

IXΘYC

von Dr. Franz Jö. Dölger, Privatdozent an der Universität Würzburg.

II.

IXΘYC als Kürzung. Das Fischsymbol und der Kaiserkult.

Paläographische Untersuchung.

I. Kapitel.

Die Denkmäler mit IXΘYC als Kürzung.

Einleitung.

Das Alter von IXΘYC als Kürzung nach der literarischen Bezeugung.

Dass in dem Wortbild IXΘYC die gekürzten Namen Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Ὡπήρ verborgen liegen, ist seit dem vierten Jahrhundert oft genug hervorgehoben worden. Die meisten bezüglichen Texte sind bereits in der Untersuchung über das Alter der Sibyllenakrostichis zur Darstellung gelangt.¹⁾ Was in all diesen Texten gesagt wird, hat Optatus von Mileve kürz also formuliert: „Hic est piscis, qui in baptisinate per invocationem fontalibus undis inseritur, ut quae aqua fuerat, a pisce etiam piscina vocitetur. Cuius piscis nomen secundum appellationem graecam in uno nomine per singulas litteras turbam sanctorum nominum continet IXΘYC, quod est latinum Jesus Christus Dei Filius Salvator.“²⁾ Merkwürdigerweise sind all die genannten Zeugen für IXΘYC als Kürzung Lateiner, und doch ist es ganz augenscheinlich, dass die Zusammenfassung der Namen Christi zu diesem Kryptogramm auf

¹⁾ Augustin, De civitate dei I. XVIII c. 23 (ed. Dombart. Lipsiae 1877 II 285 ff.). Siehe oben S. 58. — Anonymus, Liber de promissionibus et praedictionibus dei, Pars II c. 39 (89. 90) (Migne PL 51, 816). Oben S. 66. — Maximus von Turin, Tractatus IV. contra paganos (Migne PL 57, 789). Oben S. 67.

²⁾ De schismate Donatistarum L. 3 c. 2 (ed. Ziwsa: CSEL 26, 69).

griechischem Boden entstanden ist. Sollte sich da unter den griechisch schreibenden Kirchenschriftstellern nicht wenigstens eine Notiz von IXΘYC als Kürzung erhalten haben? Ich möchte es annehmen. Der Text, der hier sehr wahrscheinlich in Betracht kommen könnte, steht im Cod. Vatic. 276 und wurde von Bottari publiziert.¹⁾ Der Traktat führt sich ein als *Sermo sancti Severiani episcopi*. Wie schon Bottari vermutet hat, könnte der Traktat die lateinische Uebersetzung einer Homilie des Severianus von Gabala bei Laodicea in Syrien, eines Zeitgenossen des hl. Chrysostomus, sein. In der Homilie wird das Wunder der Brotvermehrung kommentiert; dabei heisst es (Bottari p. 31): „Vidisti servum (sc. Eliam) in urceo, attende dominum in deserto; licet servus in honore domini sui, qui est panis vitae, benedicat et panem. Ego sum, inquit, panis vivus, qui de coelo descendi. *Piscis consecrat pisces. Si enim Christus non esset piscis, numquam a mortuis surrexisset.*“²⁾ Das „piscis consecrat pisces“ kann wohl noch gerade so bildlich verstanden werden wie „panis benedicat panem“. Der andere Satz aber ist nur verständlich, wenn wir ein griechisches Original voraussetzen, worin das Wort IXΘYC stand. Denn man kann nicht sagen: „Wenn Christus nicht Fisch gewesen wäre, so wäre er nie von den Toten auferstanden,“ wohl aber: „Wenn Christus nicht IXΘYC gewesen wäre, so wäre er nie von den Toten auferstanden.“ IXΘYC ist dann Kürzung von Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Ὁμολόγητος und gibt mit der Hervorhebung des Θεοῦ Υἱὸς, der Gottessohnschaft Jesu, die Begründung für die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Auferstehung. Dass man in Syrien mit dieser Selbstverständlichkeit von dem IXΘYC reden konnte, dafür bieten die unten zur Besprechung kommenden Türaufschriften an syrischen Häusern reichlich Belege. IXΘYC als Kürzung war dort im 4. Jahrhundert so geläufig geworden, dass es indeklinabel mit Präpositionen verbunden wurde. Eine Inschrift vom Jahre 368/69, gefunden in Kerrātēn et Tudjdjār, südöstlich von Antiochien,

¹⁾ Roma sotterranea. Tom. III (Roma 1754) p. 30—32.

²⁾ Im Codex (den ich verglichen) f. 1^{vo}; f. 2. — Ausser dem angegebenen *Sermo* des Severianus enthält die Handschrift noch Texte unter dem Namen des Ambrosius (fol. 3 ss.), Augustinus (fol. 258^{vo}), Hieronymus (fol. 259^{vo}) und Chrysostomus (fol. 260^{vo}).

lautet: Εἰς Θεός. Ἀνηγέρθη τὸ κτίσμα Σιλουά[ν]ου διὰ ΙΧΘΥC ἐν ἔτι πχ' (680 = 368/9 n. Chr.).¹⁾

Damit sind die literarischen Zeugnisse für die ΙΧΘΥC-Kürzung nicht erschöpft. Ein um fast 200 Jahre älteres Zeugnis begegnet uns in Tertullians Schrift *De baptismo*. Hier steht der schon einmal erwähnte Satz: „Sed nos pisciculi secundum ΙΧΘΥΝ nostrum Jesum Christum in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus.“²⁾ Dass Tertullian mitten in einer lateinischen Schrift ohne ein Zitat zu geben, auf einmal das griechische Wort ΙΧΘΥC gebraucht, ist bemerkenswert. Man könnte vielleicht sagen, der Ausdruck sei ihm von seiner griechisch geschriebenen Abhandlung über die Ketzertaufe (*De bapt. c. 15*) her so geläufig gewesen, dass er ihn unwillkürlich in der lateinischen Schrift wiederholt. Allein, dann hätte er das Wort einem lateinischen Leserkreis wenigstens übersetzen müssen, was aber hier nicht der Fall ist. Der Grund, warum er das griechische Wort stehen lässt, muss tiefer liegen, jedenfalls darin, dass das Wort ΙΧΘΥC einen Gedanken zum Ausdruck brachte, der mit dem lateinischen Wort *Piscis* nicht zu verbinden war. Dieser Gedanke scheint mir die im Worte ΙΧΘΥC gegebene Kürzung des Namens Christi zu sein. Wenn, was gar nicht so unwahrscheinlich ist, das 8. Buch der sibyllinischen Orakel nach Geffcken noch in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts, in die Apologetenzeit zu verlegen ist,³⁾ so hätten wir dort einen wertvollen Beleg dafür, dass man damals die Namen Christi gerade in einer solchen Reihenfolge kannte, dass sie untereinander geschrieben die ΙΧΘΥC-Akrostichis darboten. Also

I	=	Ιησοῦς	
X	=	Χριστός	
Θ	=	Θεοῦ	
Υ	=	Υἱός	} oder Υ̅C = Υἱός.
Σ	=	Σωτήρ	

Wir kämen sonach mit dem Kürzungszeichen mindestens in

¹⁾ Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904—1905 Division III: Northern Syria. Part. 2. II - Anderin - Kerrātin - Maṣrāta by William Kelly Prentice. Leyden 1909 p. 70 s. Nr. 971.

²⁾ *De baptismo c. 1* (ed. Reifferscheid-Wissowa CSEL 20, 201).

³⁾ Siehe oben S. 61.

die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinauf, also in eine Zeit, wo uns der Christus-ΙΧΘΥC in seiner Beziehung zur Taufe als ἰχθύς ἀπὸ πηγῆς und als eucharistisches Symbol zum erstenmal begegnet. Wenn wir, wie oben S. 66 ff. ausgeführt, auch nicht behaupten können, dass die Sibylle das Fischsymbol geschaffen habe, so können wir doch aus ihr entnehmen, dass die Grundlagen zum Christus-ΙΧΘΥC auch vom paläographischen Standpunkte aus gegeben waren. Dadurch wird unsere, übrigens auch von anderen¹⁾ des öfteren ausgesprochene Annahme gestützt, dass Tertullian in der oben angeführten Stelle mit dem Worte ΙΧΘΥC eine Anspielung auf seine Auflösung in die einzelnen Bezeichnungen Jesu macht. V. Schultze hat allerdings die Behauptung aufgestellt, die Umwandlung des Symbols in ein Bekenntnis sei frühestens in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts erfolgt. „Denn, wenn Tertullian aussagt, (De bapt. c. 1): nos pisciculi secundum ἰχθύν nostrum Jesum Christum in aqua nascimur, und es bei Origenes heisst: Χριστὸς ὁ τροπικῶς λεγόμενος ἰχθύς, so geht aus diesen Worten hervor, dass beide den ἰχθύς als Symbol Christi, nicht als Bekenntnis zu Christo beurteilen.“²⁾ Das ist zum Teil richtig, nämlich, dass in beiden Stellen ἰχθύς als Symbol gebraucht werde; besonders an der zweiten Stelle³⁾ ist dies durch das beigesezte τροπικῶς hinreichend klar. Allein dafür, dass wenigstens in der Tertullian-Stelle mit dem Symbol als *Wortbild* nicht auch ein Bekenntnis (= Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ) intendiert sein könne, dafür ist ein Beweis nicht erbracht. Das griechische Wort scheint doch nicht bloss gelehrte Prahlerei zu sein, sondern einen Zweck zu verfolgen, und diesen Zweck sehe ich, solange nicht eine bessere Lösung geboten wird, in der durch das Wort ΙΧΘΥC zur Darstellung gebrachten Kürzung.

Man könnte vielleicht noch einwenden, dass ΙΧΘΥC als Kürzung indeklinabel sei, bei Tertullian aber geschrieben stehe secundum ΙΧΘΥΝ. Das ist ein Einwand, der Beachtung verdient. Allein er vermag der oben konstatierten Tatsache vom griechischen Wort

¹⁾ Besonders von H. Achelis, das Symbol des Fisches S. 14 ff. Andere haben ihm Recht gegeben: so Pischel, S. 506; Schmidt S. 146.

²⁾ Die Katakomben. 1882. S. 129.

³⁾ Zur Erklärung der Stelle siehe oben S. 17 f.

im lateinischen Text nicht standzuhalten. Zudem ist es noch nicht ausgemacht, ob allüberall schon im zweiten Jahrhundert die Auflösung von IXΘYC = Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Ὡτήρ hiess, oder zuweilen Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱός, wobei die beiden letzten Worte $\overline{\Theta Y}$ \overline{YC} oder $\overline{\Theta YC}$ gekürzt wurden. Ferner ist die Deklinierung von IXΘYC bei Tertullian so wenig ein Beweis gegen die Kürzung, als dies bei dem afrikanischen Anonymus der Fall ist, der ruhig schreibt: „et toti se offerens mundo IXΘYN. Namque Latine piscem sacris litteris, maiores nostri hoc interpretati sunt, ex Sibyllinis versibus colligentes, quod est: Jesus Christus Filius Dei Salvator.“¹⁾ So wenig hier das deklinierte IXΘYC als Instanz gegen die Kürzung angerufen werden darf, so wenig darf dies bei Tertullian der Fall sein. Die Deklination ergab sich für Tertullian um so leichter, als eben damals Symbol und Kürzung ineinander flossen.

Das griechische Wort IXΘYC in Tertullians Schrift De baptismo gibt aber noch mehr zu denken. Wenn das Wort mit einer solchen Selbstverständlichkeit auftritt, so muss es schon vorher in der griechisch redenden Welt bekannt gewesen sein — und zwar wie ich vermuten möchte, nicht bloss durch mündlichen Verkehr, sondern auch durch die Literatur. Mit der Taufe wird IXΘYC bei Tertullian in Verbindung gebracht: das legt den Gedanken nahe, dass dies auch schon vorher in einem griechischen Traktat über die Taufe der Fall gewesen sein könnte. Einen bestimmten Verfasser hier namhaft machen zu wollen scheint zwar etwas gewagt, aber bei der derzeitigen Kenntnis der Literatur des zweiten Jahrhunderts denkt man unwillkürlich an Melito von Sardes, der damals überall als theologischer Schriftsteller hochgewertet und viel gelesen wurde. Melito schrieb nach dem Zeugnis des Eusebius „Περὶ λουτροῦ“.²⁾ Nach dem, was Tertullian von „Melitonis elegans et declamatorium ingenium“ sagt,³⁾ war Melito wohl der Mann, den Christus — IXΘYC mit seiner Taufstudie in

¹⁾ Liber de promissionibus et praedictionibus dei, Pars II, c. 39 (83. 90) (Migne PL 51, 816).

²⁾ H. e. IV, 26, 2 (ed. Schwartz-Mommsen: GCS Eusebius II, 1 p. 382).

³⁾ Bei Hieronymus, De viris illustribus c. 24 (ed. Richardson TU XIV, 1 p. 22); „Huius (sc. Melitonis) elegans et declamatorium ingenium Tertullianus, in septem libris quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano, cavillatur dicens eum a plerisque nostrorum prophetam putari.“

Verbindung zu bringen. Wir kämen damit in die Zeit Mark-Aurels (161--180), da Eusebius unter den Schriftstellern dieser Zeit auch Melito von Sardes nennt.¹⁾ Würde diese Annahme zu Recht bestehen bleiben, dann ist die Tatsache nicht ohne Belang, dass nicht sehr weit vom lydischen Sardes, im phrygischen Hieropolis uns der Ἰχθύς ἀπὸ πηγῆς fast zur gleichen Zeit schon einmal begegnet ist.

Es ist nun zwar neuerdings, besonders durch die Autorität H. Useners ein gewisses Misstrauen gegen die Erklärung des ΙΧΘΥC als Kürzung in die gelehrten Kreise getragen worden.²⁾ Allein so ganz unvernünftig ist die Erklärung denn doch nicht. Buchstabenspielerei und zwar mit dem Namen Jesu war damals weit verbreitet, in den gnostischen Systemen, aber auch im kirchlichen Christentum. Irenaeus hat uns in seiner Ketzerbestreitung ein wertvolles Beispiel aufbewahrt.³⁾ Danach suchten die Gnostiker aus dem Zahlenwert der griechischen Buchstaben des Wortes Ἰησοῦς die Zahl 888, das Sinnbild ihres Pleromas herauszubringen; die des Hebräischen noch kundigen Judenchristen fanden in den drei Buchstaben des hebräischen יהוה den Gedankenwert = „Herr des Himmels und der Erde“, weil die drei Buchstaben den Anfang der entsprechenden hebräischen Worte bilden I(ahve), Sch(amaim), U(aarez).⁴⁾

¹⁾ H. e. IV, 21 (ed. Schwartz-Mommsen: GCS: Eusebius II, 1 p. 368).

²⁾ Siehe oben S. 52. — Neuestens erklärte Salomon Reinach, Actéon [Annales du Musée Guimet, tome XIX. Conférences faites au Musée Guimet par MM. Sylvain Lévi, R. Cagnat, Salomon Reinach, Victor Loret, Edmond Pottier. Paris 1906] p. 134 von der ΙΧΘΥC-Akrostichis: „Il a pu contribuer à propager parmi les chrétiens le culte de l'ΙΧΘΥC, identifié à celui du fondateur du christianisme, mais il est évident qu'il ne l'a pas créé, puisque ce culte existait depuis de longtemps siècles.“ Noch deutlicher Orpheus. Histoire générale des religions. Quatrième édition. Paris 1909, p. 29 n. 1 vom Fischesymbol: „Cela n'a rien à voir avec le fameux acrostiche Ichtyc (poisson), dont les lettres forment les initiales de la phrase: Jesus Christos Theou uios soter (Jésus-Christ, fils de Dieu, sauveur). Cet acrostiche a été imaginé après coup, à Alexandrie, pour expliquer et pour justifier le culte du poisson chez les chrétiens“.

³⁾ Adversus haereses II, 24, 2 (ed. Harvey I, 334 f. = II, 34, 2. 4).

⁴⁾ Ueber die wegen des unverstandenen Hebräischen sehr verdorbene Stelle siehe Näheres bei Harvey, I, 334 nota 4. 5.

Gerade dieser letzte Versuch ist als eine akrostichische Spielerei ¹⁾ für das in Frage stehende Problem IXΘYC als Kürzung ausserordentlich wertvoll. Wir ersehen daraus wenigstens soviel, dass wir nicht gegen den Zeitcharakter verstossen, wenn wir die Entstehung der IXΘYC-Akrostichis mindestens in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinaufdatieren. Das archäologische Material, das ich nunmehr unter fortlaufender Nummer, wenn auch unter verschiedenen Gesichtspunkten aufführe, dürfte den oben genannten Ansatz in manigfacher Weise bestätigen.

1. Abteilung.

Die Grabdenkmäler mit IXΘYC als Kürzung.

§ 1.

IXΘYC ΖΩΝΤΩΝ

Die Grabschrift der Licinia Amias und das Kybeleheiligtum am Vatikan. Die Taufe als Vermittlung von Ζωή und Σωτηρία. Die Christen als Ζῶντες. Christus als Ὡτῆρ ζῶντων.

1

Das Denkmal, das in Fig. 9 zur Darstellung gelangt, ist unter allen Monumenten mit IXΘYC als Kürzung das interessanteste und eben deshalb schon bisher am meisten umstrittene. Es wurde 1841 mit andern Monumenten (darunter ein christlicher Grabstein des Jahres 352) auf dem Vatikanischen Hügel im Gebiet des Ziegeleibesitzers Agostino Vannutelli gefunden. Vannutelli schenkte den Stein an G. Marchi, der ihn seinerseits dem Museum Kircherianum überliess. Hier ist er jetzt in der Sala L unter Nr. 8022 angebracht.

Literatur: G. Marchi, Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo. Roma 1844, p. 70. — L. Perret, Catacombes de Rome, tome V, Paris 1851, pl. XLIV, 1. — De Rossi, De christianis monumentis IXΘYN exhibentibus: index inscr. Nr. 9. (Spicilegium Solesmense, t. III. Paris 1855, p. 573.) — Fr. Lenormant, Mémoire sur l'inscription d'Autun (Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature ed. Ch. Cahier et A. Martin. Vol. IV. Paris 1856, p. 119.) — De Rossi Bull. 1870, p. 59. — F. Becker, Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches auf den Monumenten der Kirche der Katakomben. 2. Aufl. Gera 1876. S. 31 Nr. 10 u. S. 68 mit Abb. — Victor Schultze, Archäologische Studien über altchristliche Monumente. Wien 1880. S. 229—231, 274. — F. Becker, Die heidnische Weiheformel D. M. auf altchrist-

¹⁾ Herr Professor H. Achelis (Halle) hatte die Güte, mich auf die mir für diesen Zweck entgangene Stelle aufmerksam zu machen. (Brief vom 2. Febr. 1909).

lichen Grabsteinen. Gera 1881. S. 21. — H. Achelis, Die Fischdenkmäler der römischen Katakomben. Marburg 1887. S. 59 f. — J. Wilpert, Prinzipienfragen der christlichen Archäologie. Freiburg i. Br. 1889. S. 66—69. Mit nicht korrekter Wiedergabe auf Tafel I Nr. 3; danach auch in F. Cabrol's Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I, 2 (Paris 1907), p. 2016 fig. 570. — MEL Vol. I: Reliquiae liturgicae vetustissimae. Sectio I. Paris 1900—1902. P. 40* Nr. 2968. — P. Syxtus O. C. R., Notiones archaeologiae christianae disciplinis theologicis coordinatae. Vol. II pars I: Epigraphia. Romae 1909, p. 73, Tab. 30 nach Wilpert.



Fig. 9

Grabschrift der Licinia Amias, Rom. Museo Kircheriano, Saal I. Nr. 8022.
Höhe 0,30 m; Breite 0,33 m

In der Transskription lautet die Grabschrift:

D(is) M(anibus) | I(ησοῦς) X(ριστός) Θ(εοῦ) Υ(ἱός) C(ωτήρ) Ζώντων
Liciniae Amiati be|nemerenti . Vixit

Die lateinische Partie unserer Grabschrift ähnelt am meisten dem Schriftcharakter in den Akten der Arvalbrüder aus dem Jahre 155:¹⁾ der etwas länger gezogene Strich des V, die über den Aufstrich hinausgezogene Linie des Grundstriches in M und A, der ganz wenig seitwärts angedeutete Querstrich des L, die Form des E, sowie die zart geschwungenen Querlinien der oberen und unteren Enden des N und der übrigen Buchstaben. Eine Inschrift, welche als terminus ante quem in Betracht kommen könnte, ist die von de Rossi veröffentlichte²⁾ und auch bei Hübner³⁾ im Facsimile wiederholte aus dem Jahre 234. Doch neigt unsere Nr. vielmehr nach dem Typ des Jahres 155. Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich als Entstehungszeit die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts oder rund ± 200 fixiere.

Viktor Schultze, der sich zum ersten Male ausführlicher gelegentlich einer Untersuchung über die Topographie des Petrusgrabes mit unserer Inschrift beschäftigte, wollte aus dem Umstand, dass sie gleichzeitig mit einer Inschrift aus dem Jahre 352 gefunden wurde, schliessen, dass auch sie dem vierten Jahrhundert zugehöre. Die doppelte Buchstabenform erklärt er sich durch die zweimalige Verwendung des Grabsteins in einer heidnischen und dann christlichen Grabanlage. Das IXΘYC ΖΩΝΤΩΝ, das für Sch. als ein energisches christliches Bekenntnis aus dem Geleise des Gewöhnlichen heraustritt und schlecht zu D M passt, soll von christlicher Hand in den ehemals heidnischen Stein eingemeisselt sein. Heidnisch wäre demnach der Kranz, das D M, die untere Inschrift und auch der Anker mit den Fischen, welche letztere eine Anspielung auf den Namen der Verstorbenen Amias (ἀμίας oder ἀμια = der Thunfisch) enthalten sollen.⁴⁾

Der Versuch Schultze's ist hier entschieden misslungen. F. Becker⁵⁾ und nach ihm H. Achelis⁶⁾, sowie J. Wilpert⁷⁾ haben ihn denn

¹⁾ *Exempla scripturae epigraphicae latinae a Caesaris dictatoris morte ad aetatem Iustiniani* ed. Aem. Hübner. Berolini 1885, p. 353, Nr. 1012. — Zur Entwicklung der Formen vergleiche man noch p. 29, Nr. 90 (post a. 68); p. 115, Nr. 340 (a. 133), p. 171, Nr. 501 (a. 238—244), p. 171, Nr. 502 (a. 239).

²⁾ De Rossi, *Inscriptiones christiane urbis Romae* I, 11.

³⁾ *Exempla scripturae* p. 171, Nr. 502 (a. 239).

⁴⁾ A. a. O. S. 229—231.

⁵⁾ A. a. O. S. 59 f.

⁶⁾ A. a. O. S. 21.

⁷⁾ A. a. O. S. 67 ff.

auch bereits so treffend zurückgewiesen, dass ich dem nur wenig beizufügen habe. Wie ich mich durch wiederholtes Studium des Originals überzeugt habe, kann von einer Verschiedenheit der Meisselführung zwischen DM, ΙΧΘΥC ΖΩΝΤΩΝ, dem Kranz und den Fischen nicht die Rede sein. All dies ist von derselben Hand gefertigt. Die Einteilung der oberen Partie ist so ebenmässig, dass von einem nachträglichen Einschub des ΙΧΘΥC ΖΩΝΤΩΝ oder von der Christianisierung eines ursprünglich heidnischen Steines nicht die Rede sein kann. Dass die untere Widmungsinschrift an Amias eine andere Hand verrät, ist Schultze (gegen Becker) zuzugeben. Die Lösung scheint mir darin zu liegen, dass die obere Partie in der Werkstatt in einem Zug fertiggestellt wurde. Vielleicht hat die Amias mit Bezug auf ihren Namen¹⁾ die Inschrift schon zu ihren Lebzeiten bestellt und in dem Familiengrab anbringen lassen. Solche Beispiele, dass Christen nach damals weit verbreiteter Sitte sich noch zu ihren Lebzeiten das Grab herrichteten und dies sogar auf den Grabverschlussplatten bemerkten, sind noch in ziemlicher Anzahl aus den Katakomben nachweisbar. Nehmen wir diesen Fall als gewiss möglich an, so haben die Anverwandten nach dem Tode der Amias ihr die untere Widmung als einer bene merenti einschreiben lassen. Die zweimalige Verwertung der Platte etwa zu einem Loculusverschluss ist für jeden, der die Katakomben gesehen, ausgeschlossen: die Zurichtung des Steines wäre zu unpraktisch gewesen. Der Stein ist, wie man sich durch Vergleich mit anderen heidnischen Epitaphien der Galleria lapidaria des Vatikan²⁾ überzeugen kann, eine Grabschrift, die einem oberirdischen Grabbau zugehörte. Solche Grabbauten mochten in der frühesten christlichen Zeit des ersten und zweiten Jahrhunderts nicht etwa bloss bei den Christen Kleinasiens,³⁾ sondern

¹⁾ ἰμῖα oder ἰμῖας = der Thunfisch; auch hier wird Schultze mit der Verknüpfung des Symbols und des Namens Recht behalten.

²⁾ Zu vergleichen wären Epitaphien in den Abteilungen Nr. XIII, XXIII, XXV, XXIX.

³⁾ Ein schönes literarisches Beispiel haben wir in den zwischen 150 und 180 in Kleinasien entstandenen Johannesakten c. 70 ss. (ed. Lipsius u. Bonnet, Acta apostolorum apocrypha. Vol. I, P. II p. 185 ss.). — E. Hennecke, Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen 1904. S. 515. Es wird unterschieden zwischen dem μνημια, μνημεῖον, dem freistehenden mit einer Tür versehenen

auch in Rom noch sehr häufig in Uebung gewesen sein. Die ganze Domitillakatakombe z. B. ist durch die Erweiterung eines oberirdischen Grabbaues entstanden. Solche Grabbauten standen aber am Vatikanischen Hügel: das *τρόπαιον* des Apostels Petrus, von dem um 200 der römische Presbyter Gaios spricht,¹⁾ wird ein solcher gewesen sein; auch setzt ja Lampridius Grabbauten am Circus des Caligula und Nero voraus, wenn er von Heliogabal erzählt, der Kaiser habe in seiner Laune „et elephantorum quattuor quadrigas in Vaticano agitasse dirutis sepulcris quae obsistebant, iunxisse etiam camelos quaternos ad currus in circo privato spectaculo.“²⁾ Aus den am Circus des Vatikanischen Geländes liegenden oberirdischen Grabanlagen stammt die Inschrift der Christin Amias.

Merkwürdiger noch als die Interpretation Schultze's war die Deutung, welche G. Ficker unter dem Eindruck seiner Forschungen über die Aberkios-Inschrift dem Denkmal gab. Am Schlusse seiner Untersuchung eröffnet er einen Ausblick auf die Folgen, die seine Resultate für die christliche Archäologie haben könnten. Er glaubt, es werde nunmehr „die Notwendigkeit an uns herantreten, verschiedene bis jetzt ohne weiteres als christlich hingenommene Denkmäler noch einmal auf ihren christlichen Charakter zu prüfen“. Unter die bezüglichen Denkmäler rechnet er die Inschrift des Pectorius von Autun, die auf dem Vatican gefundene Stele der Licinia Amias, einzelne Darstellungen des guten Hirten und den auf dem Vatican gefundenen Sarkophag der Livia Primitiva. Ferner ist er zur Ueberzeugung gekommen, dass auch die bisherigen Aufstellungen über die Entstehung des Fischsymbols einer Revidierung

Grabbau (oder der Felsenkammer) und dem τάφον, dem innerhalb des Grabbaues befindlichen Einzelgrab. Vgl. dazu N. Müller, Koimeterien in Hauck, Realencyklopädie X³, 847.

¹⁾ Eus. H. e. II, 25, 7 (ed. Schwartz-Mommsen: GCS: Eusebius II, 1 p. 178) „Ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι. ἐὰν γὰρ θελήσης ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βασικανὸν [für Βατικανόν] ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν, εὐρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἰδρυσασμένων τὴν ἐκκλησίαν“. Ueber *τρόπαιον* = Grabstätte vgl. Zisterer, Die Apostelgräber nach Gaius. Theol. Quart.-Schr. 1892. S. 121—132.

²⁾ Aelius Lampridius, Antonius Heliogabalus c. 23. (Scriptores historiae augustae iterum recensuit H. Peter. Vol. I. Lipsiae 1884, p. 236).

bedürften.¹⁾ Dem letzten Verlangen hoffe ich durch die vorliegende Arbeit in ihrer Gesamtheit Genüge zu tun. Aber auch die andern von ihm genannten Denkmäler sollen auf ihren christlichen Charakter geprüft werden und zwar sei mit der Ausführung Ficker's begonnen: Er sagt: „Der Grabstein der Licinia Amias mit $\epsilon\chi\theta\upsilon\varsigma \zeta\acute{\omega}\nu\tau\omega\nu$ [so heisst es übrigens nicht, sondern ΙΧΘΥΣ ΖΩΝΤΩΝ , was durchaus nicht ohne Belang ist] und der Sarkophag der Livia Primitiva mit der Darstellung des guten Hirten, dem Fisch und dem Anker sind bekanntlich die letzten (erhaltenen) Stützen für die Hypothese von dem „hohen Alter“ der „Papstgruft unter dem Vatikan“ (vergl. Kraus, *Roma sotterranea*² S. 69, 531 f. Schultze, *Archäologische Studien*, S. 228 ff. Wilpert, *Prinzipienfragen*, S. 66 ff., 73 ff.) Dass ein Heiligtum der Cybele auf dem Vatikan existiert hat, ist durch eine Reihe von Inschriften erwiesen, CIL VI Nr. 497—504. Bestätigen sich die oberen Ausführungen über die Abercius-Inschrift, so müssen auch die beiden angeführten Monumente als Denkmäler des Cybelekultus betrachtet werden. Da aber Konsequenzen dieser Art für die christliche Archäologie unvermeidlich sind, so werde ich es als sehr begreiflich finden, wenn man gegen die heidnische Deutung der Aberciusinschrift Einspruch erhebt.“²⁾

Es war nicht immer apologetische Tendenz, wenn gegen Ficker bisher Stellung genommen wurde: es wurde schon sehr viel Sachliches gegen ihn vorgebracht. Auch mich berührt es an und für sich nicht im entferntesten, ob diese oder jene Inschrift gerade christlich ist oder ob sie einem heidnischen Kultverein zugehört; aber wenn sie dieser oder jener religiösen Genossenschaft zugewiesen wird, so erwarte ich von dem betreffenden Gelehrten, dass er auch einigermaßen überzeugende Gründe für seine These vorbringt; besonders dürfen Datierungen und Oertlichkeiten keinen Widerspruch aufkommen lassen. Das ist bei Ficker nicht der Fall.

Wenn G. Ficker darauf verweist, dass auf dem Vatikanischen Hügel ein Kybele-Heiligtum existiert habe, was durch eine Reihe von Inschriften dargetan sei, so hätte er doch auch darauf ver-

¹⁾ G. Ficker, *Der heidnische Charakter der Aberciusinschrift*. Sitzungsberichte der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1894. S. 111 f.

²⁾ A. a. O. S. 111, A. 5.

weisen müssen, in welcher Zeit wohl dieses Heiligtum zuerst nachweisbar ist. Ficker hat auf CIL VI Nr. 497—504 verwiesen. Nun bezeugen sich die angeführten Inschriften zwar als Weiheformeln gewidmet der Matri Deum Magnae Idaeae, erwähnen Taurobolium und Criobolium; aber keine der Inschriften geht über das 4. Jahrhundert hinauf:

CIL VI Nr. 497 = 305 n. Chr.

CIL VI Nr. 498 = 350 n. Chr.

CIL VI Nr. 499 = 374 n. Chr.

CIL VI Nr. 500 = 377 n. Chr.

CIL VI Nr. 501 = 383 n. Chr.

CIL VI Nr. 502 = 383 n. Chr.

CIL VI Nr. 503 = 390 n. Chr.

CIL VI Nr. 504 = 376 n. Chr.

Es geht also nicht an, eine Inschrift, die paläographisch um mindestens 100 Jahre älter ist, ohne nähere Begründung in diesen Kult hereinzuziehen. Wie alt ist das Kybele-Heiligtum am Vatikan? Bestimmtes wissen wir nicht darüber. Die zwei Beschreibungen der Regionen Roms aus dem vierten Jahrhundert scheinen auf dieses Heiligtum Bezug zu nehmen, wenn sie unter den Merkwürdigkeiten der XIV. Region ein Frigianum nennen.¹⁾ L. Duchesne behauptet, dieses Frigianum sei durch eine Inschrift bereits für die Zeit Hadrians festgestellt.²⁾

Die Inschrift, welche Duchesne im Auge hat, lautet:

Taurobolio Matris D(eum) M(agnae) Id(aeae) | quod factum
est ex imperio matris d(ivae) | deum | pro salute imperatoris
Caes(aris) T(iti) Aeli(i) Hadriani Antonini Aug(usti) Pii p(atris)
p(atriciae) | liberorumque eius | et status coloniae Lugdun(ensis) |
L(ucius) Aemilius Carpus IIII vir Aug(ustalis) item | dendrophorus |
vires exceptit et a Vaticano trans|tulit ara et bucranium | suo
inpendio consacravit | sacerdote | Q(uinto) Sammio Secundo ab XV

¹⁾ H. Jordan, Topographie der Stadt Rom im Altertum. II. Bd. Berlin 1871. S. 563: Notitia regionum urbis XIV (zw. 334 und 357): „Regio XIII Transtiberim continet Gaianum et Frigianum Vaticanum naumachias V hortos Domitias etc.“. Ähnlich Curiosum urbis regionum XIV (zw. 357 und 403?).

²⁾ Le Liber pontificalis I (Paris 1886), p. 120, mit Berufung auf Boissieu, Inscr. de Lyon p. 24.

viris | occabo et corona exornato | cui sanctissimus ordo Lugdunen(sis) | perpetuitatem sacerdoti(i) decrevit | App(io) Annio Atilio Bradua T(ito) Clod(io) Vibio | Varo Co(n)s(ulibus) | L(ocus) d(atu)s d(ecreto) d(ecurionum).¹⁾

Dass es sich in dieser Inschrift um den mons Vaticanus in Rom handelt, ist zweifelhaft, da der Weihealtar in Lyon gefunden wurde. Es ist darum eine durchaus ansprechende Hypothese, wenn Boissieu zu dem Worte Vaticanus bemerkt: „Si je ne craignais d'être accusé de rechercher des opinions nouvelles, j'oserais avancer, au moins comme un soupçon, que Lugdunum avait aussi son Vatican. Ce Vatican pouvait bien n'être autre chose que la demeure des prêtres de Cybèle, d'où partaient les oracles, *vaticinationes*, en vertu desquels se célébraient les taurobolies. Ce soupçon, que rien dans nos traditions locales ne dément ne justifie, sera peut-être un jour confirmé par quelque monument.“²⁾ Wenn diese Inschrift nun auch nicht mit Sicherheit für das Kybeleheiligtum auf dem Vatikan in Rom in Anspruch genommen werden kann, so soll damit die Möglichkeit, dass in Hadrianischer Zeit ein solches dort bestanden habe, durchaus nicht bestritten werden. Wenn ich diese Möglichkeit auch zugebe, so ist damit jedoch ein Zusammenhang unserer Inschrift Nr. 1 mit dem Kybelekult noch nicht erwiesen. Es erheben sich noch die Fragen, ob Fundort und Inhalt zu dem Kybeleheiligtum und Kybelekult Beziehungen haben.

Für die Kybele-Inschriften besagt der Fundbericht genau, dass sie gefunden seien bei den Fundamentierungsarbeiten der Südecke der Fassade von St. Peter gegen die Kirche des deutschen Campo Santo zu. Nach all dem, was durch die archäologische Forschung über die Lage des Neronischen Zirkus als ausgemacht gelten kann, würde der Fundort in das erste Drittel des Zirkus fallen. Es ist möglich, dass der Zirkus damals bereits dem Gebrauche entzogen und verfallen war; hat doch schon Konstantin die rechte Umfassungsmauer in den Bau der Petrus-Basilika einbezogen. Die Devotionsinschriften an die Magna Mater konnten also wohl nur einem Tempel zugehören, der entweder im ersten Drittel des ver-

¹⁾ Alph de Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*. Lyon 1854, p. 24 s.

²⁾ Boissieu l. c. p. 26.

fallenen Zirkus oder allenfalls an der Via Cornelia nahe der Zirkuseinfahrt gelegen war. R. Lanciani hat die mutmassliche Lage des Phrygianum sogar beträchtlich vor St. Peter angegeben, links hinter den Arkaden gegen die Porta Cavalleggeri.¹⁾

Der Fundort der Amias-Grabschrift liegt in der Via Scaccia Nr. 1. Augusto Vannutelli, der Sohn des Finders Agostino Vannutelli (geb. 1840) erinnert sich noch gut, als Knabe von einer christlichen Inschrift gehört zu haben, welche beim Ausgraben der Lehm-schichten zum Vorschein gekommen sei. Soviel er wisse, seien auch Fische darauf abgebildet gewesen.²⁾ Das Anwesen der Vannutelli mag über 100 Meter hinter St. Peter liegen, nach dem Plane von Lanciani auf der linken Seite der Via Cornelia. Das Grabmonument, zu dem unsere Inschrift gehört haben mag, wäre damit über 300 Meter (nach der Fixierung des Phrygianums durch Lanciani 400 Meter) von dem ehemaligen Kybeleheiligtum entfernt gewesen. Doch lege ich auf diesen sehr wichtigen Tatbestand nicht einmal den Hauptnachdruck. Bedeutungsvoller ist die Frage, wie sich denn die Inschrift ΙΧΘΥC ΖΩΝΤΩΝ in den Kybele-Kult einfügt? Was soll dieses mysteriöse Wort für einen Gedanken zur Geltung bringen? Fische aber sind auch auf heidnischen Grabmonumenten sogar in der Zweizahl mit dem Anker zur Darstellung gekommen, die nicht als Denkmäler der Kybele-Kultgenossen erweisbar sind.³⁾

Dass die Inschrift nicht als Ἰχθύς ζώντων = „Fisch der Lebendigen“ gedacht war, ist eigentlich selbstverständlich; denn „Fisch der Lebendigen“ gibt keinen Sinn. Aber auch die durch den Anker veranlasste Paraphrase J. P. Kirsch's = ΙΧΘΥC (ελπίς) ΖΩΝΤΩΝ⁴⁾ ist nicht nötig. Anders aber ist es, wenn die Buchstaben des ersten Wortes als Kürzungszeichen aufgefasst werden: dann lautet die Inschrift „Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱὸς Ὁμῆρ ζώντων.“ In dieser Auflösung kennzeichnet die Inschrift eine theologische

¹⁾ Forma urbis Romae. Fasc. V (Mediolani 1897. Nr. 13).

²⁾ Persönliche Mitteilung am 4. Februar 1910. A. Vannutelli sprach auch von zwei auf dem Terrain gefundenen Sarkophagen, deren Verbleib er nicht näher zu bestimmen vermöge.

³⁾ Ueber das ziemlich unverwertete Material im III. Teil.

⁴⁾ Bei F. Cabrol, Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne I, 2, (1907) p 2016.

Ausdrucksweise, die um die Mitte und in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erweisbar ist. In dem sog. zweiten Klemensbrief, einer Gemeindepredigt aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, heisst es: „ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες τοῖς νεκροῖς θεοῖς οὐ θύομεν καὶ οὐ προσκυνοῦμεν αὐτοῖς.“¹⁾ Die Christen werden also hier als die Lebendigen (οἱ ζῶντες) bezeichnet. Dies wäre für unsere Grabschrift um so merkwürdiger, wenn Harnack mit seiner These von der Entstehung des zweiten Klemensbriefes in Rom²⁾ Recht behalten sollte. Die Bezeichnung der Christen als ζῶντες wird im 2. Jahrhundert nicht selten gewesen sein; begegnet sie doch auch in den unter Mark-Aurel verfassten Akten des Karpos Papylos und der Agathonike. In c. 12 antwortet Karpos auf die Mahnung, den Göttern zu opfern: „οἱ ζῶντες τοῖς νεκροῖς οὐ θύουσιν.“³⁾ Hier kommt οἱ ζῶντες als Selbstbezeichnung der Christen noch stärker zur Geltung. Freilich ist in dieser Zusammenstellung von Heidengöttern und Christen die Bezeichnung der letzteren als ζῶντες sehr nahe gelegen. Die Heidengötter waren ja nach einer damals weitverbreiteten christlichen Anschauung nichts anderes als Menschen, die in früheren Zeiten auf Erden lebten und jetzt als Tote im Hades weilen;⁴⁾ ja es wurden die zu bösen Dämonen gewordenen Heidengötter sogar mit den Seelen verstorbener Uebeltäter gleichgesetzt.⁵⁾ Das ζῶντες hat aber (besonders in den Karposakten) eine tiefere Bedeutung, als etwa bloss spielender Gegensatz zu νεκροί zu sein; ζῶντες will den Seelenzustand der Christen charakterisieren. Die Selbstverständlichkeit, mit der die „οἱ ζῶντες“ genannt werden, beweist zudem, dass wir es wirklich mit einer zeitweilig gebräuchlichen Selbstbezeichnung der Christen zu tun haben.

Vielleicht darf ich als weiteren Beleg für diese Ausdrucksweise eine dem 2. oder 3. Jahrhundert zugehörige gnostische Grabschrift

¹⁾ K. 3, 1 (Funk PA I², 186 s.).

²⁾ Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1 (Leipzig 1897) S. 448.

³⁾ ed. Ad. Harnack TU III 3/4 Heft (1888) S. 444.

⁴⁾ Oracula Sibyllina VIII, 45–49 (ed. Johs. Geffcken: GCS: Oracula Sib. p. 144); vgl. VIII, 393 u. ö.

⁵⁾ Justin, Apol. I, 18 (ed. Otto I², 58). Vgl. dieselbe Anschauung auch im Judentum, Flavius Iosephus, De bello lud. VII, 33.

heranziehen, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts an der Via Latina gefunden wurde. Da die Inschrift uns später auch in anderer Beziehung interessieren wird, so sei sie in ihrem vollen Wortlaut hier angeführt:

a)

Φῶς πατρικὸν ποιήουσα, σύναμιε, σύνευνε σοφὴ μου,
 λούτροις χρεισαμένη Χ(ριστο)ῦ μύρον ἄφθιτον, ἀγνόν,
 Αἰώνων ἔσπευσας ἀθρ[ῆ]σαι θεῖα πρόσωπα,
 βουλῆς τῆς μεγάλης μέγαν ἄγγελον, υἶδν ἀληθῆ,
 15 [εἰς ν]υμφῶνα μολούσα καὶ εἰς [κόλπ]ους ἀνόρουσα[ς]
 [Αἰώνων πα]τρικὸς κ[αί]....

b)

Ὄκ ἔσχεν κοινὸν βίτου [τ]έλος ἦδε θανοῦσα·
 κἀπθανε καὶ ζῶει καὶ ὄρᾳ φῶς ἄφθιτον ὄντως·
 ζῶει μὲν ζωοῖσι, θάνεν δὲ θανοῦσιν ἀληθῶς.
 10 Γαῖα, τί θανυμάζεις νέκυος γένος, ἢ πεφόβησαι.¹⁾

Vers 9 sagt also: Die verstorbene Φλάβια — ihr Name ist in den ersten 6 Versen als Akrostichis enthalten — „lebt für die Lebenden und ist tot für die, die selber wahrhaft tot sind“. Die wahrhaft Toten sind die Ungläubigen, die nicht an ein Fortleben der Seele glauben — die Christen mit ihrer Seligkeitshoffnung sind die Ζῶντες.

Die Entstehung des Ausdrucks scheint sich aus II. Kor. 5, 15 herzuleiten, wo auf die Erlösung und Wiedergeburt und die damit übernommene Verpflichtung also hingewiesen wird: „καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθάνοντι καὶ ἐγερωθέντι.“²⁾

¹⁾ R. Garrucci in *Civiltà cattolica*, 1858, serie III, vol. X, p. 357 ss. — *ClG* IV. (ed. Kirchhoff), p. 594, Nr. 9595^a. — P. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque*. Paris 1897, p. 115 s. — *MEL* I: *Reliquiae liturgicae vetustissimae*. Sect. I. Paris 1900-1902, p. 100* Nr. 3780. — O. Marucchi, *Osservazioni sopra il cimitero anonimo recentemente scoperto sulla via latina*. NB 1903, p. 312.

²⁾ Merkwürdig ist es, dass im I. Buch des Jeu, einem Werk der sethitischer archontischen Gnostiker aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, Jesus wiederholt „der Lebendige“ genannt wird. In der Ausgabe von C. Schmidt *GCS: Koptisch-gnostische Schriften* I. 1905) K. 1 p. S. 257, 14. 17; 258, 1. — K. 2. S. 258. 10. — K. 3 S. 258, 27. 33; 259, 1. 6. 9. 23. — K. 4 S. 259, 35. 38; 260, 6. 9. 18. *IHC O ZON* auch in den sog. neuen Logia Jesu. Siehe Grenfell

Im Pastor des Hermas lesen wir bei der Erklärung des symbolischen Turmbaues über die Taufe der alttestamentlichen Gerechten: „Es war notwendig für sie, durch Wasser emporzusteigen, damit sie Leben empfangen, denn anders hätten sie nicht in das Reich Gottes kommen können, wenn sie nicht die Sterblichkeit des (früheren) Lebens abgestreift hätten. So empfangen nun auch diese, die schon entschlafen waren, das Siegel des Sohnes Gottes (und kamen in das Reich Gottes). Bevor nämlich, erklärte er, der Mensch den Namen (des Sohnes) Gottes trägt, ist er tot; wenn er aber das Siegel empfängt, so legt er die Sterblichkeit ab und empfängt das Leben. Das Siegel nun ist das (Tauf-) Wasser; in das Wasser steigen sie tot hinab und lebend steigen sie wieder herauf (καταβαίνουσι νεκροὶ καὶ ἀναβαίνουσι ζῶντες)¹⁾. Lebendig im eigentlichen Sinn wird der Mensch erst durch die Taufe. Das ist der Gedanke der Wiedergeburt, wie er durch den Apostel Paulus, mehr aber noch durch den Evangelisten Johannes zur Geltung gebracht wurde. Die Taufe galt als das Bad der Wiedergeburt (λουτρὸν παλιγγενεσίας Tit. 3, 5). Vgl. I. Petr. 1,3. Nach Empfang der Taufe konnten die Christen sagen: „Wir wissen, dass wir vom Tode zum Leben übergegangen sind.“ (I. Joh. 3, 14). Die Christen sind „die Lebenden“ κατ' ἐξοχήν,

and Hunt, The Oxyrhynchus Papyri Part. IV London 1904 p. 3 Nr. 654 Zeile 2 Dazu Plate I. Auch bei C. Wessely, Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus (R. Graffin — F. Nau, Patrologia Orientalis IV 1908 p. 159 Nr. 13). Ebenso wird in einem altnubischen Text (vielleicht des 5. Jahrhunderts) der auferstandene Christus konstant „der Lebendige“ genannt. Vgl. K. H. Schäfer und K. Schmidt, Die altnubischen christlichen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin [Sitzungsberichte der Königl. preuss. Akademie der Wissenschaften 1907 S. 608]. Die Bezeichnung ist schon grundgelegt bei Luk. 24,5: „τί ζήτετε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν;“ Sollte die Bezeichnung vielleicht einmal innerhalb der Kirche weitere Verbreitung erlangt und die Bezeichnung der Christen als ζῶντες mit veranlasst haben? Solange nicht bestimmte Anzeichen hierfür vorhanden sind, wage ich nicht zu entscheiden.

¹⁾ Sim. IX, 16, 2—4 (Funk PA I², 608) Uebersetzung von H. Weinel bei Edg. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen 1904. S. 283. Diesen urchristlichen Gedanken der Wiedergeburt hat Zeno von Verona hübsch in die Worte zusammengefasst: „Et cum omnium aquarum natura sit talis, ut cum in profundum homines susceperint vivos, evomat mortuos, aqua nostra suscipit mortuos, et evomit vivos.“ Lib. II. tract. XXXIX. Ad neophytos post baptisma II (Migne PL. 11, 487).

weil sie „teilgenommen haben am ewigen Leben durch den Logos.“¹⁾ Das ist aus dem Johannesevangelium gewonnene kleinasiatische Theologie. Ein jeder, der aus dem Heidentum und Judentum zum Christusglauben gekommen ist, kann von einer Auferstehung zu neuem Leben reden, denn „er ist aus Gott geboren.“²⁾ Was hinter der Bekehrung liegt, ist Tod; denn es war ein Leben in Sünden — und die Sünde ist der Tod der Seele. Das ist in der frühesten christlichen Predigt zur Genüge immer und immer wieder hervorgehoben. Vgl Rom 6, 11: „οὕτως καὶ ὑμεῖς λογιζέσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὶ μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.“ Rom. 6, 13: „ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας.“ Ferner Rom. 8, 2. — Eph. 2, 5: „ὁ δὲ θεὸς . . . ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ . . .“ Vgl. Eph. 5, 14: „ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν.“ — Kol. 2, 13: „καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασιν . . . συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ.“ — I. Tim. 5, 6: „ἡ δὲ σπαταλῶσα ζῶσα τέθνηκεν.“³⁾ In all diesen Texten erscheint konstant dem Tode der Sünde das neue Leben entgegengesetzt. Wie tief man diesen Begriff des neuen Lebens fasste, erhellt daraus, dass man die Getauften als eine *καινή κτίσις* (II. Kor. 5, 17), vgl. Gal. 6, 15, als „θεοῦ ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῦς“ (Eph. 2, 10) bezeichnete. Die Veränderung besteht nicht etwa bloss in dem Abtun der Sünde, sondern in einer Umwandlung des ganzen inneren Menschen durch die Einführung eines übernatürlichen Lebensprinzips: Paulus hat dies formuliert in dem Wort: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2,20) und Ps. Barnabas meint: Gott hat uns, „indem er uns

¹⁾ Akten des Karpos, Papylos und der Agathonike c. 7 (TU III, 3/4, 443): „μεταλαμβάνοντες τῆς αἰωνίου ζωῆς διὰ τοῦ λόγου.“ Vgl. I. Joh. 4, 9: „ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.“ Es ist derselbe Begriff, wenn I. Petr. 1, 23 die Christen genannt werden „ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος.“ und I Petr. 2, 2 als „ἀρτιγέννητα βρέφη“ bezeichnet werden. Zur Wiedergeburt vgl. auch oben S. 80 ff. sowie F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual [Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums III. Bd. 1/2.] Paderborn 1909 S. 3. 24.

²⁾ I. Joh. 5, 1: „Πᾶς ὁ πιστεῶν ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.“

³⁾ Vgl. Matth. 8, 22: „Ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκροὺς“ — Joh. 5, 25.

durch Vergebung der Sünden erneuert hat, gemacht, dass wir ein anderes Gepräge, sozusagen, Kinderseelen haben, gerade wie wenn er uns noch einmal schüfe.“¹⁾ Aehnlich scheint II. Clem. 1, 8 Bezug zu nehmen auf die Bekehrung zum Christentum in den Worten: (Christus), „rief uns, die wir nicht waren, dass wir aus dem Nichtsein zum Dasein kämen.“²⁾ Das Heidentum mit seinen Lastern ercheint dem Getauften nicht anders als der Weg des Todes, das Christentum mit seiner ersten sittlichen Verpflichtung als der Weg des Lebens. Das ist weitläufig auf Grund älterer jüdischen Vorlagen bereits in der „Didache der zwölf Apostel“ zur Darstellung gebracht.³⁾ In II. Clem 1, 6 prägt sich der gleiche Gedanke aus in den Worten: Wir waren „verblendet in unserm Geiste, dass wir Steine, Holz, Gold, Silber und Erz, blosses Menschenwerk anbeteten; unser ganzes (vergangenes) Leben war nichts anderes als Tod.“⁴⁾ An diesen Gedanken klingen auch die Worte an, mit welchen die zwischen 150—180 entstandenen Johannesakten den Kallimachos seine Bekehrung kundgeben lassen: „Ein Mensch will ich werden, (einer) von denen, die auf Christus hoffen, damit sich auch die Stimme bewahrheite, die hier zu mir sprach: Stirb, damit du lebest! (ἀπόθανε ἵνα ζήσης). Und diese ist schon in Erfüllung gegangen. Denn gestorben ist jener Ungläubige, Unmässige, Gottlose; ich bin auferweckt von dir als ein hinfort Gläubiger (Mässiger), Gottesfürchtiger.“⁵⁾ Der Weg des Lebens, das neue Leben der Gnade galt aber als notwendige Voraussetzung der Seligkeit,⁶⁾ dementsprechend aber auch das Leben vermittelnde Sakrament: die Taufe. Darum erklärt Jesus bei Joh. 3, 3 in aller

¹⁾ Barnabae ep. 6, 11 (Funk PA I², 54 s.).

²⁾ ed. Funk PA I², 186.

³⁾ K. I—VI (ed. Funk PA I², 2 ss). — Ps. Barnabas K. 18 (Funk PA I² 90), gebraucht dafür „Weg des Lichtes und der Finsternis.“

⁴⁾ ed. Funk PA I², 186.

⁵⁾ K. 76 ed. G. Schimmelpfeng bei Edg. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen 1904, S. 448.

⁶⁾ Zur engen Verbindung von Ζωή-Σωτηρία vgl. man das schöne Wort bei Klemens von Alexandrien Paedagog I. c. VI §26, 3; 27, 1. (ed. O. Stählin: GCS: Clem. Alex. I, 106): „πρὸς δὲ καὶ ἡ τῶν κακῶν ἀπαλλαγὴ σωτηρίας ἐστὶν ἀρχή. μόνον δὲ ἄρα οἱ πρῶτον δραξάμενοι τῶν ὅρων τῆς ζωῆς ἤδη τέλει, ζῶμεν δὲ ἤδη οἱ θανάτου κεχωρισμένοι, σωτηρία τοίνυν τὸ ἐπεῖσθαι. Χριστῷ ὁ γὰρ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἐστίν.“

Feierlichkeit: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus Wasser und Geist, kann er nicht eingehen in das Reich Gottes.“¹⁾ Daraus wird es verständlich, wenn allenthalben in der urchristlichen Literatur die σωτηρία mit Glauben und Taufe verknüpft erscheint. Mark. 16, 16: „ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται.“ — Apg. 16, 31: „πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ σωθήσῃ σὺ καὶ ὁ οἶκός σου.“ Vgl. Rom. 5, 9. 10. — Hermae Pastor Vis. III, 3, 5 (Funk PA I², 438 s.): „ὅτι ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται.“ Dass die Taufe, das lebenspendende Sakrament, die unbedingte Grundlage der σωτηρία bilde, hat man im 2. Jahrhundert begründet mit einem Worte Jesu, das bei Justin in der Fassung steht: „Wenn ihr nicht wiedergeboren seid, so werdet ihr nicht eingehen in das Himmelreich.“²⁾ In den klementinischen Homilien lautet es: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr nicht wiedergeboren seid in lebendigem Wasser auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, werdet ihr nicht eingehen in das Himmelreich.“³⁾ Dieses Wort, eine Variante vom kanonischen Wortlaut bei Joh. 3, 5, betonte nach der Auffas-

¹⁾ Zur Interpretierung des ἀνωθεν = ἐξ οὐρανοῦ θεοῦ sowie = πάλιν vgl. etwa H. J. Holtzmann, Evangelium des Johannes. 3. Aufl. besorgt von W. Bauer, Tübingen 1908 S. 82 f. Th. Zahn, Das Evangelium des Johannes, Leipzig 1908 S. 183 spricht sich entschieden gegen die Uebersetzung ἀνωθεν = „von oben her“ aus; für ihn existiert bloss die Bedeutung „von Anfang, von vorne an“. Besonders wird auch die Wiedergabe der alten Schriftsteller durch ἀναγεννηθῆναι hervorgehoben. J. Wellhausen, Das Evangelium Johannis. Berlin 1908 S. 17. A. 1 bemerkt: „Usener im Weihnachtsfest p, 54 n. 1 protestiert eifrig gegen die Auffassung von ἀνωθεν als denuo. Aber sie wird vertreten von der Latina und der Syra und vor allem von Nikodemus selber, der πάλιν an die Stelle setzt und nicht ex coelo, sondern ex matre versteht. Dass ἀνωθεν 3, 21. 19, 11 von oben bedeutet, ist allerdings richtig, und vielleicht will es Jesus nach 1, 13 so verstanden wissen“. Auf den gelegentlich dieser Stelle von der modernen religionsgeschichtlichen Forschung so beliebten Hinweis auf den Wiedergeburtsgedanken in den heidnischen Mysterien werde ich an anderer Stelle eingehen.

²⁾ Apol. I, 61 (Otto I^o, 1, 164): „καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν · Ἄν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.“

³⁾ Hom. XI, 26 (de Lagarde p. 117, 2 ff.): „οὕτως γὰρ ἡμῖν ὤμοσεν ὁ προφήτης εἰπὼν · ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι, εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἀγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.“

sung des 2. Jahrhunderts die Notwendigkeit der Taufe derart, dass ohne die Taufe die Seligkeit nicht zu erlangen sei. Der beste Beleg hiefür ist die Tauflehre der klementinischen Homilien, welche eine merkwürdig enge Verwandtschaft mit der Lehre Justins zeigt. Hier nun steht die folgende Ausführung: „Vor allem will ich dir zu wissen tun, wie wohlgefällig Gott die Keuschheit ist. Die keusche Frau ist Gottes Wahl, Gottes Wohlgefallen, Gottes Ruhm, Gottes Kind. Ein so hohes Gut ist die Keuschheit. Wenn das Gesetz nicht bestünde, dass auch der Gerechte ohne die Taufe nicht in das Reich Gottes eingehen könne, so würden wohl die Verirrten der Heidenvölker durch die Keuschheit allein gerettet werden. Deshalb bin ich gar sehr in Angst um die, welche im heidnischen Irrtum befangen die Keuschheit üben, weil sie ohne die gute Hoffnung die Keuschheit erwählt und gar säumig sind zum Empfang der Taufe. Deshalb werden sie nicht selig. Denn es besteht das Dogma Gottes, dass ein Ungetaufte nicht in sein Reich eingehe.“¹⁾ Dieser Gedanke der gesetzmässigen Notwendigkeit der Taufe kehrt in den Klementinen noch öfters wieder. Im ältesten Teil der Klementinen, den sog. *Κηρύγματα Πέτρου*²⁾ hat er einen wesentlichen Teil des 10. Buches ausgemacht.³⁾ Eine wichtige noch erhaltene Partie dieser Lehre sei hier wiedergegeben: „Wenn du, nachdem du berufen bist, nicht willst, oder noch zögerst, wirst du durch Gottes gerechtes Gericht zu Grunde gehen, durch dein Nichtwollen auch von Gott nicht gewollt. Glaube ja nicht, dass du ohne Taufe der Hoffnung teilhaft werden könntest, auch wenn du von all den gerechten Menschen, die jemals gelebt, der allgerechtteste wärst. Um so schlimmere Strafe wirst du erfahren, da du ein gutes Werk nicht gut vollbracht hast. Herrlich ist eine schöne Tat, wenn sie geschieht wie Gott es befiehlt. Du aber, wenn du nicht, wie jener befiehlt, getauft werden willst, widerstrebst

¹⁾ Hom. XIII, 21 (Lagarde p. 140 = Migne PG 2, 344 s.).

²⁾ H. Waitz, die Pseudoklementinen Homilien und Rekognitionen TU. NF. X, 4 (1904) S. 162 lässt sie „bald nach dem Jahre 135“ verfasst sein.

³⁾ Recogn. III, 73 (Migne PG 1, 1316): „Decimus (sc. liber), de nativitate hominum carnali et de generatione quae est per baptismum, et quae sit in homine carnalis seminis successio, et quae animae eius ratio, et quomodo in ipsa est libertas arbitrii.“

mit der Erfüllung deines Willens dem Willen Gottes. Aber vielleicht wird jemand sagen: Was nützt es denn zur Frömmigkeit, im Wasser getauft zu werden? Erstens weil du tust, was Gott befiehlt (ὅτι τὸ δόξαν θεῶν πράττεις). Zweitens aber, wenn du durch Furcht veranlasst aus dem Wasser für Gott wiedergeboren bist, wirst du deine erste aus geschlechtlicher Lust stammende Geburt umändern und so des Heiles teilhaftig werden können. Anders aber ist es nicht möglich. So nämlich hat uns der Prophet geschworen: „Wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht wiedergeboren seid auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, so werdet ihr nicht eingehen in das Himmelreich.“ Deshalb kommet herzu. Hier ist nämlich der von Anfang an barmherzige [Geist], der über dem Wasser schwebte, und diejenigen, welche im dreimal seligen Namen getauft sind, den zukünftigen Strafen entreisst und die nach der Taufe von den Getauften vollbrachten guten Taten wie eine Opfergabe Gott darbringt. Deshalb flüchtet zum Wasser; denn dieses allein vermag die Gewalt des Feuers zu löschen. Wer nicht zu ihm kommen will, der trägt noch den Geist des Streites in sich, weshalb er nicht zu seinem Heile zum lebendigen Wasser kommen will. So komme also, ob du gerecht bist, oder ungerecht. Wenn du gerecht bist, so fehlt dir nur noch die Taufe zum Heile; bist du ungerecht, so dient die Taufe zum Erlass der [Sünde], die du vorher in Unwissenheit begangen hast. Bist du ungerecht, so erübrigt nach der Taufe die gute Tat gemäss der vorigen Gottlosigkeit. Deshalb, ob du gerecht bist oder ungerecht, beeile dich, für Gott geboren zu werden, denn der Aufschub bringt Gefahr, da ungewiss ist die festgesetzte Zeit unseres Todes.“¹⁾

Die Taufe ist danach zur σωτηρία notwendig, die selig werden wollen müssen ζῶντες sein. Daraus ergibt sich von selbst, dass Christus nur diejenigen wirklich rettet, welche durch die Taufe ζῶντες geworden sind: oder Christus ist σωτήρ ζώντων: in der Fülle gesprochen: „Ἰ(ησοῦς) Χ(ριστός) Θ(εοῦ) Υ(ἰός) Cωτήρ ζώντων“. Das ist urchristliche Theologie. Das Wort: „οὐκ ἔστιν θεός νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων“ (Matth. 22, 32; Mark. 12, 27) gilt von Χριστός Cωτήρ wirklich.

¹⁾ Hom. XI, 25–27 (ed. Lagarde 116 f.).

Aus Apg. 3, 15 ergibt sich, dass man unter σωτήρ den ἀρχηγός τῆς ζωῆς verstand. Diese ζωή bietet Christus allen an, gibt sie aber in Wirklichkeit nur denen, die ihrer würdig sind. Wie daher I. Tim. 4, 10 von Gott gesagt wird, dass er sei „σωτήρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν“, so heisst es bei Hebr. 7, 25 noch schärfer begrenzt von Christus: „ἔθεν καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐτυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν.“ Damit ist die Erklärung des ΙΧΘΥC ΖΩΝΤΩΝ aus der Theologie der ersten zwei Jahrhunderte völlig gegeben. Das D M kann gegenüber dem deutlich christlichen ΙΧΘΥC ΖΩΝΤΩΝ nicht mehr als Beweis für den heidnischen Charakter der Inschrift in Betracht kommen. Dass D M als (mitunter unverständenes) sepulkrales Zeichen auch auf christlichen Inschriften begegnet, ist für den Kenner der altchristlichen Epigraphie bekannt genug. Als charakteristisches Beispiel erwähne ich eine im Jahre 1787 in Aquileia gefundene Grabschrift,¹⁾ die also lautet:

D ✠ M
 BENEMERENTI
 VALENTINO · QVI
sic! IXIT · AN · P · M · XIII
 5 M · V · D · VII · DEPOSITIVS
 PRIDIE · NONAS · DECEM
 BRIS · RECESSIT · IN · PACE
 FIDELIS · PARENTES · P

Wir finden nun in der viel umstrittenen Grabschrift Nr. 1 genau den Gedanken, der sich nach unseren früheren Ausführungen wieder spiegelt in dem Satze Tertullians: „Sed nos pisciculi secundum ΙΧΘΥΝ nostrum Iesum Christum in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus.“²⁾ Nur für die Getauften gibt es eine Rettung, weil sie die ζῶντες sind; für sie ist Christus der σωτήρ.

Damit ist nunmehr auch die Erklärung der beiden eingravierten Fische gegeben. Wenn man darin nicht eine einfache Uebernahme

¹⁾ In den Scheden von Gaetano Marini Cod. Vat. 9091 f. 210.

²⁾ De baptismo c. 1 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 201).

einer heidnischen Vorlage sehen will,¹⁾ so liegt es am nächsten, hier die pisciculi, die Christen zu verstehen, welche mit den ζῶντες gleichgesetzt werden. Der Plural kann nur mindestens durch zwei Fische ausgedrückt werden. Die Annahmen von J. Wilpert²⁾ und C. M. Kaufmann,³⁾ dass der Fisch hier als Symbol Christi nur der Symmetrie wegen doppelt gesetzt wurde, weicht von der natürlichen Erklärungsweise ab und konnte nur dadurch entstehen, dass nicht genügend zwischen IXΘYC als Kürzung und dem Fischsymbol unterschieden, sowie die Beziehung des Fischsymbols zur Taufe kaum einer Untersuchung für wert gehalten wurde.⁴⁾

§ 2.

Das IXΘYC-Monument von Autun und die These von G. A. van den Bergh van Eysinga.

Nach zweifacher Hinsicht schliesst sich hier die Pektoriosgrabschrift von Autun an, weil auch sie mit dem Kybele-Kult in Verbindung gebracht wurde und weil sie andererseits sich inhaltlich mit der vorgenannten enge berührt.⁵⁾

2

¹⁾ Darüber im Teil III.

²⁾ Prinzipienfragen der christlichen Archäologie. Freiburg i. Br. 1889. S. 70. „Wichtig ist das Epitaph auch deswegen, weil es zeigt, dass die Verdoppelung der Fische nur aus symmetrischen Rücksichten geschehen ist“. Aehnlich RQS 1905 S. 188, wo abermals behauptet wird, dass es die alten Künstler liebten, eine und dieselbe Figur aus symmetrischen Rücksichten zu verdoppeln. „So entstand z. B. die Gruppe des Ankers zwischen zwei Fischen, welche nicht die pisciculi (die Neugetauften bei Tertullian), sondern Christus, den IXΘYC ΖΩΝΤΩΝ versinnbildeln.“ Verdoppelung der Fische aus symmetrischen Gründen findet sich auch bei heidnischen Grabdenkmälern. Aber dafür, dass der Fisch als Symbol Christi aus symmetrischen Gründen verdoppelt wurde, dafür hat Wilpert wenigstens einen Beweis noch nicht erbracht.

³⁾ Handbuch der christlichen Archäologie. Paderborn 1905. S. 211. — Manuale di archeologia cristiana. Roma 1908, p. 187.

⁴⁾ Bei Besprechung der gründlich missdeuteten Maritima-Grabschrift komme ich hierauf zurück.

⁵⁾ Den Wortlaut siehe oben unter I § 1. Ueber die verschiedenen Versuche zur Wiederherstellung des Textes unterrichtet am besten J. B. Pitra, De inscriptione graeca et christiana in coemeterio sancti Petri a via strata reperta,



Fig. 10

Pektorios-Grabschrift von Autun.

Nach F. Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I, 2: Art: Autun.

In den früher I § 2 behandelten Streit zwischen R. Pischel und H. Oldenberg über die Entstehung des christlichen Fischsymbols griff im Jahre 1906 auch G. A. van den Bergh van Eysinga ein mit einem Aufsatz über „Altchristliches und Orientalisches“.¹⁾ Er glaubte die Lösung geben zu können, indem er nach G. Ficker's

infra urbem Augustodunensem, illustrata variorum notis et dissertationibus, iisque partim ineditis [Spicilegium Solesmense I (1852), p. 534—564]. Danach O. Pohl, *Das Ichthysmonument von Autun* (Berlin 1880) und zuletzt H. Leclercq in MEL Vol. I: *Reliquiae liturgicae vetustissimae. Sectio I.* Paris 1900—1902. P. 18* Nr. 2826 und in F. Cabrol's, *Dictionnaire* I, 2 (1907), p. 3195—3198.

¹⁾ Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. LX. Leipzig 1906, S. 210—212.

Vorgang auf den Kybele-Kult hinwies und auch das IXΘΥC-Denkmal von Autun für seinen Zweck zu verwerten suchte. Sein Beweisgang ist so typisch für eine bestimmte Klasse von Religionsgeschichtlern, dass er hier etwas ausführlicher zur Darstellung kommen soll. Seine Worte lauten: „Ebensowenig wie die Aberkios-Inschrift, ist das berühmte Denkmal von Autun (vgl. Ferdinand „Becker, Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches, „Breslau 1866, S. 33 ff.) für christlich zu halten. Es ist klar, dass „das in den fünf ersten Zeilen als Akrostichon verwandte und „ausserdem noch viermal sich im Texte findende Wort *ιχθύς* nichts „mit Jesus zu schaffen hat. Eine Deutung der Buchstaben fehlt „hier ganz. Ausdrücke wie *σωτήρ ἁγίων, φῶς θανόντων, ιχθύς δεῖπνον* „gehören ebenso gut dem orientalischen Synkretismus wie dem „Christentum an. Die hier angeredete Mutter (achte Zeile) kann „die Magna Mater des Kybele-Kultes sein. Dies beweist aufs neue „die weite Verbreitung der kleinasiatischen Kulte in der ältesten „christlichen Zeit und die Möglichkeit heidnischer Beeinflussung „des Christentums. Ichtyis ist mit Atargatis oder Derketo, der „syrischen Form der Astarte, in Verbindung zu setzen und stellt „die befruchtende Kraft des Nachthimmels dar, speziell des Mondes „als der befruchtenden Feuchtigkeit (siehe Wolf Baudissin in Hauck „II³, 178). Die Magna Mater verschmilzt mit Atargatis, wie sie „mit dem ebenfalls in Kleinasien blühenden orphischen Dionysos- „Kult verbunden auftritt. Hera-Atargatis-Kybele ist der Prototypus „der christlichen Gottesmutter. Sie gebiert den Ichtyis.“¹⁾

Wenn auf irgend jemand, so passt nach dieser Ausführung auf G. A. van den Bergh van Eysinga das scharfe Wort H. Usener's: „Auch das geistige Leben hat seine Epidemien. Den geringsten Widerstand finden sie im Gebiet der Religionsgeschichte. Wie lange wird es wohl dauern, dass dies Gebiet der Tummelplatz wüsten Halb- oder Nichtwissens bleibt? Dass es das schwerste und wichtigste der Geschichte ist, sollte doch vielmehr zu nachdrücklicherer Forderung von Wissen und Schulung führen als jedem Unberufenen ein Recht auf Gehör geben.“²⁾

¹⁾ A. a. O. S. 111. 112.

²⁾ H. Usener, Götternamen. Bonn 1896. S. 253 f.

Was an der Ausführung G. A. van den Bergh van Eysinga's besonders peinlich berührt, das ist die merkwürdige Art, wie er einer ganzen Reihe von Gelehrten gegenüber ohne den leisesten Versuch eines Beweises den Satz niederschreibt: „Es ist klar, dass das . . . Wort $\epsilon\chi\theta\acute{\upsilon}\varsigma$ nichts mit Jesus zu schaffen hat“. Den übrigen Gelehrten war bis jetzt das gerade Gegenteil ebenso klar. Noch neuestens hat Salomon Reinach, dem doch auch daran gelegen ist, den Fischkult in den heidnischen Religionen des Morgenlandes als die Grundlage des christlichen Fischsymbols scharf zu betonen, die Erklärung abgegeben, dass am christlichen Charakter der Pectoriosgrabschrift nicht zu zweifeln ist.¹⁾ Auch G. Ficker, der doch von ganz anderen Grundlagen herkam als van den Bergh van Eysinga, hat sich in mehr hypothetischer Form ausgesprochen.

Bei van den Bergh van Eysinga ist aber kaum ein Satz, der nicht zu beanstanden wäre. Eine Deutung der Buchstaben soll hier ganz fehlen. Dabei ist aber übersehen, dass die Akrostichis nach der Manier, die uns noch in anderen Denkmälern begegnen wird, mit dem letzten Buchstaben direkt in das Wort übergeht, welches sonst durch den einfachen Buchstaben gekürzt erscheint, also:

I
X
Θ
Y
σωτήρος ἁγίων

Ausdrücke wie $\sigma\omega\tau\eta\rho\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omega\nu$, $\varphi\acute{\omega}\varsigma\ \theta\alpha\nu\acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu$ sollen ebenso gut dem orientalischen Synkretismus wie dem Christentum zugehören. Die vorenthaltenen Belege zu erfahren, wären für die Religionsgeschichte von höchstem Interesse. G. Wobbermin konnte trotz eifrigen Suchens heidnische Parellelen noch nicht aufzeigen, ob schon sie für seine religionsgeschichtlichen Studien von hervor-

¹⁾ Actéon. Annales du Musée Guimet. Tome XIX. Conférences faites au Musée Guimet par MM. Sylvain Lévi, R. Cagnat, Salomon Reinach, Victor Loret, Edmond Pottier. Paris 1906, p. 138: « nous avons aussi à ce sujet deux textes épigraphiques, dont l'antiquité et l'autorité sont incontestables. L'inscription de Pectorios d'Autun s'adresse à un chrétien qualifié de descendance divine du poisson céleste ».

ragender Bedeutung gewesen wären,¹⁾ wo haben sie sich inzwischen gefunden? Wer sollte im Kybele-Kult als σωτήρ ἁγίων bezeichnet worden sein? Dass aber Christus wie σωτήρ ζώντων auch als σωτήρ ἁγίων²⁾ bezeichnet werden konnte, ist jedem selbstverständlich, der in die urchristliche Ausdrucksweise Einblick gewonnen hat. Ausser den Ausführungen im vorigen Paragraphen brauche ich bloss noch auf das Wort ἅγιος einzugehen.

Das Wort ἅγιοι war schon in apostolischer Zeit Bezeichnung der christlichen Gemeinde geworden. Vgl. Apg. 26, 10; Rom. 1, 7; 8, 27; 12, 13; 15, 25 . 26 . 31; 16, 2 . 15; I. Kor. 1, 2; 6, 1; 14, 33; 16, 1 . 15; II. Kor. 1, 1; 8, 4; 9, 1 . 12; 13, 12; Eph. 1 . 15; 3, 8 . 18; 4, 12 (5, 3); 6, 18; Phil. 1, 1; 4, 21 . 22; Kol. 1, 4 . (12); I. Tim. 5, 10; Philem. 5; Hebr. (3, 1); 6, 10; 13, 24; Jud. 3; Apok. 5, 8; 8, 3 . 4; 13, 10; 14, 12. — Dieser Begriff des ἅγιος war der Unreinheit und Ungerechtigkeit des Heidentums gegenübergestellt. Deutlich tritt dies zu Tage in I. Kor. 6, 1, wo die Heiden als die ἄδικοι, die Christen als die ἅγιοι erscheinen; ebenso in I. Kor. 7, 14, wo die Heidenkinder als ἀκάθαρτα, die Christenkinder als ἅγια bezeichnet werden. Was draussen ist, ist unrein (vgl. Apok. 22, 15), wer innerhalb der Kirche steht, ist heilig. Zustande kommt diese Heiligkeit durch den Glauben. Apg. 26, 18: „ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστευ εἰς ἐμέ“, weshalb auch ἅγιος und πιστός zusammengestellt wird. Kol. 1, 2. Die Besiegelung der Glaubensannahme erfolgt aber durch die Taufe; sie ist also das Mittel, wodurch die Menschen zu den „Heiligen“, kommen. Die „Heiligen“ sind die Getauften. Im Neuen Testament wird zwar immer noch darauf hingewiesen, dass der Name „ἅγιοι“ eine sittliche Bewertung zur Voraussetzung habe, vgl. I. Kor. 16, 2; Eph. 1, 4; 5, 3; Kol. 1, 22; 3, 21. Aber immer mehr wurde das Wort ein Charakteristikum für die Zugehörigkeit zur Religion Christi, ohne dass man in besonderer Weise die persönliche Heiligkeit hervorhob.³⁾ Von dem, der sich bekehrt, heisst es, dass er

¹⁾ G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen. Berlin 1896. S. 105 ff. 154 ff.

²⁾ Ch. Wordsworth in Spicilegium Solesmense p. I (Paris 1852), p. 563 wollte ἅγ' ἰῶν lesen. Pohl a. a. O. S. 6 hat diese Lesart mit Recht abgelehnt.

³⁾ Didache 4, 2 (Funk PA I², 10 . 12); Ps.-Barnabas Ep. 19, 10 (Funk PA I², 97; I. Clem. 56, 1 (Funk PA I², 170); Ignatius ad Smyrn. I, 2 (Funk PA I², 276);

erlangt „τὴν κατοίκησιν μετὰ τῶν ἁγίων θεοῦ“¹⁾ und von denen, welche als abgestorbene Glieder von der Christengemeinde ausscheiden, wird gesagt, dass sie seien „μηδὲ κολλώμενοι τοῖς ἁγίοις“.²⁾ Ganz vereinzelt drohte dem Worte die Gefahr, zum blossen Namen herabzusinken: konnte doch im Pastor des Hermas das Wort niedergeschrieben werden: „ἰάσεται τὰ ἁμαρτήματά σου καὶ ὄλου τοῦ οἴκου σου καὶ πάντων τῶν ἁγίων;“³⁾ sowie: „πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τοῖς ἁμαρτήσασιν μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας“,⁴⁾ und πεπλήρωται αἱ ἡμέραι μετανοίας πᾶσιν τοῖς ἁγίοις“.⁵⁾ Die Verbindung von ἁμαρτήμα und ἅγιοι wurde aber doch als Abnormität empfunden, wie sich ja aus den sonstigen Ausführungen zur Genüge ergibt. Als die Regel galt doch der Grundsatz in I. Petri 1, 15. 16: „κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθετε, διότι γέγραπται ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος.“⁶⁾

Für uns ist es die Hauptsache, dass ἅγιος im 2. Jahrhundert mit βαπτισθεῖς gleichgesetzt wurde.⁷⁾ Ἄγιοι waren die Klasse der Gläubigen, die sich aus dem Tode der Sünde zum Leben bekehrt und durch die Taufe „Lebendige“ ζῶντες geworden waren: die Gemeinde der Heiligen. Diese sind in Wirklichkeit zur σωτηρία bestimmt, Christus ist ihr σωτήρ. So erhalten wir von hier aus das Resultat, dass die Pektoriosgrabschrift von dem christlichen Gedankenkreis aus restlos verständlich wird, sowie, dass die ersten Verse mit der Akrostichis sehr wohl in eine Zeit passen, wo das

Hermae Pastor, Vis III, 8, 9. 11 (Funk PA I², 450); Vis IV, 3, 6 (Funk PA I², 464); Martyr. Polycarpi XX, 2 (Funk PA I², 338).

¹⁾ Hermae Pastor, Vis III, 8, 8 (Funk PA I², 450).

²⁾ Hermae Pastor, Vis III, 6, 2 (Funk PA I², 444).

³⁾ Hermae Pastor, Vis I, 1, 9 (Funk PA I², 418).

⁴⁾ Hermae Pastor, Vis II, 2, 4 (Funk PA I², 426).

⁵⁾ Hermae Pastor, Vis II, 2, 5 (Funk PA I², 426).

⁶⁾ Vgl. I. Clem. 30, 1 (Funk PA I², 136): „Ἄγία οὖν μερὶς ὑπάρχοντες ποιήσωμεν τὰ τοῦ ἁγιασμοῦ πάντα“.

⁷⁾ Ich möchte dies auch aus Didache 10, 6 (Funk PA I², 24) entnehmen. Wenn hier gesagt wird: „εἴ τις ἅγιός ἐστιν ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοεῖτω“, so erachte ich dies für eine Mahnung, welche Kap. 9, 5 (Funk PA I², 22) entspricht, wo es heisst: „μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου“. — Zum Begriff ἅγιος vgl. nun auch H. Delehaye, Sanctus (Analecta Bollandiana Tom. XXVIII, 1909, p. 145—200; besonders p. 161 ss: Le mot sanctus dans la langue chrétienne.

Wort *ἀγιος* als Bezeichnung der Christen noch geläufig war, d. h. in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts.¹⁾

Den christlichen Charakter der Inschrift vorausgesetzt, wird auch verständlich das Wort von „den ewig fliessenden Wassern der Reichtum verleihenden Weisheit“ — im Kybele-Kult ist derlei aber nicht nachgewiesen. — Dass Christus ferner *φῶς θανόντων* genannt wird, ist nur zu begreiflich aus Jesu Selbstbezeichnung und dem Prolog des Johannesevangeliums. Von IXΘYC dem Sohne (oder nach einer Variante dem Geliebten) der Atargatis-Kybele ist ein solcher Ausdruck m. W. noch nicht belegt, so wenig wie der Ausdruck *εὖ εἶδοι* für die grosse Idäische Mutter. Hat man das Recht, eine Inschrift, die sich aus dem christlichen Ideenkreis völlig und restlos erklärt, einem Kulte zuzuweisen, aus dem auch nicht eine befriedigende Parallele aufweisbar ist? Wir werden dementsprechend das Denkmal von Autun mit seiner IXΘYC-Akrostichis als zweites Beispiel der IXΘYC-Kürzung beibehalten.

§ 3.

IXΘYC ΝΗΠΙΩΝ oder ΝΕΟΚΤΙCΤΩΝ, ΝΕΟΦΩΤΙCΤΩΝ?

Vielleicht darf man in den Gedankenkreis der beiden vorausgehenden Inschriften auch die folgende einbeziehen, die am Ende des 17. Jahrhunderts im Coemeterium SS. Gordiani et Epimachi an der Via Latina gesehen und kopiert wurde. Fig. 11 gibt die Kopie von Buonarruoti wieder, der sich hierin mit Fabretti eins weiss. Da aber Boldetti den Abdruck bei Fabretti für ungenau erklärte („ma questa non fu da lui [Fabretti] espressa come era incisa, e come qui si registra“), so setze ich Boldetti's Kopie zum Vergleiche unmittelbar darunter:

3

¹⁾ Wie lange sich die Selbstbezeichnung „Heilige“ erhielt, ist nicht genau zu bestimmen. A. Harnack (Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. II² 1906, S. 340) wird wohl Recht haben mit dem Satz: „Das Wort bleibt die technische Selbstbezeichnung der Christen bis zur montanistischen Krisis (s. I Klemens, Hermas, Didache etc.); dann verschwindet es allmählich“. In der Anmerkung 3 wird beigefügt: „doch nennt z. B. noch Gregorius Thaumaturgus in dem 7. seiner Canones die Christen generell »die Heiligen«“.

IXO I C
 I r POSTVMIVS EVTHERION: FIDELIS: QVI GRATIAS ANCTA: CONSECVTVS
 X r PRUDENS TALISVOSEROTINA: HORA: REDDIT DEBITVM: VITRESVAEQVIVIXIT
 Θ r ANNISSEX: EI DEPOSITVS: V: IDVS I VIAS: DIE IOVIS: QVO ITINAVSEST: CVIVS
 Y r ANIMA: CVM SANCTOS IN PACE: FILIO BENEMERENTE: POSTVMIFELICISSIMVS
 C r N r FEVTHERONIA: FFESTA AVIA IPSEIVS:

Fig. 11

Epitaph aus dem Coemeterium SS. G. rdiani et Epimachi. Kopie von Buonarruoti.

- I. POSTVMIVS EVTHERION · FIDELIS · QVI GRATIA
 X. SANCTA CONSECVTVS PRIDIE NATALI SVO SEROTINA
 Θ. HORA REDDIT DEDITVM VITE SVE QVI VIXIT
 Y. ANNIS SEX ET DEPOSITVS · QVINTO IDVS IVLIAS DIE
 C. IOVIS QVO ET NATVS EST CVIVS ANIMA ·
 N. CVM SANCTOS IN PACE FILIO BENEMERENTI
 POSTVMIFELICISSIMVS ET LVTKE
 NIA ET FESTA AVIA IPSEIVS.

Literatur: Fabretti, R., *Inscriptionum antiquarum quae in aedibus paternis asservantur explicatio*. Romae 1699, p. 329 n. 485. Ebenso in der zweiten Ausgabe Romae 1702, p. 329 n. 485. — Buonarruoti F., *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure trovati ne' cimiteri di Roma*. Firenze 1716, p. 17. — Boldetti M. A., *Osservazione sopra i cimiteri de' santi martiri ed antichi cristiani di Roma*. Roma 1720, p. 5. — Vettori, *Nummus aereus veterum christianorum... prodit nunc primum ex museo Victorio*. Romae 1737. p. 90. — Costadoni Ans., *Dissertazione sopra il pesce come simbolo di Gesù Cristo presso gli antichi cristiani*. (Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici. Tomo 41. Venezia 1749, p. 272.) — Nach Buonarruoti auch Mamachi, *Origines et antiquitates christianae*. Tom. III. Romae 1751, p. 20 n. 1 (ed. P. Matranga Romae 1846, p. 16). — Perret L., *Catacombes de Rome*. Vol. VI. Paris 1855, p. 96. — De Rossi, *Index inscriptionum, quae ἰχθύος signo notatae sunt* n. 8 (*Spicilegium Solesmense*. T. III. Paris 1855, p. 573) zitiert Fabretti und Buonarruoti. Zu Boldetti wird bemerkt: „Boldettus, p. 58, ponit in coem. Cyriacae, sed huius plane incredibilis in tradenda monumentorum historia negligentia est, de qua lectores monere necessario cogor“. — Fr. Lenormant, *Mémoire sur l'inscription d'Autun* (*Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature* ed. Ch. Cahier et A. Martin. Vol. IV. Paris 1856, p. 120 n. 4). — F. Becker, *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches*,^a Gera 1876, S. 30, Nr. 8, geht mit de Rossi. — MEL Vol. I: *Reliquiae liturgicae vetustissimae*. Paris 1900-1902, p. 82* n. 3447 kombinieren ohne Begründung beide Kopien, indem sie Satz und Akrostichisform von Boldetti annehmen, über die ganze Inschrift aber nach Buonarruoti noch einmal die Buchstaben IXΘYC setzen. Ebenso H. Leclercq in F. Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. I, 1 (Paris 1907), p. 358.

Die Unterschiede in den beiden Kopien treten schon in der Anordnung der Zeilen zu Tage. Fabretti und Buonarruoti geben die Inschrift in 5 Zeilen, Boldetti in 7. Dadurch ergibt sich die Merkwürdigkeit, dass bei den ersteren der Buchstabe N in die fünfte Zeile hinein, neben das C des IXΘYC gesetzt wird, bei Boldetti dagegen darunter, sodass die Zugehörigkeit zu IXΘYC um vieles deutlicher wird. Die ersten Editoren lassen zudem über der gesamten Inschrift das Wort IXΘYC noch einmal angebracht sein. Die Buchstaben sind nur in der unteren Hälfte sichtbar; eine mitten durch gezeichnete Linie soll den Stein als am oberen Rande abgebrochen erweisen.

Auch der Text selbst weist Verschiedenheiten auf. Z. 1 liest Boldetti Eutherion, Fabretti und Buonarruoti Euthenion. — Z. 3: Boldetti: Deditum statt Debitum; Z. 7: Boldetti: Lutkenia jedenfalls irrig für Euthenia, ein Name, der auch sonst aus Inschriften bezeugt ist, z. B.: bei Gruter, *Corpus inscriptionum*. Tom. I. P. II. Amstaelodami 1707, p. DCXXXIV, 5. — Ein anderes Beispiel in

CIL VI, 3, p. 1923, Nr. 17396, wertvoller noch eine Grabverschlussplatte im Museo Kircheriano, Saal L Nr. 8087, welche ohne weitere Inschrift den Namen ΕΥΘΗΝΙΑ trägt.

Für unseren Zweck erhebt sich die Frage, was der dem IXΘYC angehängte Buchstabe N zu bedeuten habe. Die beiden Kopien lassen durch die Grösse des Buchstabens, die Form, sowie durch die ihm folgende Punktierung die Zugehörigkeit zu IXΘYC deutlich erkennen. Das ist von Wichtigkeit. Bei L. Perret¹⁾ wird transscribiert IXΘYC N(ικητής); nach J. Wilpert gar scheint „der dem Worte IXΘYC beigesezte Buchstabe N(ικᾶ) auf den Sieg Konstantins vom Jahre 312 anzuspielen.“²⁾ Zuletzt hat noch H. Leclercq erklärt: „La lettre supplémentaire est très probablement l'initiale de NIKA.“³⁾ Man müsste demnach auflösen Ιησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Cωτήρ Νικᾶ. Von der Deutung auf den Konstantinsieg können wir absehen; sie ist bei der Grabschrift des neugetauften sechsjährigen Euthenion zu gesucht, als dass man sie ernstlich berücksichtigen könnte. Es fragt sich dann weiter, ob die Formel I · X · Θ · Y · C · N·ικᾶ für die römische Katakombenzeit erweisbar ist. In der S. Genaro-Katakombe von Neapel findet sich das Zeichen

$$\frac{\overline{IC} | \overline{XC}}{\overline{NI} | \overline{KA}} = \text{'I}(\eta\sigma\omicron\upsilon)\xi \text{X}(\rho\iota\sigma\tau\acute{o})\xi \text{νικᾶ}^4)$$

Aber Louis Lefort glaubt es auf Grund byzantinischer Münzen, wo es von der Zeit Konstantin VI. (780—797) bis zu Leo VI. (886—912) aufgeprägt ist, dem 9. Jahrhundert zuweisen zu sollen.⁵⁾ Ich fand das gleiche Zeichen zweimal in den von H. Omont edierten Miniaturen der zwischen 880—886 geschriebenen Handschrift des Gregorios von Nazianz.⁶⁾ Hier hat es die Form

¹⁾ Catacombes de Rome. Vol. VI. Paris 1855, p. 96.

²⁾ Prinzipienfragen der christlichen Archäologie. Freiburg i. Br. 1889. S. 88.

³⁾ Bei F. Cabrol, Dictionnaire I, 1 (1907) p. 358.

⁴⁾ Inscriptiones graecae Siciliae et Italiae ed. Gg. Kaibel. Berolini 1890 p. 129 Nr. 827. Mit Verweis auf Bellermand, Christliche Begräbnisstätten, S. 82.

⁵⁾ Chronologie des peintures des catacombes de Naples (Mélanges d'archéologie et d'histoire III, 1883, p. 197).

⁶⁾ Omont Henri, Fac-Similés des miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la bibliothèque nationale du VI^{me} au XI^{me} siècle. Paris 1902. Planche XVII; XVIII = fol. B^{vo} und C von Ms. grec 510.

IC	XC	(Das H ist mit N verbunden.)
NH	KA	

Dieselbe Form NHKA begegnet übrigens auch in den Katakomben von Neapel.¹⁾

Wie weit die Formel zurückreicht, ist nicht auszumachen. Die frühesten Beispiele dafür scheinen zwei bronzene Reliquiar-kreuze aus Smyrna und Konstantinopel zu sein (jetzt im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin), welche O. Wulff dem 6.—7. Jahrhundert zuweisen möchte.²⁾ Mag dem sein, wie ihm wolle; sicher ist $\nu\chi\alpha$ in der Verbindung mit IXΘYC noch nicht nachgewiesen. Ich glaube, wir können auf einem anderen Wege die Erklärung des rätselhaften Buchstabens N versuchen.

Als erste Möglichkeit bietet sich $\nu\eta\pi\acute{\iota}\omega\nu$, sodass mit $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$ $\nu\eta\pi\acute{\iota}\omega\nu$ ein Hinweis auf das jugendliche sündenlose Alter des Verstorbenen und damit die feste Zuversicht der Seligkeit zum Ausdruck gebracht werden sollte. Das Wort Christi von den Kindlein, denen das Himmelreich gehört (Matth. 19, 14), war nicht vergessen worden, und gerade im Hinblick auf den Tod der Kinder wurde bereits in der Litteratur des zweiten Jahrhunderts dieser Gedanke zur Geltung gebracht. Etwa um 140 schreibt der Apologet Aristides: „Und wenn einem von ihnen (den Christen) ein Kind geboren wird, so loben sie Gott, und wenn es sich wiederum ereignet und es in seiner Kindheit stirbt, so loben sie Gott gewaltiglich, weil es durchschritten hat die Welt ohne Sünden.“³⁾ Aus dieser zuversichtlichen Seligkeitshoffnung wird es verständlich, wenn die Hinterbliebenen besonders die sündenlose Jugend des verstorbenen Kindes in der Grabschrift bemerkten.

Aus der Zahl der hierher bezüglichen Epitaphien, die für eine richtige Dogmengeschichte nicht unbeachtet bleiben dürften, seien

¹⁾ Louis Lefort a. a. O. p. 199. Andere Beispiele mit IC XC NIKA bieten Gruter, *Inscriptiones antiquae totius orbis Romani* p. MXLIX aus Rom; Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale* IV (Paris 1901) p. 85 aus Deir Sem'an nach Waddington Nr. 2694.

²⁾ Königliche Museen zu Berlin. Beschreibung der Bildwerke der christlichen Epochen. III. Band: Altchristliche und mittelalterliche byzantische und italienische Bildwerke. Berlin 1909. S. 195. Nr. 918, 919.

³⁾ Kap. XV, 11 (Ausg. von J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*. Leipzig u. Berlin 1907, S. 25).

einige Beispiele herausgehoben. Eine Inschrift aus der Comodilla-Katakombe (jetzt aufbewahrt im Hause Piazza Aracoeli 17^A) sagt:

EuseBIVS INFANS PER AETATEM SENE PECCA to
acceDENS AD SANCTORVM LOCVM IN PACE
qui ESCIT^b (Taube).¹⁾

Ein ähnlicher Gedanke kommt zum Ausdruck in einer metrischen Grabschrift, welche 1882/3 zu Gondorf, in der Nähe des Bahnhofs an der nach Coblenz führenden Strasse gefunden und ins Museum zu Bonn verbracht wurde. Sie lautet:

„Dura quidem frangit parvorum morte parentes
condicio rapido pr[u]aecipitata gradu,
spes aeterna tamen trebuet solacia luctus,
aetates teneras qu(o)d paradus abet.
Sex puer aditus ad nonum mensebus a[nnum]
conditus hoc tumulo, Desiderate, iaces.“²⁾

Eine griechische Grabschrift sagt:

Κυριακός, Χραιο-
τού δούλος,
άγνον παιδί-
ον, ένθάδε κείτε.
5 Μνησκόμενοι γονεΐς Διονύ-
σιος και Ζωσίμη τέκνω γλυ-
κυτάτω έποιήσαμεν.³⁾

Wertvoller noch dürfte die folgende von Marchi im Coemeterium Maius gefundene, jetzt im Museo Kircheriano Sala L Nr. 8023 befindliche Inschrift sein. Ich gebe sie nach dem Original in Fig. 12:

¹⁾ De Rossi, Bull. 1875, p. 27; Bull. 1880, p. 95 n. 1. — MEL: Vol. I: Reliquiae liturgicae vetustissimae. Sect. I. Paris 1900—1902, p. 35* Nr. 2917. — O. Marucchi, Il cimitero di Comodilla. NB 1904, p. 81.

²⁾ CIL XIII, II, 1: Inscriptiones Germaniae superioris ed. C. Zangemeister, Berolini 1905, p. 483 Nr. 7652. Unter der Inschrift: Christusmonogramm mit A(ω) in einem Kranze; rechts und links davon je eine Taube.

³⁾ Muratori, Novus Thesaurus veterum inscr. IV, p. MDCCCLVI, 3 (fals:h). — CIG IV, p. 564 Nr. 9801; zuletzt MEL Vol. I, p. 67* Nr. 3299.

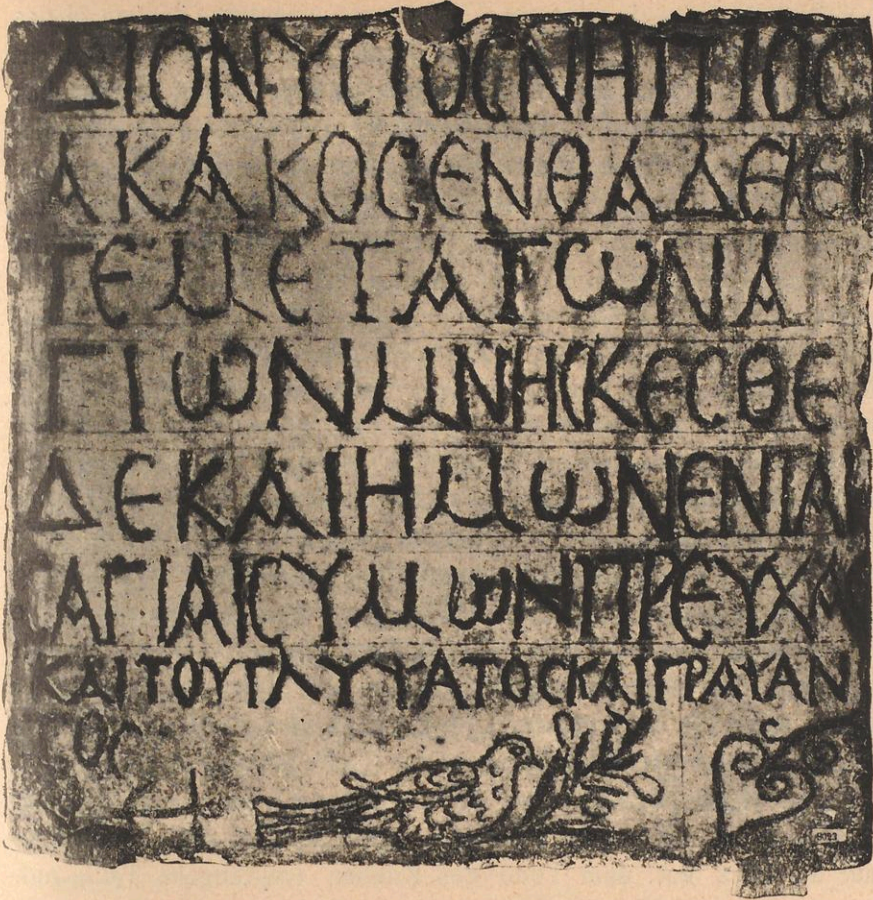


Fig. 12

Epitaph aus dem Coemeterium Maius. Jetzt Rom: Museo Kircheriano. Saal L Nr. 8023.
Höhe 0,29 m. Breite 0,295 m.

Διονύσιος νήπιος
 ἄκακος ἐνθάδε καί-
 τε μετὰ τῶν ἁ-
 γίων· Μνήσκεσθε
 5 δὲ καὶ ἡμῶν ἐν ταῖ
 ς ἀγίαις ὑμῶν προ(σ)ευχαίῃς
 καὶ τοῦ γλύψα<ν>τος καὶ γράψαν-
 τος.¹⁾

¹⁾ Fundbericht bei G. Marchi, Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo. Roma 1844. p. 104. — Perret L., Catac. de Rome, t. V. Paris 1851, tab. XLIV n. 3. — CIG, Vol. IV 9574. — J. Wilpert, Ein Cyclus christologischer Gemälde aus der Katakombe der Heiligen Petrus

Man könnte in unserer Grabschrift, wie hier, in dem N das *νηπίων* sehen. Dies wäre um so eher denkbar als *νήπιος* nicht bloss als Bezeichnung für das physische Jugendalter gebräuchlich war, sondern auch namentlich in der Exegese und in der Homiliesprache auf die in der Taufe Wiedergeborenen angewendet wurde. Als deutlichen Beleg verweise ich auf Klemens von Alexandrien, der im Pädagog I, c. 6 § 23, 4, nachdem er vorher den Begriff *νήπιος* = Getaufter und Wiedergeborener entwickelt hatte, also ausführt: „*Νήπιοι ἄρα εἰκότως οἱ παῖδες τοῦ θεοῦ οἱ τὸν μὲν παλαιὸν ἀποθέμενοι ἀνθρώπων καὶ τῆς κακίας ἐκδυσάμενοι τὸν χιτῶνα, ἐπενδυσάμενοι δὲ τὴν ἀφθαρσίαν τοῦ Χριστοῦ, ἵνα καινοὶ γενόμενοι, λαὸς ἅγιος, ἀναγεννηθέντες ἀμίαντον φυλάξωμεν τὸν ἀνθρώπων καὶ νήπιοι ὡς βρέφος τοῦ θεοῦ κεκαθαρμένον πορνείας καὶ πονηρίας*“.¹⁾ In dem N die Kürzung von *νηπίων* zu sehen liegt danach nicht allzufern. Doch dünkt mir unter N ein anderes Wort verborgen zu liegen. Wir fanden ja in den beiden vorausgehenden Grabschriften das *ΙΧΘΥΣ* in Verbindung gebracht mit der Taufe; könnte das hier nicht auch so sein? Die Inschrift spricht ja ganz deutlich von einem Knaben, der mit 6 Jahren die Taufe empfing; denn so ist das „Empfangen der *gratia sancta*“ zu verstehen.²⁾ Wir sehen uns daher nach einem Worte um, das mit N beginnt und die Taufe zur Darstellung bringt.

Das Wort bietet sich m. E. in *νεοφώτιστος* oder *νεόκτιστος*. Das erstere Wort ist in Grabschriften nicht selten³⁾ und könnte hier auf die kurz vor dem Tode des Knaben empfangene Taufe aufmerksam machen.⁴⁾ Es könnte aber auch das mit N gekürzte

und Marcellinus. Freiburg i. B. 1891. S. 42. — J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum. Mainz, 1900. S. 57. — MEL I p. 67* Nr. 3300.

¹⁾ ed. O. Stählin: GCS: Clem. Alex. I, 109; vgl. Paedagog I c. 6 § 43, 3 (I, 116): „*ἡ τροφή τὸ γάλα τοῦ πατρὸς, ᾧ μόνῳ τιτθευόμεθα οἱ νήπιοι*“.

²⁾ Vgl. F. J. Dölger, Die Firmung in Denkmälern des christlichen Altertums. RQS 1905, S. 6 f.

³⁾ Vgl. CIG IV (ed. Kirchhoff, Nr. 9810, 9824). — De Rossi, Roma sotteranea, tom. III., tav. XXIV—XXV Nr. 1. — Ferner Inscriptiones graecae Siciliae et Italiae ed. Gg. Kaibel. Berolini 1890, p. 532 Nr. 2325, 2326, 2328, 2334.

⁴⁾ Ueber *νεοφώτιστος* = Neugetaufter vgl. den Lyoner Martyrerbericht bei Eusebius H. e V, 1, 17 (ed. Schwartz-Mommsen: GCS: Eus. II, 1, 408) . . . „*εἰς Μάτουρον, νεοφώτιστον μὲν, ἀλλὰ γενναῖον ἀγωνιστὴν* . . .“ Rufin übersetzt *neophytus*.

Wort mehr allgemein Christus als den Heiland der Getauften hinstellen wollen, dann würde ich das Wort νεόκτιστος in Vorschlag bringen. Νεόκτιστος liegt ganz im Kreise der altchristlichen Theologie. Der hl. Paulus spricht von dem Getauften als einer καινή κτίσις (II. Kor. 5, 17) und „αὐτοῦ (sc. θεοῦ) γὰρ ἔσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς.“ — Es würde demnach der Ausdruck Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Ὁσίων Νεοκτιστῶν denselben Gedanken zur Darstellung bringen wie IXΘYC ΖΩΝΤΩΝ und IXΘYC ΑΠΩΝ. Bei der ausserordentlichen Wertschätzung der Taufe wird es begreiflich, dass man den Vollzug derselben in der Grabschrift eigens erwähnte bei Verstorbenen, die in der Gemeinde nur als Ungetaufte oder Katechumenen bekannt waren. Die Erwähnung der Taufe war in diesem Falle nicht bloss ein Trost für die Angehörigen, sondern zugleich eine Kundgabe an die übrigen Gemeindeglieder, ähnlich unserer heutigen Todesanzeige, die den Empfang der Sakramente beifügt. Das Sterben als Neophyte oder noch mehr in albis, im Taufkleid, galt als ausserordentliche Gnade, da man den Verstorbenen der Möglichkeit einer nach der Taufe begangenen Sünde enthoben und der Seligkeit sicher wusste. Nicht bloss das Verschieben der Taufe bis zu einer schweren Krankheit, sondern auch die verhältnismässig häufige Beischrift neophytus, νεοφώτιστος, δοῦλος Χριστοῦ, fidelis, gratiam accepit, in albis recessit u. s. w. auf den Grabplatten wird dadurch verständlich.¹⁾

¹⁾ Das betreffende Material mit entsprechendem Kommentar gedenke ich in einer eigenen Schrift zusammen mit den übrigen auf die Taufe bezüglichen Monumenten als Grundlage zu einer Geschichte der Taufe zusammenzustellen.

Um nicht über den Rahmen der Quart.-Schr. hinauszugehen, wird die Fortsetzung in einem **Supplementhefte** dieser Zeitschrift erscheinen. Es kommen noch zur Behandlung Grabschriften mit IXΘYC und Kindertaufe, IKΘYC, IKΘYCΘTHP, IXΘYC als Kürzung, als Türaufschrift an syrischen Häusern, auf Gemmen, Untersuchungen über die Entstehung von IXΘYC als Kürzung usw. Das Manuskript ist fertig.

Die Redaktion.