

Annkatrin
Blank

DIE GRAB- INSCRIPT DES ABERKIOS

Ein Kommentar

SCHNELL + STEINER

Die Grabinschrift des Aberkios

Annkatrin Blank

Die Grabinschrift des Aberkios

Ein Kommentar

SCHNELL † STEINER

Umschlagabbildung: Umzeichnung der Aberkios-Inschrift in: H. Leclercq, Abercius,
in: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie 1 (1924), S. 70.

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Fakultät für Sprach-,
Literatur- und Kulturwissenschaften der Universität Regensburg, 2023



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

1. Auflage 2023

© 2023 Verlag Schnell & Steiner GmbH, Leibnizstr. 13, D-93055 Regensburg

Umschlaggestaltung: Julie August

Satz: Vollnhals Fotosatz, Neustadt a. d. Donau

Druck: Hubert & Co. GmbH und Co KG, Göttingen

ISBN 978-3-7954-3860-9

ISBN 978-3-7954-3861-6 (E-Book)

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages
ist es nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf fotomechanischem oder
elektronischem Weg zu vervielfältigen.

Weitere Informationen zum Verlagsprogramm erhalten Sie unter:
www.schnell-und-steiner.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
I. Die Aberkiosinschrift – ein bedeutendes Dokument christlichen Lebens in Phrygien im 2. Jh.	11
1. Die Aberkiosinschrift in der Forschung	11
2. Christliche Identität in einem paganen Umfeld	15
3. Überblick über das methodische Vorgehen	16
4. Der Text der Aberkiosinschrift	18
4.1 Das Fragment der Aberkiosinschrift	18
4.2 Die Alexandrosinschrift	23
4.3 Die Vita des Aberkios	24
4.4 Editionen der Aberkiosinschrift	29
4.4.1 Ältere Editionen	29
4.4.2 Neuere Editionen	30
4.4.3 Text und Übersetzung der Aberkiosinschrift	31
II. Kommentar	35
1. Bürger einer erwählten Stadt und Auftraggeber des Grabmals (V. 1f.)	35
1.1 Die ἐκλεκτὴ πόλις (V. 1) – Heimatstadt Hieropolis oder himmlisches Jerusalem?	35
1.1.1 Die πόλις zur Zeit des Aberkios	35
1.1.2 Die ἐκλεκτὴ πόλις bei jüdischen und christlichen Autoren	40
1.1.3 Die „auserwählte Stadt“ des Aberkios	43
1.2 Die Errichtung des Grabmals (V. 1f.)	45
2. Ἀβέρκιος (V. 3), der Verfasser der Inschrift	48
2.1 Der Name Aberkios in der epigraphischen und literarischen Überlieferung	48
2.2 Ist Aberkios der antimontanistische Bischof Avircius Marcellus?	54
2.3 Aberkios – Bischof von Hieropolis?	59
3. Schüler des reinen Hirten (V. 3–6)	70
3.1 Die Selbstvorstellung des Aberkios als μαθητής	71
3.2 Der reine Hirte	74
3.2.1 Die Hirtenmetaphorik	74

3.2.2	Der „reine“ Hirte – der Gedanke der Reinheit bei frühchristlichen Autoren und in Phrygien	79
3.2.3	Was bedeutet „Schüler des reinen Hirten“?	89
3.3	Die Charakteristika des reinen Hirten	92
3.3.1	Das Weiden der Schafe (V. 4)	92
3.3.2	Auf Bergen und Ebenen	95
3.3.3	Die Augen des Hirten (V. 5)	98
3.4	Der Hirte als Lehrer und seine Lehre (V. 6)	103
4.	Die Romreise des Aberkios (V. 7ff.)	108
4.1	Der auf dem Steinfragment lesbare Text von V. 7f.	108
4.2	Die Sendung des Aberkios nach Rom	110
4.3	Rom (V. 7) im 2. Jh.	113
4.3.1	Rom als Reiseziel für Christen	113
4.3.2	Die römischen Christen	116
4.4	Mögliche Gründe für die Romreise des Aberkios	121
4.4.1	Die hervorgehobene Stellung der römischen Christen	121
4.4.2	Eine besondere Verbindung von Petrus und Paulus zu Rom?	124
4.4.3	Die Heilung der Lucilla	128
4.5	ΒΑΣΙΛ- (V. 7) und ΒΑΣΙΛΙΣΣ- (V. 8)	128
4.5.1	Ist die Inschrift christlich zu deuten oder nicht?	128
4.5.2	Ist die Inschrift wörtlich oder allegorisch zu verstehen?	130
4.6	Die Epitheta der βασίλισσα	136
4.7	Wen hat Aberkios in Rom gesehen?	139
4.8	Das Volk und sein glänzendes Siegel (V. 9)	140
4.8.1	Der Text von V. 9	140
4.8.2	Überblick über Interpretationsmöglichkeiten von V. 9	141
4.8.3	Der Begriff σφραγίς bei den Christen des 1. und 2. Jh.	146
4.8.3.1	Siegel im alltäglichen Gebrauch	146
4.8.3.2	Siegel in der Septuaginta und im Neuen Testament	147
4.8.3.3	Siegel in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte	151
4.8.4	Λαμπρός als Attribut zu σφραγίς	157
5.	Aberkios auf Reisen im Osten des römischen Reiches (V. 10f.)	161
5.1	Reisen in den Osten des römischen Reiches	161
5.2	Aberkios' Reise in die „Ebene Syriens“	164
5.2.1	Syrien: Nachbarland Israels in der Septuaginta	164
5.2.2	Verbindungen zwischen Syrien und Paulus sowie frühchristlichen Autoren	166
5.2.3	Wann und wohin hat Aberkios seine Reise unternommen?	168
5.3	Nisibis	169

5.4	Der Euphrat	173
5.5	Die Reise des Aberkios als Grenzüberschreitung	175
5.6	Begegnungen auf dieser Reise (V. 11)	178
5.6.1	Glaubensgenossen – die Lakuna in V. 11	178
5.6.2	Christen in den von Aberkios besuchten Regionen	180
5.6.3	Begegnung mit Bardesanes?	184
5.7	Mögliche Gründe für die Reise	189
6.	Paulus als Begleiter (V. 12)	190
6.1	Paulus und der Reisewagen des Aberkios	190
6.2	Wofür steht der Name Paulus in der Aberkiosinschrift?	192
6.3	Aberkios auf den Spuren des Paulus?	196
6.3.1	In Syrien	196
6.3.2	In Kleinasien	198
6.3.3	Paulus bei weiteren christlichen Autoren im 1. und 2. Jh.	205
7.	Πίστις als Reisebegleitung (V. 12)	210
7.1	Pistis in der bisherigen Forschung	210
7.2	Weitere Beispiele für Personifikationen von Πίστις	212
7.3	Paulus und Πίστις – die Verwendung im Neuen Testament	214
7.4	Πίστις bei christlichen Autoren der ersten beiden Jahrhunderte	218
8.	Der Fisch als Speise (V. 13ff.)	221
8.1	Anfänge christlicher Fischsymbolik	221
8.2	Der Fisch in Bildkunst und Epigraphik	224
8.3	Der Fisch in Literatur und Ritus	226
8.4	Die Quelle (V. 13)	228
8.4.1	Die Quelle in Septuaginta und Neuem Testament	228
8.4.2	Interpretationsmöglichkeiten für die Quelle	229
8.4.3	Die Quelle bei christlichen Autoren des 1. und 2. Jh.	232
8.5	Reinheit und Größe als Eigenschaften des Fisches	234
8.6	Eine reine Jungfrau (V. 14) fängt den Fisch	236
8.6.1	Παρθένος ἄγνή in Septuaginta und Neuem Testament	236
8.6.2	Bisherige Interpretationen der Jungfrau	237
8.6.3	Die παρθένος ἄγνή bei christlichen Schriftstellern des 1. und 2. Jh.	241
8.6.4	Maria als παρθένος im 2. Jahrhundert?	242
8.6.5	δράσσομαι	245
9.	Das gemeinsame Essen des „Fisches“ (V. 15f.)	246
9.1	Das gemeinsame Mahl als Eucharistiefeyer?	246
9.2	„Darreichen“ der Speise und des Fisches	248
9.2.1	Im Neuen Testament und der Septuaginta	248

9.2.2	Bei christlichen Schriftstellern des 1. und 2. Jh.	251
9.3	Die „Freunde“ des Aberkios (V. 15)	252
9.4	Christliche Mähler mit eucharistischem Charakter im Neuen Testament und bei Autoren des 1. und 2. Jh.	255
9.5	Wein und Brot (V. 16)	263
9.5.1	Brot als integraler Bestandteil christlicher Mahlfeiern	263
9.5.2	Κέρασμα – Mischwein als Getränk zum gemeinsamen Mahl ..	268
9.5.3	Der Mischwein bei Aberkios – Polemik gegen die Verwendung von Wasser?	269
9.5.4	Wein als Bestandteil der Eucharistie in den ersten beiden Jahrhunderten	274
9.5.5	Χρηστός als Attribut des Weines (V. 16)	275
10.	Die Schlusspassage der Aberkiosinschrift (V. 17–22)	278
10.1	Angaben zur Anfertigung des Epigramms und zum Alter des Verfassers (V. 17f.)	279
10.2	Bitte um Gebet (V. 19)	282
10.3	Verbot weiterer Bestattungen und Festlegung der Grabmult (V. 20–22)	286
10.4	Hieropolis – die χρηστὴ πατρίς	292
III.	Die Grabinschrift des Aberkios als Ausdruck von Identität	295
1.	Die Geschichte Phrygiens – prägend für das Selbstbild des Aberkios?	295
2.	Das Umfeld des Aberkios	297
2.1	Pagane Kulte	297
2.2	Juden in Phrygien	298
3.	Christen in Phrygien im 1. und 2. Jh.	301
3.1	Im Konflikt mit staatlichen Autoritäten?	301
3.2	Gesellschaftlich gut integrierte Christen in Phrygien?	305
4.	Die Inschrift als Ausdruck von christlicher Identität im Phrygien des 2. Jh.	311
	Literaturverzeichnis	313
	Quellen	313
	Sekundärliteratur	319
	Hilfsmittel	352

Vorwort

Die Grabinschrift des Aberkios ist ein so faszinierendes wie eindrucksvolles Zeugnis christlichen Lebens im 2. Jh. in Phrygien. Mit dem vorliegenden Buch wurde der Versuch unternommen, einen umfassenden Kommentar zu bieten und einen Beitrag zum tieferen Verständnis der nach wie vor oft rätselhaft wirkenden Sprache des Epigramms zu leisten. Besonders wertvoll erscheint dafür die Beschäftigung mit möglichen Verbindungen zur paganen wie christlichen Literatur der beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderte, vor allem aus Aberkios' Heimat Kleinasien und aus den Regionen, die er gemäß den Angaben in seinem Grabepigramm bereist hat.

Mein Dank gilt Herrn Prof. Dr. Georg Rechenauer (Regensburg), der meine Arbeit an einem Thema, das sowohl dem Bereich der Griechischen Philologie wie der Alten Kirchengeschichte angehört, von Anfang an mit großem Interesse betreut und begleitet hat. Er hat mir immer wieder neue Perspektiven auf die Aberkiosinschrift eröffnet und vielfältige Impulse zur Interpretation gegeben.

Ebenso danke ich Herrn Prof. Dr. Andreas Merkt (Regensburg), der mein Interesse für die Alte Kirchengeschichte geweckt hat. Während meiner Tätigkeit als Studentische Hilfskraft an seinem Lehrstuhl habe ich viele spannende Einblicke gewonnen und im Rahmen des Ersten Staatsexamens einen Kommentar zu einem Abschnitt aus Gregor von Nyssas *Vita Macrinae* verfasst. Herr Prof. Dr. Merkt hat meine Beschäftigung mit der Grabinschrift des Aberkios angeregt und sie engagiert mit Rat und Unterstützung begleitet.

Nicht zuletzt möchte ich meinen Eltern danken und allen, die mich während der Arbeit an diesem Buch begleitet und unterstützt haben.

I. Die Aberkiosinschrift – ein bedeutendes Dokument christlichen Lebens in Phrygien im 2. Jh.

1. Die Aberkiosinschrift in der Forschung

Ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου (V. 19) – „der dies versteht, möge für Aberkios beten“, spricht der Verfasser der Aberkiosinschrift zu seinen Lesern. Das Gebet füreinander, besonders für die Verstorbenen, ist noch heute fester Bestandteil christlicher Gebetspraxis. Dagegen bleibt das, was der Leser verstehen soll, noch immer rätselhaft und hat zu zahlreichen und vielfältigen Interpretationsansätzen für die Inschrift geführt. Unter den phrygischen christlichen Grabinschriften, die nahezu unsere einzige Informationsquelle über das bereits vor Konstantin offenbar blühende christliche Leben in dieser Region sind, stellt sie ein besonders wertvolles Zeugnis für Denken und Empfinden eines Christen des 2. Jh. dar. Es dürfte sich um einen der frühesten Versuche handeln, prägende christliche Symbole wie den Fisch und zentrale Ausdrucksformen christlicher Gemeinschaft wie das gemeinsame Mahl mit Brot und Wein mit den für Zeit und Ort charakteristischen Konventionen für Grabinschriften zu verbinden. Auch der Name Paulus erscheint und ist wohl als Hinweis auf den großen Einfluss des Apostels auf die frühe Entwicklung christlicher Gemeinden in Kleinasien zu lesen. Zudem zeugt das Epigramm von den im 2. Jh. intensiv gepflegten Verbindungen von Christen auch über weite Distanzen, wie an den Beschreibungen der Reisen des Aberkios nach Rom sowie nach Syrien und Mesopotamien, also wohl auch über die Grenzen des Imperium Romanum hinaus, deutlich wird, in die seine theologischen Aussagen eingefügt sind.

Seit die Aberkiosinschrift im Jahr 1883 durch den schottischen Archäologen Ramsay in der Nähe der antiken Stadt Hieropolis in Phrygien wiederentdeckt wurde, beschäftigen¹ sich zahlreiche Wissenschaftler aus verschiedenen Bereichen mit ihr. Zum großen Interesse an der Inschrift dürfte beigetragen haben, dass sie mehrfach

1 Vgl. Ramsay, William Mitchell, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, in: *The Journal of Hellenic Studies* 4 (1883), 370–436, 424–428; ders., *The Cities and Bishoprics of Phrygia. Being an*

Essay of the local History of Phrygia from the earliest times to the Turkish conquest. Volume I. Parts 1 and 2. Reprint of the 1895–97 ed., New York 1975, 722–729.

belegt ist: Auf dem bei der Bergung gebrochenen² Fragment von Ramsay, als Kopie der ersten und letzten drei Verse in der ebenfalls von Ramsay bereits 1881 entdeckten³ sog. Alexandrosinschrift, die auf das Jahr 215/216 n. Chr. datiert ist,⁴ und in einer in griechischer Sprache verfassten Vita.

Die Auseinandersetzung mit der Inschrift führte zunächst zu Diskussionen, ob es sich um eine christliche oder pagane Inschrift handle.⁵ Bereits Ramsay bezeichnete die Inschrift als christlich,⁶ eine Position, die vor allem von dem Vatikan nahestehenden Gelehrten geteilt wurde.⁷ Dagegen vertraten vor allem preußische, meist protestantische Wissenschaftler um Ficker und Dieterich die Auffassung, dass die Inschrift aus dem Umfeld des ursprünglich kleinasiatischen Kultes um Kybele und Attis stamme, dessen Priester Aberkios gewesen sein könne.⁸ Zu einer dritten Variante, der Deutung der Inschrift als synkretistisch, gelangte Harnack.⁹ Bei diesen Interpretationen des Grabepigramms dürfte vor allem der zeitgeschichtliche Hintergrund eine Rolle gespielt

- 2 Vgl. Wischmeyer, Wolfgang, Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23 (1980), 22–47, 24.
- 3 Vgl. Wirbelauer, Eckhard, Aberkios, der Schüler des reinen Hirten, im Römischen Reich des 2. Jahrhunderts, in: *Historia* 51 (2002), 359–382, 364f., der auf verschiedene Fehldatierungen in der Literatur sowie die Angaben von Ramsay selbst verweist; Ramsay, *Cities* 720ff.; ausführlich zum Fund beider Inschriften und erster wissenschaftlicher Beschäftigung damit Abel, Armand, *Étude sur l'inscription d'Abercius*, in: *Byzantion* 3 (1926), 321–411, 321–326.
- 4 Vgl. Mendel, Gustave, *Catalogue des Sculptures grecques, romaines et byzantines. Tome second*, Rom 1966, 570; Merkelbach, Reinhold/Stauber, Josef, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten. Der „ferne Osten“ und das Landesinnere bis zum Tauros* (Bd. 3), München/Leipzig 2001, 186; Chiricat, Édouard, The 'crypto-Christian' inscriptions of Phrygia, in: Thonemann, Peter (Hg.), *Roman Phrygia. Culture and Society (Greek Culture in the Roman World)*, Cambridge/New York 2013, 198–214, 206.
- 5 Einen Überblick über die Auseinandersetzung bieten Maraval, Pierre, *Vie d'Abercius. Vie de Polycarpe. Deux biographies légendaires d'évêques du II^e siècle. Textes introduits, traduits et annotés par Pierre Maraval*, Paris 2017, 33ff.; Violante, Maria, Il 'casto pastore' dell' "Iscrizione" di Abercio e il "Pastore" di Erma, in: *Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana* 8 (1987), 355–365, 355f.; Mitchell, Margaret M., Looking for Abercius: Reimagining Contexts of Interpretation of the "Earliest Christian Inscription", in: Brink, Laurie/Green, Deborah (Hg.), *Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewish, and Christian Burials*, Berlin/New York 2008, 303–335, 307f.; dies., The Poetics and Politics of Christian Baptism in the Abercius Monument, in: Hellholm, David u. a. (Hg.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity/Waschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 176,2), Berlin/Boston 2011, 1743–1782, 1750–1760, zeigt verschiedene Deutungen von V. 7ff. auf.
- 6 Vgl. Ramsay, *Cities* (1883) 423–427.
- 7 Marucchi, Orazio, Nuove osservazioni sulla iscrizione di Abercio, in: *Nuovo bullettino di archeologia cristiana* 1 (1895) 17–41; Ferrua, Antonio, Nuove osservazioni sull' epitafo di Abercio, in: *Rivista di archeologia cristiana* 279–305.
- 8 Vgl. Ficker, Gerhard, Der heidnische Charakter der Abercius-Inschrift, in: *Sitzungsberichte der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin 1894, 87–112; Dieterich, Albrecht, *Die Grabinschrift des Aberkios*, Leipzig 1896, 1–54.
- 9 Vgl. v. Harnack, Adolf, Zur Abercius-Inschrift, in: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 12 (1895), 3–28.

haben: Etwas mehr als ein Jahrzehnt vor dem Fund der Fragmente hatte die Frage nach der Unfehlbarkeit des Papstes die Debatten des Ersten Vatikanischen Konzils dominiert und schließlich zur Entscheidung für die Unfehlbarkeitsdefinition geführt,¹⁰ sodass für katholische Wissenschaftler wohl naheliegend schien, auch im Besuch des Aberkios in Rom eine Bestätigung für einen potentiellen Führungsanspruch der römischen Kirche bereits im 2. Jh. zu sehen. Dagegen wurde im deutschen Kaiserreich, besonders in Preußen, in den Jahren vor der Wiederentdeckung der Inschrift der sog. Kulturkampf zwischen Staat und katholischer Kirche geführt, der sich durch die Entscheidung für das Unfehlbarkeitsdogma nochmals zuspitzte¹¹ und die Versuche gerade preußischer Gelehrter, die Inschrift nicht christlich und die Verse zur Romreise auf keinen Fall mit Bezug zur römischen Kirche zu deuten, durchaus beeinflusst haben dürfte.

Später geht beispielsweise Dinkler davon aus, dass die Inschrift nicht eindeutig dem Christentum zugerechnet werden könne, da der eingemeißelte Blätterkranz ein für Christen problematisches Motiv darstelle.¹² Diese Positionen sind von Vertretern der christlichen Deutung des Textes mittlerweile größtenteils widerlegt worden, während der christliche Charakter der Inschrift so überzeugend belegt werden konnte,¹³ dass er in der neueren Forschung vorausgesetzt werden kann.¹⁴

Fast immer wird Aberkios als Vertreter der gerade während seiner Lebenszeit, die wohl größtenteils in die 2. Hälfte des 2. Jh. fällt, im Entstehen begriffenen Großkirche betrachtet, nicht einer der in Kleinasien verbreiteten Gruppierungen außerhalb oder am Rande der sich letzten Endes durchsetzenden Strömung des Christentums.¹⁵ Zu dieser Sichtweise dürften die immer wieder diskutierten Fragen beigetragen haben, ob er mit Avircius Marcellus gleichzusetzen sei, der bei Eusebius¹⁶ als Adressat einer antimontanistischen Streitschrift erscheint,¹⁷ und ob es sich tatsächlich um einen Bischof,

10 Vgl. Eder, Manfred, Kirchengeschichte. 2000 Jahre im Überblick, Ostfildern ²2010, 188ff.

11 Vgl. Eder, Kirchengeschichte 193ff.

12 Vgl. Dinkler, Erich, Älteste christliche Denkmäler – Bestand und Chronologie, in: Ders., *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie*, Tübingen 1967, 134–178, 158ff.; die Gegenposition vertritt Guarducci, Margherita, *L'iscrizione di Abercio e Roma*, in: *Ancient Society* 2 (1971), 174–203, 179ff.

13 Vgl. Abel, Étude 382–394; Dölger, Franz Josef, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 5, 3./4. Heft), Paderborn 1911, 80–88; Dölger, Franz Josef, *Ichthys. II. Band. Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum* (Religio-

nen und Kulturen der Antike 2), Münster 1922 (Nachdruck Oberhausen 1999), 87–112; 454–507; Strathmann, Hermann/Klauser, Theodor, Aberkios, in: *RAC* Bd. 1 (1950), 12–18, 12–16.

14 Vgl. Wischmeyer, Aberkiosinschrift 22.

15 Vgl. Kretschmar, Georg, *Erfahrung der Kirche. Beobachtungen zur Aberkios-Inschrift*, in: Bobrinskoy, Boris u. a., *Communio sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, Genf 1982, 73–85.

16 Eus. h.e. 5,16,3 (GCS N.F. 6,1 460).

17 Vgl. Merkelbach, Reinhold, *Grabepigramm und Vita des Bischofs Aberkios von Hierapolis*, in: *Epigraphica Anatolica* 28 (1997), 125–139, 139; Tabbernee, William, *Prophets and Graves-tones. An Imaginative History of Montanists and Other Early Christians*, Peabody 2009 43–46; dagegen: Wischmeyer, Aberkiosinschrift 26f.; Maraval, *Vie* 14ff., lässt die Frage offen.

möglicherweise bereits entsprechend dem heutigen, wohl auf das 2. Jh. zurückgehenden monepiskopalen Amtsverständnis handle,¹⁸ wie in der Vita angegeben.¹⁹

Neuere deutsche Übersetzungen und Kommentare zur Aberkiosinschrift haben Wischmeyer²⁰ und Merkelbach²¹ verfasst, daneben gibt es Kommentare zu einzelnen Passagen des Epigramms bei Hirschmann²² und Wirbelauer, der die Editionen und Übersetzungen von Wischmeyer und Merkelbach gegenüberstellt und in ausgewählten Punkten vergleicht.²³ Außerdem finden sich Übersetzungen und teils auch Editionen mit kritischem Apparat sowie Kommentare in englischer,²⁴ französischer²⁵ und italienischer²⁶ Sprache. Allerdings handelt es sich dabei häufig um sehr kurz gefasste Kommentare, meist Aufsätze in Zeitschriften, die sich oft auf einzelne Verse beschränken.²⁷ Mit der Inschrift und der Vita setzt sich McKechnie auseinander, der neben einer englischen Übersetzung der Vita und ausführlichen Erörterungen dazu²⁸ das Grabepigramm vor allem in Hinblick auf biblische Anspielungen und Parallelen betrachtet.²⁹

Bereits in den 1970er Jahren stellt Guarducci fest, dass es sehr viel Literatur zur Aberkiosinschrift gebe und verweist auf die frühe, aber schon sehr ausführliche Auflistung bei Abel,³⁰ Wischmeyer geht einige Jahre später von „ca. 300 Arbeiten“³¹ aus. Da gerade die älteren Beiträge meist die Frage nach der Christlichkeit der Inschrift zum Thema haben oder sich mit Detailfragen auseinandersetzen, werden im Rahmen dieser Arbeit in erster Linie neuere Beiträge sowie Arbeiten, die einen vollständigen Kommentar zur Inschrift enthalten, berücksichtigt. Zudem ist es Ziel dieser Arbeit, durch das Aufzeigen

18 Vgl. Merkelbach, Grabepigramm 125; Merkelbach/Stauber, SGO 3 182; als Gemeindevorsteher: Wirbelauer, Aberkios 380.

19 Vgl. V. Aberc. 1 (Nissen 3) wo Aberkios bereits im ersten Satz als derjenige vorgestellt wird, der τὴν προεδρίαν καὶ ἐπισκοπὴν τῶν Χριστιανῶν τῆς Ἱεραπολιτῶν πόλεως innehat, die Bezeichnung ἐπίσκοπος findet sich zum ersten Mal in V. Aberc. 2 (Nissen 4) als fiktive Selbstbezeichnung des Aberkios.

20 Wischmeyer, Aberkiosinschrift 24–45.

21 Merkelbach, Grabepigramm 125–128 und Merkelbach/Stauber, SGO 3 182–185.

22 Hirschmann, Vera-Elisabeth, Untersuchungen zur Grabinschrift des Aberkios, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 129 (2000), 109–116; Hirschmann, Vera-Elisabeth, Unge löste Rätsel? Nochmals zur Grabinschrift des Aberkios, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 145 (2003), 133–139.

23 Wirbelauer, Aberkios 366–382.

24 Vgl. z. B. Quasten, Johannes, Patrology. The Beginnings of Patristic Literature (Vol. 1), Utrecht/Brüssel 1950, 171ff.; Tabbernee, Prophets

43ff., rekonstruiert die Biographie des Aberkios; Mitchell, Baptism 1747–1750.

25 Vgl. Abel, Étude 333–343; 348 sowie 355–394.

26 Vgl. z. B. Guarducci, Iscrizione 176f.; Guarducci, Margherita, Epigrafia Greca IV. Epigrafe sacre pagane e cristiane, Rom 1978, 380–386; Ramelli, Ilaria, L'epitafio di Abercio: uno *status quaestionis* ed alcune osservazioni, in: Aevum 74 (2000), 191–205, 194–202.

27 V.a. auf die als besonders kryptisch empfundenen Verse 7–9, z. B. Hirschmann, Aberkios 109–116; dies., Rätsel 133–139; Mitchell, Baptism 1750–1774.

28 Vgl. McKechnie, Paul, Christianizing Asia Minor. Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era, Cambridge u. a. 2019, 166–186 sowie 263–287.

29 Vgl. McKechnie, Christianizing 147–165; Text und Übersetzung übernimmt er von Thone-mann.

30 Vgl. Guarducci, Iscrizione 174; dies. Epigrafia 378; Abel, Étude 406–411.

31 Wischmeyer, Aberkiosinschrift 22.

potentieller Verbindungen vor allem zur paganen und christlichen Literatur der ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderte ein tieferes Verständnis der nach wie vor rätselhaften Sprache des Epigramms anzubahnen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf Literatur aus Aberkios' Heimat Kleinasien und aus den Regionen, die er nach eigenen Angaben bereist hat.

2. Christliche Identität in einem paganen Umfeld

Als Christ in der noch größtenteils paganen Umgebung im Phrygien des 2. Jh. n. Chr. muss sich Aberkios vor die grundlegende Herausforderung gestellt gesehen haben, zum Einen seine christliche Glaubensüberzeugung zu leben und ihr Ausdruck zu verleihen, zum Anderen aber den Bezug zur Heimatstadt und der sie prägenden griechisch-römischen Kultur zu bewahren.³² Diese Problematik lässt sich auch an anderen Beispielen aus dem christlichen und jüdischen Bereich in Phrygien zeigen.³³ So ergibt sich für Phrygien in vorkonstantinischer Zeit das Bild einer Gesellschaft, in der Christen, auch in ihren Grabinschriften, sowohl ihre christliche Identität zum Ausdruck bringen, als auch ihre Zugehörigkeit zur jeweiligen ländlichen oder städtischen Gemeinschaft.³⁴

Dies legt einen bisher wenig beachteten Aspekt in der Deutung der im Grabepigramm verwendeten Sprache nahe. So werden einerseits die früheren Ansätze weitergeführt, dass die Inschrift bewusst zweideutig verfasst sei, sodass die eigentlich beabsichtigte Aussage nur für Christen, die die zugrundeliegende Symbolik verstehen, erkennbar sei.³⁵ Andererseits wird zunehmend von der Annahme ausgegangen, dass die Inschrift eher als Versuch zu werten sei, die doppelte Identität des Verfassers zum Ausdruck zu bringen, der sowohl seine Verbundenheit mit der paganen Kultur als auch mit dem Christentum demonstrieren wollte und daher Elemente aus beiden Bereichen vermischt habe.³⁶

In diese Richtung tendieren beispielsweise die Betrachtungen Margaret Mitchells, die sowohl auf den archäologischen Kontext der Inschrift auf einem Steinblock in Form eines Opferaltares verweist³⁷ als auch in der Gestaltung der Inschrift an sich einen Ver-

32 Vgl. Hirschmann, Rätzel 133–139.

33 Vgl. z. B. Huttner, Ulrich, Kalender und religiöse Identität: Ostern in Hierapolis, in: *Zeitschrift für antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity* 15 (2011), 272–290; Harland, Philip A., Acculturation and Identity in the Diaspora: A Jewish Family and 'Pagan' Guilds at Hierapolis, in: *Journal of Jewish Studies* 57 (2006), 222–244, 222–244.

34 Vgl. Mitchell, Stephen, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor. Volume II. The Rise of the Church*, Oxford 1993, 40f.

35 Vgl. z. B. Guarducci, *Epigrafia* 382; Tabbernee, *Prophets* 43ff.

36 Wischmeyer, *Aberkiosinschrift* 22–47.

37 Vgl. Mitchell, *Abercius* 303–335.

such sieht, beiden Identitäten Raum zu geben.³⁸ Hier stellt sich die Frage, bei welchen in der Inschrift verwendeten Formulierungen es sich überhaupt um Anspielungen auf christliche oder pagane Literatur handelt, und ob Aberkios gerade im christlichen Bereich bereits bekannte, auf das Christentum hinweisende Bilder gewählt oder versucht hat, seiner eigenen christlichen Identität mithilfe seiner paganen Bildung Ausdruck zu verleihen. Zu ihrer Beantwortung erscheint es notwendig, möglichst umfassend Parallelen zwischen den Formulierungen der Inschrift und der christlichen und paganen Literatur zur Zeit ihrer Abfassung zu finden und zu betrachten. In jedem Fall dürfte es sich bei der Aberkiosinschrift um ein herausragendes Beispiel für Prozesse der Akkulturation und zugleich der Suche nach Ausdrucksformen der eigenen Identität von Minderheiten innerhalb bestehender Gesellschaften handeln.

3. Überblick über das methodische Vorgehen

Im Folgenden wird zunächst ein Überblick über die erhaltenen Textfassungen geboten: das von Ramsay gefundene Fragment der Aberkiosinschrift, die wohl auf das Aberkios-epigramm zurückgehenden Verse der Alexandrosinschrift und die von Nissen edierte Vita. Danach soll kurz auf einige neuere kritische Editionen der Aberkiosinschrift eingegangen werden.

Der folgende Kommentar ist dem Aufbau der Aberkiosinschrift entsprechend gegliedert. Zunächst stellt sich der Verfasser der Inschrift in ausführlicherer Form vor, als dies in phrygischen Inschriften des 2. und beginnenden 3. Jh. üblich ist. Von besonderer Bedeutung scheinen für ihn die Zugehörigkeit zur „userwählten Stadt“ und zur Schülerschaft des „reinen Hirten“ zu sein. Dieser Hirte veranlasst ihn zu den Reisen nach Rom und in den Osten durch Syrien bis zur Stadt Nisibis, die im Folgenden beschrieben werden und den größten Teil des Epigramms ausmachen. Von besonderem Interesse dürfte hier die ambivalente und teils rätselhafte Sprache sein, die nach wie vor nicht vollständig und mit Sicherheit gedeutet werden kann, auch wenn vor allem für die Schilderung vom gemeinsamen Essen eines Fisches auf der Reise in den Osten davon ausgegangen werden kann, dass es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um eine Anspielung auf gemeinsame eucharistische Feiern handelt. Der Schlussteil der Inschrift folgt wieder traditionellen phrygischen Mustern und umfasst weitere Angaben zu Aberkios, die Bitte um das Gebet der Vorbeigehenden und Details zur Grabmalt im Fall einer Verletzung des Grabes.

Parallelen zum Alten Testament werden in erster Linie anhand der Septuaginta untersucht, da davon auszugehen sein dürfte, dass Aberkios diesen Teil der Bibel in grie-

38 Vgl. Mitchell, *Baptism* 1775f.; dieser Auffassung von Mitchell schließt sich auch Maraval, *Vie* 35ff., an.

39 Vgl. Pilhofer, Peter, *Einer der 5984072? Zum römischen Bürgerrecht des Paulus*, in: Ders., *Neues aus der Welt der frühen Christen*. Unter

chischer Sprache gelesen hat, wie vor ihm vermutlich schon Paulus,³⁹ in jedem Fall aber die griechischsprachigen Autoren im frühen Christentum. „Ausweislich der Zitate und [...] der sprachlichen Prägung bildet die Septuaginta bzw. die Übersetzungstradition, die später als Septuaginta betitelt und zur kirchlichen Texttradition vereinheitlicht werden sollte, den sprachlichen und theologischen Horizont der urchristlichen Schriften. Es ist die Septuaginta, die von den urchristlichen Autoren aus der Perspektive der Christusoffenbarung gelesen wird und als Nachweis dafür dient, daß die Botschaft des Evangeliums schriftgemäß ist.“⁴⁰ Ein Beispiel dafür wäre Hegesipp, der das Alte Testament in der Fassung der Septuaginta gekannt haben und insgesamt eher von der griechischen Kultur geprägt gewesen sein dürfte,⁴¹ ebenso Justin, der sich im Dialog mit Tryphon mit verschiedenen Textvarianten auseinandersetzt.⁴² Zudem ist fraglich, ob Aberkios Hebräisch verstanden hat und somit überhaupt in der Lage gewesen ist, die jüdischen heiligen Schriften zu lesen.

Bei der Suche nach Texten, die Hinweise auf die Symbolik besonders in den nach wie vor rätselhaften Passagen der Aberkiosinschriften bieten könnten, da gleiche Wörter und ggf. auch sprachliche Bilder verwendet werden, stehen griechische Texte vor allem christlicher Autoren aus dem 1. bis zum beginnenden 3. Jh. im Mittelpunkt. Von besonderer Bedeutung erscheinen hier Texte von Autoren, die in Verbindung zu Aberkios' Heimat Kleinasien stehen und daher möglicherweise auf geistige Strömungen schließen lassen, von denen auch Aberkios berührt gewesen sein könnte. Wo Aberkios dem charakteristisch phrygischen Muster für Grabepigramme folgt, werden auch weitere phrygische Grabinschriften betrachtet.

Zu Beginn wird jeweils der Textabschnitt, der im Folgenden kommentiert wird, in griechischer Sprache mit deutscher Übersetzung wiedergegeben, ergänzt durch die wichtigsten abweichenden Lesarten. Diese werden anschließend diskutiert, sofern sie umstritten sind oder Auswirkungen auf das Verständnis der Textpassage haben. Bei Textstellen, die deutlich auf dem Steinfragment der Aberkiosinschrift lesbar sind, wird

Mitarbeit von Jens Börstinghaus und Jutta Fischer (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Zehnte Folge, Heft 15. Der ganzen Sammlung Heft 195), Stuttgart 2011, 63–75, 71f.

- 40 Gertz, Jan Christian, Das Alte Testament – Heilige Schrift des Urchristentums und Teil der christlichen Bibel, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Wiegandt, Klaus (Hg.), Die Anfänge des Christentums, Frankfurt am Main 2009, 231–260, 243. Er führt dies am Beispiel von Mt 1,22f. aus, vgl. ders., Heilige Schrift 243f.; Lieu, Judith M., Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World, Oxford/New York 2004, 38–45.
- 41 Vgl. DeVore, David J., Opening the Canon of Martyr Narratives: Pre-Decian Martyrdom

Discourse and the *Hypomnēmata* of Hegesippus, in: Journal of Early Christian Studies 27 (2019), 579–609, 588f.

- 42 Vgl. Leppin, Hartmut, Christlicher Intellektualismus und religiöse Exklusion – Justin und der Dialog mit Tryphon, in: Alkier, Stefan/Leppin, Hartmut (Hg.), Juden, Christen, Heiden? Religiöse Inklusion und Exklusion in Kleinasien bis Decius (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 400), Tübingen 2018, 363–389, 373, der auf J. dial. 71,1ff. (PTS 47, 193); 67,1 (PTS 47, 184f.); 43,8 (PTS 47, 141f.); 71ff. (PTS 47, 193–197) sowie 131,1 (PTS 47, 296) verweist.

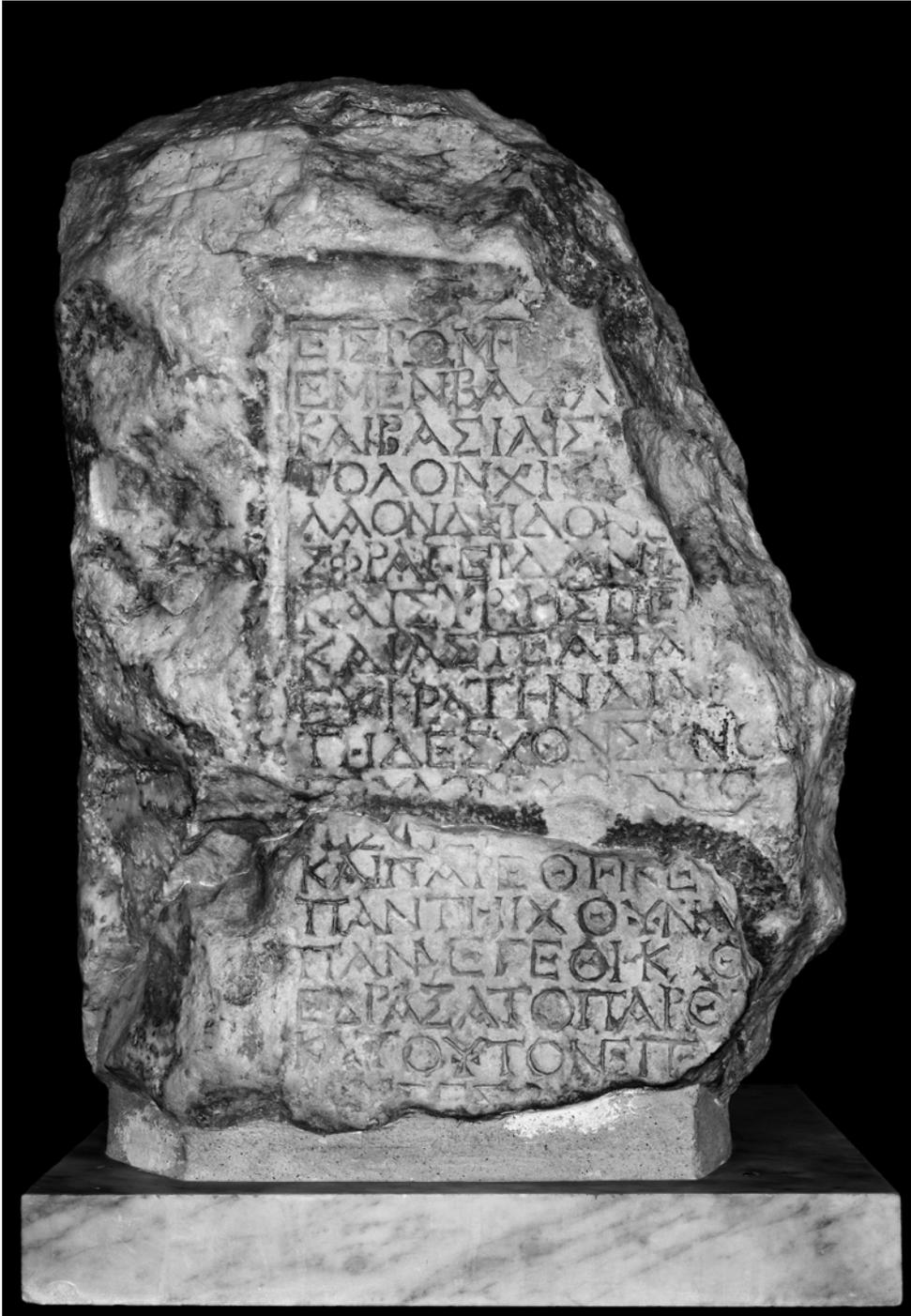
der im Original erhaltene Text als maßgeblich angesehen, die Diskussion verschiedener Lesarten der späteren Überlieferung erscheint hier obsolet. Anschließend werden einzelne Begriffe näher betrachtet, zu denen sich Parallelen in den biblischen Schriften oder christlichen Werken der ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderte finden. Zwar sind zu Lebzeiten des Aberkios in der zweiten Hälfte des 2. Jh. die Grenzen zwischen den später fest dem neutestamentlichen Kanon zugerechneten Werken und anderen Schriften christlicher Autoren noch fließend und erscheint eine Aussage, welche Schriften in seinen Augen eine Verbindlichkeit wie heute neutestamentliche Bücher besaßen, kaum möglich, doch sollen im Folgenden aus Gründen der Übersichtlichkeit zunächst die Septuaginta, dann die neutestamentlichen Schriften und schließlich weitere christliche Schriften in Hinblick auf Schlüsselbegriffe der Aberkiosinschrift untersucht werden.

Ziel dieser Vorgehensweise ist es, nachzuverfolgen, wo Aberkios bei seinem Versuch, den zu seinen Lebzeiten noch relativ jungen christlichen Glauben in der traditionellen Form des Grabepigramms zum Ausdruck zu bringen, Gedanken und Impulse anderer Christen aufgenommen haben könnte, deren Schriften er kennengelernt hat oder denen er auf seinen Reisen persönlich begegnet ist. Dabei dürfte auch immer wieder deutlich werden, dass Aberkios durchaus in der Lage war, eigenständig neue Gedanken in der althergebrachten Sprache phrygischer Grabepigramme zu formulieren, zu denen sich in den heute erhaltenen, zu seiner Zeit verfügbaren christlichen Texten keine offensichtlichen Parallelen finden. Ebenso zeigt sich, dass er auch mit traditionellen paganen Vorstellungen und den Konventionen phrygischer Grabinschriften vertraut war, die in den Kommentar miteinbezogen werden, wo sie für ein vertieftes Verständnis des Epigramms vor seinem zeitgeschichtlichen Hintergrund gewinnbringend erscheinen. Die ausführliche Kommentierung des Grabepigramms vor dem Hintergrund der zeitgenössischen, in erster Linie der christlichen Literatur, zeichnet ein vielschichtiges Bild des Aberkios, der mit großer Kreativität den Versuch unternimmt, ein Epigramm zu verfassen, das sowohl seiner Zugehörigkeit zum römischen Reich, besonders dem griechisch geprägten östlichen Reichsteil, als auch seinem Engagement für das sich noch entfaltende Christentum gerecht wird.

4. Der Text der Aberkiosinschrift

4.1 Das Fragment der Aberkiosinschrift

Ein großer Glücksfall für die Beschäftigung mit der Aberkiosinschrift ist, dass seit Ramsays Forschungsreisen durch Phrygien neben der in der Vita überlieferten Fassung



Grabinschrift des Aberkios, Vatikanische Museen, Inv. 31463, © Governatorato SCV – Direzione dei Musei

auch ein Teil der ursprünglichen Inschrift wieder bekannt ist.⁴³ Sie befindet sich heute in den Vatikanischen Museen im Museo Pio Cristiano. Bedauerlicherweise ist die Inschrift nicht vollständig erhalten: Lesbar sind Teile der Verse 7–15, bei Vers 12 ist der Stein beschädigt, der rechte Rand ist durchgehend mehr oder weniger weit abgebrochen.

Es dürfte davon auszugehen sein, dass Aberkios sein Grabepigramm vor Alexandros, also vor 216 v. Chr. verfasst hat, wohl an der Wende vom 2. zum 3. Jh., wobei eine genauere Eingrenzung kaum möglich erscheint.⁴⁴ Im Folgenden soll davon ausgegangen werden, dass Aberkios, der nach eigenen Angaben den Text in seinem 72. Lebensjahr hat einmeißeln lassen (vgl. V. 18), wohl in der zweiten Hälfte des 2. Jh. seine Reisen nach Rom und in den Osten unternommen hat. Für die Reisen in den Osten sind Vermutungen möglich, wann sie stattgefunden haben könnten, da einige Zeiträume aufgrund von Auseinandersetzungen Roms mit den Parthern eher weniger in Frage kommen dürften. Für die Reise nach Rom ist eine nähere Datierung nur möglich, wenn man annimmt, dass die Angaben in der Vita zutreffend sind, dass Aberkios in Rom die Kaiserin Faustina und ihre Tochter Lucilla getroffen habe.

Von Interesse wäre außerdem das Aussehen des ursprünglichen Grabes und die Verteilung des Textes auf dem *Bomos*, zu dem sich jedoch auch in der Vita, deren ursprünglicher Autor das Grabmahl selbst gesehen haben könnte, keine Informationen finden. Er beschreibt es lediglich als *τύμβιον ἰσοτετράγωνον*⁴⁵ – „quadratisches Grab“, auf das Aberkios den *βωμός*, den der Dämon von Rom nach Hieropolis gebracht habe, stellen lassen habe, in den er das *θεόπνευστον ἐπίγραμμα*⁴⁶ – „von Gott inspirierte Grabgedicht“ hatte einmeißeln lassen, das im Folgenden wiedergegeben wird.⁴⁷ Zum Epigramm merkt der Verfasser noch an, dass es für die Christen verständlich und nützlich, für die Ungläubigen jedoch unverständlich sei.⁴⁸ In der Vita des Metaphrasten findet sich außerdem ein Zusatz nach dem Grabepigramm, in dem der Autor wohl der ursprünglichen Fassung angibt, dass die Inschrift schon etwas beschädigt und teils nicht mehr gut lesbar gewesen sei.⁴⁹

Eine weitere Beschreibung des Steines, auf dem später das Epigramm eingemeißelt wird, gibt der Verfasser der Vita im Rahmen der Erzählung von der Heilung der Lucilla. Der Dämon bittet Aberkios, ihn nach Hause zu schicken, Aberkios geht darauf ein, verlangt aber quasi als Schadensersatz für die durch den Dämon verursachte Romreise, dass dieser ihm einen in der Nähe stehenden *βωμὸν μαρμάρου*⁵⁰ – „Altarstein aus Marmor“ mit nach Hieropolis bringe.⁵¹

43 Vgl. Ramsay, *Cities* (1883) 424–427; ders., *Cities* 722–729.

44 Merkelbach/Stauber, *SGO* 3 185, datieren auf 170–180; ebenso Maraval, *Vie* 16.

45 V. Aberc. 76 (Nissen 53).

46 V. Aberc. 76 (Nissen 53).

47 Vgl. V. Aberc. 76 (Nissen 53).

48 Vgl. V. Aberc. 76 (Nissen 53).

49 Vgl. V. Aberc. 77 (Nissen 122), worauf Abel, *Étude* 327 verweist.

50 V. Aberc. 63 (Nissen 45).

51 Vgl. V. Aberc. 63 (Nissen 44f.).

Dass das Grabmal tatsächlich diese Form eines paganen Opferaltars gehabt haben dürfte, lässt sich aus der ausführlichen Erklärung der Vita für dieses wohl schon für ihren Autor problematische Aussehen schließen, der den Stein mit dem Dämon in Verbindung bringt, der Grund für die Romreise des Aberkios gewesen sei und anschließend den Stein nach Hieropolis gebracht habe.⁵² Ebenso dürfte den an der Rekonstruktion in den Vatikanischen Museen beteiligten Vertretern der These, dass es sich um eine christliche Inschrift gehandelt habe, das Aussehen als Angriffsfläche für die Gegenseite erschienen sein, weswegen es in der rekonstruierten Fassung wohl bewusst vermieden wurde.⁵³ Dass diese Frage durchaus diskutiert wurde, zeigt sich deutlich daran, dass vor allem bei nicht dem Vatikan verbundenen Autoren, die sich kurz nach dem Fund der Inschrift mit ihr beschäftigen, immer wieder das nicht christliche, weil an der Form eines heidnischen Altares orientierte Aussehen des Steins mit dem Grabepigramm erwähnt wird.⁵⁴ Dagegen scheint diese Form von Grabdenkmal den Christen zur Zeit des Aberkios keine Probleme bereitet zu haben und sowohl in Rom als auch in Phrygien relativ verbreitet gewesen zu sein.⁵⁵ Und auch Leclercq kommt bereits in den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts zu dem Ergebnis, dass die Form des Steins nicht auf eine pagane Herkunft hindeute, da sie charakteristisch für diese Region Phrygiens sei.⁵⁶

Zunächst wurde meist angenommen, dass der Text auf drei Seiten des Marmorblocks eingemeißelt gewesen sei,⁵⁷ auf der vierten Seite befinde sich die noch heute teilweise sichtbare Darstellung des Kranzes. Eine den Kranz miteinbeziehende Variante bietet Dieterich, der annimmt, dass die ersten sechs Verse, d. h. „[d]ie eigentliche Grabinschrift [...] auf der breiteren vertieften Vorderseite des viereckigen Steines unterhalb des Kranzes, an dem man diese eben als die Frontseite erkennt, gestanden haben“⁵⁸ dürfte, V. 7–19 sei auf einer Seite und die letzten drei Verse auf der Rückseite zu lesen

52 Mitchell, Abercius 311–317, die auf Schlüssel-szenen in Dämon, Heilung und Grabmonument in V. Aberc. 41f. (Nissen 31f.); 44 (Nissen 33); 63 (Nissen 44f.); 54 (Nissen 39); 61 (Nissen 43); 76 (Nissen 52f.) sowie 79 (Nissen 55) verweist; dies., Abercius 321–324, bietet Beispiele, wie ein $\beta\omega\mu\acute{o}\varsigma$ ausgesehen haben könnte, und verweist dabei vor allem auf charakteristische dekorative Elemente; auf den Aufsatz von Mitchell verweist Merkt, Andreas, Doppelte und multiple Identitäten: Ein neuer Akzent in der Deutung der Aberkios-Inschrift und des Verhältnisses von Christentum und Antike, in: Edelman-Singer, Babett/Konen, Heinrich (Hg.), *Salutationes* – Beiträge zur Alten Geschichte und ihrer Diskussion. Festschrift für Peter Herz zum 65. Geburtstag, Berlin 2013, 125–134, 126.

53 Vgl. Mitchell, Abercius 320f.

54 Vgl. Ficker, Abercius-Inschrift 92; Harnack, Abercius-Inschrift 5.

55 Vgl. Merkt, Identitäten 126 Fn 2; Mitchell, Abercius 320f.

56 Vgl. Leclercq, Henri, Abercius, in: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 1 (1924), 66–87, 81.

57 Vgl. z. B. Lightfoot, Joseph Barber, *The Apostolic Fathers. Part II, I. S. Ignatius. S. Polycarp. A Revised Text with Introductions, Notes, Dissertations, and Translations*, London/New York ²1889 (Nachdruck Hildesheim/New York 1973), 495f.; Abel, Étude 346, mit Überblick über weitere Rekonstruktionsversuche ders., Étude 344ff.; ebenso Ferrua, *osservazioni* 283–286, der jedoch zu dem Ergebnis kommt, dass der Text wie die Alexandrosinschrift auf einer Seite gestanden habe.

58 Dieterich, Grabinschrift 11.

gewesen.⁵⁹ Dagegen geht beispielsweise Guarducci davon aus, dass der Text vollständig auf der Vorderseite zu finden gewesen sei, der Kranz auf der linken Seite.⁶⁰ Sie und vor ihr Ferrua nehmen an, dass es sich um einen Kranz aus Lorbeerzweigen handelt.⁶¹

Eine herausgehobene Stellung dürfte bereits in der ursprünglichen Komposition des Grabmonuments die Erwähnung der Romreise eingenommen haben: Der erhaltene Teil der Inschrift beginnt mit der Richtungsangabe εἰς Ῥώμην (V. 7). Über den noch sichtbaren Buchstaben ΕΙΣ ΡΩΜΗ ist deutlich eine Rahmung erkennbar, sodass wohl davon auszugehen ist, dass hier ein neues Textfeld beginnt, an dessen Anfang prominent die Richtungsangabe mit der Hauptstadt steht. Möglicherweise handelt es sich also bei dem mit der Erwähnung Roms beginnenden Abschnitt um den Teil der Inschrift, der auf der Frontseite der Grabstele angebracht war und dem vorbeigehenden Betrachter als erster ins Auge fallen sollte.

Davon geht Mitchell aus, die an die zunächst vorherrschende Ansicht erinnert, dass die Inschrift auf drei der vier Seiten des Steinblocks verteilt gewesen sei, während die Rekonstruktion der Inschrift in den Vatikanischen Museen den gesamten Text auf einer Seite zeige und damit die Interpretation des Epigramms so sehr beeinflusst habe, dass die Textverteilung anschließend kaum noch diskutiert worden sei.⁶²

Für ihre These dürfte sprechen, dass mit V. 7 der Text im einzigen durch die Rahmung erkennbar erhaltenen Textfeld, in dem sich ein Teil der Inschrift befindet, beginnt. Welcher Textteil genau in diesem Feld eingemeißelt war und ob sich der Rest ober- und unterhalb oder auf zwei weiteren Seiten befunden hat, lässt sich ausgehend von dem uns erhaltenen Fragment kaum rekonstruieren. Auf der linken Seitenfläche ist in etwa auf der Höhe des gerahmten Textfeldes auf der Vorderseite, das mit V. 7 beginnt, der fast vollständig erhaltene obere und rechte Teil eines ähnlichen Rahmens zu erkennen, in dem sich ein Kranz befindet. Sollten sich ähnliche gerahmte Felder auf gleicher Höhe auch auf der rechten Seite und der Rückseite des Steins befunden haben, dürfte von einer Verteilung des Textes auf diese weiteren Felder auszugehen sein. Ein Feld hätte dann wahrscheinlich V. 1–6 enthalten, da das neue Feld mit V. 7 einsetzt. Schwieriger erscheint es, das Ende dieses Textteils zu bestimmen. Das erhaltene Fragment enthält die folgenden Verse bis zum ersten Teil von V. 15, darunter ist noch eine Zeile erkennbar. V. 15 dürfte also noch vollständig zu diesem Textfeld gehört haben, vermutlich auch noch V. 16, der inhaltlich und syntaktisch offensichtlich noch zum mit V. 7 beginnenden „Reisebericht“ gehört. Ob die beiden folgenden Verse 17f. noch als eine Art Abschluss zum „Reisebericht“ gedacht waren, auf den das ein- oder auch überleitende Demonstrativpronomen ταῦτα verweisen dürfte, oder bereits Teil des Schluss-

59 Vgl. Dieterich, Grabinschrift 11f.

60 Vgl. Guarducci, *Iscrizione 175f.*; dies., *Epigrafia 377.*

61 Vgl. Ferrua, *osservazioni 287*; Guarducci, *Epigrafia 377.*

62 Zur ausführlichen Begründung ihrer Kritik an der Rekonstruktion vgl. Mitchell, *Abercius 328–334*, dies., *Baptism 1744f.*; 1747f.; ihre Kritik nimmt McKechnie, *Christianizing 158f.* auf.

teils waren, der die weitere Verwendung und Erhaltung des Grabmals regelt und der, im Gegensatz zum individuellen „Reisebericht“, dem traditionellen phrygischen Muster folgt, zu dem gelegentlich auch Altersangaben wie in V. 18 gehören können, muss wohl fraglich bleiben. Inhaltlich wäre wohl beides denkbar.

Ebenso wenig dürfte mit Hilfe des uns bekannten Fragments der Aberkiosinschrift die ebenfalls von Mitchell wieder aufgeworfene Frage, ob alle drei auf die verschiedenen Seiten des Steinblocks verteilten Textstücke zeitgleich oder zu verschiedenen Zeitpunkten im Leben des Aberkios entstanden sind,⁶³ abschließend zu beantworten sein. Dennoch bleibt festzuhalten, dass sowohl der Verfasser der Vita als auch die Rekonstruktion in den Vatikanischen Museen ein von der ursprünglichen Gestaltung des Grabmonuments abweichendes Bild erwecken und damit durchaus Einfluss auf die Interpretation der Inschrift genommen haben dürften.⁶⁴ Wie Mitchell feststellt, „the hagiographer [...] had created a single inscription from what were actually multiple texts on the monument. What is interesting is that the Vatican reconstruction [...] did precisely the same thing, in a different medium – create a single, two-dimensional inscription from a complex, multidimensional monument.“⁶⁵

4.2 Die Alexandrosinschrift

Eine erste mögliche Rezeption der von Aberkios selbst verfassten Inschrift (vgl. V. 17) dürfte die sog. Alexandrosinschrift darstellen, die 1881 von Ramsay gefunden wurde, nach seinen Angaben vor der Moschee des Dorfes Kelendres.⁶⁶ Sie umfasst die Verse 1–3 mit der abweichenden Namensangabe Ἀλέξανδρος Ἀντωνίου (V. 3) und die Verse 20–22, während die beiden anschließenden Verse keine Parallele in der Aberkiosinschrift haben.⁶⁷ Die Datierung in V. 7 auf das Jahr 300 der sullanischen Ära, das dem Jahr 215/216 n. Chr. entspricht,⁶⁸ ermöglicht auch eine Datierung der Aberkiosinschrift. Den abschließenden Gruß betrachtet Merkelbach als „(jüdisch-) christlich“,⁶⁹ ebenso bemerkt Chiricat, dass es sich dabei um eine für die Region durchaus charakteristische Erinnerung an das Gebet für die Verstorbenen handle.⁷⁰ Dass Alexandros nur Teile der ursprünglichen Inschrift übernimmt und nichts von einer eigenen Verfasserschaft erwähnt, während Aberkios sich selbst als Verfasser des längeren Textes präsentiert (vgl. V. 17), dürfte dafür sprechen, dass die Aberkiosinschrift die ursprüngliche Fassung

63 Vgl. Mitchell, Abercius 328ff.

64 Vgl. Mitchell, Abercius 317–321; 330; 335.

65 Mitchell, Abercius 330.

66 Text und Übersetzung ins Deutsche und Englische sowie Zeichnung: Mendel, *Sculptures* 569f.; Merkelbach/Stauber, SGO 3 186; Chiricat, *Phrygia* 206f. gibt zusätzlich den modernen Ortsnamen Karadirek an.

67 Vgl. Mendel, *Sculptures* 570; Merkelbach/Stauber, SGO 3 186; Chiricat, *Phrygia* 206ff.

68 Vgl. Mendel, *Sculptures* 570; Merkelbach/Stauber, SGO 3 186; Chiricat, *Phrygia* 206.

69 Merkelbach/Stauber, SGO 3 186.

70 Vgl. Chiricat, *Phrygia* 206.

darstellt,⁷¹ auch wenn gelegentlich gegenteilige Auffassungen vertreten wurden.⁷² Daneben fällt auf, dass die Namensangabe des Alexandros im Gegensatz zum Namen Aberkios nicht in das Metrum des entsprechenden Verses passt (vgl. jeweils V. 3). Zudem spricht für eine Datierung des Aberkiosepigramms vor der Alexandrosinschrift die Entwicklung der Buchstabenform, wie beispielsweise am Sigma deutlich wird, das bei Aberkios Σ und auf der Stele des Alexandros C geschrieben ist.⁷³

Trotz des fast identischen Textes ist jedoch wohl mit Mitchell davon auszugehen, dass die beiden Grabmonumente unterschiedlich gestaltet waren, sodass die Alexandrosinschrift in dieser Hinsicht kaum als Modell für Rekonstruktionen zu verwenden sein dürfte, was sich etwa in der deutlich unterschiedlichen Größe und vor allem Breite der erhaltenen Steinfragmente und der Platzierung der Schrift innerhalb bzw. auch über den vorgegeben Rahmen hinaus zeigt.⁷⁴ Dass die Inschrift eher zu den Dimensionen des Aberkiosmonuments als der Stele des Alexandros zu passen scheint,⁷⁵ wirkt ebenfalls wie eine Bestätigung der Datierung der Alexandrosinschrift nach dem Grabepigramm des Aberkios. Chiricat nimmt an, dass es sich bei Alexandros um einen Angehörigen der christlichen Gemeinde des Aberkios gehandelt habe, worauf die Übernahme von Versen aus dessen Grabepigramm anspiele, zu deren korrekter Deutung sowohl Wissen um die Existenz des Aberkiosepigramms als auch um die darin enthaltene christliche Symbolik erforderlich und vermutlich nur Christen ganz zugänglich gewesen sei.⁷⁶

4.3 Die Vita des Aberkios

Die Vita des Aberkios, in der sich ebenfalls das Grabepigramm findet, war bereits lang vor der Entdeckung der Fragmente der Inschrift bekannt. Sie wurde von Nissen 1912 in drei Versionen ediert: unter dem Titel $\text{Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν καὶ ἰσαποστόλου ᾿Αβερκίου}$, basierend auf cod. Parisinus gr. 1540, der versio Russica, cod. Hierosolymitanus Sab. 27 und cod. Mosquensis 379,⁷⁷ als einem anonymen Autor zugeschriebene $\text{Μετάφρασις εἰς τὸν βίον καὶ τὰ θαύματα τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν ᾿Αβερκίου}$ nach cod. Coislinianus 110 und Boissonade, *Anecdota Graeca* V, 462–488,⁷⁸ sowie als $\text{Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν ᾿Αβερκίου ἐπισκόπου Ἱεραπόλεως}$ nach Simeon Metaphrastes, zu dem

71 Vgl. Lightfoot, *Apostolic Fathers* 495; Dölger, *Ichthys* 461, verweist neben im Vergleich größeren metrischen Problemen in der Alexandrosinschrift auf die ältere Schriftart der Aberkiosinschrift.

72 Vgl. Dieterich, *Grabinschrift* 16–19 sowie 36f.

73 Vgl. Leclercq, *Abercius* 77.

74 Vgl. Mitchell, *Abercius* 324ff.; 331–334.

75 Vgl. Mitchell, *Abercius* 332f.

76 Chiricat, *Phrygia* 208f.

77 Vgl. V. Aberc. 1–80 (Nissen 1–55). Wischmeyer, *Aberkiosinschrift* 25, verweist auf Nissen und die Codices als Quellen für seine Edition.

78 Vgl. V. Aberc. (Nissen 57–83). Wischmeyer, *Aberkiosinschrift* 25, nennt hier nur den Codex Coislinianus 110.

Nissen auf cod. Paris. 1480, 1484, 1495, 1501, 1512 und 1503, den cod. Coislinianus 145 und *Patrologia graeca* 115, 1212ff. verweist.⁷⁹ Dazu kommt eine von Halkin edierte Version in einem Manuskript aus Ochrid.⁸⁰ Im Folgenden wird die Vita, wenn nicht anders angegeben, nach der ersten Version zitiert.⁸¹ Eine ausführliche Beschreibung der Codices und ihres Verhältnisses untereinander findet sich bei Nissen.⁸² Einen Überblick über die bekannten Handschriften der Vita bieten Leclercq⁸³ und mit ausführlicher Beschreibung Abel.⁸⁴ Besonders mit der russischen Überlieferung der Vita, allerdings lediglich in Hinblick auf das Grabepigramm, setzt sich Lüdtke auseinander, der neben einem Überblick über die Überlieferungsgeschichte des russischen Textes und über seine Vorgehensweise bei der Rekonstruktion den russischen Text der Inschrift mit lateinischer Übersetzung und einen Kommentar bietet.⁸⁵ Nissen erörtert dazu, wie scheinbare Übersetzungsfehler im Russischen Rückschlüsse auf den griechischen Text zulassen,⁸⁶ und gibt im Anschluss nach Hexametern geordnet die Versionen der Steinfragmente, ausgewählter Codices und die Rückübersetzung aus dem Russischen ins Griechische mit Erläuterungen wieder.⁸⁷

Auf Überlegungen zu Text und Echtheit der Vita vor dem Bekanntwerden der erhaltenen Fragmente soll hier nicht eingegangen werden,⁸⁸ da die Möglichkeit des Vergleichs mit der originalen Inschrift wesentlich textgetreuere Rekonstruktionen erlaubt und auch die Frage nach der Echtheit der Vita in anderer Weise aufwirft. Ein Beispiel für den Umgang mit der Vita vor der Entdeckung des Epigramms wäre Tillemont, den Ramsay als Vertreter einer Forschungsrichtung zeigt, die die Vita ablehnt, weil der Text eines Bischofs unwürdig und zudem kein Platz für Aberkios in der Bischofsliste von Hierapolis sei, das vor dem Fund der Inschrift meist mit Hieropolis, seiner eigentlichen Heimatstadt, verwechselt wurde.⁸⁹ Eine detaillierte Darstellung der älteren Forschun-

79 Vgl. V. Aberc. (Nissen 85–123). Wischmeyer, Aberkiosinschrift 25, nennt hier nur die Pariser Codices 1480, 1495, 1494 und 1484 sowie PG 115, 1245/48.

80 Vgl. Halkin, François, *Inédits byzantins d'Ochride, Candie et Moscou* (*Subsidia hagiographica* 38), Brüssel 1963, 23–29. Darauf sowie auf die von Nissen edierten Versionen verweisen Maraval, *Vie* 11f., und Seeliger, Hans Reinhard/Wischmeyer, Wolfgang (Hg.), *Märtyrerliteratur*. Herausgegeben, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hans Reinhard Seeliger und Wolfgang Wischmeyer (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 172), Berlin u. a. 2015, 407ff.

81 D. h. V. Aberc. 1–80 (Nissen 1–55). Wird zu einer Handschrift der Ort Paris genannt, ist grundsätzlich cod. Parisinus 1540 gemeint, wenn nicht anders angegeben.

82 Vgl. Nissen, Vita V–XXI.

83 Vgl. Leclercq, Abercius 67.

84 Vgl. Abel, *Étude* 326–330.

85 Vgl. Lüdtke, Willy/Nissen, Theodor, *Die Grabinschrift des Aberkios. Ihre Überlieferung und ihr Text*, Leipzig/Berlin 1910, 6–21.

86 Vgl. Lüdtke/Nissen, *Titulus* 22–33.

87 Vgl. Lüdtke/Nissen, *Titulus* 33–50.

88 Einen Überblick bietet z. B. Duchesne, Louis, *Saint Abercius. Evêque d'Hiéropolis en Phrygie*, in *Revue des questions historiques* 34 (1883), 5–33, 6–10.

89 Vgl. Ramsay, William Mitchell, *The Tale of Saint Abercius*, in: *The Journal of Hellenic Studies* 3 (1882), 339–353, 340. Ähnlich argumentieren auch Ficker, *Abercius-Inschrift* 92f., und Harnack, *Abercius-Inschrift* 5–26, gegen die Christlichkeit der Inschrift, da wesentliche christliche Vorstellungen zu Tod und Auferstehung nicht erkennbar seien.

gen zur Vita bis zum Erscheinen seines Aufsatzes 1927 bietet beispielsweise Abel,⁹⁰ einen Überblick über die Forschungsgeschichte Maraval.⁹¹ Bei McKechnie findet sich neben ausführlichen Erörterungen zur Vita⁹² auch eine englische Übersetzung, die der ersten Version in der Edition von Nissen folgt.⁹³ Diese Version wählt auch Maraval als Grundlage seiner Übersetzung ins Französische,⁹⁴ während sich Seeliger und Wischmeyer für eine Übersetzung der Version aus dem Menologion des Symeon Metaphrastes ins Deutsche entscheiden.⁹⁵ Eine deutsche Zusammenfassung der Vita bieten Seeliger und Wischmeyer,⁹⁶ eine englische Thonemann⁹⁷ und eine französische Abel.⁹⁸

Ramsay selbst nimmt, bevor er die Fragmente der Aberkiosinschrift findet, bereits ausgehend von der schon entdeckten Alexandrosinschrift an, dass die Vita auf Erzählungen und Traditionen aus dem Umfeld des Aberkios in Hieropolis basiere, die zwischen 363 und 385 in Form einer Biographie aufgeschrieben worden seien.⁹⁹ Für seine Datierung beruft er sich auf die neue Provinzeinteilung unter Diokletian, die Verlegung der Hauptstadt nach Konstantinopel und die damit einhergehende Veränderung der Reiserouten in Kleinasien sowie die Erwähnung des Kaisers Julian; für die Lokalisierung in der Umgebung von Hieropolis auf Ortskenntnis, von der die Beschreibung der Reiserouten des Aberkios sowie der Gesandten Marc Aurels zeugten.¹⁰⁰ Lightfoot schließt sich Ramsay an, abgesehen von der Frage nach einer Spätdatierung aufgrund der von Ramsay angenommenen Zerstörung des Namens Paulus, gegenüber der er eine Datierung in die zweite Hälfte des 4. Jh. bevorzugt.¹⁰¹ Von einer Entstehung der Vita gegen Ende des 4. Jh., also nach der bereits von Ramsay und Lightfoot zur Datierung verwendeten Umorganisation der Provinzen und Lebenszeit des Kaisers Julian, geht auch Wirbelauer aus, der jedoch ebenso einen Bezug zwischen der Entstehung der Vita und dem im 5. Jh. in Konzilsakten belegten Bischof Aberkios von Hieropolis, dessen Name auf den Vorgänger aus dem 2. Jh. verweisen dürfte, für denkbar hält.¹⁰² Maraval geht von einer Entstehung der Vita an der Wende vom 4. zum 5. Jh. in der Gegend von Hieropolis aus.¹⁰³ In diese Zeit passten beispielsweise die im 2. Jh. undenkbar Zerstö-

90 Vgl. Abel, *Étude* 396–404.

91 Vgl. Maraval, *Vie* 12ff.

92 Vgl. McKechnie, *Christianizing* 166–184.

93 Vgl. McKechnie, *Christianizing* 263–287.

94 Vgl. Maraval, *Vie* 11; 53–80.

95 Vgl. Seeliger/Wischmeyer, *Martyrerliteratur* 409; 414–463.

96 Vgl. Seeliger/Wischmeyer, *Martyrerliteratur* 409ff.

97 Vgl. Thonemann, Peter, *Abercius of Hierapolis. Christianization and Social Memory in Late Antique Asia Minor*, in Dignas, Beate/Smith R.R.R., *Historical and Religious Memory in the Ancient World*, Oxford 2012, 257–282, 261ff.

Eine Übersetzung von Kap. 48f., das den Brief an Euxeinianus Pollio enthält, findet sich bei Thonemann, *Abercius* 265f.

98 Vgl. Abel, *Étude* 394ff.

99 Vgl. Ramsay, *Tale* 342.

100 Vgl. Ramsay, *Tale* 342–347; Lightfoot, *Apostolic Fathers* 499ff. schließt sich dieser früheren Version an.

101 Vgl. Lightfoot, *Apostolic Fathers* 499f.

102 Vgl. Wirbelauer, *Abercius* 360–365; 376, Fn 34. Diese Möglichkeit erwähnen auch Seeliger/Wischmeyer, *Martyrerliteratur* 466f., die jedoch vorsichtiger um 400 datieren.

103 Vgl. Maraval, *Vie* 17–20.

rungen im Tempel durch den Heiligen, während sein Lehren auf öffentlichen Plätzen durchaus zu seiner Lebenszeit vorstellbar gewesen sei.¹⁰⁴

Einen Beleg für die Existenz des historischen Aberkios findet Ramsay bei Eusebius, indem er den dort erwähnten Avircius Marcellus mit ihm gleichsetzt,¹⁰⁵ für historisch wenig wahrscheinlich hält er dagegen die in der Vita geschilderte Heilung der Kaiser-tochter Lucilla, wenn auch einzelne historische Personen und Ereignisse in die Erzählung eingeflossen sein dürften.¹⁰⁶ In ähnlicher Weise gehen Duchesne, ebenfalls nach der Entdeckung der Alexandrosinschrift, aber vor dem Fund der Aberkiosinschrift, und etwas später Lightfoot davon aus, dass die Vita den Inhalt des Grabepigramms in ausgeschmückter und durch Legenden aus der Gegend um Hieropolis ergänzter Form wiedergebe.¹⁰⁷ Diese Einschätzung, dass die Vita in erster Linie von der Inschrift abhängig sei, teilen auch Autoren, die die Christlichkeit der Inschrift bestreiten,¹⁰⁸ ebenso wird sie in neueren Publikationen, beispielsweise von Thonemann¹⁰⁹ oder Maraval, der davon ausgeht, dass der Verfasser noch die Möglichkeit sowohl einer paganen als auch einer christlichen Lesart erkannt und beides verarbeitet habe,¹¹⁰ vertreten. Seeliger und Wischmeyer beschreiben, wie sich die verschiedenen Rezensionen der Vita aus der Inschrift und lokalen Traditionen sowie Anlehnungen an die Petrusakten entwickelt haben könnten.¹¹¹

Die Überzeugung, dass „die Vita ein wertvolles Zeugnis darstellt für den Zustand der Christenheit in der Zeit des Kaisers Marcus, und daß eine befriedigende Interpretation der Verse [des Grabepigramms] erst möglich wird, wenn man die Vita heranzieht“¹¹², vertritt vor allem Merkelbach und zeigt ausführlich auf, inwiefern Informationen aus der Vita dem 2. Jh. zugeordnet werden können.¹¹³ Dabei kommt er zu dem Schluss, dass vor allem die sachlichen Angaben über Hieropolis und einige Personen aus der Vita tatsächlich auf das 2. Jh. zurückgingen, ebenso wie verschiedene Aspekte im Wirken des Aberkios, die für diese Zeit charakteristisch dargestellt seien.¹¹⁴

Merkelbachs These, dass der Kern der Vita auf das 2. Jh. zurückzuführen sei, schließt sich beispielsweise Pekáry an¹¹⁵ und begründet dies mit der Darstellung von Jesuser-

104 Vgl. Maraval, *Vie* 20–24.

105 Vgl. Ramsay, *Tale* 350.

106 Vgl. Ramsay, *Tale* 348f.

107 Vgl. Duchesne, *Abercius* 22–26; Lightfoot, *Apostolic Fathers* 498; ebenso Abel, *Étude* 404f.

108 Vgl. Ficker, *Abercius-Inschrift* 91f.; Dieterich, *Grabinschrift* 2ff.

109 Vgl. Thonemann, *Abercius* 260.

110 Vgl. Maraval, *Vie* 37f.; ders., *Vie* 25–33, verweist auf Namen und Dokumente, die der Verfasser der Vita der Zeit Marc Aurels zurechnet und daher verwendet haben dürfte, um die Vita authentischer wirken zu lassen.

111 Vgl. Seeliger/Wischmeyer, *Martyrerliteratur* 464–468.

112 Merkelbach, *Grabepigramm* 125; vgl. Merkelbach/Stauber, *SGO* 3 182.

113 Vgl. Merkelbach, *Grabepigramm* 128–139.

114 Vgl. Merkelbach, *Grabepigramm* 139.

115 Vgl. Pekáry, *Thomas, Aberkios, Bischof von Hierapolis in Phrygien und das Jesusbild seiner Zeit*, in: Winter, Engelbert (Hg.), *Vom Euphrat bis zum Bosporus. Kleinasien in der Antike. Festschrift für Elmar Schwertheim zum 65. Geburtstag. Zweiter Band (Asia Minor Studien 65)*, Bonn 2008, 533–537, 533.

scheinungen in der Vita, die gängigen Vorstellungen dieser Zeit entsprechen.¹¹⁶ Einen weiteren Hinweis darauf, dass die Vita auf ältere Vorlagen zurückzuführen sei, findet bereits Grégoire in der Bezeichnung ἱσαπόστολος für Aberkios, die auf die Zeit vor Konstantin zurückgehen müsse, da sie danach nur noch für diesen gebraucht worden sei.¹¹⁷ Allerdings sieht Wischmeyer, der die Vita generell aufgrund ihrer literarischen Charakteristika als Werk des 4. oder 5. Jh. betrachtet,¹¹⁸ auch in diesem Titel „ein Indiz für eine Spätdatierung der Vita.“¹¹⁹

Gegen eine frühe Datierung sprechen nach Thonemann zudem Parallelen zu verlorenen Petrusakten wohl aus dem späten dritten Jahrhundert.¹²⁰ Er geht davon aus, dass der Autor im 4. Jh. keine Quellen außer dem Grabepigramm zur Verfügung gehabt haben dürfte.¹²¹ Lediglich den in Kap. 48f. zitierten Brief Marc Aurels hält er für “an interpolated version of a genuine imperial *epistula* of AD 177 or 178, inscribed on stone, and still visible at Hierapolis in the late fourth century AD”¹²², außerdem könnten weitere in Hieropolis erhaltene Inschriften den Autor der Vita inspiriert haben.¹²³ Die übrigen Elemente der Vita datiert er in das 4. Jh., ebenso mögliche Gründe für die Entstehung der Vita zu diesem Zeitpunkt.¹²⁴ Der Wert der Vita liegt seiner Ansicht nach darin, dass „[a]s a source for the social history of inner Anatolia in the late fourth century AD, and in particular for the ways in which the Christians of Late Antique Asia Minor understood their pagan past, the *Life of Abercius* is a text of quite extraordinary importance and interest.”¹²⁵

116 Vgl. Pekáry, Jesusbild 533–537.

117 Vgl. Grégoire, Henri, Bardesane et S. Abercius, in: Byzantion 25/26/27 (1955/56/57). Reprinted with the permission of the original publishers, Vaduz 1964, 363–368, 364f.

118 Vgl. Wischmeyer, Wolfgang, Die Aberkios-Inschrift. Reflexionen über den Umgang mit Texten anhand einer Inschrift, in Wischmeyer, Oda/Becker, Eve-Marie (Hg.), Was ist ein Text? (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 1), Tübingen/Basel 2001, 65–79, 71.

119 Wischmeyer, Reflexionen 71 Fn 11.

120 Vgl. Thonemann, Abercius 260; Zwierlein, Otto, Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 96), Berlin/New York 2009, 36f. datiert die Petrusakten auf die Zeit um 180–190, wohl in Kleinasien; Acta Petri. Text, Übersetzung und Kommentar zu den Actus Vercellenses. Herausgegeben von Marietheres Döhler (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 171), Berlin/Boston 2018, 43–48,

geht von einer Entstehung im späten 2. oder frühen 3. Jh. in Rom oder Kleinasien aus, während Baldwin, Matthew C., *Whose Acts of Peter? Text and Historical Context of the Actus Vercellenses* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 196), Tübingen 2005, 302f., die Version der Actus Vercellenses ins 4. Jh. in Spanien oder Nordafrika datiert. Die Parallelen sieht bereits Nissen, Vita XXI. Ausführlich zu den Parallelen vgl. Baldwin, *Whose Acts* 197–241; im Überblick Döhler, *Acta Petri* 15–18, die auf Baldwin verweist.

121 Vgl. Thonemann, Abercius 260f.; dem schließt sich McKechnie, *Christianizing* 167f., an.

122 Thonemann, Abercius 272. Dazu ausführlich Thonemann, Abercius 265–274. Die Frage nach der Datierung des Briefes in die Zeit Marc Aurels diskutiert bereits Lightfoot, *Apostolic Fathers* 500f., kommt aber zu einem negativen Ergebnis.

123 Vgl. Thonemann, Abercius 274f.

124 Vgl. Thonemann, Abercius 274–277.

125 Thonemann, Abercius 261; vgl. 247–277.

Auch Brent teilt Thonemanns Auffassung, dass die Vita auf ältere, zur Zeit ihrer Abfassung in Hieropolis noch sichtbare Inschriften zurückgeht.¹²⁶ Daraus zieht er allerdings den Schluss, dass die Inschrift bisher nur aufgrund der Vita christlich gedeutet worden sei und dass ohne die Vita, die keine älteren Traditionen beinhalte, eine pagane Deutung naheliegender erscheine.¹²⁷ Der Autor der Vita habe lediglich eine bereits unvollständige Version des Steinfragments gekannt, in der eine Zeile von V. 12 schon zerstört gewesen sei, sodas Brent hier ein auch in der Vita fehlendes Textstück annimmt.¹²⁸ Auf dieses Problem sei die christliche Deutung der Inschrift zurückzuführen: “The reconstruction of the line with the creation of the Paul-πίστις, leading-following relationship that involved the ignoring of a lost line was also fundamental to identifying the epitaph as that of a second-century Christian. Only the name of the apostle Paul could identify his books [...] and thus the source of the γράμματα πιστά.”¹²⁹ Allerdings erscheint fraglich, ob die Zugehörigkeit des Aberkios zum Christentum in seinem Grabepigramm nur an der Erwähnung von Paulus und Pistis festzumachen ist. So legt beispielsweise auch die Schilderung der gemeinsamen Mahlfeiern auf seinen Reisen einen christlichen Kontext nahe. Die Deutung Brents als Totenmahl möglicherweise von der sich herausbildenden Mehrheitsströmung des Christentums abweichender Christen,¹³⁰ das zudem die Grundlage für die Trophimion-Episode der Vita geboten habe,¹³¹ dürfte angesichts der prominenten Stellung der Mahlbeschreibung innerhalb der Reisebeschreibungen des Aberkios nicht ganz überzeugen. Es ist also wohl weiterhin davon auszugehen, dass es sich bei seinem Grabepigramm um eine christliche Inschrift handelt.

4.4 Editionen der Aberkiosinschrift

4.4.1 Ältere Editionen

Eine Abschrift mit Rekonstruktionsversuch für den erhaltenen Teil V. 7–15 bietet Ramsay bereits in seinem Bericht über seine Phrygienreise 1883 im *Journal of Hellenic Studies*, allerdings noch ohne kritischen Apparat.¹³² Von den folgenden Rekonstruktionsversuchen und Editionen sollen einige eher beispielhaft kurz vorgestellt werden.

126 Vgl. Brent, Allen, *Has the Vita Abercii Misled Epigraphists in the Reconstruction of the Inscription?*, in: Harrison, James R./Welborn, L. L. (Hg.), *The first urban churches 5. Colossae, Hierapolis, and Laodicea* (Society of Biblical Literature. Writings from the Greco-Roman world Supplement series 7), Atlanta 2019, 325–361, 326–331.

127 Vgl. Brent, *Reconstruction* 351–358.

128 Vgl. Brent, *Reconstruction* 337–350.

129 Brent, *Reconstruction* 351.

130 Vgl. Brent, *Reconstruction* 356ff.

131 Vgl. Brent, *Reconstruction* 355f., der auf V. Aberc. 56 (Nissen 40) verweist.

132 Vgl. Ramsay, *Cities* (1883), 424–427.

Bereits nach der Entdeckung der Alexandrosinschrift 1882 erkannte Duchesne, dass es sich um eine teilweise Kopie der aus der Vita bekannten Aberkiosinschrift handelt und unternahm einen Rekonstruktionsversuch für die entsprechenden Verse.¹³³

Eine Edition der gesamten Inschrift bietet Lightfoot 1889, der dafür die Vita, die Fragmente der Aberkiosinschrift sowie die Alexandrosinschrift verwendet und die Inschrift kurz inhaltlich und teils auch textkritisch kommentiert.¹³⁴

Die deutschen Kritiker um die Wende vom 19. zum 20. Jh. wandten sich vor allem gegen die christliche Auslegung, die u. a. von de Rossi vehement vertreten wurde, nicht jedoch gegen seine Edition der Inschrift. So gibt beispielsweise Ficker den Text nach de Rossi wieder und verweist für Details auf de Rossi und Wilpert mit der Anmerkung: „Nur an einer Stelle erlaube ich mir von dem Texte [...] abzuweichen, vs. 2, wo ich statt des fraglichen $\kappa\alpha\iota\rho\tilde{\omega}$ einsetze $\varphi\alpha\nu\epsilon\rho\tilde{\omega}\varsigma$ “.¹³⁵ Harnack bietet eine eigene Fassung des Grabepigramms basierend auf Aberkios- und Alexandrosinschrift sowie der Vita nach dem Metaphrasten, für die er sich auf Zahn beruft, dazu einige kurze Anmerkungen,¹³⁶ ebenso Dieterich, der ausführlicher kommentiert.¹³⁷

In den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts setzte sich Dölger im Rahmen seiner Abhandlung zum Fisch als religiösem Symbol ausführlich mit der Aberkiosinschrift auseinander.¹³⁸ Leclercq bietet eine Edition mit einem kritischen Apparat, der neben den Inschriften und den Manuskripten auf zahlreichen älteren Kommentaren basiert, und lateinischer sowie französischer Übersetzung,¹³⁹ und im gleichen Jahrzehnt verfasste Abel einen Kommentar, der sich bei seiner Edition des Epigramms sehr ausführlich mit den Textzeugnissen der verschiedenen Handschriften der Vita beschäftigt.

1943 verfasst Ferrua einen Aufsatz mit Kommentaren zu einigen Besonderheiten der Aberkiosinschrift, bei seiner Textedition orientiert er sich an Nissen und Abel.¹⁴⁰ In den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts beschäftigte sich Mitchell mit der Inschrift und veröffentlichte eine Edition mit Übersetzung und Kommentar.¹⁴¹

4.4.2 Neuere Editionen

Vollständige Editionen der Aberkiosinschrift bieten Wischmeyer¹⁴² mit einem ausführlichen kritischen Apparat und in kürzerer Form Merkelbach,¹⁴³ die in den meisten Publikationen, manchmal mit kleineren Änderungen, übernommen, teils neu übersetzt

133 Vgl. Duchesne, Abercius 10–16.

134 Vgl. Lightfoot, Apostolic Fathers 495–498.

135 Ficker, Abercius-Inschrift 89; der gesamte Text findet sich in ders., Abercius-Inschrift 89f.

136 Vgl. Harnack, Abercius-Inschrift 4.

137 Vgl. Dieterich, Grabinschrift 4–15.

138 Vgl. Dölger, Ichthys 454–507.

139 Vgl. Leclercq, Abercius 70–75.

140 Vgl. Ferrua, osservazioni 295f.

141 Vgl. Guarducci, Iscrizione 176f., dies., Epigra-
fia 380–386

142 Vgl. Wischmeyer, Aberkiosinschrift 24ff.

143 Vgl. Merkelbach, Grabepigramm 125–128;
Merkelbach/Stauber, SGO 3 182–185.

und kurz kommentiert wurden,¹⁴⁴ wobei vor allem Interpretationen von V. 7ff. vorgelegt und diskutiert wurden.¹⁴⁵

4.4.3 Text und Übersetzung der Aberkiosinschrift

Grundlage dieser Arbeit ist die Edition von Wischmeyer,¹⁴⁶ ggf. ergänzt durch die Edition von Merkelbach. Die deutsche Übersetzung wurde, wo nicht anders angegeben, von der Verfasserin angefertigt. Fragen der Textkritik werden im Kommentar erörtert, ebenso werden Entscheidungen für Lesarten, die von der Edition nach Wischmeyer abweichen, dort begründet. Auf problematisch oder fehlerhaft erscheinende Phänomene der Metrik der wohl von V. 2 abgesehen in Hexametern verfassten Inschrift soll im Folgenden nicht näher eingegangen werden.¹⁴⁷

- Ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολεΐτης τοῦτ' ἐποίησα
 ζῶν ἴν' ἔχω φανερῆν σώματος ἔνθα θέσιν,
 3 οὐνομ' Ἀβέρκιος ὦν ὁ μαθητῆς ποιμένος ἀγνοῦ,
 ὅς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσι πεδίοις τε,
 ὀφθαλμοὺς ὅς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας.
 6 Οὗτος γὰρ μ' ἐδίδαξε . . . γράμματα πιστά,
 εἰς Ῥώμην ὅς ἔπεμψεν ἐμὲν βασιλίδ' ἀναθρῆσαι
 καὶ βασιλίσσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον.
 9 Λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα
 καὶ Συρίας πέδον εἶδα καὶ ἄστεα πάντα, Νισῖβιν
 Εὐφράτην διαβάς· πάντη δ' ἔσχον συνομαίμους.
 12 Παῦλον ἔχων ἐπ' ὄχῳ· Πίστις πάντη δὲ προῆγε
 καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς
 πανμεγέθη καθαρὸν, οὗ ἐδράξατο παρθένος ἀγνή,
 15 καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φιλίοις ἐσθεῖν διὰ πάντος,
 οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.
 Ταῦτα παρεστῶς εἶπον Ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι,

144 Vgl. Kearsley, R.A., The Epitaph of Aberkios: The Earliest Christian Inscription?, in: Llewellyn, S.R./Kearsley, R.A. (Hg.), A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1980–81 (New Documents Illustrating Early Christianity. Volume 6), Marrickville 1992, 177–181; Thonemann, Abercius 258ff.

145 Vgl. Hirschmann, Aberkios 109–116; dies., Rätsel 133–139; Mitchell, Baptism 1750–1778.

146 Vgl. Döpp, Siegm, Aberkiosinschrift, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg im Breisgau u. a. 2002, 2, der für den Text der Inschrift nur auf Wischmeyer und Nissen verweist.

147 Damit beschäftigt sich Abel, Étude 321–405 an verschiedenen Stellen sehr ausführlich; mit einzelnen metrischen Besonderheiten setzt sich Ferrua, osservazioni 293ff. auseinander.

18 ἑβδομηκοστὸν ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς.
 Ταῦθ' ὁ νοῶν εὖξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνφθός.
 Οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει.
 21 Εἰ δ' οὖν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχέιλια χρυσᾶ
 καὶ χρηστῆ πατρίδι Ἱεροπόλει χεῖλια χρυσᾶ.

Im Folgenden wird ein kurzer Überblick über die wichtigsten abweichenden Lesarten geboten:¹⁴⁸

- V. 2: φανερ[Alex[androsinschrift], φανερῶς oder eher φανερήν Ferrua; καίρω Bios [= Nissen 53f.] (R[ussischer Text] καὶ ὡς?), An. [= Nissen 81f.], Met. [= Nissen 121f.]¹⁴⁹
- V. 7: ΒΑΣΙΑ[lapis, βασιλῆαν Ramsay, βασίλει' ἀναθρῆσαι Ferrua, βασιλείαν ἀθρῆσαι Guarducci, Bios (βασιλεῖαν H [= Jerusalem, Sabaskloster cod. 27]), Met., βασίλειαν An.¹⁵⁰
- V. 11: ΣΥΝΟ[lapis, συνομήμους Grégoire, Calder, so oder συνομαίμους Guarducci, συνομηγύρους Bios [...], An., Met. (συνηγόρους Migne);¹⁵¹ dazu ergänzt Merkelbach: συνο[δίτην] Preger im kritischen Apparat, συνο[δίτας] Paton, συνο[μίλους] Lightfoot und die russische Übersetzung¹⁵²
- V. 12: ΕΧΩΝΕΠΙΟ[lapis, ἐπ' ὄχων Hirschfeld, ἐπόμην Ramsay, ἔποχον Guarducci, ἔσωθεν Bios, Met.¹⁵³, bei Merkelbach außerdem: ἔχων ἐπ' ὄ[χους] Preger, [...] ἐπόμην Paton¹⁵⁴
- V. 16: om. An.; οἴνου χρηστοῦ R, οἶον D [= Paris, Bibliothèque Nationale, cod. Gr. 1494], χριστὸν P [= Paris, Bibliothèque Nationale, cod. gr. 1540]¹⁵⁵
- V. 22: om. HM [= Moskau, Bibliothek des Hl. Synod, cod. 379], An.; Ἱεροπόλει Alex. Bios, Ἱεραπόλει Met.

148 Einen ausführlichen kritischen Apparat bietet Wischmeyer, Aberkiosinschrift 25f., eine verkürzte Fassung Merkelbach, Grabepigramm 126ff. sowie Merkelbach/Stauber, SGO 3 183f. Ein sehr ausführlicher Überblick über die erhaltenen Handschriften und ihre verschiedenen Lesarten findet sich in der Edition der Vita von Nissen. Hier werden für das Verständnis wichtige abweichende Lesarten nach der Edition von Wischmeyer wiedergeben ergänzt durch Anmerkungen bei Merkelbach.

149 Wischmeyer, Aberkiosinschrift 25; Merkelbach, Grabepigramm 126, entscheidet sich im Text für καίρω, ohne im Kommentar auf weitere Lesarten zu verweisen.

150 Wischmeyer, Aberkiosinschrift 26; Merkelbach, Grabepigramm 127, entscheidet sich für βασίλειαν und bietet verschiedene Interpretationsmöglichkeiten; Merkelbach/Stauber,

SGO 3 183f., verweisen darauf, dass Ramsay und Sterrett noch ein H lesen konnten und sehen βασίληαν als Nebenform zu βασίλειαν, womit die Kaiserin Faustina gemeint sei. Zur βασίλισσα in V. 8 bieten beide keine abweichenden Lesarten, lediglich Wischmeyer gibt an, dass der Anonymus [= Nissen 81f.] die ersten drei Wörter des Verses auslässt.

151 Wischmeyer, Aberkiosinschrift 26.

152 Merkelbach, Grabepigramm 127. Merkelbach/Stauber, SGO 3 184 geben nur einige dieser Lesarten wieder.

153 Wischmeyer, Aberkiosinschrift 26.

154 Merkelbach, Grabepigramm 127. Merkelbach/Stauber, SGO 3 184, lassen die Version von Paton aus.

155 Wischmeyer, Aberkiosinschrift 26. Merkelbach, Grabepigramm 128, und Merkelbach/Stauber, SGO 3 184, bieten Erklärungen zu

„Ich, der Bürger einer auserwählten Stadt, habe dies machen lassen, während ich lebte, damit ich hier einen vor aller Augen sichtbaren Ort zum Niederlegen des Leichnams habe, (3) der ich mit Namen Aberkios bin, der Schüler des reinen Hirten, der die Herden der Schafe auf Bergen und in Ebenen weidet, der große, überall herabblickende Augen hat. (6) Denn dieser hat mich zuverlässiges Wissen gelehrt, der mich nach Rom gesandt hat, eine Königin genau anzusehen und eine Fürstin¹⁵⁶ mit goldenem Gewand und goldenen Schuhen zu sehen. (9) Ein Volk aber habe ich dort gesehen, das ein glänzendes Siegel hatte, und ich habe die Ebene von Syrien gesehen, alle Städte, Nisibis, nachdem ich den Euphrat überschritten hatte; überall aber erlangte ich Verwandte.¹⁵⁷ (12) Paulus hatte ich auf dem Wagen; Pistis ging überall voran und hat überall als Speise den Fisch dargereicht aus der Quelle, den sehr großen reinen, den eine reine Jungfrau gefangen hat, (15) und diesen hat sie Freunden immerfort zu essen gegeben; sie hatte guten Wein und gab ihn als Mischung mit Brot. Dass dies so eingemeißelt wird, sagte ich, Aberkios, während ich dabei stand, (18) ich war wirklich im 72. Lebensjahr. Der dies versteht, möge für Aberkios beten, jeder, der übereinstimmt. Freilich wird nicht jemand einen anderen in mein Grab legen. (21) Wenn aber doch, wird er der Schatzkammer der Römer zweitausend Goldmünzen geben und der guten Heimatstadt Hieropolis tausend Goldmünzen.“

Übersetzungen ins Deutsche finden sich u. a. bei Wischmeyer,¹⁵⁸ Merkelbach,¹⁵⁹ Hirschmann,¹⁶⁰ Dieterich¹⁶¹ und Dölger,¹⁶² ins Englische bei Lightfoot,¹⁶³ Quasten,¹⁶⁴ Kearsley,¹⁶⁵ Mitchell¹⁶⁶ und Thonemann,¹⁶⁷ ins Italienische bei Ferrua¹⁶⁸, Guarducci¹⁶⁹ und Ramelli,¹⁷⁰ und ins Französische bei Abel¹⁷¹ und Leclercq.¹⁷²

- den beiden Schreib- bzw. Sprechweisen, ohne auf Lesarten des Textes zu verweisen.
- 156 Die Übersetzung der beiden vom Stamm βασιλ- gebildeten Nomina in V. 7f. ist abhängig von der jeweiligen Lesart und Interpretation, vgl. Kommentar zu V. 7f. Hier wurden Übersetzungsvarianten gewählt, die jeweils eine königliche weibliche Person beschreiben, da dies sowohl die der Vita entsprechende Deutungen auf die Kaiserin und ihre Tochter wie auch eine mögliche Personifikation als Hauptstadt Rom oder Kirche gestattet und damit für möglichst viele Interpretationsmöglichkeiten offen sein dürfte.
- 157 Hier wurde die wörtliche Übersetzung gewählt. Zur möglichen Gleichsetzung von Bezeichnungen für Familienangehörige und Teilnehmer am gleichen Kult vgl. 5.6.1 Glaubensgenossen – die Lakuna in V. 11.
- 158 Vgl. Wischmeyer, Aberkiosinschrift 24f.; auf die Auslassung eines Teils von V. 12 in der Übersetzung verweist Wirbelauer, Aberkios 367; interlinear: Wischmeyer, Reflexionen 68ff., wo sich in V. 18 und 20 wohl zwei Tippfehler im Griechischen finden.
- 159 Vgl. Merkelbach, Grabepigramm 126f. und Merkelbach/Stauber, SGO 3 183.
- 160 Vgl. Hirschmann, Aberkios 110; dies., Rätsel 134.
- 161 Vgl. Dieterich, Grabinschrift 13f.
- 162 Vgl. Dölger, Ichthys 459.
- 163 Vgl. Lightfoot, Apostolic Fathers 496f.
- 164 Vgl. Quasten, Patrology 172.
- 165 Vgl. Kearsley, Earliest Christian Inscription 177f.
- 166 Vgl. Mitchell, Baptism 1749, und dies, Abercius 303.
- 167 Vgl. Thonemann, Abercius 259.
- 168 Vgl. Ferrua osservazioni 296f.
- 169 Vgl. Guarducci, Iscrizione 176f.; dies, Epigrafia 381.
- 170 Vgl. Ramelli, status quaestionis 194.
- 171 Vgl. Abel, Étude 348.
- 172 Vgl. Leclercq, Abercius 74f.

