

EINE NEUE ABERKIOSHYPOTHESE.

VON

Dr. P. TH. M. WEHOFER ord. Praed.

Die bereits von mir (1) angekündigte Arbeit Prof. Albrecht Dieterichs ist nunmehr erschienen. Sie liegt in einem Büchlein vor, das den Titel führt: *Die Grabschrift des Aberkios. Erklärt von A. D.* (2).

Über die Entstehung desselben erfahren wir aus der Vorrede folgendes: « Schon vor anderthalb Jahren habe ich meine Auffassung der Grabschrift des Aberkios der Hauptsache nach vor einem Kreise von Fachgenossen in Rom mit deren voller Zustimmung vorgetragen und habe meine Meinung, als ich ein anderes damals noch stehengebliebenes Räthsel gelöst glaubte, auch hier (3) vor kurzem einem Kreise von philologisch-historischen und theologischen Collegen vorgelegt. Aus jenen Vorträgen ist dies Heftchen entstanden... » (4). Dann heisst es weiter: « Zu danken habe ich für thätige Theilnahme und Anregung Eugen Petersen und Christian Hülsen in Rom, Ernst Maass für freundliche Hilfe bei der Correctur. Für vielerlei Rath

(1) *RQS* 1896, 83 f (23 f des Separatabdrucks).

(2) Leipzig, Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1896, 8°, VI und 54 S.

(3) Marburg i. H.

(4) S. V.

und Unterstützung bin ich meinen Freunden Adolf Jülicher und Wilhelm Schulze aufs neue verpflichtet ».

Dieterichs Schrift bietet vor allem eine sorgfältige Recension des Textes; bei Seminarübungen u. dgl. wird diese handliche und leicht zu beschaffende Ausgabe gewiss willkommene Dienste leisten. Eine fünf Seiten starke Einleitung bringt die bekannten Daten über Fund und Geschichte der Aberkiosinschrift. Seite 12 ff giebt D. der Bequemlichkeit halber nochmals den wiederhergestellten und verbesserten Text, ohne den textkritischen Apparat, aber mit gegenüberstehender Übersetzung. Hieran schliessen sich drei Abhandlungen: « I. Die Zeit der Grabschrift » S. 16 ff; « II. Die Romfahrt des Aberkios » S. 20 ff; « III. Das Cultbekenntnis des Aberkios » S. 38 ff. Eine Übersicht über « Die religionsgeschichtlichen Probleme der Grabschrift » macht S. 51 ff den Schluss. Ein kleines Register erleichtert die Auffindung der Einzelheiten.

Seit GFickers Abhandlung ist über die Aberkiosinschrift nichts geschrieben worden, was mit den herkömmlichen Auffassungen derart in Widerspruch stünde, wie D. s vorliegende Untersuchung; dieser Umstand allein schon nöthigt uns, auf letztere einzugehen.

Der Verf. dieser Zeilen will nichts « beweisen » und nichts « widerlegen », sondern mit möglichster Unbefangenheit der historischen Wahrheit näherzukommen suchen. Von meiner früheren Abhandlung (1) schreibt Dieterich gerade dort, wo er von meiner Auffassung, seiner eigenen unten zu besprechenden Hypothese zuliebe, abweichen zu sollen meint: « Es muss aufs höchste anerkannt werden, mit wie

(1) Vgl. S. 351 Note 1.

sorgsamer Sachlichkeit und Unparteilichkeit die Untersuchung geführt wird » (1); auch jetzt soll mich nichts anderes leiten.

I.

Des Aberkios Romfahrt sacraler Natur?

Der Deutlichkeit wegen beginne ich damit, die polemischen Erörterungen getrennt zu besprechen, welche Dieterich an die Romfahrt des Aberkios knüpft, und gehe erst später auf dessen grundlegende Hypothese ein.

D. übersetzt:

« Der nach Rom mich sandte, einen König zu schauen

Und eine Königin zu sehen mit goldnem Gewand und goldnen Sandalen;

Einen Stein aber sah ich dort mit einem leuchtenden Gepräge » (2).

Man sieht sofort, wie D. den Sinn verstanden wissen will.

Vor allem sei hervorgehoben, wie sehr D. mit Recht die entscheidende Wichtigkeit dieser drei Zeilen betont:

«... Man mag sagen, dass sich wohl der Satz von dem Hirten, der seine Schafe weide auf Bergen und Fluren, schwerer der folgende von seinen gewaltigen Augen, die überall herniederschauen, ohne Zwang als christliche Lobpreisung auf Christus den guten Hirten deuten lassen, von dem nachweislich wenigstens niemals Christen so gespro-

(1) *Die Grabschrift des A.* 23 Anm 1.

(2) aaO 13.

chen haben, dass dagegen alles aufs beste stimme zu dem Glauben, den Gläubige damaliger Zeit von dem phrygischen Attis hatten, von dem reinen Jüngling, dem Herrn des heiligen Widders, dem Hirten der leuchtenden Sterne, dem tausendäugigen, dem höchsten Sonnengott, dem Vater des Alls (1). Aber die Entscheidung über die Götter des Aberkios kann aus dieser Stelle schwerlich gefällt werden. Sie hängt davon ab, wie die ersten drei Zeilen des Reiseberichts interpretiert werden » (2).

Mit anderen Worten: Ob die Aberkiosinschrift christlich oder heidnisch ist, will D. auf grund der fraglichen drei Zeilen ausmachen. Bleibt also meine Deutung aufrecht, so fällt damit *eo ipso* D.s Hypothese, nach dessen eigener Erklärung.

Gehen wir ins einzelne.

« Dass der Satz: 'der nach Rom mich sandte.....' nicht von einem Bischof und der königlichen Christengemeinde Roms verstanden werden kann, muss jegliche Interpretation zugeben » usw. (3). Dasselbe habe auch ich behauptet, und bisher ist mir keinerlei Widerlegung bekannt geworden.

Bemerkenswert ist, was D. über die Lesung βασιλῆων sagt:

« Ramsay giebt deutlich, auch in dem nach seiner Zeichnung gefertigten Facsimile bei de Rossi p. xviii, noch ein H an, gerade auf einem weit als Ecke mit dieser neuen Zeile herausragenden Stück des Steins.... Die so stark herausragende Ecke ist jetzt nicht mehr vorhanden. Ist es wirklich zu sehen, 'dass der Bruch derselbe alte Bruch ist

(1) So GFicker.

(2) aaO 20-22.

(3) aaO 22 f.

wie bei den übrigen Zeilen der Inschrift? (1) *Ist es wahrscheinlich, dass gerade da ein ' fatales Versehen ' Ramsays vorliege?* Und wenn — der Copist für die Vita und die Überlieferung der Vitahss. kann nicht zwischen EI und H entscheiden » (2).

Dass βασιλῆων mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat als βασιλειων, war im Anschluss an Ramsays Facsimile längst meine eigene Meinung, wie meinen verehrten Fachgenossen in Rom und Wien sehr wohl bekannt ist. Als ich meinen früheren Aufsatz schrieb, versicherte mich Herr Prälat de Waal so nachdrücklich, der erwähnte Bruch sei der ' alte ' und kein ' neuer ' Bruch, dass ich es unterlassen zu können glaubte, meine persönliche Überzeugung im Widerspruch mit Wilpert darzulegen. Da nunmehr auch Dieterich annimmt, dass zur Zeit, als Ramsay den Stein fand, das wichtige H noch zu lesen war und später durch ein ' fatales Versehen ' abgebrochen wurde, so nehme ich keinen Anstand, die Lesung βασιλῆων für mindestens gleich berechtigt wie βασιλειων zu erklären. Meine Deutung der ganzen Stelle vereinfacht sich dadurch nur, wie man ohne weitere Darlegung von selbst sieht.

Aber auch die Lesung βασιλειων ist noch immer möglich, und die Fragen, mit welchen D. hiegegen auftritt, beweisen gar nichts.

« Wer in aller Welt », meint D., « der in Hieropolis die Worte las, soll das haben verstehen können? Wo heisst βασιλισσα etwas anderes als Königin, wo heisst es neben βασιλεια ' junge Königin ', ' Prinzessin '? Wie können βασιλεια und βασιλισσα als ' Königin ' und ' Prinzessin ' zusammen-

(1) Wilpert, *Fractio panis* 111.

(2) aaO 22 Anm. 2.

treten? Warum wird der Prinzessin prächtige Kleidung so stark hervorgehoben?» (1).

Wer in aller Welt das soll haben verstehen können? Jedenfalls hat es der Verfasser der Vita so verstanden, und die Leser dieser Vita — die Metaphrastredaction hatte doch gerade gebildetere Kreise im Auge! — haben es doch auch so verstanden, obwohl viele aus ihnen jedenfalls noch ein besseres Gefühl für Griechisch besaßen als wir.

Die angebliche Unmöglichkeit einer Verbindung von βασιλεια und βασιλισσα im fraglichen Sinne behauptet D. mit einer Siegeszuversicht, die erwarten lassen sollte, dass er selbst für seine Deutung die Verbindung von βασιλεύς und βασιλισσα als Kunstausdrücke der Cultsprache aus der Literatur zu belegen vermöchte; dies ist jedoch keineswegs der Fall. Ob man nun D.s oder meine Interpretation acceptiert, in jedem Falle lässt sich sowohl der eine als der andere Theil der Verbindung rechtfertigen, die Verbindung selbst aber bleibt als solche immer ein ἀπὸ ζῆ λεγόμενον. Und solche ἀπὸ ζῆ λεγόμενα — zählt ihrer die classische Alterthumswissenschaft doch so viele, bedeutende und unbedeutende! — lassen sich niemals allein aus sich selbst heraus erklären, sondern finden ihr Verständnis stets nur durch genaue Untersuchung des Zusammenhanges.

Ich erlaube mir, hier nochmals auf meine früheren Ausführungen über diesen Gegenstand zu verweisen (2). Was dort dargelegt ist, könnte höchstens als widerlegt gelten, wenn die D.'sche Hypothese, die wir bald näher kennen lernen werden, sich bewähren sollte; dies ist aber, wie gezeigt werden wird, keineswegs der Fall.

(1) aaO 23.

(2) *RQS* 1896, 74 ff und 80 ff (Separatabdr. 14 ff und 20 ff).

Gegen die Methode, etwas, was sich nicht belegen lässt, durch Fragen abzufertigen, muss entschieden Stellung genommen werden. So könnte man ja zu jedem Vers der Aberkiosinschrift ein Fragezeichen machen und alsbald die ganze Existenz der Inschrift in Zweifel ziehen. Alle diese aprioristischen Versuche sind einem Zurückfallen in die rationalistische Methode sehr ähnlich, die doch in unserem Jahrhundert auf dem Gebiete der Geschichtsforschung wie der classischen Alterthumswissenschaft längst ein glücklich überwundener Standpunkt ist.

Doch hören wir D. weiter:

« Oder aber: ward Aberkios gesandt, 'Kaiser' und 'Kaiserin' zu sehen? Auch da fragt man erstaunt, was gerade der Kaiserin goldenes Gewand und goldene Sandalen zu bedeuten haben » (1).

Unter « man » sind jedenfalls nicht die alten Römer zu verstehen; denen wäre sehr wohl begreiflich gewesen, warum der Orientale sich über den reichen Schmuck der Kaiserin wundert (2). Aberkios war eben « erstaunt » über denselben, und deswegen geschieht davon in der Grabschrift Erwähnung.

D. fährt fort:

« Und warum dann so feierlich mystisch? Kaiser und Kaiserin in Rom sind doch klar zu bezeichnen und brauchen nicht mit dunkeln, so sacral-mystisch klingenden Wendungen umschrieben zu werden ».

Ich vermag nicht das Geringste von Sacral-Mystischem in den fraglichen zwei Zeilen zu entdecken. Quod gratis

(1) aaO 23.

(2) Vgl. meine Ausführungen *RQS* 1896 80 f (20 f des Separat-abdr.).

asseritur, gratis negatur. Ich habe meine Behauptung, dass βασιλεια (oder βασιλεύς) und βασιλισσα nicht mystisch zu deuten sind, längst ausführlich bewiesen. D. hat keinen directen Gegenbeweis geführt.

Ebensowenig widerlegt D. die Übersetzung «ein Volk mit glänzendem Ring», die mir und andern nach wie vor als die richtige erscheint, und die ich ruhig aufrechterhalte.

Irreführend ist, wenn D. schreibt:

«... das soll der Hieropolitaner auf seinen Stein gehauen haben, dass ihn sein Gott, wer es auch sei, nach Rom gesandt habe, die schön angezogene Prinzessin oder Kaiserin und die kostbaren Ringe an den Händen der Römer zu sehen?» (1).

Wenn Aberkios dies wirklich schriebe, könnte es vielleicht lächerlich erscheinen; aber er schreibt dies eben nicht. Er ist nach Rom gegangen, um «die schön angezogene Prinzessin oder Kaiserin zu sehen», meinethalben. Aber er ist nicht nach Rom gegangen, um das Volk mit glänzendem Siegelring zu sehen: von diesem also charakterisierten Volk hat er offenbar erst in Rom, anlässlich (2) seines Besuches, eine richtige Vorstellung gewonnen; und weil ihm dieser λαός λαμπρὰν σφραγίδα ἔχων imponierte, that er davon Erwähnung, wie etwa ein naiver Landjunker, dem gelegentlich seiner Hochzeitsreise in Paris die eleganten Moden besonders auffallend erscheinen mögen.

Wenn D. ferner behauptet: «Es muss gleich hier festgestellt werden, dass λαόν ganz ebensowohl 'Stein' wie

(1) aaO 24.

(2) In diesem Sinne übersetzt ja D. selbst, siehe mein Citat oben S. 353.

‘ Volk ’ bedeuten kann » (1), so kann ich dem keineswegs beipflichten. Die Stelle aus Sophokles *Oed. Kol.* v. 197 beweist doch für das zweite (oder dritte) nachchristliche Jahrhundert garnichts, und die Inschrift von Gortyn kann aus demselben Grunde noch weniger als Analogie gelten. Wohin kämen wir mit solchen Beweisen! Die natürlich auf einund-dieselbe Quelle zurückzuführende Wortspielerei bei Hygin und Apollodor hat für unseren Zweck ebensoviel Wert als etwa Platos etymologische Kunststückchen im *Kratylos*. Solange keine besseren Belege beigebracht sind, muss $\lambda\alpha\sigma\upsilon\upsilon$ = $\lambda\acute{\iota}\theta\upsilon\upsilon$ a limine abgewiesen werden.

Aus diesen Prämissen zieht D. endlich folgenden Schluss:

« In der ganzen (?) Inschrift — bis auf den Schluss natürlich — ist von nichts (?) anderm als von sacralen Dingen die Rede. Die feierlich mystischen (?) Sätze von einem βασιλεύς und einer βασίλισσα können (?) schlechterdings von etwas anderem nicht verstanden werden, zumal da schwerlich (2) χρυσόστολος χρυσοπέδιλος in diesem Zusammenhange von etwas anderm als von einem Götterbilde denkbar (!! wäre) ».

Ich glaube, umgekehrt jetzt und schon früher gezeigt zu haben:

In der ganzen Inschrift ist bald von sacralen, bald von profanen Dingen die Rede. Die Sätze von βασιλεύς und βασίλισσα klingen ganz profan, und es ist gar kein Grund nachzuweisen, warum sie hier gerade sacrale Bedeutung hätten, zumal da schwerlich χρυσόστολος χρυσοπέδιλος in diesem Zusammenhang von etwas anderm als von der nachgewiese-

(1) aaO 24 Anm 4.

(2) Also vielleicht doch?!

nermassen übertrieben luxuriösen Toilette der « Kaiserin » denkbar wäre.

Damit haben wir ein sehr wichtiges Resultat gewonnen. Auf die drei infrage kommenden Verse darf sich eine Gesamtinterpretation nicht stützen; diese muss vielmehr einen anderen, ausserhalb dieser drei Verse liegenden archimedischen Punkt suchen. Eine mystische Interpretation, welche dieser Anforderung nicht entspricht, muss von vorneherein abgewiesen werden, falls sie sich nicht durch anderweitige Beweismomente zu halten vermag.

II.

Prof. Dieterichs Elagabalhypothese.

Damit ist auch schon für Prof. Dieterichs Hypothese, die wir nun kennen lernen werden, der Boden entzogen.

Im Juni 218 kam durch weibliche Intriguen, über die man Réville, *la Religion à Rome sous les Sévères*, Paris 1886, 237 ff. nachlesen mag, der schöne, jugendliche Priester des syrischen Sonnengottes zu Emesa, Avitus, auf den römischen Kaiserthron. Wie er bisher Priester gewesen war, so blieb er es auch fernerhin; die Regierung überliess er ruhig anderen Händen, und das Reich hatte eine zu gut organisierte Beamtschaft, als dass die Verwaltung durch solche Verhältnisse hätte wesentlich gestört werden können: Avitus wollte den römischen Weltstaat in eine orientalische Theokratie umwandeln; der Cäsar selbst sollte Hoherpriester sein, und sein Gott, dem er bisher gedient, sollte in Zukunft der Gott des römischen Volkes, der Gott des Erdkreises werden. Elagabal hiess der Gott — über die ety-

mologische Bedeutung dieses Namens vergl. Réville aaO — Elagabal nannte sich auch sein kaiserlicher Priester. Weil man den Gott als Sonnengott verehrte, wurde der Name Elagabal zu Heliogabal, unter welchem Namen uns der Kaiser Avitus geläufiger ist.

Auf dem Palatin erhielt der Gott einen Tempel; die Bilder oder Symbole der anderen Götter wurden dorthin gebracht. Lampridius berichtet c. 3.: «sed ubi primus ingressus est urbem (der Kaiser nämlich), ommissis, quae in provincia gerebantur, Heliogabalum in Palatino monte iuxta aedes imperatorias consecrauit eique templum fecit, studens et Matris typum et Vestae ignem et Palladium et ancilia et omnia Romanis ueneranda in illud transferre templum et id agens, ne quis Romae Deus nisi Heliogabalus coleretur. Dicebat praeterea et Iudaeorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret» (1).

Elagabalos heisst also der Gott, auch Elaiogabalos, Heliogabalos, Sol, Juppiter. Dass er βασιλεύς geheissen, dass dies eine allgemeinverständliche Bezeichnung für den νεός Θεός Ἐλαγάβαλος gewesen wäre, steht nirgends. «Er war der König — ihm legte sein Priester an, wie Herodian (2) berichtet, ὅσα τῆς βασιλείας σύμβολα». So schreibt Professor Dieterich (3) und lässt die eben citierten griechischen Worte sperren, als offenbar entscheidend. Gewiss, «er war König», beziehungsweise er, der Gott Elagabal, sollte es nach der Absicht seines kaiserlichen Priesters werden;

(1) Vgl. dazu Herodian V 5 (bei Dieterich aaO 28 Anm 3).

(2) V 6.

(3) aaO 29.

aber dass der Gott βασιλεύς genannt wurde, das steht nirgends, und darauf kommt doch alles an.

Hätte Aberkios auf seine Grabschrift setzen wollen, dass er den Sonnengott in Rom aufgesucht habe, dann hätte er doch wohl einen der für letzteren geltenden Namen, Elagabalos, Helios oder dergleichen, in seinen angeblich geheimnissvollen Versen genannt; aber er gieng eben nach Rom, um den «Kaiser» zu sehen, nicht irgendeinen Gott.

Eine unbefangene Interpretation muss also die Dietrich'sche Erklärung des βασιλεύς der Aberkiosinschrift bedauernd ablehnen.

Und die βασιλισσα χρυσόστολος χρυσοπέδιλος?

Herr Prof. D. hat das Wort:

«... Und nun fasste Heliogabal die Idee, die, so wahnwitzig sie scheint, doch in den Formen urältester Mythen sich bewegt, seinen Gott zu vermählen mit einer grossen Göttin, einen ἱερός γάμος des grössten Gottes und der grössten Göttin in Rom zu feiern. Er liess kommen, heisst est (1), des Bild der Urania von Karthago, der berühmten grossen Himmelsgöttin, das dort verehrt wurde. Αἰβυες μὲν οὖν αὐτὴν Οὐρανίαν καλοῦσι· Φοίνικες δὲ Ἀστροάργην ὀνομάζουσι Σελήνην εἶναι θέλοντες. ἀρμόζειν τοίνυν λέγων ὁ Ἀντωνῖνος γάμον Ἡλίου καὶ Σελήνης τό τε ἄγαλμα μετεπέμψατο καὶ πάντα τὸν ἐκεῖθεν χρυσόν. Auch ihre Bildsäule stellte er auf dem Palatin auf. Dort mögen wohl, wenn noch berichtet wird, der Juppitertempel sei damals zum Tempel des neuen Gottes gemacht, die benachbarten Tempel des Juppiter Victor und der Magna Mater, der nun sicher festgestellt ist (2), dem Dienste des vereinten Götterpaares auf dem Palatin bestimmt gewesen

(1) Herodian V 6.

(2) Durch Chr. Hülsen, s. *Mittheilungen des röm. Inst.* X (1895) 3 ff.

sein; denn die Magna Mater setzte er gleich seiner grossen Göttin und diene ihr » (1).

« Die grosse Göttin », fährt D. fort, « die er von Karthago kommen liess, hiess bald Urania, bald Juno, bald Hera, Juno Coelestis, Dea oder Virgo Coelestis, Coelestis Augusta oder Venus; sie führte aber auch einfach den Namen *Regina* » (2).

Für den nothwendigen Nachweis, dass die fragliche Mondgöttin auch schlechtweg «Königin» genannt wurde und unter diesem Namen bekannt war, führt D. zwei Belegstellen aus Philaster von Brixia und Apuleius an. Es sei gestattet, zuerst diese und dann jene näher zu prüfen.

Apuleius schreibt: « Magni Jovis germaná et coniuga sive tu Sami, quae quaerulo partu vagituque et alimonia tua gloriatur, tenes vetusta delubra, sive celsae Carthaginis, quae te virginem vectura leonis coelo commeantem percolit, beatas sedes frequentas, sine prope ripas Inachi, qui te iam nuptam Tonantis et Reginam dearum memorat, inclitis Argiuorum praesides moenibus » (3).

Damit sagt Apuleius nur, dass man in Argolis (das ist offenbar mit «prope ripas Inachi» gemeint) die Mondgöttin als Gattin des Zeus und als Königin der Göttinnen verehrt habe, sonst nichts. Und hätte in Argolis jemand auf den Grabstein setzen lassen, er sei nach Rom gefahren, um dort βασιλεύς und βασίλισσα zu sehen, so wäre ohne eine weitere erklärende Angabe gewiss niemand auf den Gedanken gekommen, es sei — von der Mondgöttin aus Karthago die Rede. Wenn übrigens selbst für den Peloponnes

(1) D. Grabschr. d. A. 29.

(2) aaO 30.

(3) *Metam.* VI 4.

die Gleichung « βασιλισσα schlechtweg = Σελήνη » nach gewiesen wäre, so ergäbe sich daraus für des Aberkios Heimat noch gar nichts.

Ebensowenig als aus Apuleius lässt sich aus Philaster für D.s Hypothese Capital schlagen.

Der *liber de haeresibus* (bei Fr. Oehler, *Corpus haereseologicum*, T. I. continens scriptores haereseologicos minores latinos, Berolini apud Asher et socios, 1856) stammt aus einer Zeit, die von jener des Aberkios um ein und ein halbes Jahrhundert getrennt ist (383—391 n. Chr.); es stellt « ein bescheidenes Gegenstück » (1) zu den sog. *haereses* des Epiphanius dar. « Dieses letztere Werk hat er viel benutzt; doch weiss er statt 80 bereits 156 Häresien aufzuzählen, 28 vorchristliche und 128 nachchristliche » (2). Ist es schon bei Epiphanius oft nicht leicht, die benützte Quelle sauber herauszuschälen und darnach Wert oder Unwert einer Notiz zu taxiren, so ist dies bei Philaster noch bedeutend schwieriger. An und für sich kann er für Zeiten, die seiner eigenen unmittelbaren Kenntniss entrückt sind, in keiner Weise als Zeuge angerufen werden, und wo wir seine Vorlage nicht nachweisen können, sind seine Angaben wertlos, d. h. methodisch bis auf weiteres unverwertbar.

Mit diesen Voraussetzungen müssen wir auch die von D. angeführte Belegstelle ins Auge fassen.

D. citiert also: « alia haeresis quae Reginam (adorabat), quam et Fortunam coeli nuncupant, quam et Coelestem vocant in Africa » (3). Das sieht sehr bestechend aus, ver-

(1) So Bardenhewer, *Patrologie*, Freibg. 1894, 400, § 71 4.

(2) Bardenh. aaO. Vgl. auch Zahn, Th., *Gesch. d. NTlichen Kanons* II 1 Erlangen 1890, 233-239 « Aus Philaster von Brescia ».

(3) aaO 30 Anm 1.

liert aber alles Gewicht, wenn wir die ganze Stelle aus Philaster lesen. Dort heisst es: «Alia est haeresis in Iudaeis (dieses Wort, das als Fingerzeig für das richtige Verständnis hätte dienen können, lässt D. — beziehungsweise dessen mir unbekannte Vorlage — merkwürdigerweise aus!), quae Reginam, quam et Fortunam Coeli nuncupant, quam et Coelestem vocant in Africa, eique sacrificia afferre non dubitabant, ut etiam prophetae Hieremiae tunc dicerent ex aperto, cum moneret eos recedere ab idolis et servire domino, solumque eum adorare eos debere: irati exclamant dicentes, ex quo illi Fortunae Coeli sive Reginae non sacrificant, ex eo cuncta illis mala et pericula contigisse» etc.(1).

Es handelt sich dem Bischof von Brixia somit um eine «haeresis» (2) der Juden, und sie ist, wie die dem 15. Capitel vorangehenden und nachfolgenden «haereses», aus einer ATlichen Schrift geschöpft.

Philaster giebt seine Quelle an: es ist der Prophet Jeremias, und zwar das 44. Capitel (c. 51 der Septuaginta).

Von den Eroberern Jerusalems war dem Propheten die Wahl gelassen worden, nach Babel zu ziehen oder in der Heimat zu bleiben; er hatte sich entschlossen, das Los der ärmeren Landsleute zu theilen, welche von den Babyloniern unter der Aufsicht des Statthalters Godolias zurückgelassen worden waren (3). Leider wurde dieser edeldenkende und menschenfreundliche Beamte nach kurzer Zeit ermordet, und die zurückgebliebenen Juden flohen trotz des Jeremias Abmahnung nach Ägypten. Er selbst musste

(1) c. 15, Öhler aaO 17.

(2) Über den immer weiter gefassten Sinn dieses Wortes vgl die Bemerkung Bardenhewers aaO 400.

(3) Jerem. 40, 6.

der Gewalt weichen und zog mit ihnen (1). Diese Umstände hat man sich hinzuzudenken, wenn man die Überschrift von c. 44 liest: « Wort, welches durch Jeremias an alle Juden ergieng, die im Ägyptenland wohnten », usw. Auf die Abmahnung vom Götzendienste « antworteten dem Jeremias alle Männer, die da wussten, dass ihre Weiber fremden Göttern opferten, und alle Weiber, die da standen in grosser Menge und alles Volk und sprachen: 'Das Wort, das du geredet zu uns im Namen des Herrn, wollen wir nicht hören von dir; sondern wir wollen alles nun einmal thun, was unser Mund ausspricht, wollen der Königin des Himmels (limlecheth haschschamajim, τῆ βασιλίσσης τοῦ οὐρανοῦ LXX) opfern, ihr Trankopfer bringen, so wie wir gethan, wir und unsere Väter, unsere Könige und unsere Fürsten in den Städten Judas und in den Strassen Jerusalems; denn damals hatten wir Brot die Fülle, es gieng uns gut und wir sahen kein Unglück. Aber seit wir aufgehört, der Königin des Himmels zu opfern und ihr Trankopfer zu bringen, leiden wir Mangel an allem und werden aufgerieben durch Schwert und Hunger. Und wenn wir der Königin des Himmels opfern und ihr Trankopfer bringen, bereiten wir ihr denn Kuchen ohne Wissen unserer Männer, um ihr zu dienen und ihr Trankopfer zu bringen?' » (2).

« Coeli » ist also aus « Fortuna Coeli » in der Philasterstelle mit zu « Regina » zu beziehen; denn bei Jeremias heisst es stets « der Königin des Himmels », niemals « Königin » schlechtweg. Hätte Aberkios diese « Königin des Himmels » gemeint, dann hätte er auf seinen Grabstein « οὐρανοῦ » oder

(1) Vgl Kaulen, Einleitung³, Freiburg 1890, 363.

(2) aaO 44, 15-19.

ähnliches hinzufügen müssen; er that es nicht, und wir dürfen kein *ὄργανον* hineininterpretieren, wie Garrucci seinerzeit zum *Παῦλον* flugs *Πέτρον καὶ* «ergänzte».

Wir können aber noch einen Schritt weiter gehen und behaupten: Philaster musste «*Reginam Coeli, quam et Fortunam nuncupant*» schreiben, und die Lesung unserer Ausgaben «*Reginam, quam et Fortunam Coeli nuncupant*» ist entweder ein paläographisches Versehen unserer Handschriften — was ich nicht zu controlieren vermag — oder einfach ein Versehen des Compilators Philaster.

Woher will denn Philaster wissen, dass die Astaroth nicht nur «*Regina*», sondern auch «*Fortuna Coeli*» hiess? Die Bemerkung «*quam et Coelestem vocant in Africa*» ist leicht seiner eigenen Kenntnis zuzutrauen; von Venus Urania (*Ὀὐρανίς* = *Coelestis*) musste im 4. Jahrhundert doch jeder Gebildete gehört haben, und dass man sie gerade in Africa verehrte, war auch kein Geheimnis (1). Aber dieses eigenthümliche Missverständnis mit einer «*Fortuna Coeli*» und überhaupt die Erwähnung der «*Fortuna*» = Astaroth muss einen ganz bestimmten Grund haben. Wir können denselben glücklicherweise finden.

Philasters Vorbild bei der Abfassung des *liber de haeresibus* waren bekanntlich zunächst die *Πανάριαι* des Epiphanius, die bald genauer, bald freier ausgeschrieben werden. Zunächst haben wir also zu fragen, ob nicht auch an unserer Stelle Epiphanius die Vorlage gebildet hat. Unter den in den *Πανάριαι* aufgezählten jüdischen Häresien, wie bei Philaster, ist freilich dieser der Astaroth dienendem Juden keine Erwähnung gethan; Epiphanius kennt nur sieben

(1) Vgl Öhler ahl, c 15, 17 Anm d.

jüdische « haereses », Γραμματεῖς, Φαρισαῖοι, Σαδδουκαῖοι, Ἡμεροβαπτισταί, Ὀσσηνοί, Νασαραῖοι und Ἡρωδιανοί, während Phil. eine bedeutend grössere Anzahl jüdischer Secten kennt, ohne indes eine andere Unterscheidung als die zwischen vor- und nachchristlichen « haereses » zu machen. Ph.'s Quelle ist vielmehr haeresis LXXIX « κατὰ Κολλυριδιανῶν, τῶν τῆ Μαρία προσφερόντων » (1). Dort heisst es:

« Αὐται δὲ (nämlich die Frauen, welche der Mutter des Herrn einen abgöttischen Cult erwiesen) ἀνακακίζουσι τῆ Τύχῃ τὸ κέρασμα, καὶ ἐτοιμάζουσι τῷ δαίμονι καὶ οὐ τῷ Θεῷ τὴν τράπεζαν, κατὰ τὸ γεγραμμένον· Καὶ σιτοῦνται σίτα ἀσεβείας, ὡς φησι ὁ Θεὸς λόγος, καὶ αἱ γυναῖκες τρίβουσι σταῖς, καὶ οἱ υἱοὶ συλλέξουσι ξύλα, ποιῆσαι χαυῶνας τῆ στρατείας τοῦ οὐρανοῦ. Φιμούσθωσαν ὑπὸ Ἰερεμίου αἱ τοιαῦται γυναῖκες, καὶ μὴ θροεῖτωσαν τὴν οἰκουμένην. Μὴ λεγέτωσαν Τιμῶμεν τὴν βασιλίσσαν τοῦ οὐρανοῦ. (Diese Stelle, Jerem. 44, 17, kennen wir schon!) Οἶδε γὰρ Ταφνάς ταῦτα τιμωρεῖσθαι, οἶδασιν οἱ τόποι Μαγδούλων τούτων τὰ σώματα ὑποδέχεσθαι εἰς σῆψιν » κτέ (2). Aus diesem beiläufigen Vergleich, den Epiphanius zwischen den Kollyridianerinnen und den Astarothverehrerinnen bei den Juden zog, construierte Philaster seine neue jüdische « haeresis » heraus; das 44. Capitel des Jeremias nachzuschlagen und weiter auszubeuten war leichte Mühe.

Natürlich wusste jetzt Ph. auch sofort, dass die βασιλίσσα τοῦ οὐρανοῦ auch Τύχῃ hiess, wie ihn Epiphanius belehrt — freilich nicht τύχῃ τοῦ οὐρανοῦ; und statt zu schreiben: « Reginam Coeli, quam et Fortunam nuncupant », schrieb er aus Versehen (wenn ihn und nicht einen libra-

(1) Lib III tom 2, *Corpus haeres.* ed. Öhler tom II pars III 446 ff.

(2) Bei Öhler aaO 458-460; die Erwähnung von Ταφνάς und den τόποι Μαγδούλων bezieht sich auf Jerem. 44, 1.

rius die Schuld trifft): «Reginam, quam et Fortunam Coeli nuncupant».

Was für eine Bewandtnis es mit dieser unsinnigen «Fortuna Coeli» hat, wird uns noch klarer werden, wenn wir der Quelle des Epiphanius nachgehen.

Dieser bedient sich (am Anfang der oben angeführten Stelle) der Worte des Isaias: «Ἑμεῖς δὲ οἱ ἐγκαταλιπόντες με καὶ ἐπιλανθανόμενοι τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν μου καὶ ἐτοιμάζοντες τῷ δαυιδωνίῳ τράπεζαν καὶ πληροῦντες τῇ τύχῃ κέρασμα, ἐγὼ παραδώσω ὑμᾶς εἰς μάχαιραν» κτέ. (1).

Epiphanius hatte, zum Zweck der Widerlegung der Kolyridianerinnen, τύχη und βασίλισσα τοῦ οὐρανοῦ bloss citiert, ohne an eine Identification zu denken; ist Ph. berechtigt, auf grund der Epiphaniusstelle hin die τύχη mit der βασίλισσα τοῦ οὐρανοῦ gleichzusetzen?

Nein.

Der Isaiastext hat die beiden Gottheiten Gad und Meni. Gad als Appellativum heisst Glück (vgl. Gen. 30, 11 LXX ἐν τύχῃ); es handelt sich also um den Gott des Glücks, und nach arabischem Sprachgebrauch beziehen dies die Ausleger gewöhnlich auf den Planeten Juppiter; aus demselben Grunde würde dann der Meni genannten Gottheit der Planet Venus entsprechen. Aber eigentlich ist man sich über die Bedeutung von Meni noch nicht klar geworden; auch die Beziehung auf den Mond ist angeregt worden, ist aber höchst ungewiss.

Doch es würde viel zu weit führen, auf alle diese Einzelfragen der ATlichen Exegese an diesem Orte näher einzugehen. Für uns genügt es, festgestellt zu haben,

(1) Is. 65, 11.

1. dass Ph.s Gleichsetzung der «Fortuna» (nicht «Fortuna Coeli!») mit der «Regina Coeli» (nicht «Regina» schlechtweg!) auf Epiphanius zurückgeht (1), und

2. dass sich Ph.s Worte betreffs der «Regina Coeli» im besten Falle auf die ägyptischen Juden in den Tagen des Jeremias, nimmer aber auf Kleinasien oder Rom zur Zeit des Aberkios beziehen lassen.

Herr Prof. D. hat somit den Beweis für seine These «Die grosse Göttin, die er von Karthage kommen liess.... führte aber auch einfach den Namen *Regina*» (2) nicht erbracht; die von ihm citierten Stellen beweisen eher das Gegentheil.

Nach diesem Ergebnis sind die weiteren Ausführungen D.s über χρυσόστολος χρυσοπέδιλος belanglos. Dass die Göttin aus Karthago auch ein golddurchwirktes Gewand anhatte, mag ja wahr sein; das beweist allein noch gar nichts — und überdies lässt sich's gar nicht belegen. Eine einzige Stelle bringt D. (3) bei, aus der er gerne etwas herausinterpretieren wollte: «Wir wissen, dass die Statue der Göttin von Karthago ein besonders kostbares Gewand anhatte. Es wird erzählt, dass in Africa später einmal — die Statue war nach Heliogabals Tode nach Karthago zurückgebracht — die Soldaten einen gewissen Celsus zum Kaiser ausriefen: imperatorem appellauerunt peplo Deae Coelestis ornatum. Also ein ausnehmend prächtiges, königli-

(1) Das Verhältnis des Philaster zu Epiphanius als Vorlage, wenigstens rücksichtlich der vorchristlichen «haereses», und die eigenthümliche Art und Weise der Compilatorenthätigkeit Ph.'s werde ich demnächst in einer eigenen Untersuchung an anderer Stelle im Zusammenhang beleuchten.

(2) D. Grabschr. d. A. 30.

(3) Trebell. Poll. *tyranni* XXX c 29.

ches Gewand muss es gewesen sein, das an ihr etwas ganz besonderes war — man konnte es ja auch abnehmen — und ohne Zweifel im Kult eine eigenartige Rolle gespielt hat. Das war in der That eine Regina χρυσόστολος χρυσοπέδιλος» (1). Was D. hier sagt, mag alles richtig sein, aber in den Worten «peplo Dei Coelestis ornatum» liegt es nunundnimmermehr. Solche Erklärungen mögen zur Veranschaulichung eines nicht umstrittenen Sachverhalts in einer Vorlesung oder bei einer Seminarübung ganz angebracht sein, um Anfänger in ein ihnen unbekanntes Gebiet hineinzusetzen; aber als strenger Beweis kann derlei nicht gelten.

Nach dem Gesagten müssen wir fürchten, dass der Beweis, wie λαον... σφραγίδαν ἔχοντα in die D.'sche Hypothese passen soll, ebenso mangelhaft ausgefallen sein dürfte als die für βασιλεύς und βασίλισσα geführte Untersuchung. Leider bestätigt sich diese Erwartung nur zu sehr.

«Heliogabal feierte ein grosses Fest seines Gottes alljährlich, er feierte einmal ein besonders grosses Fest, eben jenen ἱερὸς γάμος, und ein Hauptact des Festes war die Prozession durch die Stadt mit seinen Gott zu Wagen. Und was war dieser Gott? Ein Stein. Er stand auf dem Wagen, die Zügel waren um ihn herumgeschlungen, niemand stand auf dem Wagen, der Gott sollte selbst lenken: eine Münze zeigt uns noch eben diesen Prozessionswagen, die Rosse davor, den Stein darauf, rings um ihn vier Sonnenschirme(2). Und wir wissen genauer, wie der Stein aussah: ἄγαλμα

(1) D. G. D. A. aaO 31.

(2) S. bei Cohen, *Description hist. des monnaies frappées sous l'empire Romain*, 2. Ausg. IV, S 349.

μὲν οὖν ὡς περ παρ' Ἑλλησιν ἢ Ῥωμαίοις οὐδὲν ἔστηκε χειροποίητον Θεοῦ φέρον εἰκόνα· λίθος δὲ τίς ἐστι μέγιστος κάτωθεν περιφερῆς λήγων εἰς ὀξύτητα· κωνοειδὲς αὐτῷ σχῆμα μέλαινά τε ἢ χροία. διοπετῆ δὲ αὐτὸν εἶναι σεμνολογοῦσιν ἐξοχάς τε τινὰς βραχείας καὶ τύπους δεικνύουσιν εἰκόνα τε Ἡλίου ἀνέργαστον εἶναι θέλουσιν οὕτω βλέποντες (1). Ich brauche kaum noch zu sagen, dass dies der λίθος ist, den Aberkios noch besonders nennt, und dass die ἐξοχαί und die τύποι genau das aussagen, was die Inschrift mit σφραγίς wiedergiebt. Und wir können auf einer anderen Münze noch die genaue Illustration dazu heranziehen: allerlei offenbar(2) glänzende edelsteinartige Erhöhungen, ein glänzendes Gepräge schmückt den konischen Stein» (3).

Man sieht «offenbar», dass Herr Prof. D. die Hauptsache wieder schuldig geblieben ist. Von einem Glänzen, von einer λαμπρὰ σφραγίς, worauf doch alles ankommt, ist bei Herodian nirgends die Rede, und aus einer Münze wird doch niemand beweisen wollen, ob etwas im Original glänzend war oder nicht. Mit einem «offenbar» beweist man doch nicht, ebensowenig als man sich in einer mathematischen oder juristischen Streitfrage mit «offenbar» über Schwierigkeiten hinweghelfen kann.

Es könnte vielleicht sogar als argumentum ex silentio geltend gemacht werden, dass Herodian oder sonst ein Berichterstatter über den schwarzen Stein(4) von einer λαμπρὰ σφραγίς nichts wissen, aber das Glänzen gewiss erwähnt

(1) Herodian V 3.

(2) Von mir gesperrt.

(3) D. Grabschr. d. A. 31 f.

(4) Es gab solcher heiliger Steine viele, und sie waren in Elagabals Heimat ein gewöhnliches Göttersymbol, vgl. z. B. Réville, *la Rel. à Rome etc.* 245 Anm 2.

hätten, wenn der schwarze Stein wirklich gegläntzt hätte. Allein es genügt vollständig, gezeigt zu haben, dass D. seinen Beweis nicht erbracht hat; denn das Beweisen ist im vorliegenden Falle doch offenbar D.s Sache.

Der heilige Hirt, der den Aberkios nach Rom sendet, wäre nach D.s Hypothese folgerichtig Attis, dessen Cult allerdings gerade damals über die ganze Welt verbreitet war. Aber gerade hieraus ergibt sich eine Schwierigkeit, die m. E. deutlich zeigt, dass auch die Verse καὶ Συρίας πέδον εἶδα κτέ, welche an die drei eben besprochenen εἰς Ῥώμην ὅς ἐπεμψεν anschliessen, keinen sacralen Charakter nachweisen lassen, wie D. behauptet. Er schreibt:

«Auch Syrien hat der Jünger des Attis besucht: ich brauche es nicht mehr zu erklären. Dort war ja der Tempel des so hochgestiegenen Gottes zu Emesa, dort war Attis zuhause — vielleicht war daher sein Cult überhaupt gekommen — dort waren seine heiligsten Stätten. Dort war die Dea Syria, dort war das rechte heilige Land dieses ganzen Götterkreises» (1).

Da lässt sich doch wohl annehmen, dass Aberkios denn auch wirklich dieses heilige Emesa genannt hätte, das ihm, dem μαθητῆς ποιμένος ἄγνου, doch zum mindesten gleich ehrwürdig erscheinen musste wie Rom. In der That aber ist Emesa nicht genannt. Wenn ein Muhammedaner Arabien durchreiste und Mekkas und der heiligen Kaaba in seinem Reiseberichte nicht Erwähnung thäte, müsste man wohl annehmen, dass er zu Handels- oder sonstigen

(1) aaO 35, VI.

Zwecken, nicht aber aus religiösen Beweggründen die Fahrt angetreten habe; ja man würde den Mann jedenfalls für ungläubig halten. Und unser Aberkios? Der erzählt von einem Ausfluge ins syrische Land, sagt aber nichts von Emesa, der heiligen Stadt, sondern erwähnt nur das in religiöser Beziehung für den Attisjünger höchst gleichgiltige Nisibis (1). Warum dies?

D. selbst mag antworten:

«Aber Nisibis, das $\pi\rho\acute{\beta}\omicron\lambda\omicron\nu$ *orbis Romani* ungefähr zwei Jahrhunderte lang von Septimius Severus bis zu Julian, *orientis firmissimum claustrum*, mag nur die äusserste Grenze seiner Fahrten nach Osten, die zugleich die des römischen Reiches war, bezeichnen sollen».

Vortrefflich! Und wenn des Aberkios Reise vor die Regierung des Kaisers Septimius Severus fiel, so hat eben Aberkios die Grenzen des römischen Reiches überschritten, wie so viele vor und nach ihm. Aber unendlich wichtiger ist, dass wir hier von Aberkios nach D.s eigenem Zugeständnis einen bedeutsamen Umstand erwähnt finden, der, weil rein geographische Angabe, mit sacral-mythischem Wesen gar nichts zu thun hat. Fügen wir noch hinzu, dass mit $\Pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\nu$ ἔχων ἔπο... «eine Art Zeitangabe» vorhanden sein soll (2), so ist doch «offenbar» von D. selbst die früher aufgestellte — und, wie wir sahen, unbeweis-

(1) D. hält nämlich an der Echtheit von Νισίβω fest: «.... Dennoch glaube ich, dass man dem unbeholfenen Versemacher dies unbeholfene Nachsetzen eines zweiten Objectes zu εἶδον zutrauen muss. Wie hätte denn der Copist der Inschrift, der sonst, wenn die Zeile erhalten war, so gut las, hier auf Νισίβω kommen sollen, wenn nicht einmal etwas Ähnliches dastand? Oder wie etwa erst die Abschreiber der Vita?» aaO 36 Anm 2.

(2) aaO 49.

bare — Behauptung widerlegt: «In der ganzen Inschrift — bis auf den Schluss natürlich — ist von nichts anderem (!) als von sacralen Dingen die Rede».

Von der sacral-mystischen Auffassung der Reisen des Aberkios lässt sich somit sehr gut anwenden, was D. von den vorgeschlagenen Ergänzungen zu *γράμματα πιστά* (τὰ ξωῆς, λόγους καὶ) bemerkt:

«Alles das ist ganz haltlos. Versuchen lässt sich vieles, sicher begründen, so viel ich sehe, nichts» (1).

III.

Nestis oder Pistis?

Wiederholt habe ich bemerkt, dass m. E. die Auslegung der Romreise des Aberkios von der Frage nach dem christlichen oder nichtchristlichen Bekenntnis des Verfassers ganz unabhängig ist. Aberkios hatte einfach am kaiserlichen Hofe irgendeine Angelegenheit zu besorgen. Dass er, wie die Vita sagt, als Arzt dorthin berufen worden ist, bietet keinen Widerspruch; wandte sich doch damals die kaiserliche Familie wiederholt an kleinasiatische Spezialisten, oft auch an Curpfuscher, und war doch selbst der berühmte Galenos, eine Zeitlang Hausarzt des Marc Aurel und des Commodus, aus Smyrna gebürtig (2).

Doch wie dem immer auch sein mag, das negative Ergebnis der bisherigen Prüfung von D.s Aufstellungen ist

(1) aaO 34 Anm 2.

(2) Vgl zB Günther S., *Gesch. d. antiken Naturwissensch.*, v. Müllers *Handb* V 1 111 f.

jedenfalls von keinerlei Einfluss auf die Frage nach des Aberkios Cultbekenntnis, die nunmehr zu erörtern ist.

Bis auf GFicker und Harnack hatte man unbedenklich $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\eta$ $\delta\grave{\epsilon}$ $\pi\rho\omicron\tilde{\eta}\gamma\epsilon$ gelesen. Auch seither hat man keine bessere entsprechende Lesung gefunden; Hilgenfelds $\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$ «ist nach dem Stein gänzlich unmöglich», wie auch D. bemerkt (1).

D. hat aber eine neue Conjectur gefunden, die alle Aufmerksamkeit verdient.

«Ich glaube auf dem Stein deutlich die Reste einer schrägen Hasta erkannt zu haben $\text{N}\text{I}\text{S}\text{T}\text{I}\text{S}$. Auch die Phototypie bei Marucchi lässt sie erkennen. Der Bruch des Steines geht links in der senkrechten Parallele zu $\text{H}\text{N}\text{I}\text{S}\text{T}\text{I}\text{S}$. Eine verticale Querhasta zwischen den beiden parallelen Linien vor Σ — auf dem Stein pflegt es beim H eine ganz kleine Linie in der Mitte zwischen den zwei Hasten zu sein — kann jedenfalls nach dem jetzigen Zustand des Steines vorhanden gewesen sein. Es muss (2) also gestanden haben $\text{M}\text{H}\text{S}\text{T}\text{I}\text{S}$ (zu der Ligatur vgl. v. 7 a, 11 a, 12 a, 14 a) oder $\text{N}\text{I}\text{S}\text{T}\text{I}\text{S}$ (im letzteren Falle würde es nur das gleiche Wort mit ι für η sein können). Seitdem giebt Wilpert *Fractio panis* 114 folgendes an: 'der Stein bewahrt von dem ersten Schaft des H allerdings nur schwache Spuren, aber wenn auch keine vorhanden wären, so würde man aus der Stellung, welche der zweite hat, auf ein H schliessen, denn sie entspricht genau dem zweiten Schaft des H in der unmittelbar vorhergehenden Zeile, während der Schaft des (von Harnack) vorgeschlagenen T weiter links eingraviert

(1) aaO 9 ad v 12.

(2) Von D. gesperrt.

ist'. Das kann höchstens gegen ΤΙΣΤΙΣ etwas besagen». usw. (1).

Was zunächst den Thatbestand angeht, so kann man D. die Möglichkeit der Lesung ΜΙΣΤΙΣ zugeben, mehr aber nicht. Ob von der schrägen Hasta des N wirklich eine Spur zu sehen ist oder nicht, lässt sich mit Bestimmtheit nicht ausmachen. Vom rein epigraphischen Standpunkt aus haben wir es also mit einer Conjectur zu thun, die, wenn πίστις auch nichts anderes sein soll als eine Conjectur des Verfassers der Metaphrastvita, an und für sich etwa gleichen Wert beanspruchen dürfte wie die landläufige Lesung. Die Entscheidung, ob Πίστις oder Νῆστις das Richtige ist, muss also von anderweitigen Untersuchungen abhängig gemacht werden.

Es ist wichtig, dass dieser Umstand betont wird. Denn wäre Νῆστις epigraphisch das allein Mögliche, dann wäre die Aberkiosinschrift gewiss in ein ganz anderes Verhältnis zur christlichen Archäologie getreten, und Grundfragen auf die schon GFicker am Schluss seiner bekannten Abhandlung hingewiesen hat, müssten neuerdings bis ins Einzelne nachgeprüft werden. Diese epigraphische Sicherheit fehlt jedoch der D.schen Conjectur; und mag letztere sich sogar als wahrscheinlich erweisen, so ist doch immerhin noch ein grosser Schritt bis zur vollständigen wissenschaftlichen Gewissheit, die ein auf solcher Grundlage zu erbauendes, allen Stürmen trotzendes Gebäude zu tragen imstande wäre.

Mag die Entscheidung in diesem oder jenem Sinne zu fällen sein, D. hat, wie sich erwarten liess, gerade zur Beleuchtung seiner Νῆστις-Conjectur reiches und interessantes

(1) aaO ebendas.

Material beigebracht, das in jedem Falle verdient, im Interesse der christlichen Alterthumswissenschaft eingehend geprüft zu werden.

Doch wir müssen es des uns zugemessenen Raumes wegen auf einandermal verschieben, über «das Cultbekenntnis des Aberkios» und die hiemit zusammenhängenden Probleme zu handeln.

(1) s. o. ebendas. 35