

Kalender und religiöse Identität: Ostern in Hierapolis¹

Ulrich Huttner

Exzellenzcluster 264 TOPOI, Humboldt-Universität zu Berlin (Theologische Fakultät),
Hannoversche Straße 6, 10099 Berlin, Email: ulrich.huttner@topoi.org

Claudius Apollinarios zählte als römischer Bürger zur Oberschicht von Hierapolis² und war zugleich Bischof der Stadt. Sein römisches Gentiliz kennen wir aus dem Brieffragment eines jüngeren Zeitgenossen, Serapions, des Bischofs von Antiocheia.³ Zweifellos verlieh dem Bischof mit dem typisch hieropolitanischen, dem Apollokult entlehnten Namen⁴ sein Status genügend Selbstvertrauen, um ohne Scheu seine Interessen und die seiner Gemeinde zu verfechten. Immerhin wandte er sich – ähnlich wie Meliton von Sardeis und Athenagoras – mit einer Apologie an Marcus Aurelius, um dem Kaiser den Standpunkt der Christen zu erklären und ihm deren Schutz ans Herz zu legen.⁵ Der von Eusebios aufgelistete Werkkatalog des Bischofs ist – etwa im Vergleich mit Meliton – relativ schmal: neben der erwähnten Apologie fünf Bücher *An die Heiden* (*Πρὸς Ἑλληνας*), zwei Bücher *Über die Wahrheit* (*Περὶ ἀληθείας*), zwei Bücher *An die Juden* (*Πρὸς Ἰουδαίους*)⁶

¹ Der Aufsatz entstand im Rahmen eines Projektes des Berliner Excellence Cluster TOPOI, Area B-III-2: The Organization of Diversity in the Ecclesiastical Space of Antiquity.

² Vgl. Bernard Holtheide, *Römische Bürgerrechtspolitik und römische Neubürger in der Provinz Asia* (Hochschulsammlung Philosophie/ Geschichte 5; Freiburg i.Br. 1983), 10-13. Möglicherweise geht die Vergabe des römischen Bürgerrechts an die Familie des Apollinarios auf Nero zurück: Vgl. Holtheide, *Römische Bürgerrechtspolitik* (wie Anm. 2), 66 (mit Bezug auf das Erdbeben 60 n.Chr.) und 313 (zahlreiche inschriftlich dokumentierte Claudier in Hierapolis).

³ Zitiert bei Eusebios, *Hist. eccl.* 5,19,2 (GCS Eusebios 2,1, 478,26-480,3 Schwartz). In Lexika und Überblickswerken findet sich Claudius Apollinarios oft unter dem Lemma „Apollinarius.“ Hier spiegelt sich die lateinische Überlieferung wider, so etwa Hieronymus, *Vir. ill.* 26 (Bibliotheca patristica 12, 122 Ceresa-Gastaldo). Zudem dürfte die Autorität Harnacks eine maßgebliche Rolle spielen: Adolf von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius 1,1: Die Überlieferung und der Bestand* (2. Aufl.; Leipzig, 1958), 243 im Lemma.

⁴ Dazu etwa Leo Weber, „Apollon Pythoktonos im phrygischen Hierapolis,“ *Philologus* 69 (1910): (178-251) 181.

⁵ Vgl. Michael Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* (2. Aufl.; Paderborn, 2000), 43-47; Helen Rhee, *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries* (Routledge Early Church Monographs; London, 2005), 22.

⁶ Von Harnack, *Überlieferung* (wie Anm. 3), 244, zählt die beiden Bücher *Πρὸς Ἰουδαίους* nicht zu den Werken des Apollinarios, da sie in einem Zweig der Eusebiosüberlieferung, vor

und schließlich polemische Schriften (γράμματα laut Serapion) gegen die Montanisten.⁷ Allerdings scheint die Liste nicht vollständig zu sein, denn im *Chronikon Paschale* aus dem 7. Jahrhundert sind zwei Fragmente des Apollinarios überliefert, die einem Werk mit dem Titel Περὶ τοῦ Πάσχα zugeordnet werden.⁸ Da Eusebios ausdrücklich betont, dass er nur diejenigen Werke aufzähle, die in seine Hände geraten seien,⁹ könnte es durchaus sein, dass *Über das Paschafest* eben nicht dazugehörte.¹⁰ Ebenso wenig sollte man ausschließen, dass jener Traktat Teil der notierten Schriften war und später gesondert publiziert wurde. Möglicherweise ging Apollinarios in seiner Auseinandersetzung mit den Montanisten oder mit den Juden auf die umstrittene Frage des Ostertermins ein. Die Montanisten hatten eine eigene Methode, das Osterfest festzulegen, indem sie auf einer solaren Rechenbasis im Regelfall den 6. April wählten,¹¹ während der lunare Festkalender der Juden gerade in Kleinasien den christlichen Ostertermin bestimmte (dazu gleich mehr).

Die beiden Fragmente aus *De pascha* lauten folgendermaßen¹²:

allem der lateinischen, keine Erwähnung finden. Dieses Ausschlusskriterium ist allerdings angesichts der Ergebnisse der textkritischen Untersuchungen von Eduard Schwartz nicht stichhaltig. Vgl. zum kritischen Apparat in der Edition von Eduard Schwartz, Theodor Mommsen und Friedhelm Winkelmann, Hgg., *Eusebius Werke 2,1: Die Kirchengeschichte 1* (GCS.NF 6,1; 2. Aufl.; Berlin, 1999), 388,12-13 die Bemerkungen von Eduard Schwartz, in idem, Hg., *Eusebius Werke 2,3: Die Kirchengeschichte 3: Einleitungen, Übersichten und Register* (hg. von Eduard Schwartz; GCS 9,3; Leipzig 1909), LXI (Gewichtung der Handschriften) und CXXIX.

⁷ Eusebius, *Hist. eccl.* 4,27 (388,10-16 S.).

⁸ *Chronikon Paschale* 6 (PG 92:80c Migne). Photios, *Bibliothecae* 14 (René Henry, Hg. und Übers., *Photius., Bibliothèque 1: Codices 1-84* [Paris, 1959], 11) der den ausgezeichneten Stil des Apollinarios lobt, erwähnt zudem ein Werk Περὶ εὐσεβείας.

⁹ τὰ εἰς ἡμᾶς ἔλθόντα (Eusebius, *Hist. eccl.* 4,27 [388,10-11 S.]).

¹⁰ So schon in der Anmerkung zu Claudius Apollinarios, *Fragmenta* 60 (PG 5:1297 Migne); Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur 1: Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts* (2. Aufl.; Freiburg i.Br., 1913 [Nachdr. Darmstadt, 1962]), 288.

¹¹ Vgl. zur Osterhomilie des Jahres 387, Kapitel 9 den Kommentar von Fernand Floëri und Pierre Nautin, Hgg., *Homélie Pascales 3: Une homélie anatolienne sur la date de Paques en l'an 387* (SC 48; Paris, 1957), 21,38-39; zu Sozomenus Salaminus, *Historia ecclesiastica* 7,18,12-13 (GCS Sozomenus, 329,10-21 Bidez) August Strobel, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders* (TU 121; Berlin, 1977), 185-190 (nicht 6., sondern 7. April) und August Strobel, *Das heilige Land der Montanisten: Eine religionsgeographische Untersuchung* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 37; Berlin, 1980), 250-255.

¹² Textgrundlage bildet Claudius Apollinarios, *Fragmenta* 60-65 (1297a-1300a M.). Die orthographischen Korrekturen in *Chronikon Paschale* 6-7 (80c-81a M. [nach der Edition von Ludwig August Dindorf]) werden berücksichtigt. Dieser Text auch in Johann Karl Theodor Ritter von Otto, Hg., *Hermiae Philosophi Irrisio gentilium philosophorum* (Bd. 9 von *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*; hg. von ders.; Jena, 1872), 486-487; Othmar Perler, Hg., *Méilton de Sardes: Sur la pâque et fragments: Introduction, texte critique, traduction et notes* (SC 123; Paris, 1966), 244-247 (mit französischer Übersetzung) und Raniero Cantalamessa, *Ostern in der Alten Kirche* (Traditio Christiana 4; Bern, 1981 [italienisches Original Turin, 1978]), 46-47 (mit deutscher Übersetzung von Annemarie Spoerri). Vgl. die englische Übersetzung in Karl Gerlach, *The Antenicene*

Manche gibt es nun, die aus Unkenntnis darüber streiten und sich damit auf eine verzeihliche Sache einlassen. Denn Unkenntnis zieht keine Anklage auf sich, sondern verlangt nach Belehrung. Und sie sagen, dass der Herr am 14. (Tag) das Lamm zusammen mit seinen Jüngern gegessen habe, dass er ferner am großen Tag der ungesäuerten Brote litt. Und sie erzählen, Matthäus habe es so gesagt, wie sie es verstanden hätten. Somit ist ihr Verständnis unvereinbar mit dem Gesetz,¹³ und in ihrer Sicht scheint es in den Evangelien keine Einigkeit zu geben.¹⁴

Der 14. (Tag), das wahre Paschafest des Herrn, die große Opferfeier, der Sohn Gottes an der Stelle des Lamms, der Gefesselte, der den Starken gefesselt hat, und der verurteilt wurde, der Richter über die Lebenden und die Toten; und der ausgeliefert wurde in die Hände von Sündern, um gekreuzigt zu werden, der über den Hörnern des wilden Einhorns (bzw. Stiers)¹⁵ erhöht wurde, dessen heilige Flanke durchbohrt wurde, der aus seiner Flanke wieder die beiden Reinigungsoffer vergossen hat, Wasser und Blut, Wort (Logos) und Geist. Und begraben wurde er am Tag des Paschafestes, und der Stein wurde auf die Grabstelle daraufgesetzt.¹⁶

Zwar geht es dem Autor des *Chronikon Paschale* an dieser Stelle darum, anhand einiger Autoritäten – neben Apollinarios sind es Hippolyt von Rom und Clemens von Alexandria – nachzuweisen, dass Jesus nicht das Passalamm gegessen habe (sondern es vielmehr selbst verkörpere),¹⁷ gleich-

Pascha: A Rhetorical History (Liturgia condenda 7; Löwen, 1998), 364-365 und Alistair Stewart-Sykes, Hg., *Melito of Sardis, On Pascha: With the Fragments of Melito and other Material Related to the Quartodecimans* (Crestwood, 2001), 81-82; italienische Übersetzung bei Giuseppe Visonà, „Pasqua quartodecimana e cronologia evangelica della Passione“, *Ephemerides Liturgicae* 102 (1988): (259-315) 283; französische Teilübersetzung bei Marcel Richard, „La question pascale au IIe siècle“, *Orient syrien* 6 (1961): (179-212) 195.

¹³ Vgl. hier den Erklärungsversuch von Cantalamessa, *Ostern* (wie Anm. 12), 47 (Anm. 3): „Vielleicht wird auf das Verbot des Gesetzes, Todesurteile an Festtagen zu vollziehen, angespielt.“

¹⁴ Claudius Apollinarius, *Fragmenta* 60-62 (1297a M.): Εἰσι τοίνυν οἱ δι' ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων, συγγνωστὸν πρᾶγμα πεπονηθότες· ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν ἀναδέχεται, ἀλλὰ διδοχῆς προσδεῖται· καὶ λέγουσιν ὅτι τῇ ἰδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ Κύριος· τῇ δὲ μεγάλη ἡμέρᾳ τῶν Ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν· καὶ διηγοῦνται Ματθαίου οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνος τε νόμου ἢ νόησις αὐτῶν· καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ Εὐαγγέλια.

¹⁵ Zu monokeros vgl. Ps 22,22; als Kreuzessymbol auch bei Justin, *Dial.* 91,2 (Philippe Bobichon, Hg., *Justin Martyr: Dialogue avec Tryphon: Édition critique 1: Introduction, Texte grec, Traduction* [Paradosis 47.1; Fribourg, 2003], 434). Dazu Cantalamessa, *Ostern* (wie Anm. 12), 47 (Anm. 5); Philippe Bobichon, *Justin Martyr: Dialogue avec Tryphon: Édition critique 2: Notes de la traduction, Appendice, Indices* (Paradosis 47.2; Fribourg, 2003), 815.

¹⁶ Claudius Apollinarius, *Fragmenta* 60-65 (1297a-1300a M.): Ἡ ἰδ', τὸ ἀληθινὸν τοῦ Κυρίου Πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἄμνου Παῖς Θεοῦ, ὁ δεθεῖς, ὁ δῆσας τὸν ἰσχυρόν, καὶ ὁ κριθεὶς κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν· καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν, ἵνα σταυρωθῆ, ὁ ὑψωθείς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος, καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθαρσία, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα· καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ Πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου.

¹⁷ Vgl. Raniero Cantalamessa, *L'omelia 'In S. Pascha' dello Pseudo-Ippolito di Roma: Ricerche sulla teologia dell' Asia minore nella seconda metà del II secolo* (Pubblicazioni

wohl bieten die beiden Fragmente des Apollinarios auch Einblick in einen Konflikt, der sich um die Festlegung des Ostertermins dreht. Die Sichtweise des Apollinarios geht vor allem aus dem zweiten Fragment klar hervor: Das Paschafest sei dem 14. Tag zuzuordnen, und damit ist – jüdischer Tradition folgend – der 14. Nisan gemeint.¹⁸ Der Bischof von Hierapolis zählt, wie andere Würdenträger der kleinasiatischen Gemeinden auch, zu den sog. Quartadecimanern,¹⁹ die sich mehr und mehr mit der Autorität der römischen Kirche konfrontiert sahen, die Ostern auf den Sonntag fixiert wissen wollte.²⁰ Die Unwissenden, die Apollinarios in dem ersten Fragment milde zurechtweist, haben freilich mit diesem Terminstreit nichts zu tun, sondern sie ziehen den Tadel deswegen auf sich, weil sie sich auf das Matthäusevangelium beriefen und Jesus die Beteiligung am Paschamahl unterstellten,²¹ während dieser laut Johannes gar keine Gelegenheit mehr gehabt hätte, das Passalam zu essen.²² Apollinarios hält zwar am Termin des 14. Nisan fest, will aber zugleich Jesus aus der jüdischen Festtradition herauslösen.²³ Dass es dem Bischof grundsätzlich um eine Distanzierung von

della Università Cattolica del Sacro Cuore, Contributi, Serie Terza, Scienze filologiche e letteratura 16; Milano, 1967), 29-30.

¹⁸ Zum Nissan, dem ersten Monat des jüdischen Kalenders, vgl. allgemein Israel M. Lau, *Wie Juden leben: Glaube, Alltag, Feste* (Ein Nes-Ammim-Buch; 7. Aufl.; Gütersloh 2008 [israelisches Original 1978]), 240-242.

¹⁹ Vgl. Raniero Cantalamessa, „Questioni Melitoniane: Melitone e i latini; Melitone e i quartadecimani“ *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 6 (1970): (245-267) 259-267; Visonà, „Pasqua“ (wie Anm. 12), 291; Strobel, *Ursprung* (wie Anm. 11), 22-23 (allerdings mit einigen Fehlern in der Übersetzung der Apollinariosfragmente); Alister Stewart-Sykes, *The Lamb's High Feast: Melito, Peri Pascha & the Quartadeciman Paschal Liturgy at Sardis* (VCS 42; Leiden, 1998), 150-151. Anders von Harnack, *Überlieferung* (wie Anm. 3), 245: Wahrscheinlich gehe aus den Fragmenten hervor, „dass A. ein Gegner der quartadecimanischen, asiatischen Praxis (also auch des Melito) gewesen ist. . . .“ Hiermit folgt er Adolf Hilgenfeld, *Der Paschastreit der alten Kirche nach seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte und für die Evangelienforschung* (Halle, 1860), 255-266, der in ausführlicher Argumentation nachzuweisen suchte, dass es sich bei Apollinarios um einen Gegner der Quartadecimaner handelte. Ähnlich Bernhard Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2,54; Gütersloh, 1953), 20 (Anm. 1), 123-124.

²⁰ Eusebius, *Hist. eccl.* 5,23-24 (488,7-496,19 S.); auch schon 4,14,1 (332,3-6 S.). Vgl. Lohse, *Das Passafest* (wie Anm. 19), 9-20 (Quellen) und 41-62; Hans Freiherr von Campenhausen, „Ostertermin oder Osterfasten? Zum Verständnis des Irenäusbriefes an Viktor (Euseb. Hist.Eccl. 5,24,12-17),“ *VigChr* 28 (1974): (114-138) 116; Bernadette Lemoine, „La controverse pascale du deuxième siècle: Désaccords autour d'une date,“ *Questions Liturgiques* 73 (1992): (223-231) 225-227; Hansjörg auf der Maur, *Die Osterfeier in der alten Kirche (mit einem Beitrag von Clemens Leonhard)* (Liturgica Oenipontana 2; Münster, 2003), 43-53.

²¹ Mt 26,17-19.

²² Joh 18,39 (Freilassung eines Gefangenen durch Pilatus am Paschafest). Zum Dissens zwischen Synoptikern und Johannes über den Hinrichtungstermin Strobel, *Ursprung* (wie Anm. 11), 14-15; Visonà, „Pasqua“ (wie Anm. 12), 261-26,3 278; auf der Maur, *Die Osterfeier* (wie Anm. 20), 37-38. Vgl. auch schon Hilgenfeld, *Der Paschastreit* (wie Anm. 19), 257.

²³ Vgl. Visonà, „Pasqua“ (wie Anm. 12), 285-288; dazu seine generelle Beobachtung, 264: „La storia della Pasqua cristiana può dunque essere letta, per i primissimi secoli, come

den Juden und ihren Riten ging, signalisiert vermutlich auch sein bei Eusebios verzeichnetes Werk *Πρὸς Ἰουδαίους*.²⁴ In der städtischen Gesellschaft von Hierapolis waren die Juden fest verankert, nicht wenige verfügten über erhebliche ökonomische Ressourcen (s.u., 281-282).

Eusebios nennt Apollinarios in einem Atemzug mit Meliton von Sardeis,²⁵ der ebenfalls eine Apologie an Marcus Aurelius verfasste.²⁶ Aus der Werkliste des Eusebios geht zudem hervor, dass sich Meliton auch mit dem Osterfest auseinandersetzte: Er schrieb zwei Bücher *Über das Paschafest*.²⁷ Anlass des Traktates war, und hier zitiert Eusebios aus der Einleitung des Meliton, ein Streit, der in Laodikeia entbrannt war: „Als Servilius Paulus Prokonsul von Asia war und als Sagaris das Martyrium erlitt, kam es in Laodikeia zu einem großen Streit²⁸ um das Paschafest, das damals in jenen Tagen stattfand, und es wurde folgendes Werk verfasst.“²⁹ Da es im Verwaltungssprengel des Statthalters der Provinz Asia nur eine Stadt dieses Namens gab, stand das Lykostal offensichtlich im Brennpunkt des Osterstreites. Es ist kaum vorstellbar, dass Apollinarios in der Nachbarstadt von den Auseinandersetzungen unberührt blieb, zumal sein Kontakt zu den

storia dell'emancipazione dalla matrice giudaica.“ Dazu auch Marcel Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425)* (The Littman Library of Jewish Civilization; Oxford, 1986 [französisches Original Paris, 1964]), 310-311.

²⁴ Vgl. die wohl um 200 zu datierende Schrift *Adversus Iudaeos* des Pseudo-Cyprian 41: „Mit gutem Grund hasst der Herr eure Feierlichkeiten, an denen ihr seinen einzigen und erstgeborenen Sohn getötet habt“ (*Nec inmerito Dominus odivit caerimonias vestras, in quibus unicum et primum Filium eius peremistis*). Dirk van Damme, *Pseudo-Cyprian, Adversus Iudaeos: Gegen die Judenchristen: Die älteste lateinische Predigt* (Paradosis 22; Freiburg [Schweiz], 1969), 59 und 157, erwägt zu Recht, dass es sich hier um das Paschafest handeln dürfte (121 die zitierte Stelle). Vgl. auch Heinz Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)* (4. Aufl.; Europäische Hochschulschriften 23, 172; Frankfurt a.M., 1999), 199, der in der Verurteilung der jüdischen Riten eine von Justin bis Johannes Chrysostomos reichende Tradition andeutet.

²⁵ Eusebius, *Hist. eccl.* 4,26,1 (380,21-22 S.): „In dieser Zeit [zuvor werden einige Antimarkioniten genannt] traten Meliton, der Bischof der Gemeinde in Sardes, und Apollinarios mit derselben Funktion in Hierapolis prominent hervor“ (Ἐπὶ τῶνδε καὶ Μελιτῶν τῆς ἐν Σάρδεσιν παροικίας ἐπίσκοπος Ἀπολινάριος τε τῆς ἐν Ἱεραπόλει διαπρεπῶς ἤκμαζον).

²⁶ Vgl. Robert M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century* (Philadelphia, 1988), 93-95.

²⁷ Eusebius, *Hist. eccl.* 4,26,2 (380,25-26 S.): Περὶ τοῦ πάσχα δύο . . .

²⁸ Zu dieser Bedeutung von ζήτησις vgl. etwa Joh 3,25 und dazu Walter Bauer, Kurt Aland und Barbara Aland, Hgg., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (6. Aufl.; Berlin, 1988): 686 („Auseinandersetzung,“ „Wortgefecht“). Visonà, „Pasqua“ (wie Anm. 12), 268, zu anderen Interpretationen, die dem Begriff die Spannung nehmen („Debatte“ oder ähnliches). Auf der Maur, *Die Osterfeier* (wie Anm. 20), 44, übersetzt mit „suchendes Ringen“ (zur analogen Formulierung Eusebius, *Hist. eccl.* 5,23,1 [488,7 S.]).

²⁹ Eusebius, *Hist. eccl.* 4,26,3 (382,11-14 S.): Ἐπὶ Σερουιλίου Παύλου ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας, ᾧ Σάγαρις καιρῶ ἐμαρτύρησεν, ἐγένετο ζήτησις πολλή ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα ἐμπροσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, καὶ ἐγράφη ταῦτα.

christlichen Gemeinden der ganzen Region intensiv gewesen sein dürfte³⁰; vielmehr hat es viel für sich, dass sein Traktat *Περὶ τοῦ Πάσχα* ebenfalls als Reaktion auf jene Konflikte zu werten ist.³¹ Über das Martyrium des Sagaris, der wie Meliton und Apollinarios ein Quartadecimaner gewesen sein muss, ist nichts weiter bekannt. Polykrates von Ephesos berief sich gegen Ende des 2. Jahrhunderts auf seine Autorität (ebenso wie auf die des Meliton), als er gegenüber der römischen Kirche unter Bischof Viktor den 14. Nisan als Ostertermin verteidigte.³² Der Name des Märtyrers leitet sich vom Fluss Sangarios ab,³³ der im nördlichen Phrygien entspringt und ins Schwarze Meer fließt – vielleicht ein Indiz dafür, dass Sagaris nicht aus Laodikeia selbst stammte. Allerdings ist die weibliche Namensform Σαγαρηνή auch am Lairbenosheiligtum knapp 50 km nördlich von Laodikeia belegt.³⁴

³⁰ Apollinarios war es auch, der möglicherweise eine antimontanistische Synode in Hierapolis einberief: Vgl. Giovanni D. Mansi, *Ab initiis aerae Christianae ad annum CCCIV* (Bd. 1 von *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*; hg. von ders.; Paris, 1901 [Nachdr. Graz, 1960]), 691, 723; Tullia Ritti, *Hierapolis: Fonti letterarie ed epigrafiche* (Bd. 1 von *Hierapolis: Scavi e ricerche*; Archeologica 53; Roma, 1985), 44. Weiterführend Karl J. Hefele und Henri Leclercq, *Histoire des conciles* (Bd. 1,1; Paris, 1907 [Nachdr. Hildesheim, 1973]), 127-132. An der Synode sollen neben Apollinarios 26 Bischöfe der Provinz Asia teilgenommen haben. Möglicherweise ist aber die Nachricht aus Eusebius, *Hist. eccl.* 5,16,1 (458,28-460,6 S.) herausgesponnen, wo der Bezug auf Apollinarios gar nicht sicher ist. Vgl. auch Meike Willing, *Eusebius von Cäsarea als Häreseograph* (PTS 63; Berlin, 2008), 250. Quelle für die antimontanistische Synode der 27 Bischöfe in Hierapolis ist der *Libellus Synodicus* des Pappos, der im 9. Jh. zusammengestellt wurde. Von Harnack, *Überlieferung* (wie Anm. 3), 245, spricht dem *Libellus Synodicus* an dieser Stelle einen eigenständigen Quellenwert ab. So auch Joseph A. Fischer, „Die antimontanistischen Synoden des 2./3. Jahrhunderts“, *Annuaire Historiae Conciliorum* 6 (1974): (241-273) 252: „Man wird die Synode als ein Phantasieprodukt ansprechen müssen.“

³¹ So auch Cantalamessa, *L'omelia* (wie Anm. 17), 73 und *Ostern* (wie Anm. 12), 47 (Anm. 2); Stuart G. Hall, „The Origins of Easter“, *Studia Patristica* 15 (1984): (554-567) 561; Gerlach, *The Antenicene Pascha* (wie Anm. 12), 363.

³² Eusebius, *Hist. eccl.* 5,24,5-6 (492,1-8 S.). Vgl. Lohse, *Das Passafest* (wie Anm. 19), 90-93. Hall, „The Origins“ (wie Anm. 31), 559, geht davon aus, dass auch die Gemeinde in Rom bis ins 2. Jh. quartadecimanisch war.

³³ Vgl. Louis Robert, *Noms indigènes dans l'Asie-Mineure gréco-romaine* (Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul; Paris, 1963), 536-538 („anthroponyme de l'Asie Mineure centrale et nord-occidentale“); Reinhold Merkelbach und Josef Stauer, *Der „ferne Osten“ und das Landesinnere bis zum Taurus* (Bd. 3 von *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*; hg. von dens.; München, 2001), 413 (Kommentar zu 16/62/01 = William H. Buckler, Hg., *Monuments and Documents from Eastern Asia and Western Galatia* [Bd. 4 von *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*; hg. von ders.; Publications of the American Society for Archaeological Research in Asia Minor 4; Manchester, 1933]), 140 aus Apollonia (Mordiaion); auch Ladislav Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen* (Monografie Orientalního Ústavu 19; Prag, 1964), 11; dazu die Belege zu Σάγαρις/Σαγάριος/Σαγγάριος in Thomas Corsten, Hg., *Coastal Asia Minor: Pontos to Ionia* (Bd. 5 A von *A Lexicon of Greek personal names*; hg. von P. M. Fraser; Oxford, 2010), vor allem aus Pontus und Bithynien (St. Mitchell verdanke ich Einblick in die Druckfahnen).

³⁴ Tullia Ritti, Celal Şimşek und Haşim Yıldız, „Dediche e καταγραφαι dal santuario frigio di Apollo Lairbenos“, *Epigraphica Anatolica* 32 (2000): (1-88) 22 K3 (Buckler, *Monuments and Documents* [see note 33], 276), mit kurzem Kommentar 49.

Ein Rätsel gibt auch der von Meliton erwähnte Statthalter Asias auf, unter dem Sagaris den Tod gefunden habe³⁵: Ein Prokonsul der Provinz namens Servilius Paullus ist unbekannt.³⁶ Das Gentiliz ist durch die griechische und syrische Überlieferung abgesichert; in der lateinischen Übertragung des Rufinus findet sich zwar „Sergius,“ jedoch scheint hier eine Angleichung an den Statthalter Zyperns erfolgt zu sein, dem – laut Apostelgeschichte – Paulus und Barnabas begegnet waren.³⁷ Daher ist es problematisch, denjenigen Lucius Sergius Paulus, der im Jahr 168 nachweislich zum zweiten Mal Konsul war und zuvor die Statthalterschaft in Asia bekleidet haben könnte,³⁸ mit dem Sagarismartyrium in einen Zusammenhang zu bringen.³⁹ Ferner hieß einer der Konsuln des Jahres 166 Servilius Pudens, aber eine entsprechende Konjektur im Eusebiostext entfernte sich zu sehr vom tradierten Text, und zudem gibt es Indizien, dass jener den Prokonsulat in Africa (und demzufolge eben nicht in Asia) bekleidete.⁴⁰ Generell müsste der Prokonsul von Asia – entsprechend den Gepflogenheiten der senatorischen Karriere – etwa 12 bis 15 Jahre zuvor Konsul gewesen sein.⁴¹ Man wird angesichts solcher Unsicherheiten von einer genaueren Datierung des Osterstreites von Laodikeia abrücken müssen, die Regierung des M. Aurelius und die Amtszeit des römischen Bischofs Soter (166 – 174?) umreißen den chronologischen Rahmen. Sowohl vor als auch nach den

³⁵ Vgl. zur Problematik Claudio Moreschini und Enrico Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine 1: De Paul à l'ère de Constantin* (Genève, 2000 [italienische Originalausgabe Brescia, 1995]), 172.

³⁶ Vgl. Matthäus Heil und Klaus Wachtel, Hgg., *Prosopographia Imperii Romani: Saec. I. II. III* (Bd. 7,2; 2. Aufl.; Berlin, 2006), 232 S 592.

³⁷ Apg 13,7; dazu der *apparatus criticus* in Schwartz, Mommsen und Winkelmann, *Eusebius* (wie Anm. 6), 382 (app. criticus zu Zeile 11). Vgl. zu Sergius Paullus, dem Prokonsul von Zypern, Alanna Nobbs, „Cyprus,“ in *The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting* (Bd. 2 von *The Book of Acts in its First Century Setting*; hg. von D. W. J. Gill und C. Gempf [Grand Rapids, 1994]), (279-289) 282-287 und Alexander Weiß, „Sergius Paullus, Statthalter von Zypern,“ *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 169 (2009): 188-192.

³⁸ Cornelius Mutschmann, *Die Religionspolitik Marc Aurels* (Hermes Einzelschriften 88; Stuttgart, 2002), 222 (Anm. 695), datiert das Martyrium des Sagaris ins Jahr 164, weil damals Sergius Paulus Prokonsul in Asia gewesen sei. Helmut Halfmann, *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jh. n.Chr.* (Hypomnemata 58; Göttingen, 1979), 164, zieht eine Datierung des Prokonsulats „um 166/67“ in Erwägung. Cantalamessa, *L'omelia* (wie Anm. 17), 69, datiert den Osterstreit von Laodikeia „verso il 164-166“; so auch schon Richard, „La question pascale“ (wie Anm. 12), 197. Hall, „The Origins“ (wie Anm. 31), 560, hält 166/167 für wahrscheinlich. Stewart-Sykes, *The Lamb's High Feast* (wie Anm. 19), 156, datiert ihn etwa 165-170 und vermutet, dass Sergius Paullus nicht Prokonsul, sondern ein lokaler Beamter („local magistracy“) gewesen sei.

³⁹ Weitere Argumente gegen einen solchen Zusammenhang in dem grundlegenden Artikel zu L. Sergius Paullus: Heil und Wachtel, *Prosopographia Imperii Romani* (wie Anm. 36), 215-216 S 530. Zur Person vgl. auch E. Westermayer, „Sergius 35a,“ in *PRE Supplementum 5* (Stuttgart, 1931): 818.

⁴⁰ Vgl. Heil und Wachtel, *Prosopographia Imperii Romani* (wie Anm. 36), 233-234 S 595.

⁴¹ Vgl. etwa Ritti, *Hierapolis* (wie Anm. 30), 110.

Notizen über Meliton und Apollinarios berichtet Eusebios über Ereignisse jener Zeit.⁴²

Der Streit um das Paschafest entfachte also publizistische Aktivitäten unter hochrangigen Klerikern der näheren und weiteren Umgebung. Dass die Traktate, die so entstanden, aufeinander Bezug nahmen, und dass insbesondere Meliton und Apollinarios voneinander Kenntnis hatten, lässt sich wahrscheinlich machen. Melitons Bücherpaar *Περὶ τοῦ Πάσχα* ist – abgesehen von der zitierten Einleitung – verloren, durch Papyri ist aber eine Paschahomilie⁴³ (*Περὶ Πάσχα*) des Bischofs dokumentiert,⁴⁴ die den weiteren Kontext des Osterstreites von Laodikeia ausleuchten hilft, auch wenn sie selbst gar nicht in einem engeren Zusammenhang mit jenem Ereignis steht. Meliton bewegt sich in dieser im Hymnenstil verfassten Homilie auf einem schmalen Grat: Einerseits unterstreicht er die Anbindung des christlichen Osterfestes an das jüdische Paschafest und verdeutlicht somit seinen quartadecimanischen Standpunkt,⁴⁵ andererseits distanziert er sich so weit von den Juden, dass er sich in akklamationsähnlichen Repetitionen aufs bitterste über die Undankbarkeit Israels und den jüdischen Gottesmord beklagt.⁴⁶ Das wenige, was aus dem Paschatraktat des

⁴² Vgl. v.a. Eusebius, *Hist. eccl.* 4,19 (368,6 S.: Soter römischer Bischof) und 5, pr.1 (400,1 S.: Tod des Soter nach achtjähriger Amtszeit). Traditionelle Datierung der Amtszeit Soters: ca. 166-174 (vgl. E. Sauser, „Soter,“ *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 14, [Hamm, 1998], 1492-1493; J.-P. Martin, „Soter,“ Bd. 3 von *The Papacy: An Encyclopedia* 3 [New York, 2002], 1451-1452). – Visonà, „Pasqua“ (wie Anm. 12), 268 (Anm. 44), spricht sich für eine Datierung des Osterstreites zwischen 160 und 170 aus, da sich in diese Chronologie das Engagement Melitons gut einfügen lasse.

⁴³ Der Begriff der Homilie steht hier der Einfachheit halber, weil er in der Regel für Melitons Werk verwendet wird. Zur komplizierten Bestimmung des literarischen Genres vgl. Stewart-Sykes, *The Lamb's High Feast* (wie Anm. 19), 55-77 (77: „a piece of epideictic oratory“); Alister Stewart-Sykes, *From Prophecy to Preaching: A Search for Origins of the Christian Homily* (VCS 59; Leiden, 2001), 221-232.

⁴⁴ Editionen: Perler, *Mélon* (wie Anm. 12); Luigi Torraca, Hg., *Mélon: La Pasqua 1: Introduzione, testo critico, traduzione* (Collana di studi greci 57; Napoli, 1973) (mit leicht abweichender Verszählung). Vgl. Josef Blank, *Meliton von Sardes: Vom Passa: Die älteste christliche Osterpredigt* (Sophia 3; Freiburg i.Br., 1963), 22-25; Lynn H. Cohick, *The Peri Pascha Attributed to Melito of Sardis: Setting, Purpose, and Sources* (Brown Judaic Studies 327; Providence, 2000), 4-5; Stewart-Sykes, *Melito* (wie Anm. 12), 9-12. Knapper Gesamtüberblick über die Überlieferung in Mauritius Geerard, Hg., *CPG 1: Patres antenicaeni* (Turnhout, 1983), 35-37. Francesco Trisoglio, „Dalla pasqua ebraica a quella cristiana in Melitone di Sardi,“ *Augustinianum Roma* 28 (1988): (151-185) 153-154 (Anm. 3-5); auf der Maur, *Die Osterfeier* (wie Anm. 20), 60-61. Die Paschahomilie ist wahrscheinlich nicht identisch mit dem bei Eusebios erwähnten Bücherpaar: Vgl. Cantalamessa, *Ostern* (wie Anm. 12), 45 (Anm. 1); Visonà, „Pasqua“ (wie Anm. 12), 266 (Anm. 32) 274. Anders Perler, *Mélon* (wie Anm. 12), 18-23; Stewart-Sykes, *The Lamb's High Feast* (wie Anm. 19), 5-8; Stewart-Sykes, *Melito* (wie Anm. 12), 10-11. Einen anderen Weg geht Cohick, passim, die die Homilie gänzlich aus dem Zusammenhang mit Melito herauslöst. Die Schrift sei Melito später zugeschrieben worden (vgl. Cohick, *The Peri Pascha* [wie Anm. 44], 21).

⁴⁵ Auch wenn in der Homilie ein expliziter Hinweis auf den 14. Nisan fehlt, ist die Grundtendenz deutlich. Vgl. auf der Maur, *Die Osterfeier* (wie Anm. 20), 63-70.

⁴⁶ Meliton von Sardes, *Peri Pascha* 87-99 (SC 123, 110,651-120,764 Perler). Vgl. zu dieser für Quartadecimaner typischen Inkonsistenz Stewart-Sykes, *Melito* (wie Anm. 12), 25-27.

Apollinarios überliefert ist, lässt sich mit der Paschapredigt des Meliton kontextualisieren.⁴⁷ Das zweite Fragment des Apollinarios ist rhetorisch ähnlich durchgestaltet wie die Homilie des Meliton: eine in der Psalmen-tradition stehende stakkatoartige Abfolge rhythmisierender Kola, deren Stil auch Übereinstimmungen mit den Enkomien der Zweiten Sophistik zeigt.⁴⁸ Vielleicht ist es kein Zufall, dass in einem Fall die Wortwahl bei Apollinarios und Meliton identisch ist: nämlich wenn sie in Anlehnung an Mt 12,29 Jesus als $\delta\theta\sigma\alpha\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \iota\sigma\chi\upsilon\rho\acute{\omicron}\nu$ beschreiben, der „den starken Satan gefesselt habe.“⁴⁹

Beide Bischöfe gehen zwar davon aus, dass der Ausgangspunkt für eine Berechnung des Osterfestes das jüdische Paschafest bzw. das zum selben Termin stattfindende Fest der Ungesäuerten Brote, der Azyma, sein müsse, im Detail scheint es indes durchaus Meinungsverschiedenheiten gegeben zu haben. Meliton legt sich ausdrücklich darauf fest, dass Jesus $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\ \acute{\epsilon}\omicron\rho\tau\eta$ gestorben sei, und damit meint er Pascha bzw. Azyma.⁵⁰ Bei Apollinarios (im ersten Fragment) findet sich zwar eine ähnliche Formulierung, nämlich dass Jesus seine Hinrichtung $\tau\eta\ \delta\acute{\epsilon}\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\ \acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \text{'}\text{Αζύμων}$ (am großen Tag der Azyma) erlitten habe, aber gerade diese Auffassung gilt es nach Ansicht des Bischofs zurechtzurücken. Im zweiten Fragment klärt er, dass Jesus am Paschafest bestattet worden sei, und impliziert, dass der Kreuzigungstermin entsprechend nach vorne zu rücken sei. Die zeitliche Differenz zwischen dem Ansatz Melitons und dem des Apollinarios beträgt ein paar Stunden, zumal ja über die Bedeutung des Paschatermins an sich, also über den 14. Nisan, Einigkeit herrschte.⁵¹ Jedoch hatten die paar Stunden zweifelsohne große Bedeutung für die Organisation des Osterfestes in den Gemeinden Kleinasiens,⁵² und vielleicht waren sogar sie es, die zum Osterkonflikt von Laodikeia führten.⁵³ – Ein Reflex jener

Ferner Trisoglio, *Dalla pasqua ebraica a quella cristiana* (wie Anm. 44), 175-179; auf der Maur, *Die Osterfeier* (wie Anm. 20), 70: „das älteste christliche Dokument gehässiger Polemik gegen die Juden.“

⁴⁷ Hier ist allerdings auch der Einfluss mündlicher Überlieferung bzw. liturgischer Traditionen auf die Texte zu veranschlagen. Vgl. zu Meliton Paul Gavrilyuk, „Melito’s influence upon the anaphora of ‚Apostolic Constitutions‘ 8,12,“ *VigChr* 59 (2005): (355-376) 355-359, 371-373; auch van Damme, *Pseudo-Cyprian* (wie Anm. 24), 63.

⁴⁸ Vgl. Cantalamessa, *L’omelia* (wie Anm. 17), 335-367; Stewart-Sykes, *Melito* (wie Anm. 12), 14-16.

⁴⁹ Vgl. bei Meliton von Sardes, *Peri Pascha* 102 (122,783 P.): $\kappa\alpha\iota\ \delta\theta\sigma\alpha\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \iota\sigma\chi\upsilon\rho\acute{\omicron}\nu$. Auf die Parallele macht auch Visonà, „Pasqua“ (wie Anm. 12), 291 (Anm. 149) aufmerksam.

⁵⁰ Meliton von Sardes, *Peri Pascha* 79 (104,579 P.) mit dem Kommentar von Perler, *Meliton* (wie Anm. 12), 181-183. Vgl. auf der Maur, *Die Osterfeier* (wie Anm. 20), 69-73.

⁵¹ Strobel, *Ursprung* (wie Anm. 11), 22-24, stuft sowohl Apollinarios als auch Meliton als Lunarquartadecimaner ein.

⁵² Grundsätzlich unterstreicht den engen Zusammenhang zwischen Passionschronologie und Liturgie auch Visonà, „Pasqua“ (wie Anm. 12), 284-285. Vgl. auch die Überlegungen zu einer quartadecimanischen Paschaliturgie bei Gerard Rouwhorst, „The Quartodeciman Passover and the Jewish Pesach,“ *Questions Liturgiques* 77 (1996): (152-173) 160-164.

⁵³ Eine Forschungsgeschichte mit diversen Hypothesen zu den Inhalten des Osterstreites von Laodikeia bietet Stewart-Sykes, *The Lamb’s High Feast* (wie Anm. 19), 155-160.

Auseinandersetzungen findet sich übrigens in einer unter den Werken des Johannes Chrysostomos kursierenden und in der älteren Forschung Hippolytos zugeschriebenen Paschahomilie,⁵⁴ die in der Predigt des Meliton zahlreiche Parallelen hat und mit Raniero Cantalamessa wohl ebenfalls in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts oder geringfügig später zu datieren ist.⁵⁵ Der Osterstreit von Laodikeia zog offensichtlich die Aufmerksamkeit einer ganzen Reihe von Publizisten auf sich, in deren Netzwerk sich Apollinarios wiederfindet.

Kalendarische Fragen waren im griechischen Kulturraum allgegenwärtig, wo Herrscherären einander ablösten und der Bürgerstolz städtische Eigenheiten in der Zeitrechnung forcierte. Dass sich der Kalender inzwischen auf die römische Regierung ausrichtete, war eine Selbstverständlichkeit, aber sogar da spielten regionale Besonderheiten eine Rolle. Seit dem Prokonsulat des Fabius Maximus – ca. 9 v.Chr. – verfügte die Provinz Asia über ein eigenes Neujahrsfest, den 23. September, also den Geburtstag des Kaisers Augustus: Das war die viel bejubelte Idee jenes Statthalters gewesen. Die Juden – und in ihrem Schlepptau die Christen – brachten ihre eigenen kalendarischen Traditionen mit, mit ihrem Verlust hätten sie einen wesentlichen Teil ihrer religiösen Identität eingebüßt. Der Bevölkerungsanteil der Juden in der Provinz Asia lässt sich schwer abschätzen.⁵⁶ Von den mehr als 400 publizierten Grabinschriften aus Hierapolis sind immerhin gut 20 jüdischer Provenienz; über 60 Personen sind auf ihnen erwähnt⁵⁷; einige von ihnen konnten es sich leisten, monumentale Grab-

⁵⁴ Johannes Chrysostomos, *Pasch.* 6-7 (PG 59:735-746 Migne), ersetzt durch Pierre Nautin, Hg., *Une homélie inspirée du traité sur la paque d'Hippolyte* (Bd. 1 von *Homélie Pascales*; hg. von ders.; SC 27; Paris, 1950), 117-191, und v.a. Giuseppe Visonà, *Pseudo Ippolito, In sanctum Pascha: Studio, edizione, commento* (Studia Patristica Mediolanensia 15; Milano, 1988), 229-319. Deutsche Übersetzung von Susanne Hausammann, *Pseudo-Hippolyt: Zum heiligen Pascha* (Schliern bei Köniz, 2000).

⁵⁵ Cantalamessa, *L'omelia* (wie Anm. 17) mit erschöpfender Argumentation. Nautin, *Une homélie inspirée* (wie Anm. 54), 46-48, rechnete dagegen mit dem 4. Jh. Cantalamessas Datierungsansatz hat sich in groben Zügen durchgesetzt; vgl. den knappen Forschungsüberblick bei Hausammann, *Pseudo-Hippolyt* (wie Anm. 54), 9-10. Skeptisch allerdings Visonà, *Pseudo Ippolito* (wie Anm. 54), 182-185, der einen Zusammenhang mit dem Osterstreit von Laodikeia bestreitet, und Gerlach, *The Antenicene Pascha* (wie Anm. 12), 73-74. Vgl. auch Rouwhorst, „The Quartodeciman Passover“ (wie Anm. 52), 156-157 und auf der Maur, *Die Osterfeier* (wie Anm. 20), 73.

⁵⁶ Vgl. Paul R. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (Society for New Testament Studies, Monograph Series 69; Cambridge, 1991), 14 (im Zusammenhang mit Cicero, *Pro Flacco* 66-69 [Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, M. Tullii Ciceronis Orationes 3, 27-28 Clark]).

⁵⁷ Elena Miranda, „La comunità giudaica di Hierapolis di Frigia,“ *Epigraphica Anatolica* 31 (1999): (109-156) 114-132, zählt 23 jüdische Inschriften. Vgl. Walter Ameling, Hg., *Inscriptiones Judaicae Orientis 2: Kleinasien* (Texte und Studien zum antiken Judentum 99; Tübingen, 2004), 398-440. Eine Liste mit den Personen bei Miranda, „La comunità giudaica“ (wie Anm. 57), 136-138, und Margaret H. Williams, „Semitic Name-Use by Jews in Roman Asia Minor and the Dating of the Aphrodisias Stele Inscriptions,“ in *Old and New Worlds in Greek Onomastics* (hg. von E. Matthews; Proceedings of the British Academy 148; Oxford, 2007): (173-197) 193-197. Vier weitere Personen in einer

bauten in bester Lage zu errichten. Wie lebendig ihre kalendarischen Traditionen in der hohen Kaiserzeit noch waren, signalisieren die Fragmente des Apollinariios, in denen er an den jüdischen Festkalender anknüpft. Dass sich Kultgemeinschaften einen von der Stadtgemeinde unabhängigen Festkalender gaben, war in den griechischen Poleis nichts Ungewöhnliches, wie etwa die Gepflogenheiten des dionysischen Thiasos in Kallatis am Schwarzen Meer zeigen.⁵⁸ Solche Vereine waren indes nicht hermetisch von ihrer Umwelt abgeschottet, und selbstverständlich bedienten sich die Dionysosanhänger in Kallatis derselben Monatsnamen und Monatsberechnung wie ihre Mitbürger. Dass die Juden (und Christen) in Hierapolis mit ihrem Festkalender ebenfalls nicht völlig isoliert blieben, zeigt die in der Forschung viel traktierte Sarkophaginschrift des P. Aelius Glykon.

Das Grabmal des P. Aelius Glykon liegt relativ isoliert am ansteigenden Hang im Osten der Stadt,⁵⁹ also nicht in den stark frequentierten Nekropolabschnitten an der nördlichen und südlichen Ausfallstraße. Es bestand aus einem Sarkophag aus lokalem Travertin und einer Basis in Form eines Stufenbaus. Letzterer ist heute nicht mehr erhalten, wird aber in der Inschrift erwähnt. Ein derart monumentales Grab konnte sich selbstverständlich nur eine wohlhabende Familie leisten,⁶⁰ wenngleich sich Mängel am Stein feststellen lassen, so etwa ein Riss, der die gesamte Sarkophagfront durchzieht und den Textfluss der Inschrift stört. Überdies gab es – gerade an den Ausfallstraßen – eindrucksvollere Grabanlagen als die des P. Aelius Glykon.⁶¹ Die Inschrift sei auf der Grundlage der Untersuchungen Tullia

jüngst publizierten jüdischen Grabinschrift: Tullia Ritti, Elena Miranda und Francesco Guizzi, „La ricerca epigrafica: Risultati dell'ultimo quadriennio e prospettive future,“ in *Hierapolis di Frigia 1: Le attività delle campagne di scavo e restauro 2000-2003* (hg. von F. D'Andria und M. P. Caggia; Istanbul, 2007): (583-618) 606. Zur Gesamtzahl der Grabinschriften aus Hierapolis Tullia Ritti, *Guida epigrafica a Hierapolis di Frigia (Pamukkale)* (Istanbul, 2006), 30, und Ritti, Miranda und Guizzi, „La ricerca epigrafica“ (wie Anm. 57), 587.

⁵⁸ Vgl. Alexandru Avram, „Der dionysische thiasos in Kallatis: Organisation, Repräsentation, Funktion,“ in *Religiöse Vereine in der römischen Antike* (hg. von U. Egelhaaf-Gaiser und A. Schäfer; Tübingen, 2002): (69-80) 74-76.

⁵⁹ Vgl. Philip A. Harland, „Acculturation and Identity in the Diaspora: A Jewish Family and ‚pagan‘ Guilds at Hierapolis,“ *Journal of Jewish Studies* 57/2 (2006): (222-244) 227 (mit Anm. 22).

⁶⁰ Vgl. Hannelore Vanhaverbeke und Marc Waelkens, „The Northwestern Necropolis of Hierapolis (Phrygia): The Chronological and Topographical Distribution of the Travertine Sarcophagi and their Way of Production,“ in *Saggi in onore di Paolo Verzone* (hg. von D. de Bernardi Ferrero; Hierapolis, Scavi e ricerche 4; Archaeologica 137; Roma, 2002): (119-143) 142 zu den Travertinsarkophagen in Hierapolis: „Although these did not have to be imported and even though the material in se is not precious, these sarcophagi were probably only affordable for the rather wealthy citizens.“

⁶¹ Zu den technischen Daten v.a. Tullia Ritti, „Nuovi dati su una nota epigrafe sepolcrale con stefanotico da Hierapolis di Frigia,“ *Scienze dell'antichità* 6/7 (1992/1993): (41-68) 47-48, 51-52. Zur Gestalt des Grabes Eugenia Equini Schneider, *La necropoli di Hierapolis di Frigia: Contributi allo studio dell'architettura funeraria di età Romana in Asia Minore* (Monumenti antichi 48,2, Serie Miscellanae 1,2; Roma, 1972), 106-110.

Rittis zitiert, erst nach der vollständigen Freilegung des Sarkophags im Jahr 1991 konnte der gesamte Text gelesen werden.⁶²

Text:

- [ή] σορός και τὸ ὑπὸ αὐτὴν θέμα σὺν τῷ βαθρικῷ και τῷ περικειμένῳ τό-
 πῳ Ποπλίου Αἰλίου Γλύκωνος Ζευξιανοῦ Αἰλια[νοῦ και Αὐ]ρηλίας Ἀμίας
 Ἀμιανοῦ τοῦ Σελεύκου· ἐν ἧ κηδευθήσεται αὐτὸς και γυνὴ αὐτοῦ
 5 και τὰ τέκνα αὐτῶν, ἐτέρῳ δὲ οὐδενὶ ἐξέσται κηδευθῆναι· κατέλι-
 ψεν δὲ [καί] τῇ σεμνοτάτῃ προεδρίᾳ τῶν πορφυραβάφων στεφανα-
 νωτικοῦ[ϋ] (δηνάρια) διακόσια πρὸς τὸ δίδοσθαι ἀπὸ τῶν τόκων ἐκάστῳ τὸ
 αἶροῦν μη(νὸς) ζ' ἐν τῇ ἑορτῇ τῶν ἀζύμων· ὁμοίως κατέλιπεν και τῷ συνε-
 δρίῳ τῶν ἀκαιροδο<α>πισ<τ>ῶν στεφανωτικοῦ (δηνάρια) ἑκατὸν πενήτηντα ἄτι-
 να και αὐτοὶ δώσουσι ἐκ τοῦ τόκου
 10 διαμερίσαντες τὸ ἡμισυ ἐν τῇ ἑορτῇ τῶν καλανδῶν,
 μη(νὸς) δ', η', και τὸ ἡμισυ ἐν τῇ ἑορτῇ πενηκοστῆς·
 ταύτης τῆς ἐπιγραφῆς τὸ ἀντίγραφον ἀπε<τέ>θη ἐν τοῖς ἀρχαίοις.

Übersetzung:

Der Sarkophag und die Plattform darunter samt dem Stufenbau und dem zugehörigen Grundstück gehören dem Publius Aelius Glykon Zeuxianos Aelianos (oder: Sohn des Zeuxianos Aelianos) und der Aurelia Amia, Tochter des Amianos, des Sohnes des Seleukos. Darin werden er selbst und seine Frau und ihre Kinder bestattet werden; keinem anderen aber wird es erlaubt sein, (dort) bestattet zu werden. Indes hinterließ er dem ehrwürdigsten Vorstand der Purpurfärber als Kranzgeld 200 Denare, um von den Zinsen einem jeden den Anteil zu geben im siebten Monat zum Fest der Ungesäuerten Brote. In gleicher Weise hinterließ er auch der Gesellschaft der Teppichweber (?) als Kranzgeld 150 Denare, wovon sie aus den Zinsen die Ausgaben bestreiten werden, indem sie es zu gleichen Teilen aufteilen, die eine Hälfte beim Fest der Kalenden im vierten Monat am achten Tag, und die andere Hälfte am Fest des 50. Tages (Pfingsten). Die Abschrift dieser Inschrift wurde im Archiv niedergelegt.

Der Text wirft eine ganze Reihe von Problemen auf, vom Namen des Grabinhabers bis zur Deutung des Hapax Legomenon ἀκαιροδοπισταί, die im Kontext der Kalenderproblematik beiseite geschoben werden können.⁶³ Folgende Informationen sind für die Erschließung des sozialgeschichtlichen Zusammenhanges wichtig: Da die Gattin des Grabherrn das Aureliergen-

⁶² Ritti, „Nuovi dati“ (wie Anm. 61), 50-51; vgl. Miranda, „La comunità giudaica“ (wie Anm. 57), 131 nr. 23; Ameling, *Kleinasien* (wie Anm. 57), 414-416 nr. 196; auch Ritti, *Guida epigrafica* (wie Anm. 57), 127-128 nr. 26. Überall Verweise auf die älteren Editionen.

⁶³ Was den Namen des Grabinhabers angeht, so lässt sich wegen des Genitivs nicht entscheiden, ob in der Auflistung der Namensbestandteile auch das Patronymikon steckt oder ob P. Aelius Glykon eine ganze Reihe von Cognomina trug, was im 2./3. Jh. nicht selten vorkam. – Bei den ἀκαιροδοπισταί stellt sich die Frage, ob das Alpha zu Beginn nicht eine Qualitätsstufe anzeigen könnte: also „Produzenten von Teppichgeweben erster Güte.“ Die Qualitätsstufen der Waren spielen etwa im Höchstpreisedikt Diokletians eine maßgebliche Rolle und werden durch alphabetische Ordinalzahlen gekennzeichnet: z.B. μόλοχοι β' = Malven zweiter Ordnung (Diokletian, *Edictum de pretiis rerum venalium* 6,6 [Texte und Kommentare 5, 110 Lauffer]).

tiliz trägt, liegt eine Datierung nicht vor dem Jahr 212 nahe, als Kaiser Caracalla (M. Aurelius Antoninus) dem Großteil der Reichsbevölkerung mit dem römischen Bürgerrecht auch seinen Familiennamen übertrug. Die Familie des Ehemannes war dagegen schon seit langem mit dem römischen Bürgerrecht ausgestattet, wie das Gentiliz Aelius zeigt: Einer seiner Vorfahren, vielleicht sein Großvater, hatte es wahrscheinlich von Kaiser Hadrian (P. Aelius Hadrianus) erhalten.⁶⁴ Ob P. Aelius Glykon auch über das lokale Bürgerrecht von Hierapolis verfügte, ist unklar⁶⁵: Dass er aber in die städtische Gemeinschaft integriert war, zeigt seine Kooperation sowohl mit den Handwerkervereinigungen⁶⁶ als auch mit dem Archiv der Stadt.⁶⁷ So entsprach es den Gepflogenheiten, wie sie in vielen hierapolitanischen Grabinschriften formuliert sind, und zwar in den paganen genauso wie in den jüdischen. Auch der Name Glykon passt zu Hierapolis; die Eltern des P. Aelius Glykon hatten ihn so genannt, wie das in der Region üblich war.⁶⁸

Gänzlich aus der Reihe fallen indes die Termine, die P. Aelius Glykon für die Auszahlung des Stephanotikon festlegte.⁶⁹ Das Stephanotikon („Kranzgeld“), mit dem die Grabpflege – konkret die Bekräftigung der Grabstätte⁷⁰ – finanziert werden sollte, wurde aus einer Stiftung erwirtschaftet: Die Zinsen, die das „Kranzgeld“ konstituierten, wurden von

⁶⁴ So Ameling, *Kleinasien* (wie Anm. 57), 416. Allgemein zu den Aeliern in Hierapolis Holtheide, *Römische Bürgerrechtspolitik* (wie Anm. 2), 98.

⁶⁵ Zur Problematik vgl. Miranda, „La comunità giudaica“ (wie Anm. 57), 153-154.

⁶⁶ Vgl. Harland, „Acculturation“ (wie Anm. 59), 232-234. Allgemein weiterführend zu den Handwerkervereinigungen Maurice Sartre, *L'Orient Romain: Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.C. – 235 après J.C.)* (L'univers historique; Paris, 1991), 177-178. Zur ökonomischen Rolle der Vereine im Textilgewerbe Henri W. Pleket, „Berufsvereine im kaiserzeitlichen Kleinasien: Geselligkeit oder Zünfte?“, in *Antike Lebenswelten, Konstanz – Wandel – Wirkungsmacht: Festschrift für Ingomar Weiler zum 70. Geburtstag* (hg. von P. Mauritsch u.a.; Philippika 25; Wiesbaden, 2008): (533-544) 537-542.

⁶⁷ Zwar wurde erwogen, in dem genannten Archiv ein solches der jüdischen Gemeinde zu erkennen (dezidiert Victor Schultze, *Altchristliche Städte und Landschaften 2,1: Kleinasien* [Gütersloh, 1922], 420), aber gerade die Parallele in den paganen Inschriften zeigt, dass es sich um städtische Archiveinrichtungen handeln muss: Miranda, „La comunità giudaica“ (wie Anm. 57), 148; Ameling, *Kleinasien* (wie Anm. 57), 404 (Anm. 171). Ferner Harland, „Acculturation“ (wie Anm. 59), 240-241.

⁶⁸ Ritti, „Nuovi dati“ (wie Anm. 61), 52-53; Miranda, „La comunità giudaica“ (wie Anm. 57), 139-140; Harland, „Acculturation“ (wie Anm. 59), 230.

⁶⁹ Totengedächtnistage werden sonst meist vom Todestag des Verstorbenen aus berechnet, etwa der 3., 9. oder 40. Tag nach dem Tod: Vgl. Emil Freistedt, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike* (2. Aufl.; Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 24; Münster, 1971 [unv. Nachdruck der 1. Aufl. von 1928]), passim; dazu noch Ulrich Volp, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike* (VCS 65; Leiden, 2002), 225-227.

⁷⁰ Dass das στερεοσωτικόν nicht symbolisch, sondern konkret zu verstehen ist, zeigen Inschriften aus dem benachbarten Laodikeia: Thomas Corsten, *Die Inschriften von Laodikeia am Lykos 1: Die Inschriften* (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 49; Bonn, 1997), nr. 84 und 85; außerdem eine Inschrift aus Kolossai: William H. Buckler, *Monuments and Documents from Phrygia and Caria* (Bd. 6 von *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*;

zwei im Textilgewerbe aktiven Handwerkervereinigungen, die die Stiftungsgelder verwalteten, ihrem Zweck zugeführt: von den Purpurfärbern am Fest der Azyma, von den Teppichwebern (?) an den Kalenden und am Fest Pentekoste. P. Aelius Glykon war offensichtlich darum zu tun, diese Termine einzuschärfen, denn er begnügt sich nicht damit, den Namen des jeweiligen Festes zu nennen, sondern er gibt das exakte Datum an: Sein Ausgangspunkt ist der Provinzkalender in Asia mit dem schon erwähnten Jahresbeginn am 23. September. Die Kalenden datiert er mit dem „8. Tag des 4. Monats“: Der 4. Monat beginnt nach dem Provinzkalender am 24. Dezember,⁷¹ sodass die Datumsangabe auf den 31. Dezember verweist, den Vorabend zum großen römischen Neujahrsfest an den Kalenden des Januar. Die teils öffentlichen, teils privaten Festlichkeiten, die den traditionellen römischen Jahresbeginn am 1. Januar begleiteten, dürften in der Provinzbevölkerung freudige Resonanz gefunden haben.⁷² Mochte die römische Feier des Neujahrstages auch religiöse Elemente – etwa im Zusammenhang mit dem Kaiserkult – beinhalten, so heißt das nicht, dass P. Aelius Glykon ein Bekenntnis zur römischen Religion ablegt.⁷³ Vielmehr ging es ihm darum, ein prägnantes Datum zu finden. Eine zusätzliche Erklärungsmöglichkeit liegt in den Gepflogenheiten der Geschäftsleute. Denn am Monatsersten wurden in Rom seit je die Zinsschulden bezahlt: Das Rechnungsbuch heißt folgerichtig *kalendarium*,⁷⁴ und als Kontrollinstanz über die Finanzen der Städte Italiens wurden seit der hohen Kaiserzeit die *curatores kalendarii* eingesetzt.⁷⁵

Schwieriger als die Kalenden sind die anderen beiden Termine zu erklären, da sie im gängigen Kalender der griechisch-römischen Stadtbevölkerung nicht verankert waren: die Azyma (Fest der Ungesäuerten Brote) und – in der chronologischen Berechnung davon abhängig – Pentekoste („der 50. Tag“ = Pfingsten). Beides sind Feste jüdischer Provenienz,⁷⁶ beide Feste werden aber nicht nur von Juden, sondern auch von Christen gefei-

hg. von ders.; Publications of the American Society for Archaeological Research in Asia Minor 6; Manchester, 1939), 42.

⁷¹ Vgl. Umberto Laffi, „Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 A.C. del nuovo calendario della provincia d'Asia“, *Studi classici e orientali* 16 (1967): (5-98) 67.

⁷² Vgl. Harland, „Acculturation“ (wie Anm. 59), 231-232. Zu den Belegen für die Begeisterung der spätantiken Christen am Neujahrsfest gerade im Osten vgl. Michel Meslin, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain* (Brüssel, 1970), v.a. 51-93.

⁷³ Anders etwa Miranda, „La comunità giudaica“ (wie Anm. 57), 141; Ritti, *Guida epigrafica* (wie Anm. 57), 129.

⁷⁴ J. Oehler, „Kalendarium“, *PRE* 10,2 (Stuttgart, 1919): 1564-1568, mit den einschlägigen Belegen.

⁷⁵ Vgl. Luciana Japella Contardi, „Un esempio di ‚burocrazia‘ municipale: I curatores kalendarii“, *Epigraphica* 39 (1977): 71-90.

⁷⁶ Zum jüdischen Pessachfest, mit dem das Fest der Ungesäuerten Brote (Massot, Azyma) schließlich identifiziert wurde, Jan A. Wagenaar, *Origin and Transformation of the Ancient Israelite Festival Calendar* (Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte, Beihefte 6; Wiesbaden, 2005), v.a. 44-58 und 120-146; auch Clemens Leonhard in auf der Maur, *Die Osterfeier* (wie Anm. 20), 16-18. Zum jüdischen Pentekostefest auf der Maur, *Die Osterfeier* (wie Anm. 20), 113-122.

ert.⁷⁷ – Zu den Azyma, die von den Juden der Kaiserzeit nicht selten mit dem Paschafest identifiziert wurden, wie etliche Stellen bei Flavius Iosephus zeigen,⁷⁸ vermag P. Aelius Glykon zwar kein exaktes Datum zu nennen, da die Feier wegen der lunaren Berechnungsmethode der Juden im solaren Kalender Roms hin- und herwandert,⁷⁹ aber er grenzt den Termin durch die Angabe des Monats ein: „Im siebten Monat zum Fest der Ungesäuerten Brote“ hätten die Purpurfärber die Zinserträge zur Grabpflege auszuführen. Hier liegt vermutlich nicht nur ein cursorischer Verweis vor, im Sinne von: „Irgendwann im März oder April sind die Azyma,“⁸⁰ sondern eine exakte Bestimmung der Termingrenzen: Die Azyma finden nicht vor dem 24. März und nicht nach dem 22. April statt, also im provinziellen Sonnenmonat Artemision.⁸¹ Wie die Paschatermine in der jüdischen Diaspora des Imperium Romanum berechnet wurden, ist unklar, aber offensichtlich gab es von Gemeinde zu Gemeinde Unterschiede im Festkalender.⁸² Die Kontrolle über den Kalender oblag eigentlich dem jüdischen Patriarchen in Palästina,⁸³ aber über konkrete Maßnahmen und die tatsächlichen Einflussmöglichkeiten in fernegelegenen Gemeinden ist so gut wie nichts bekannt. Auffällig ist, dass in Hierapolis während des 3. Jahrhunderts die Azyma nach der Frühlingstagundnachtgleiche gefeiert wurden, während die jüdische Kalenderpraxis des 4. Jahrhunderts den Festtermin in der Regel vor das Äquinodium rückte⁸⁴: Eine Paschatafel aus antiochenischer Tradition, der man die Termine für die Jahre 328 bis 343 entnehmen kann, zeigt, wie das Fest zwischen dem 2. März und dem 30. März hin und herwandert.⁸⁵

⁷⁷ Zu den Anfängen der christlichen πεντηκοστή vgl. Eduard Lohse, „Πεντηκοστή“, *ThWNT* 6 (Stuttgart, 1959): 44-53; auf der Maur, *Die Osterfeier* (wie Anm. 20), 123-134. Jürgen Boeckh, „Die Entwicklung der altkirchlichen Pentekoste“, *Jahrbuch für Liturgik und Homiletik* 5 (1960): (1-45) 12-33, zeigt, dass Pfingsten für die Christen des 3. Jhs. nicht mehr nur die 50-Tage-Periode nach Ostern bedeutete, sondern konkret den Festtag als Abschluss jener Periode.

⁷⁸ Weiterführend Federico M. Colautti, *Passover in the Works of Josephus* (Journal for the Study of Judaism, Supplements 75; Leiden, 2002), 5-7. Ähnlich der terminologische Befund im Neuen Testament: auf der Maur, *Die Osterfeier* (wie Anm. 20), 36.

⁷⁹ Zum Mondkalender als Zeichen jüdischer Identität im 1. Jh. n.Chr. vgl. Sacha Stern, „Jewish Calendar Reckoning in the Graeco-Roman Cities“, in *Jews in the Hellenistic and Roman Cities* (hg. von J. R. Bartlett; London, 2002), (107-116) 114.

⁸⁰ So etwa Ameling, *Kleinasien* (wie Anm. 57), 420.

⁸¹ Zum Kalender in Asia Laffi, „Le iscrizioni“ (wie Anm. 71), 67 (Übersicht).

⁸² Grundlegend Sacha Stern, *Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar: 2nd Century B.C.E. – 10th Century C.E.* (Oxford, 2001), 62-65. Vgl. Stern, „Jewish Calendar Reckoning“ (wie Anm. 79), 114-116 (u.a. zu Antiocheia und Alexandria).

⁸³ Vgl. Lee I. Levine, „The Jewish Patriarch (Nasi) in Third Century Palestine“, *ANRW* 2,19,2 (Berlin, 1979): (649-688) 669-671; Timothy C. G. Thornton, „Problematical Passovers: Difficulties for Diaspora Jews and Early Christians in Determining Passover Dates during the First Three Centuries A.D.“, in *Studia patristica* 20 (hg. von E. A. Livingstone; Leuven, 1989), (402-408) 403.

⁸⁴ Vgl. Stern, *Calendar and Community* (wie Anm. 82), 66-71.

⁸⁵ Eduard Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln* (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, N.F. 8,6; Berlin, 1905), 122-126, mit Bezug auf Theodosius Diaconus (cod. Veron. 60). Problematisch ist die

Demgegenüber legte der Talmud, in Übereinstimmung mit der hierapolitanischen Praxis, einen Termin nach der Frühlingstagundnachtgleiche nahe.⁸⁶ Der Termin der Azyma zieht den der Pentekoste nach sich, 50 Tage fixieren den Abstand. – Ein Christ konnte mit derartigen Terminvorgaben ebenso hantieren wie ein Jude: Das zeigen nicht nur die Fragmente aus *De Pascha* des Apollinarios von Hierapolis, sondern auch noch der 38. Kanon der um die Mitte des 4. Jahrhunderts in der Nachbarstadt Laodikeia tagenden Synode, der es den Christen verbot, „von den Juden ungesäuerte Brote zu nehmen,“⁸⁷ während eine Novatianersynode im phrygischen Pazukome sich ausdrücklich diesem Brauch anschloss.⁸⁸ Dass man P. Aelius Glykon dennoch nicht als Christen klassifiziert, hat einerseits mit der Vielzahl der jüdischen Inschriften aus Hierapolis zu tun und andererseits damit, dass es aus Hierapolis sonst kein epigraphisches Zeugnis christlicher Provenienz aus vorkonstantinischer Zeit gibt.⁸⁹

Berechnung des Paschafestes auf der Grundlage des Polykarpmartyriums: Der Märtyrer starb am 23. Februar, der seinerseits mit dem „Großen Sabbat“ identifiziert wird (πρὸ ἐπιτὰ Καλανδῶν Μαρτίων σαββάτῳ μεγάλῳ). Schwartz, *Ostertafeln* (wie Anm. 85), 127-130, verwendet den Text als kalendarische Grundlage, um für das Jahr 156 den 24. Februar als Paschatermin in Smyrna anzusetzen. Etwas anders Strobel, *Ursprung* (wie Anm. 11), 245-249: Pascha im Jahr 167 am 23. Februar. Die Angabe des Martyriumsberichtes zum „Großen Sabbat“ ist jedoch mit Skepsis zu betrachten. Dazu Gerd Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp* (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 6; Göttingen, 1998), 366-377.

⁸⁶ Weiterführend Thornton, „Problematical Passovers“ (wie Anm. 83), 405-406 mit Anm. 16.

⁸⁷ *Concilium Laodicenum inter annos 341 et 381 habitum* 38 (Textus minores 19, 93 Jonkers): Ὅτι οὐ δεῖ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἄζυμα λαμβάνειν ἢ κοινοῦναι τοῖς ἀσεβείαις αὐτῶν. Vgl. auch Alfredo M. Rabello, „L'osservanza delle feste ebraiche nell'Impero Romano,“ *Scripta classica Israelica* 6/7 (1981): (57-84) 81-83 bzw. Alfredo M. Rabello, „L'observance des fêtes juives dans l'Empire romain,“ *ANRW* 2,21,1 (1984): (1288-1312) 1309-1311.

⁸⁸ Sozomenus Salaminus, *Historia ecclesiastica* 6,24,7 (269,26-270,1 B.): . . . τὴν τῶν ἄζύμων ἐπιτηρεῖν ἑορτῆν.

⁸⁹ William M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia* 1,2: *West and West-Central Phrygia* (Oxford, 1897), 545 nr. 411, plädierte für einen christlichen Kontext. Zur Einordnung in einen jüdischen Kontext nachdrücklich Harland, „Acculturation“ (wie Anm. 59), 229. Dennoch besteht letztlich keine Sicherheit darüber, dass P. Aelius Glykon als Jude zu klassifizieren ist, zumal er im Inschriftentext – anders als auf weiteren Sarkophagen aus Hierapolis – nicht als Ἰουδαῖος gekennzeichnet ist. Vgl. zur Problematik Tal Ilan, „The New Jewish Inscriptions from Hierapolis and the Question of Jewish Diaspora Cemeteries,“ *Scripta classica Israelica* 25 (2006): (71-86) v.a. 72-73, 76-78. – Die Grabinschrift bei Fabrizio A. Pennacchiotti, „Nuove iscrizioni di Hierapolis di Frigia,“ *Atti della Accademia delle Scienze di Torino 2: Il classe di scienze morali storiche e filologiche* 101 (1966/1967): (287-328) 299-300 nr. 11 (= ders., „Tre iscrizioni cristiane inedite di Hierapolis di Frigia,“ *Rivista di Archeologia Cristiana* 39 [1963]: [131-137] 136-137 nr. 3), die vermutlich noch ins 3. Jh. gehört, scheint – anders als der Herausgeber annimmt – weder jüdisch noch christlich zu sein. Miranda, „La comunità giudaica“ (wie Anm. 57), 113 (Anm. 44), geht davon aus, dass sich hinter dem Frauennamen Maria das römische Gentiliz Marius verbirgt. Vgl. aber auch die christliche Inschrift bei William M. Calder, *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* (Bd. 1; Publications of the American Society for Archaeological Research in Asia Minor 1; Manchester, 1928), 188, aus der Gegend von Laodikeia Katakekaumene: Aurelia Maria, Tochter des Iohannes.

Die Anweisung des P. Aelius Glykon an den Verein der Purpurfärber und den der Teppichweber (?), am Fest der Azyma respektive an Pfingsten aktiv zu werden, ist vor allem deswegen bemerkenswert, weil sich diese Feste im gängigen Solarkalender, dessen man sich in Hierapolis bediente, nicht fixieren ließen. Maßgebliche Vereinsmitglieder müssen also über die jüdischen Gepflogenheiten auf dem Laufenden gewesen sein, und zwar einigermaßen kontinuierlich. Dass diese Vereine von jüdischen Mitgliedern dominiert waren oder sogar gänzlich in jüdischer Tradition standen, wie in der Forschung lange Zeit vermutet wurde,⁹⁰ ist unwahrscheinlich.⁹¹ Denn zum einen leistete die Vereinigung der Purpurfärber in severischer Zeit ihren inschriftlich dokumentierten Beitrag zur Ausgestaltung des Apollon geweihten Bühnengebäudes im Theater der Stadt,⁹² und das war eben auch ein religiöses Bekenntnis zum traditionellen Schutzgott von Hierapolis. Zum anderen übernahmen die Vereine die Funktion der Stiftungsverwaltung, wie die Grabinschriften zeigen: Es ging darum, aus dem eingezahlten Vermögen Zinsen zu erwirtschaften. Den Juden aber ist es (ebenso wie den Christen) verboten, Geld auf Zinsen auszuleihen,⁹³ wengleich man in der Geschichte der antiken Diaspora etliche Ausnahmen von der Regel registriert hat.⁹⁴ – Der Kontakt der Vereine zur jüdischen Gemeinde von Hierapolis muss dennoch eng, der Austausch zwischen Paganen und Juden rege gewesen sein. Ansonsten hätte die testamentarische Stiftung des P. Aelius Glykon ihren Zweck nicht erfüllt.⁹⁵

Jedes Frühjahr, wenn die jüdische Gemeinde das Fest der Azyma proklamierte, waren in und um Hierapolis dieselben Rituale zu beobachten: Die Juden aßen die ungesäuerten Brote; die kleine christliche Gemeinde feierte Tod und Auferstehung ihres Herrn; ein Kassenwart der Purpurfärber hielt sich bereit, um den Familienangehörigen des Aelius Glykon etwa 18 Denare auszubezahlen⁹⁶; diese stiegen dann hinauf zur Nekropole am Osthang und kümmerten sich um den Grabschmuck. – Dabei dürfte

⁹⁰ Z.B. noch Ritti, *Hierapolis* (wie Anm. 30), 21. Vgl. ferner die Verweise von Ritti, „Nuovi dati“ (wie Anm. 61), 64 (Anm. 63, Anm. 64) und Harland, „Acculturation“ (wie Anm. 59), 236 (mit Anm. 56).

⁹¹ Vgl. Harland, „Acculturation“ (wie Anm. 59), 237.

⁹² Ritti, *Hierapolis* (wie Anm. 30), 108-113; Harland, „Acculturation“ (wie Anm. 59), 237. Vgl. auch Francesco d’Andria, *Hierapolis in Phrygien (Pamukkale): Ein archäologischer Führer* (Istanbul, 2003), 147-149.

⁹³ Vgl. Raphael J. Z. Werblowsky und Geoffrey Wigoder, „Moneylending,“ *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (New York, 1997): 477.

⁹⁴ Vgl. z.B. Klaus Bringmann, *Geschichte der Juden im Altertum: Vom babylonischen Exil bis zur arabischen Eroberung* (Stuttgart, 2005), 51, 59, 86, 220-221.

⁹⁵ Vgl. Harland, „Acculturation“ (wie Anm. 59), 238: „Suggesting the presence of devotees of the Jewish God in the guilds would have the advantage of better accounting for Glykon’s request that gentile guilds perform the customary grave-ceremony on Jewish holidays.“

⁹⁶ Der gängige Zinssatz scheint bei Kapitalstiftungen in Kleinasien bei 9% gelegen zu haben. Vgl. Heinrich-Wilhelm Drexhage, *Wirtschaftspolitik und Wirtschaft in der römischen Provinz Asia in der Zeit von Augustus bis zum Regierungsantritt Diokletians* (Asia Minor Studien 59; Bonn, 2007), 260-261.

der Festkalender für viele Hierapolitaner zu dieser Zeit ganz andere Feierlichkeiten bereitgehalten haben. Jedenfalls pilgerte der Neuplatoniker Damaskios noch gegen Ende des 5. Jahrhunderts zur Kultstätte der Großen Mutter im Plutonium von Hierapolis⁹⁷; damals habe er sich im Traum, so schrieb er selbst, in Attis verwandelt, und die Göttermutter habe ihm zu Ehren die Hilarien gefeiert.⁹⁸ Den Termin der Hilarien, die der Freude über die Wiederauferstehung des Attis gelten, überliefert Macrobius: den 25. März, „dann wenn die Sonne zum ersten Mal den Tag länger streckt als die Nacht.“⁹⁹ Die Hilarien wiederum waren vermutlich in einen regelrechten Zyklus von Festen zu Ehren der Großen Mutter eingebunden, der sich über viele Tage hinzog.¹⁰⁰ Koinzidenzen zwischen jüdisch-christlichen und paganen Terminen waren vorprogrammiert. Inhaltliche Analogien zwischen den Kultfeiern für die Große Mutter und dem montanistischen Osterfest werden in der Forschung seit langem diskutiert.¹⁰¹ Noch ein anderes Frühlingfest ist für Hierapolis dokumentiert, und zwar in dem Ehrendekret für den Zeuspriester Tiberius Iulius Myndios, das Tullia Ritti 2001 publizierte. Am 18. Tag des 8. Monats, also am 11. Mai – zwischen Ostern und Pfingsten – opferte jener seinem Gott, während frisch aufgeblühte Rosen dargebracht wurden.¹⁰² Dass die offiziellen Instanzen und mithin wohl die ganze Bürgerschaft großen Anteil am Zeuskult ihrer Stadt nahmen, geht aus dem Inschriftentext ausdrücklich hervor.

Claudius Apollinarios und P. Aelius Glykon sind beileibe nicht beliebige Repräsentanten der Stadt Hierapolis in der hohen Kaiserzeit: Beide stehen am Rande einer paganen Gesellschaft; beide waren Angehörige einer Minderheit. Aber beide hatten dennoch Teil an dieser Gesellschaft,

⁹⁷ Vgl. Weber, „Apollon Pythoktonos“ (wie Anm. 4), 184-186; Polymnia Athanassiadi, „Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius,“ *Journal of Hellenic Studies* 113 (1993): (1-29) 9. Zum Heiligtum vgl. zusammenfassend Frédéric Amsler, *Commentarius* (Bd. 2 von *Acta Philippi*; hg. von F. Bovon; CChr.SA 12; Turnhout, 1999), 535-538. Ein heute noch sichtbarer Bothros verband die Cella des oberhalb liegenden Apollotempels mit dem unterirdischen Plutonium. Dazu Grazia Semeraro, „Ricerche archeologiche nel Santuario di Apollo (Regio VII) 2001-2003,“ in *Hierapolis di Frigia 1* (wie Anm. 57), (169-209) 181-182, 199-201.

⁹⁸ Damascius Philosophus, *Vita Isidori* (Bibliotheca Graeca et Latina suppletoria 1, 176 §131, Zintzen).

⁹⁹ Macrobius Grammaticus, *Saturnalia* 1,21,10 (BSGRT Macrobius 1, 117,18-20 Willis): *Quem diem Hilaria appellant quo primum tempore sol diem longiorem nocte protendit*. Vgl. Chron. 354 (Wilhelm Henzen, Christian Hülsen und Theodor Mommsen, Hgg., *Corpus Inscriptionum Latinarum* [Bd. 1,1; 2. Aufl.; Berlin, 1893], 264).

¹⁰⁰ Zum betreffenden Festzyklus in Rom vgl. Robert Turcan, *The Cults of the Roman Empire* (The Ancient World; Oxford, 1996 [franz. Original Paris, 1989]), 44-47.

¹⁰¹ Wilhelm Schepelern, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* (Tübingen, 1929), 105-113; Strobel, *Das heilige Land* (wie Anm. 11), 250-255.

¹⁰² . . . μηνὸς δὲ ἡ', ἡ' ῥοδίωνων νέων προσφορᾶ . . . : Tullia Ritti, „Un decreto onorario di Hierapolis per Tiberius Iulius Myndios,“ *Mediterraneo Antico* 4 (2001): (489-555) 500 und 531 (knapper Kommentar); *Supplementum Epigraphicum Graecum* 51 (2001): nr. 1783. Vgl. Ritti, *Guida epigrafica* (wie Anm. 57), 159-165 nr. 37.

die sich keineswegs gegenüber diesen Minderheiten verschloss. Viele in Hierapolis wussten Bescheid über die Traditionen der anderen, der jüdische Festkalender war in der städtischen Öffentlichkeit zwar kein maßgebliches Regelwerk, aber er war nicht wenigen ein Begriff. Wie selbstverständlich bildete er einen Baustein im ohnehin komplexen kalendarischen Diskurs der Stadt. Sowohl Apollinarios als auch Glykon knüpften daran an: Der eine freilich blieb exklusiv, indem er sich an seine Glaubensbrüder wandte; der andere schlug die Brücke zu finanzmächtigen Institutionen der Stadt,¹⁰³ er hatte – ungeachtet religiöser Zugehörigkeiten – eine viel breitere Öffentlichkeit im Sinn. Die Grabinschrift konnte jeder Passant lesen, den Traktat *Περὶ τοῦ Πάσχα* nicht. Der Kalender war eines von vielen Medien, die den Akkulturationsprozess prägten, in dem sich Apollinarios und Glykon zurechtfinden mussten.

ABSTRACT

The testimonies about the date of Pascha – statements by the bishop Claudius Apollinarios and the inscription on the tomb of P. Aelius Glykon – give instructive information about religious identities in imperial Hierapolis: Both Christians and pagans know more or less about the Jewish customs in the computation of the calendar. The calendaric discourse reveals itself as an important element of interaction between different religions.

¹⁰³ Zur wirtschaftlichen Potenz der Handwerkerverbände in den Städten Asias vgl. Drexhage, *Wirtschaftspolitik* (wie Anm. 96), 189-195.