

Millennium-Studien



Millennium Studies

STEFFEN DIEFENBACH

Römische Erinnerungsräume

DE  GRUYTER

Steffen Diefenbach
Römische Erinnerungsräume



Millennium-Studien

zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.

Millennium Studies

in the culture and history of the first millennium C.E.

Herausgegeben von / Edited by

Wolfram Brandes, Alexander Demandt, Helmut Krasser,
Hartmut Leppin, Peter von Möllendorff

Band 11

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Römische Erinnerungsräume

Heiligenmemoria und kollektive Identitäten
im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.

von

Steffen Diefenbach

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Diese Publikation wurde im Rahmen des an der Bayerischen Staatsbibliothek durchgeführten und durch das Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten Vorhabens 16TOA021 – *Reihentransformation für die Altertumswissenschaften („Millennium Studien“)* mit Mitteln des DFG-geförderten Projekts *Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften – Propylaeum* im Open Access bereitgestellt.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

☞ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-019129-5

ISSN 1862-1139

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2007 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin
Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

Meinen Eltern

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist die in Teilen überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Sommersemester 2004 unter dem Titel „Römische Erinnerungsräume: Heiligenmemoria und kollektive Identitätskonstruktionen im Rom des 3. bis 5. Jh. n. Chr.“ von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster angenommen wurde. Die seitdem erschienene Literatur wurde für die Drucklegung berücksichtigt.

Ich möchte an dieser Stelle all denen danken, ohne deren vielfältige Hilfe dieses Buch nicht hätte geschrieben werden können. Mein Doktorvater, Prof. Dr. Johannes Hahn, hat das Dissertationsvorhaben nicht nur angeregt, sondern durch zahlreiche Hinweise, konstruktive Kritik und eine intensive Betreuung befördert. Prof. Dr. Gregor Weber, der das Projekt in Erfurt und Augsburg begleitete, hat mir als Mitarbeiter und Assistenten alle erdenkliche Freiheit gewährt und die Publikation der Arbeit durch Rat und Hilfe entscheidend vorangetrieben. Beiden sei an dieser Stelle für ihre tatkräftige Unterstützung herzlich gedankt!

Erste und entscheidende Anstöße zur Beschäftigung mit der spätantiken Heiligenverehrung gingen von Prof. Dr. Jochen Martin aus, der in seinen Vorlesungen und Seminaren in Freiburg den Grundstein für viele der folgenden Überlegungen gelegt hat. Wesentlich profitiert hat die Arbeit ferner von der Gesprächsbereitschaft zahlreicher Freunde, Kommilitonen und Kollegen. Stellvertretend für viele genannt seien Dr. Andreas Bendlin, Götz Distelrath, Prof. Dr. Ulrich Gotter, Dr. Matthias Haake und Dr. Gernot Michael Müller. Ihre Ansichten sind sicher nicht immer auch die meinen, haben aber immer den Weg gewiesen, ihnen klareren Ausdruck zu verleihen. Dr. Andreas Bähr, Tilmann Robbe und Dr. Christian Wieland schließlich haben mich durch ihre konstruktive Außenperspektive ermuntert, viele Fragen, die ich in meiner Arbeit aufwerfe, aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten und kritisch zu überdenken.

Die Gerda-Henkel-Stiftung hat durch ein Promotionsstipendium wesentlich dazu beigetragen, dass ich mich in die Thematik ungestört und frei von äußeren Sorgen einarbeiten konnte. Prof. Dr. Hartmut Leppin und den übrigen Herausgebern der Millennium-Studien bin ich zu Dank verpflichtet, dass die Arbeit nun an dieser Stelle erscheinen kann.

Mein größter Dank aber gilt denen, die mir in der Zeit des Schreibens und Forschens meine engsten Begleiter gewesen sind. Meine Frau Sonja und unsere Tochter Felicitas haben mir immer wieder Freude, Kraft und den Mut geschenkt, die Arbeit an dem Projekt weiterzuführen. Sie haben dafür auf vieles verzichten müssen und sind froh, dass die Toten nun endlich wieder in ihren Gräbern ruhen. Meinen Eltern danke ich dafür, dass sie mich in meiner wissenschaftlichen Tätigkeit stets unterstützt und mir zu jeder Zeit einen familiären Halt gegeben haben, der im Leben durch nichts zu ersetzen ist. Ihnen sei die Arbeit daher auch gewidmet.

Augsburg, im Oktober 2007

Steffen Diefenbach

Inhalt

Vorwort	VII
I. Memoria – Identität – Erinnerungsräume: Methodische und inhaltliche Vorbemerkungen	1
I. 1. Methodische Vorbemerkungen	2
I. 1. 1. Kulturwissenschaftliche und mediävistische Erinnerungsforschung	4
I. 1. 2. Erinnerungsräume	19
I. 2. Inhaltliche Vorbemerkungen	23
I. 2. 1. Der spätantike Heiligenkult als Gegenstand der Erinnerungsforschung	24
I. 2. 2. Römische Erinnerungsräume im 3. bis 5. Jh. n. Chr.	28
II. Die Refrigerien unter S. Sebastiano: Heiligen- und Toten- memoria als Gemeinschaft der Lebenden und der Toten	38
II. 1. <i>Refrigerium, pax, caritas</i> und die Konstituierung eines grenzüberschreitenden Handlungszusammenhangs	43
II. 2. Paganes und christliches Totenmahl	55
II. 3. Der römische Märtyrerkult des 3. Jh. zwischen Fragmentierung und Gemeinschaftsstiftung	63
II. 4. Ergebnisse	77
III. Kaiser und Stadt: Konstantins Rom	81
III. 1. <i>Res publica Romanorum</i> oder Kaiserstadt? Semantische Dimensionen eines „städtischen Raums“	86
III. 1. 1. Kaiserliche Repräsentation und Kommunikation im Zentrum Roms vor Konstantin	87
III. 1. 2. Zentrum und Peripherie: zu einem Deutungsmuster der konstantinischen Baupolitik	95
III. 1. 3. Konstantin und das Zentrum Roms	122
III. 1. 4. Konstantin und das Kapitol	133

III. 2.	Kaiserkult und Kommemorationstopographie	153
III. 2. 1.	Totenkult und Märtyrerkult: zur Funktion der römischen Coemeterialbasiliken	155
III. 2. 2.	Märtyrerkult oder Kaiserkult?	165
III. 2. 3.	Rituelle Strukturbedingungen des römischen Kaiserkults	181
III. 2. 4.	Wandlungen der Kaiserkulttopographie vor Konstantin	190
III. 2. 5.	Die Verehrung des toten <i>divus</i> – auf der Suche nach einem kulturellen Modell	200
III. 3.	Ergebnisse	212
IV.	Die christliche Gemeinde Roms: Märtyrermemoria und innerkirchliche Auseinandersetzungen	215
IV. 1.	Schismen	222
IV. 1. 1.	Damasus und Ursinus	224
IV. 1. 2.	Eulalius und Bonifatius	242
IV. 2.	Sondergemeinden	251
IV. 2. 1.	Novatianer	253
IV. 2. 2.	Donatisten	276
IV. 3.	Damasus und die Märtyrer Roms	289
IV. 4.	Ergebnisse	324
V.	Aristokratische <i>domus</i> und Heiligenerinnerung: die städtischen Titelkirchen	330
V. 1.	Die Heiligenverehrung in den römischen Titelkirchen	338
V. 2.	Reliquientranslationen und aristokratische Kommunikation ...	359
V. 3.	Patronage und Kult: „private“ Kontrolle der Heiligen- memoria inner- und außerhalb der <i>domus</i>	379
V. 4.	Ergebnisse	400
VI.	Das lange 5. Jh.: die Nuklearisierung des städtischen Raums im Spiegel der römischen Liturgie und Hagiographie	404
VI. 1.	Inseln im Raum: Liturgie und Sakraltopographie im Rom des 5. Jh.	408
VI. 2.	„Rome imaginaire“: Topographie und städtischer Raum in den <i>gesta martyrum Romanorum</i>	432
VI. 3.	Liberius und Felix II. – ein Schisma des 4. Jh. und seine legendarische Überformung	447
VI. 4.	Ergebnisse	481

VII. Ergebnisse und ein Ausblick – Memoria als Gabentausch oder: das Ende der antiken Stadt	488
VII. 1. Ergebnisse	490
VII. 2. Memoria als Gabentausch oder: das Ende der antiken Stadt	508
Quellen- und Literaturverzeichnis	539
Register	621

I. Memoria – Identität – Erinnerungsräume: Methodische und inhaltliche Vorbemerkungen

Zwischen der Mitte des 3. und dem ausgehenden 5. Jh. n. Chr. veränderte sich das Erscheinungsbild Roms grundlegend. Trotz der konservierenden Bemühungen der römischen Aristokratie waren um 500 die profanen Bauwerke der Stadt zunehmend von Auflassung und Zerfall bedroht. Es dauerte zwar noch 100 Jahre, bis erstmals ein römischer Tempel in eine Kirche umgewandelt wurde, doch die Zentren des städtischen Raums und der städtischen Kommunikation hatten sich bereits erkennbar verschoben. Die Basiliken der drei großen Heiligen der Stadt, Petrus, Paulus und Laurentius, bildeten seit dem ausgehenden 5. Jh. liturgische und siedlungsgeographische Pole außerhalb der städtischen Mauern, die mit der Stadt durch Portiken verbunden blieben. Parallel zu dieser Verschiebung des Stadtbildes entvölkerte sich der Bereich *intra muros* zunehmend: Die abnehmende Bevölkerung konzentrierte sich auf bestimmte Viertel, der innerhalb der Stadt gelegene Raum verlor an Kohärenz. Die Prozessionen, mit denen der römische Bischof die Stadt durchzog, um an besonderen Festzeiten den bischöflichen Gottesdienst außerhalb der Lateranbasilika abzuhalten, waren, anders als etwa die Prozessionen in der *Nea Roma* am Bosphorus, nicht darauf ausgerichtet, den städtischen Raum zu erfassen: Der Bischof durchquerte Rom, einen Zwischenraum, auf dem Weg zu den zahlreichen liturgischen Zentren und Inseln der städtischen Kirchen.

Mit diesen räumlichen Veränderungen verbanden sich auch Transformationen städtischer Identität: Die Stadt Rom war um 500 nicht nur in ihrem äußeren Erscheinungsbild nicht mehr dieselbe wie noch rund 250 Jahre zuvor. Ausgehend vom Heiligenkult, der das räumliche Erscheinungsbild des spätantiken Rom zunehmend bestimmte, versucht die vorliegende Studie, anhand der Erinnerung an die Heiligen identitätsrelevante Wandlungsprozesse im städtischen Kontext deutlich zu machen. Ihr Gegenstand ist die Frage, inwieweit die stadtrömische Heiligenerinnerung zwischen dem 3. und 5. Jh. als monumentaler und räumlicher Kristallisationspunkt für die Konstruktion kollektiver Identitäten fungierte, und welche Veränderungen sich in diesem Zeitraum vollzogen.

Die damit berührten Kategorien „Erinnerung“ und „kollektive Identität“, ihre Relation zueinander sowie ihre Bezogenheit auf „Monumente“ und

„Räume“ verlangen zunächst nach begrifflichen und konzeptionellen Klärungen. Nach diesen methodischen Vorbemerkungen und einer Verortung des hier verfolgten Ansatzes im Kontext der kulturwissenschaftlichen Erinnerungsforschung, werden die inhaltlichen Untersuchungsbereiche näher erläutert, die sich aus seiner konkreten Anwendung auf das Thema des Heiligenkults im spätantiken Rom ergeben.

I. 1. Methodische Vorbemerkungen

Erinnerung und kollektive Identität in ihren unterschiedlichen Ausprägungen und Repräsentationen (Ethnizität, Kultur, Religion) sind wissenschaftliche Konjunkturbegriffe,¹ die in den letzten Jahren unübersehbare Spuren in der Landschaft kulturwissenschaftlich ausgerichteter Publikationen hinterlassen haben. Dies gilt nicht zuletzt auch für den althistorischen Bereich, wo neben einer wachsenden Zahl von Einzelstudien² sich insbesondere die Zweite Sophistik³ und die Geschichtskultur des republikanischen Rom⁴ zu Forschungsfeldern entwickelt haben, in denen die identitätsstiftende Bedeutung der Erinnerung für Kollektive systematisch untersucht worden ist. Auch in konzeptioneller und methodischer Hinsicht sind zunehmend Beiträge der klassischen Altertumswissenschaften zu verzeichnen.⁵ Dieser regelrechte „Boom“ einer Erinnerungs- und Identitätsforschung verbindet sich zugleich mit einer grundlegenden Neuorganisation der Wissenschaftslandschaft, die sich seit einigen Jahren unter dem Stichwort einer kulturwissenschaftlichen Wende vollzieht und den Anspruch erhebt, unter den Vorzeichen transdisziplinärer Begriffsbildung Offenheit für eine Methodenpluralität zu schaf-

¹ Zum Befund und dem Versuch einer wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung vgl. zuletzt Cornelißen 2003, 548-555; zu den Gründen für die Konjunktur der Erinnerungsforschung seit den letzten zwanzig Jahren vgl. ferner W. Weber 2003, bes. 16-20.

² Vgl. u. a. *Constructing Identities in Late Antiquity*, hrsg. von Richard Miles, London 1999; *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, hrsg. von Stephen Mitchell/Geoffrey Greatrex, London 2000; Hans-Joachim Gehrke, *Mythos, Geschichte und kollektive Identität. Antike *exempla* und ihr Nachleben*, in: *Mythen, Symbole und Rituale. Die Geschichtsmächtigkeit der Zeichen in Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. von D. Dahlmann/W. Potthoff, Frankfurt a. M. u. a. 2000, 1-24; Eckhard Stephan, *Honoratioren, Griechen, Polisbürger. Kollektive Identitäten innerhalb der Oberschicht des kaiserzeitlichen Kleinasien*, Göttingen 2002.

³ Zu nennen sind hier insbesondere die Arbeiten von Susan Alcock, die die Vergangenheitsbezüge der Zweiten Sophistik auf das Klassische Griechenland anhand der Monumente und Landschaften untersucht und für Fragen der kollektiven Identitätsstiftung fruchtbar zu machen versucht (vgl. Alcock 2001; dies. 2002, 36-98).

⁴ Flaig 1995; Hölkeskamp 1996 und 2001; T. Hölscher 2001; Walter 2001 und 2004.

⁵ Zu Identität vgl. zuletzt Gehrke 2004, 361-374. Eine aufschlussreiche methodische Auseinandersetzung mit der Begrifflichkeit „Kultur“ bzw. „Akkulturation“ und den damit verbundenen Fragen der Konstruktion von Identität bietet Gotter 2001.

fen sowie Kommunikationsmöglichkeiten und Anschlussfähigkeit über die etablierten Grenzen einzelner Fachdisziplinen hinweg zu eröffnen.⁶ Im Rahmen dieser sich auch wissenschaftsorganisatorisch zunehmend etablierenden Kulturwissenschaften nehmen die Begriffe „Identität“⁷ und „Memoria“⁸ eine führende Stellung ein. Sichtbar wird dies nicht zuletzt in der jüngst erschienenen Einführungs- und Handbuchliteratur, die erste Standortbestimmungen innerhalb dieses sich noch formierenden Ansatzes der Kulturwissenschaften vornimmt und „Erinnerung“ bzw. „Gedächtnis“ und „Identität“ als einige ihrer bevorzugten Untersuchungsgegenstände ausweist.⁹

Es ist nicht leicht, auf einem so pulsierenden und unüberschaubaren, zugleich von unterschiedlichen fachdisziplinären Voraussetzungen und konkurrierenden Deutungshoheiten geprägten Feld dem Verdikt zu entgehen, man produziere durch die Rede von „Erinnerung“ und „kollektiver Identität“ nur auf den Status von „Plastikwörtern“ reduzierte Phrasen eines aktuellen, vom Zeitgeist bestimmten Wissenschaftsjargons.¹⁰ Im folgenden soll daher der in dieser Studie verfolgte methodische Ansatz durch eine Bezugnahme auf einschlägige Theoreme und Forschungsfelder der Erinnerungsforschung präzisiert werden. Dabei geht es weniger darum, eine umfassende Bestandsaufnahme der unterschiedlichen Richtungen kulturwissenschaftlicher Erinnerungsforschung zu bieten. Vielmehr sollen gezielt diejenigen Ansatzpunkte – und Leerstellen – hervortreten, die in der vorliegenden Studie aufgenommen und weiterentwickelt werden. Von zentraler Bedeutung sind dabei zwei prominente Forschungsrichtungen, die unterschiedliche und bis in die jüngste Gegenwart hinein voneinander unabhängig operierende Zugänge zur Memoriathematik entwickelt haben: der vor allem von Jan und Aleida Assmann begründete, um das „kulturelle Gedächtnis“ als zentrale Kategorie der

⁶ Exemplarisch für das Konzept der neuen Kulturgeschichte, die nicht mehr als ein Segment der Geschichtswissenschaft, sondern als Öffnung der Geschichtswissenschaft hin auf andere Bereiche der Kulturwissenschaften verstanden wird, ist Daniel 2001, bes. 7-25.

⁷ Vgl. A. Assmann/Friese 1998, 11.

⁸ Zur Memoria als kulturwissenschaftlichem Leitparadigma der Gegenwart vgl. J. Assmann ²1997, 11; Große-Kracht 1996, 21f.; Borsdorf/Grütter 1999, 1-3; A. Assmann 2003.

⁹ Vgl. z. B. Landwehr/Stockhorst 2004, 193-214 („Identität und Alterität“), 240-263 („Wahrnehmung und Gedächtnis“). Das 2004 erschienene „Handbuch der Kulturwissenschaften“ führt „Identität“ und „Geschichte“ (unter Einschluss von „Geschichtsbewusstsein, Erinnerung und Gedächtnis als fundamentalen Medien und Modi der kulturelle(n) Überlieferung“ [Jaeger/Liebsch 2004, XIII]) als Schlüsselbegriffe der Kulturwissenschaften auf (Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, hrsg. von Friedrich Jaeger/Burkhard Liebsch, Stuttgart/Weimar 2004, 277-363, 365-531).

¹⁰ So Niethammer 2000, bes. 9-70, der damit die Verwendung des Begriffs „kollektive Identität“ in – vorzugsweise nichtwissenschaftlichen – Diskursen der Gegenwart in den Blick nimmt und die massenhafte Produktion unterschiedlicher Identitätsdiskurse mit ihrer pseudowissenschaftlichen Terminologie und damit einhergehenden Verkürzungen und Vereinfachungen einer ideologiekritischen Bewertung unterzieht. Skeptisch hinsichtlich des innovativen Potentials kulturwissenschaftlicher Vernetzung unter Leitbegriffen wie „Erinnerung“ ist Walter 2004, 24.

Identitätsstiftung kreisende Ansatz, der „Erinnerung“ als eine für die Formierung und Entwicklung von „Kultur“ zentrale Kategorie auffasst, und die mediävistische Memoriaforschung, die sich unter der Ägide von Otto Gerhard Oexle und Michael Borgolte zu einem maßgeblichen Forschungsschwerpunkt in der Mediävistik entwickelt hat und „Erinnerung“ in ähnlicher Weise als ein umfassendes, die politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Strukturen gleichermaßen prägendes Phänomen begreift. Die vorliegende Studie zu den stadtrömischen Erinnerungsräumen spätantiker Heiligenmemoria verfolgt das Ziel, sich gleichsam auf der Schnittstelle zwischen diesen beiden Forschungsrichtungen zu bewegen, die trotz der eng miteinander verwandten Anliegen bis in die jüngste Gegenwart hinein ihre eigenen Wege gegangen sind. Diese Verortung zwischen der kulturwissenschaftlichen und der mediävistischen Erinnerungsforschung ermöglicht es, die heuristischen Stärken der jeweiligen Ansätze miteinander zu verbinden und für die Frage nach der stadtrömischen Heiligenerinnerung in der Spätantike fruchtbar zu machen. Neben den Vorzügen sollen jedoch gleichzeitig auch die Begrenzungen dieser beiden Richtungen verdeutlicht werden, die auf der einen Seite in konzeptionellen Leerstellen (der Relation von kommunikativem und kulturellem Gedächtnis), auf der anderen Seite in einer unzureichenden Differenzierung des Erinnerungsparadigmas (Memoria als Gabentausch) bestehen. In diesem Versuch, unterschiedliche Ansätze der Erinnerungsforschung anhand der Thematik des spätantiken Heiligenkults in Rom zusammenzuführen und weiter zu entwickeln, liegt – jenseits einer nicht weiter begründbaren Faszination, die sein Untersuchungsgegenstand auf den Verfasser und, wie er hofft, auch den Leser ausübt – ein wesentliches Motiv und Anliegen dieses Buches. Es versteht sich daher nicht nur als eine Fallstudie historischer Erinnerungsforschung in einem historischen Bereich, in dem dieses Konzept bisher noch nicht zur Anwendung gekommen ist, sondern auch als ein konstruktiver Beitrag zur Weiterentwicklung des Erinnerungskonzepts selbst und seiner Verwendung als kulturwissenschaftliches Forschungsparadigma.

I. 1. 1. Kulturwissenschaftliche und mediävistische Erinnerungsforschung

Trotz – oder auch: wegen – der explosionsartigen Ausweitung von Studien zur Erinnerung gibt es derzeit keine umfassende Theorie, die einen Anspruch darauf erheben könnte, die komplexen Phänomene der Genese, Veränderung und identitätsstiftenden Wirkung von Erinnerung systematisch zu erfassen und in ein kohärentes Modell zu bringen.¹¹ Dennoch haben bestimmte An-

¹¹ Vgl. dazu A. Assmann 1999, 16, Eggers 2003, 220 und zuletzt die Bemerkung von Patrick Krassinzer (Rezension zu Welzer 2002, in: HSozKult vom 26. 8. 2003), dass die von ihm rezensierte

sätze die kulturwissenschaftliche Erinnerungsforschung der letzten Jahre maßgeblich geprägt und Ergebnisse erarbeitet, die auch die gegenwärtige Forschungsdiskussion um Erinnerung und kollektive Identitätsstiftung bestimmen. Hervorzuheben sind insbesondere drei Richtungen, die in etwa zeitgleich, jedoch unabhängig voneinander und mit unterschiedlichem methodischen Zuschnitt die Thematik „Erinnerung und kollektive Identität“ aufgeworfen haben. Seit den ausgehenden 1980er Jahren haben in Deutschland vor allem Jan und Aleida Assmann in Weiterführung älterer Ansätze von Aby Warburg und Maurice Halbwachs die Funktionen eines „kulturellen Gedächtnisses“, seine Genese, Erscheinungsformen und Transformationen sowohl theoretisch als auch in Fallstudien zur identitätsstiftenden Funktion von Erinnerung für Gesellschaften untersucht.¹² In denselben Zeitraum fallen die Anfänge der Diskussion eines „sozialen Gedächtnisses“ (social memory), die u. a. von Peter Burke angestoßen wurde und gegenwärtig vor allem die anglo-amerikanische Wissenschaftslandschaft prägt.¹³ Weniger an analytischen Fragen als an der praktischen Schaffung eines nationalen Gedächtnisses interessiert, hat in Frankreich Pierre Nora sein Konzept der „lieux de mémoire“ entwickelt, das zum Vorbild für ähnliche Projekte in einer Reihe von weiteren Ländern wurde und – unter veränderten Vorzeichen – vor kurzem auch in Deutschland aufgegriffen worden ist.¹⁴ Unter diesen Ansätzen kann am

Arbeit trotz ihrer weiterführenden Ansätze den in Aussicht gestellten Anspruch einer „kohärenten Erinnerungstheorie fast erwartungsgemäß (!) nicht wirklich erfüll[e]“.

- ¹² Hier sei, insbesondere für die Verbindung von theoretischer Konzeptionalisierung und ihrer praktischen Applikation auf historische Gesellschaften, auf die Studie von J. Assmann ²1997 verwiesen; eine Zusammenfassung seiner Konzeption des „kulturellen Gedächtnisses“ bietet J. Assmann 1988. Im Unterschied dazu verzichtet A. Assmann 1999 explizit darauf, eine systematische Theorie des Gedächtnisses vorzulegen (ebd., 16), sondern lotet eher die Bandbreite der von der Gedächtnisthematik berührten Aspekte aus. Ihre „Erinnerungsräume“ konzentrieren sich weniger auf die wechselseitigen Beziehungen zwischen den sozialen Prozessen und den durch sie bedingten und auf sie zurückwirkenden Formen der Gedächtnisbildung, als vielmehr auf die unterschiedlichen Strukturen, Erscheinungsformen und Medien des Gedächtnisses.
- ¹³ Vgl. Burke 1991 (1989); Connerton 1989, 6-40; Alcock/van Dyke 2003, 1-3. Im Unterschied zum kulturellen Gedächtnis, das monolithische Züge trägt, stellt die social memory-Forschung stärker die konkurrierenden und konfligierenden Erinnerungen unterschiedlicher Gruppen in den Vordergrund, die durch Geschlecht, sozialen Status, Religion, Alter oder ähnliche Faktoren bestimmt sind; vgl. dazu auch u., S. 9f.
- ¹⁴ Für erste Überlegungen zur „mémoire collective“ als Forschungsparadigma s. Nora 1978; programmatischen Charakter hat die Einleitung zum ersten Band der „Lieux de mémoire“ (deutsch Nora 1990). Nora entwirft die Gegenwartssituation einer ihrer lebendigen Traditionen entfremdeten französischen Nation, der allerdings noch ihr Wissen um (und die Verpflichtung auf) ihre Traditionen verblieben sei. Diese kristallisieren sich in den von Nora so bezeichneten „Erinnerungsorten“ („lieux de mémoire“), deren Erinnerungsinhalte früher in einem „milieu de mémoire“ als unreflektiertes Wissen traditionell weitergegeben und erst mit dem Verlust der Tradition zu „lieux de mémoire“ objektiviert worden seien. In Deutschland ist das Konzept der „lieux de mémoire“ vor einigen Jahren ebenfalls aufgegriffen worden, allerdings ohne den – problematischen – normativen Anspruch, durch Erinnerungsorte Identität stiften zu wollen (vgl.

ehesten die mittlerweile klassische Studie von Jan Assmann zum kulturellen Gedächtnis als ein systematischer Versuch gelten, das Phänomen der Erinnerung in seiner gesamtgesellschaftlich-kulturellen Bedeutung zu erfassen und auf diese Weise ein umfassendes Modell von Erinnerung, ihren unterschiedlichen Feldern und Medien sowie deren Auswirkung auf Formen der kollektiven Identitätsstiftung zu präsentieren. Sie soll daher als Ausgangspunkt für die folgenden Bemerkungen zur kulturwissenschaftlichen Erinnerungsforschung dienen.

Die Grundlage für Assmanns Ausführungen bildet die These von der sozialen Struktur des Gedächtnisses und seiner identitätsstiftenden Funktion. Die Gegenstände der Erinnerung sind – durch Kommunikation und Interaktion – sozial generiert und demgemäß gruppenspezifische Hervorbringungen. Das Gedächtnis umfasst auf diese Weise einen Fundus gemeinsamer Vorstellungen, die für eine Gruppe spezifisch sind und in der Abgrenzung nach außen die Formierung einer Identität erlauben. In unmittelbarer Nachbarschaft zu wissenssoziologischen Ansätzen erscheint Erinnerung damit als Bereich eines kollektiv geteilten „Wissens“ überhaupt, das gesellschaftlich vermittelte Erfahrungswerte erzeugt, die der Orientierung und der Erwartbarkeit von Handlungen dienen.¹⁵ Mit dieser kollektiven Eigenschaft des Gedächtnisses und seiner Funktion für die Identitätsstiftung hängt es zusammen, dass die Vergangenheitsbezüge der Erinnerung eine Reihe von Charakteristika aufweisen, die sie von denen der „Geschichte“ unterscheiden und die identitätsbildende Funktion von Erinnerung im Unterschied zur Geschichte herausstellen: Während das Gedächtnis historischen Wandel ausblendet und Kontinuitäten wahrnimmt, richtet die Geschichte umgekehrt ihr Augenmerk auf Veränderungen und Differenzen. Erinnerung stiftet im Wiedererkennen der eigenen Gegenwart in der Vergangenheit Identität, Geschichte hingegen betont die Distanz zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit als „dem anderen“. Geschichtliche Vergangenheitswahrnehmung ist geprägt von Abstraktionen und Strukturen; dem steht auf Seiten des Gedächtnisses dessen

die von Etienne François und Hagen Schulze herausgegebenen 3 Bände „Deutsche Erinnerungsorte“, München 2001; für die von Nora abweichende Konzeption s. François/Schulze 2001, 23f. u. W. Schulze 2003, 609). Instruktive Kritik an Noras pauschaler These vom „Verlust des Gedächtnisses“ als Voraussetzung für seine Objektivierung in Erinnerungsorten übt A. Assmann 1999, bes. 11-16, die zum einen den Begriff des Gedächtnisses präziser fasst (Differenzierung zwischen Lerngedächtnis, Bildungsgedächtnis und Erfahrungsgedächtnis) und darauf hinweist, dass das Entstehen spezifisch deutscher Erinnerungsorte nicht aus Traditionsverlust erklärt werden kann (ebd., 338f.; ähnliche Kritik bei Borsdorf/Grütter 1999, 4; Hölkeskamp 2001, 125f.). Wie im folgenden deutlich werden wird, hat der in dieser Arbeit verwendete Begriff des „Erinnerungsraums“ trotz der begrifflichen Nähe mit Noras Konzept der „lieux de mémoire“ bzw. „Erinnerungsorte“ nichts zu tun, sondern ist auf topographisch präzise lokalisierbare Orte begrenzt (s. dazu u., S. 19-23).

¹⁵ Vgl. J. Assmann 1988, 11f. und dens. ²1997, 47f.

„Identitätskonkretheit“ als Charakteristikum und identitätsstiftendes Moment gegenüber.¹⁶

Über diese – im wesentlichen bereits von Maurice Halbwachs in den 20er und 30er Jahren angestellten – Beobachtungen zu Funktionsweise und Struktur des Gedächtnisses hinaus hat Jan Assmann vor allem die Erscheinungsformen des kollektiven Gedächtnisses präzisiert, zum anderen die Mechanismen zur dauerhaften Sicherung und Verstetigung dieses Gedächtnisses untersucht. Die von Assmann kategorisierten Bereiche „mimetisches Gedächtnis“ (Nachahmung von Handlungen), „Dinggedächtnis“ und „Sprache und Kommunikation“ sind insofern ephemere, vom Vergessen bedroht, als sie Gegenstand der Alltagskommunikation und über eine pragmatische Funktion hinaus nicht mit dauerhaftem Sinn und Bedeutung belegt sind. Ihre wirksame Immunisierung gegen das Vergessen erfolgt erst durch kulturelle Festschreibung, durch das, was Assmann als das „kulturelle Gedächtnis“ bezeichnet und vom „kommunikativen Gedächtnis“ von Kollektiven unterscheidet: An die Stelle routinetaflicher Handlungen treten rituelle Praktiken, rein zweckbezogene Gegenstände entwickeln sich zu Repräsentationen, Symbolen und Denkmälern, aus der verbalen Alltagskommunikation werden zeremonielle Kommunikationsformen sowie sinnspeichernde und –zirkulierende Texte ausgelagert.¹⁷ Die Differenz zwischen kulturellem und kommunikativem Gedächtnis schlägt sich außer in den Medien, Inhalten und Trägern der Erinnerung vor allem in der unterschiedlichen Zeitstruktur nieder. In Anlehnung an die Erkenntnisse der „Oral History“ geht Assmann von einem „floating gap“ aus, den er auf drei bis vier Generationen bzw. den Zeitraum von 80 bis 100 Jahren bemisst, und der den Zeithorizont des kommunikativen Gedächtnisses bezeichnet, der mit der fortschreitenden Gegenwart mitwandert.¹⁸ Jenseits dieses Zeitraums bleiben nur rituelle, dingliche und sprachlich-textuelle Objektivationen erinnerungsfähig, die in das kulturelle Gedächtnis aufgenommen werden und Erinnerungsfiguren bilden, die der Einweisung durch Spezialisten und Experten des kulturellen Gedächtnisses unterliegen.¹⁹ Assmanns Interesse gilt vor allem dem kulturellen Gedächtnis, in dem bestimmte Inhalte des kommunikativen Gedächtnisses ausgewählt, konserviert und kanonisiert

¹⁶ Vgl. J. Assmann ²1997, 42-45 (Referat der Positionen von Halbwachs); Nora 1990, 12f. spitzt diese Gegensätzlichkeit von Geschichte und Erinnerung zu einem regelrechten Antagonismus zu, in dem die Geschichtswissenschaft das Gedächtnis zerstöre. A. Assmann 1999, 130-145 schwächt hingegen zurecht die in der begrifflichen Trennung von „Geschichte“ und „Gedächtnis“ implizierte Opposition ab und plädiert stattdessen für eine Unterscheidung zwischen einem (identitätsbildenden) Funktions- und einem Speichergedächtnis, dessen Inhalte für unterschiedliche Funktionsgedächtnisse verfügbar gemacht werden können: Geschichte und Gedächtnis stehen in Verbindung mit-, nicht in Konkurrenz zueinander.

¹⁷ J. Assmann ²1997, 20f.; vgl. auch dens., 1988, 12.

¹⁸ J. Assmann ²1997, 48-53.

¹⁹ Zur Partizipationsstruktur des kulturellen Gedächtnisses s. ebd., 53-55.

werden. Innerhalb dieses kulturellen Gedächtnisses wiederum wendet Assmann seine Aufmerksamkeit besonders den textuellen Erinnerungsfiguren zu: Die Entwicklung der Schrift und der damit verbundene Übergang von „ritueller“ zu „textueller Kohärenz“, die literarische Kanonbildung und die kommentierende Interpretation kanonisierter Texte stehen im Zentrum seiner Überlegungen. Demgegenüber nehmen die rituellen und dinglich-monumentalen Ausprägungen des kulturellen Gedächtnisses bei ihm nur einen vergleichsweise geringen Raum ein.²⁰

Assmanns Modell stellt eine Reihe von grundlegenden Kategorien bereit, die einen heuristisch fruchtbaren Interpretationsrahmen abstecken. Dennoch beinhaltet sein Konzept auch Leerstellen und Unstimmigkeiten, die im Zuge der kulturwissenschaftlichen Erinnerungsforschung der letzten Jahre mit zunehmender Deutlichkeit hervorgetreten sind. Ergänzungs- und Korrekturbedarf zeichnet sich vor allem in zwei Punkten ab: in der Relation von kommunikativem und kulturellem Gedächtnis sowie in der Beziehbarkeit des kulturellen Gedächtnisses auf die Identitätsstiftung von Kollektiven und Gruppen. Beide Kritikpunkte sind wesentlich dadurch bedingt, dass Assmann um den Begriff des Gedächtnisses eine regelrechte Kulturtheorie organisiert und Erinnerung als eine umfassende Kategorie zur Produktion von kulturellem Sinn begreift.²¹ Diesem weitreichenden Erklärungsanspruch, der Gedenken und Erinnern zum Motor kultureller Entwicklung macht, entspricht jedoch nur eine vergleichsweise unscharfe Vorstellung dessen, was der Untersuchungsgegenstand eines sozial generierten Gedächtnisses sein soll, welchen Entstehungsbedingungen seine Produktion unterliegt und in welcher Weise dieses Gedächtnis identitätsstiftende Funktion entfaltet. Zwar betont Assmann den engen Zusammenhang von kommunikativem und kulturellem Gedächtnis, indem er die „konnektive Struktur“ einer Kultur als Zusammenspiel eben dieser beiden Erinnerungsmodi begreift: Kommunikatives und kulturelles Gedächtnis bilden in Assmanns Terminologie die Sozial- und die Zeitdimension einer Kultur aus, in der synchrone und diachrone Kommunikation zusammenwirken, um einen Haushalt an kognitiven und praxeologischen Deutungs- und Orientierungsleistungen zu begründen.²² Die notwen-

²⁰ Ebd. 17f.; 87-129. Eine andere Akzentsetzung bei Hölkeskamp 2001; Flaig 2003, 49-98, die mit Blick auf das republikanische Rom die Bedeutung der Vernetzung von unterschiedlichen Formen des kulturellen Gedächtnisses (Riten, Orte, literarisch vermittelte *exempla*) hervorheben.

²¹ Dieser kulturtheoretische Anspruch des Erinnerungsparadigmas wird besonders deutlich von J. Assmann 21997, 24f., 46f. vorgetragen.

²² Zur „konnektiven Struktur“ einer Kultur, in der ein spezifisch vergangenheitsbezogenes Wissen („Zeitdimension“) als Teil eines weiter gefassten Bereichs gemeinsamer Regeln und Werte („Sozialdimension“) erscheint, der in Anlehnung an wissenssoziologische Ansätze konzeptualisiert wird, vgl. J. Assmann 21997, 16f., 48. Für die Gleichsetzung dieser beiden Dimensionen von Kultur mit dem kulturellen bzw. kommunikativen Gedächtnis vgl. dens. 2000, 19. In ähnlicher

dige Schlussfolgerung, dass kommunikatives und kulturelles Gedächtnis unmittelbar zusammengehören und sich allenfalls analytisch voneinander trennen lassen,²³ wird allerdings nicht hinreichend berücksichtigt. So blendet Assmann durch die Konzentration auf das kulturelle Gedächtnis die Frage nach den Schnittstellen und nach den Übergängen, die zwischen diesen beiden *modi memorandi* bestehen, weitgehend aus. Dies ist zwar insofern nachvollziehbar, als die Beschäftigung mit dem kommunikativen Gedächtnis in methodischer Hinsicht andere Annäherungen an den Gegenstand verlangt, die auch neurobiologische und entwicklungspsychologische Momente berücksichtigen.²⁴ Dennoch geraten auf diese Weise wesentliche Aspekte, die die soziale Generierung von Erinnerung und deren formative Bedeutung für die Identität von Kollektiven betreffen, aus dem Blick. Welche Gruppen an der Produktion des kulturellen Gedächtnisses beteiligt sind und wie es zur Entstehung einer Erinnerungskultur kommt, sind Vorgänge, die sich mit Assmanns Modell nur unzureichend erfassen lassen. Indem Assmann den Schwerpunkt auf die Verstetigung, Reproduktion und Sicherung des kulturellen Gedächtnisses legt, rücken diejenigen Prozesse an den Rand der Betrachtung, die zur Ausbildung dieses Gedächtnisses führen und die in zahlreichen Gesellschaften auf der Ebene des kommunikativen Gedächtnisses anzusiedeln sind.²⁵ Sein Modell ist damit im wesentlichen statisch angelegt und wenig geeignet, den historischen Wandel und das Veränderungspotential von gruppenbezogener Erinnerung in den Blick zu nehmen: Die Zusammenhänge zwischen gesellschaftlichen Veränderungen, sich wandelnden Sozialbeziehungen innerhalb von Gruppen und den Folgen, die diese Vorgänge für die Formierung von kollektiven Gedächtnissen haben, bleiben durch die einseitige Konzentration auf das kulturelle Gedächtnis tendenziell unberücksichtigt.

An diese Beobachtung, dass für Prozesse kollektiver Identitätsstiftung dem kommunikativen Gedächtnis eine wesentliche Bedeutung im Rahmen kollektiven Erinnerns zukommt, knüpft sich die verwandte Frage, ob das Konzept eines *kulturellen* Gedächtnisses geeignet ist, Formen kollektiver Identitätsstiftung in historischen Gesellschaften adäquat zu erfassen.²⁶ Jan

Weise verwendet Walter 2004, 18-20 den Begriff der „Geschichtskultur“, um das „synchrone und diachrone soziale Gedächtnis eines Kollektivs“ (ebd., 20) zu bezeichnen.

²³ Zurecht hervorgehoben von Welzer 2002, 15.

²⁴ Vgl. dazu insgesamt Welzer 2002.

²⁵ Dies hat zuletzt die Studie von Walter 2004 zur republikanischen Erinnerungskultur im antiken Rom deutlich gemacht: Walter weist überzeugend nach, dass die im Begriff und Konzept des *mos maiorum* verkörperten Inhalte handlungsleitender Erinnerung keine starre Größe darstellten, sondern ein dynamisches und wandelbares Feld bildeten, auf das die unterschiedlichen *gentes* Einfluss nahmen, um politisches und soziales Prestige zu sichern.

²⁶ Auch Assmann selbst ist sich dieses Problems bewusst, hält jedoch die Ausweitung des Gedächtnisbegriffes von eng umrissenen Gruppen auf komplexe Gesellschaften und Kulturen für möglich (vgl. J. Assmann ²1997, 46f.).

Assmann hat sein Konzept des kulturellen Gedächtnisses unter maßgeblicher Bezugnahme auf die Fallstudien Ägypten und Israel entwickelt, die jedoch insofern als historische Sonderfälle gelten können, als in ihnen spezifische politische und religiöse Voraussetzungen herrschten, die der Ausbildung eines monolithischen kulturellen Gedächtnisses förderlich waren. Auf das antike Griechenland und die Zeit der römischen Republik sind diese Verhältnisse hingegen nicht übertragbar: Sowohl in der griechischen Poliswelt mit ihrer Vielfalt an mythologischen Gründungserzählungen als auch in der politischen Kultur des republikanischen Rom mit ihren konkurrierenden gentilizischen Erinnerungen formierten sich in starkem Maße Partikulargedächtnisse, die keiner zentralen Steuerung und Kontrolle unterlagen und für die das Konzept eines einheitlichen kulturellen Gedächtnisses nicht angemessen erscheint.²⁷ Insofern ist bedenkenswert, ob nicht der holistische Begriff der Kultur eine Kohäsion und Integrationskraft suggeriert, unter der die rivalisierenden und multiplen Gedächtnisse von Gruppen und Kollektiven zu verschwinden drohen und ob die Frage nach der identitätsstiftenden Wirkung von Erinnerung die Aufmerksamkeit nicht stärker auf die kommunikativen Prozesse lenken sollte, die der Formierung dieser kollektiven Identitäten zugrunde liegen.²⁸

Als Bilanz aus dem Bisherigen lässt sich festhalten, dass das kulturwissenschaftliche Erinnerungsparadigma einer stärkeren Konzentration auf das kommunikative Gedächtnis und auf einzelne Kollektive als Träger der Erinnerung bedarf, um den elementaren Zusammenhang von Erinnerung und kollektiver Identitätsstiftung zu analysieren. Die Anwendbarkeit dieses Postulats auf historische Fallstudien begegnet zugegebenermaßen nicht unerheblichen methodischen Schwierigkeiten, die durch die Quellenlage bedingt sind. Beobachtungen zum kommunikativen Gedächtnis fallen in den Bereich der „Oral History“ und der neurobiologischen und autobiographischen Gedächtnisforschung, die mit Blick auf die vergleichsweise spärlich fließenden antiken Quellen zwar als ein quellenkritisches Korrektiv dienen können,²⁹ deren Funktionsweise jedoch in der Regel nicht aus diesem Quellenbestand heraus entwickelt werden kann. Auch die komplexen Mechanismen der Identitätsstiftung in vergangenen Gesellschaften sind aufgrund der unzureichen-

²⁷ Hervorgehoben von Walter 2004, bes. 24f., Jung 2006, 18f.

²⁸ In diesem Sinne auch Burke 1991 (1989), 298. Eine vergleichbare Kritik ist in den letzten Jahren auch am Begriff der „Mentalität“ formuliert worden, der – ähnlich wie das „kulturelle Gedächtnis“ – mit der vorgängigen (und suggestiven) Vorstellung eines hohen Grades an gesellschaftlicher Homogenität operiert und dazu tendiert, Differenzierungen nach unterschiedlichen Gruppen auszublenden; vgl. dazu Gotter 2001, 269, der für eine gleichsam induktive und handlungsorientierte Verwendung des Mentalitätsbegriffs – Rückschlüsse vom Verhalten historischer Akteure auf deren Mentalitäten anstelle einer apriorischen Annahme einer kollektiven Mentalität – plädiert.

²⁹ Zu den Konsequenzen der „Oral History“ und biologischen Gedächtnisforschung für die antike und mittelalterliche Quellenkritik vgl. zuletzt Fried 2004, bes. 372-380.

den Quellenlage nur in Ansätzen zu erfassen. Dass Erinnerung auf personaler ebenso wie auf kollektiver Ebene eine identitätsstiftende Funktion hat, dürfte zwar als eine *petitio principii* kaum zu bezweifeln sein:³⁰ In dem Maße, in dem das Gedächtnis im Unterschied zur Geschichte dazu tendiert, Differenzen auszublenden und Kontinuitäten zu betonen,³¹ nimmt es wesentliche Integrationsleistungen vor, die für eine gelungene Identitätsstiftung konstitutiv sind.³² Wesentlich schwieriger erscheint es jedoch, diese Vorgänge der kollektiven Identitätsstiftung in ihren Ausbildungen historisch zu greifen. In dieser Hinsicht haben insbesondere die Arbeiten von Pierre Bourdieu das Verständnis dafür geschärft, einerseits zwischen professionell-wissenschaftlichen kollektiven Identitätskonstruktionen, die simplifizierend von Klassen und Gruppen als den Objekten und Trägern sozialen Handelns reden, und andererseits den Prozessen einer praxeologisch vermittelten Identitätsbildung, die quer zu diesen professionellen Taxonomien liegen, zu differenzieren. Bourdieu konzeptualisiert die soziale Realität als einen Raum, in dem die Akteure nicht durch die Zugehörigkeit zu einer umrissenen Gruppe, sondern durch Relationen zueinander bestimmt werden, die auf unterschiedlichen Feldern sozialen Handelns wirksam sind und ihre Positionen innerhalb des sozialen Raums festlegen.³³ Dass Inhaber analoger Positionen sich auch zu Gruppen zusammenfinden, ist zwar wahrscheinlich, doch identitätsbestimmend sind in erster Linie die Verortungen in den unterschiedlichen Feldern des sozialen Raums. Nach Bourdieu ist es die handlungspraktische Einnahme dieser Positionen, die den Akteuren einen Ort innerhalb der Kräfteverhältnisse zuweist und – damit wechselseitig untrennbar verbunden – auch die Wahrnehmungen vermittelt, die stabilisierend und modifizierend auf die Kräfteverhältnisse einwirkt. Dem Handeln und Sprechen der Akteure wohnt demnach eine eigene Logik inne, die sich in der sozialen Praxis – trotz

³⁰ Der elementare Zusammenhang zwischen Erinnerung und Identität wird von den unterschiedlichen Richtungen der historischen Erinnerungsforschung durchgängig thematisiert (vgl. z. B. Nora 1990, bes. S. 12f.; Oexle 1995, 10; J. Assmann ²1997, 16f.; A. Assmann 1999, 130-133).

³¹ Vgl. o., S. 6f.

³² Vgl. Straub 1998, bes. 75, der in der Fähigkeit, „Kontinuität und Kohärenz angesichts diachroner und synchroner Differenzenerfahrungen“ zu bilden, den gemeinsamen Nenner aller Definitionen des personalen Identitätsbegriffs erkennt. Prinzipiell ist dieses personale Identitätskonzept auch auf Kollektive übertragbar. In *beiden* Fällen ist Identität an Integrationsleitungen gebunden, die den Konstruktcharakter, der dem Identitätsbegriff inhärent ist, deutlich hervortreten lassen und ihm damit jegliche essentialistische Grundlage entziehen. Straub betont allerdings die Notwendigkeit, zwischen „normierenden“ und „rekonstruktiven“ Typen kollektiver Identitätsstiftung zu unterscheiden: Während erstere rein auf äußeren Zuschreibungen beruhen, die häufig ohne Rücksicht auf die Lebens- und Erfahrungswelt der „betroffenen“ Akteure erfolgen, stellen sich die letzteren als das Ergebnis kollektiver Übereinkünfte und Aushandlungen dar, die meist unbewusst vorgenommen werden (vgl. ebd., 96-104 und die folgenden Bemerkungen zu Bourdieu).

³³ Zum sozialen Raum und seinen unterschiedlichen Feldern (ökonomisches, kulturelles, soziales Feld mit weiteren Ableitungen) vgl. Bourdieu 1985, 9-15.

und gegen die Taxonomien und Identitätskonstruktionen, die von professionellen Verwaltern der symbolischen Gewalt entworfen werden – reproduziert und dabei gleichzeitig modifiziert.³⁴

Im Unterschied zur Soziologie³⁵ kann es aus althistorischer Perspektive in Anbetracht einer fragmentarischen Quellsituation, die in Ermangelung serieller Daten nur selektive Einblicke in Handlungssituationen und -kontexte erlaubt, weder darum gehen, eine Vermessung des sozialen Raums vorzunehmen, noch darum, einen eigenständigen Beitrag zur „Oral-History“ zu leisten. Vielmehr gilt es, die Erkenntnisse zum kommunikativen Gedächtnis und zu Prozessen kollektiver Identitätsstiftung umzusetzen und bei der Anwendung des Erinnerungsparadigmas zu berücksichtigen. Eine derartige Orientierung läuft darauf hinaus, sich nicht auf die Frage nach der konstitutiven Bedeutung von Erinnerung für die Erzeugung kultureller Wert- und Symbolsysteme zu beschränken und stattdessen das Augenmerk auf die kommunikativen und interaktiven Praktiken des Erinnerns selbst zu richten. Auf diese Weise geraten verstärkt diejenigen Prozesse in den Blick, die unterhalb des kulturellen Gedächtnisses angesiedelt und im vorigen als die wesentlichen Leerstellen angesprochen worden sind, in der dieses Modell der Ergänzung bedarf:³⁶ Sowohl die Erscheinungsformen des kommunikativen Gedächtnisses und die Übergänge vom kommunikativen in das kulturelle Gedächtnis als auch die Differenzierung zwischen unterschiedlichen Erinnerungen von Kollektiven sowie der Zusammenhang zwischen kollektiver Erinnerung und praxeologisch vermittelter Identitätsstiftung sind nur dann adäquat zu erfassen, wenn man sich auf die Memoria als eine Hervorbringung sprechender und handelnder Akteure konzentriert und auf diese Weise der kulturtheoretischen Leitkategorie Erinnerung eine stärker auf einzelne Fallstudien ausgerichtete Akzentuierung gibt.

Einen derartigen Weg hat in den vergangenen Jahren vor allem die mediävistische Memoriaforschung beschritten. Anders als die kulturwissenschaftliche Erinnerungsforschung hat sie ihren Ausgang von einem konkreten Phänomen des Erinnerns, dem frühmittelalterlichen Totengedenken, genommen. Die Grundlage der Forschungen, deren Anfänge sich besonders mit den Na-

³⁴ Bourdieu hat diese Einsicht aus der Kritik an einer reduktionistischen – da deren komplexe Verortungen innerhalb eines sozialen Raums nicht berücksichtigenden – Objektivierung von Klassen und Gruppen entwickelt, die sich in gleicher Weise gegen staatliche Institutionen, die marxistische Theorie und das akademische und intellektuelle Establishment in Frankreich richtet (vgl. hierzu und zum Postulat einer ihre eigenen Voraussetzungen reflektierenden Soziologie exemplarisch dens. 1985, 23-30 und 49-81).

³⁵ Zum Programm einer auf statistischen Daten basierenden Analyse des sozialen Raums vgl. Bourdieu 1985, 12f.; für dessen praktische Umsetzung vgl. dens. 1982.

³⁶ S. o., S. 9f.

men Karl Schmid und Joachim Wollasch verbinden,³⁷ bildeten zunächst die zwischen den Vorstehern von Klöstern und Klerikergemeinschaften geschlossenen Gebetsverbrüderungen, die das gegenseitige Gedenken der verstorbenen Mitglieder – vor allem der Leiter – dieser Gemeinschaften sichern sollten. Diese kommemorialen Verbrüderungsformen, die sich bis in die Mitte des 8. Jh. zurückverfolgen lassen³⁸ und historisch nachweisbare Vorläufer in entsprechenden Vereinbarungen zwischen Klöstern und einzelnen Stiftern und Wohltätern haben,³⁹ ließen den Zusammenhang von Erinnerungspraktiken und kollektiver Identitätsstiftung unmittelbar hervortreten. Zunächst galt das Interesse jedoch weniger dieser Verbindung als dem sozialgeschichtlichen Quellenwert der Verbrüderungsbücher (*libri memoriales*) und Totenbücher (Nekrologien):⁴⁰ Das in ihnen enthaltene umfangreiche Namensmaterial lieferte Aufschlüsse für prosopographische Fragen nach der Verbindung zwischen einzelnen Klöstern sowie deren Beziehungen zu Königtum und Adel.⁴¹ Erst seit den Arbeiten von Otto G. Oexle rückte die Bedeutung des Gedenkens als soziale Praxis und die formative Bedeutung dieses Phänomens für die Bildung von Kollektiven stärker in den Vordergrund. Oexle begriff – wie vor ihm bereits Schmid – das Gedenken unter Bezugnahme auf Marcel Mauss als Bestandteil eines Gabentauschs, bei dem das Gebetsgedenken als spirituelle Gegengabe für empfangene materielle Leistungen fungierte.⁴² Die Voraussetzung dafür, dass das Totengedenken in dieser Weise wirksam werden konnte, lag in der Vorstellung begründet, dass Lebende und Tote über die Grenze des Todes hinweg durch einen reziproken

³⁷ Die ersten Anstöße gingen von Gerd Tellenbach aus, der in den 1950er Jahren auf die Bedeutung der memorialgeschichtlichen Überlieferung für die Erforschung des Adels und der Klostergemeinschaften im früheren Mittelalter und der Reformzeit aufmerksam machte, und dessen Anregungen von Karl Schmid und Joachim Wollasch aufgenommen und zu umfassenden Forschungsprojekten weiterentwickelt wurden. Einen informativen Forschungsüberblick über die Entwicklung der Memoria-Forschung in der deutschen Mediävistik bietet Borgolte 1998.

³⁸ Zu den frühesten Beispielen zählen die Gebetsbünde von Attigny (vermutlich 762) und Dingolfing (770), deren Gedenkbücher in die Reichenauer Memorialüberlieferung eingegangen sind (vgl. dazu Schmid/Oexle 1974; zur Entfaltung der Verbrüderungsbewegung seit der Mitte des 8. Jh. s. ebd., 94f.).

³⁹ Für das Gebetsgedenken von Stiftern und Wohltätern vgl. die immer noch grundlegende Zusammenstellung bei Ebner 1890, 20-27, die das Material bis in die erste Hälfte des 6. Jh. zurückverfolgt.

⁴⁰ Die mit den Gebetsbänden des 8. Jh. entstandenen *libri memoriales*, die summarische Auflistungen der beteiligten Personen enthielten, wurden seit dem 10. Jh. durch Nekrologien abgelöst, in denen die Kommemorierten auf kalendrische Tagesdaten verteilt wurden und die damit ein individuelles Gedenken ermöglichten. Zu den beiden Gattungen und ihrer inneren Zusammengehörigkeit als unterschiedliche Ausprägungen liturgischer Memorialliteratur vgl. Schmid/Wollasch 1967.

⁴¹ Zur prosopographischen und sozialgeschichtlichen Ausrichtung der Tellenbach-Schule vgl. Borgolte 1998, 199-203; dens. 2005, 23.

⁴² Vgl. Schmid/Oexle 1974, 73f.; Oexle 1976, 87f.

Handlungszusammenhang miteinander verbunden blieben, der die Toten als einen gegenwärtigen und handlungsfähigen Teil in die Gemeinschaft der Lebenden mit einschloss.⁴³ Auf diese Weise fungierte das Gebetsgedenken für die Toten als eine im engeren Sinne soziale Gabe, die sich an Mitglieder der Gemeinschaft richtete und diesen Handlungszusammenhang aktualisierte. Die Reziprozität dieser Beziehungen ist in den letzten Jahren vor allem mit Blick auf die mittelalterliche Stiftungspraxis herausgearbeitet worden. Wie insbesondere die Arbeiten von Michael Borgolte überzeugend gezeigt haben, beruhte die Perpetuierung des Stifterwillens in Ermangelung des Konzepts einer Stiftung als juristischer Person auf der Vorstellung, dass der Stifter als natürliche Person auch nach seinem Tod unter den Lebenden gegenwärtig blieb und als Rechtssubjekt die Aufrechterhaltung seiner Stiftung sicherte.⁴⁴ Stiftergabe und Stiftergedenken bildeten auf diese Weise einen wechselseitigen Zusammenhang des Gebens und Nehmens, der ständig aktualisiert wurde und auf einem andauernden Kreislauf von Gabe und memorialer Gegengabe beruhte.

Mit seiner Bezugnahme auf Mauss hob Oexle nicht nur die strukturelle Bedeutung des Gebetsgedenkens für die Konstituierung von Gemeinschaften im Mittelalter hervor, sondern evozierte zugleich ein theoretisches Konzept, das die Ansätze für eine Ausdehnung der Erinnerung auf die unterschiedlichsten Bereiche der mittelalterlichen Kultur in sich trug. Bekanntlich hat Mauss mit Blick auf die von ihm untersuchten archaischen Gesellschaften nicht nur die soziale Bindungskraft des Gabentauschs hervorgehoben, sondern auch dessen Charakter als ein „totales gesellschaftliches Phänomen“ betont, das in intensiver Weise das gesamte gesellschaftliche und kulturelle Leben durchdrang: Gaben definierten den sozialen Status von Gebern und Empfängern, regelten rechtliche Vertragsbeziehungen, ökonomischen Austausch sowie religiöse Beziehungen zu den Göttern und bildeten den Anlass für die Produktion materieller Kulturgüter.⁴⁵ In Anlehnung an dieses Modell hat Oexle der Memoria einen vergleichbaren Stellenwert für die mittelalterliche Kultur zuerkannt.⁴⁶ Über die oben erwähnten Beispiele eines liturgisch bestimmten Gebetsgedenkens und seiner gattungsspezifischen Erscheinungsformen (*libri memoriales*, Nekrologien) hinaus weist er dem Totengedenken eine formative Bedeutung für zahlreiche weitere Quellengattungen und die in ihnen berührten Teilbereiche des gesellschaftlichen Lebens zu. Durch Oexles Beobachtung, dass ein kommemoratives Anliegen im Sinne ei-

⁴³ Zur Gegenwart der Toten als geschäfts- und handlungsfähige Rechtssubjekte im sozialen Verkehr vgl. Oexle 1983, bes. 29f., 33f.; dens. 1985, 81.

⁴⁴ Vgl. Borgolte 1988, bes. 83-94; zu den spezifischen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, auf denen diese Konzeption der mittelalterlichen Stiftung im lateinischen Westen beruht, vgl. zuletzt Lusiardi 2005, bes. 49-58.

⁴⁵ Mauss 1968, bes. 17f., 88-90, 176-178.

⁴⁶ Zur mittelalterlichen Memoria als „totalem Phänomen“ vgl. Oexle 1984, 394, ders. 1995, 39-48.

ner Aufrechterhaltung des Gebetsgedenkens seinen Niederschlag auch in biographischen und hagiographischen, historiographischen und rechtssichernden Texten sowie repräsentativen Bauten und Bildern hinterlassen hat,⁴⁷ avanciert die memoriale Gabe der Erinnerung zu einem umfassenden kulturellen Phänomen, das über das Totengedenken im engeren Sinne hinaus gesellschaftliche Handlungsbereiche und Institutionen mit ökonomischen, politischen und ästhetischen Implikationen erfasst. In Fortführung dieses Interpretationsansatzes hat zuletzt Michael Borgolte einen spezifischen Aspekt dieser Memorialbeziehungen – das mittelalterliche Stiftergedenken – untersucht und zum Ausgangspunkt für die Frage nach der Memoria als einem „totalen Phänomen“ der mittelalterlichen Kultur gemacht.⁴⁸ Auf seine Initiative gehen auch die jüngsten Anstöße zurück, das Stiftungswesen unter kultur- und religionsvergleichender Perspektive zu untersuchen und damit die Übertragbarkeit des in der Mediävistik entwickelten Modells auf andere Kulturen zu prüfen.⁴⁹

Obwohl die kulturwissenschaftliche und die mediävistische Erinnerungsforschung bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt weitgehend unabhängig voneinander ihre Konzepte entwickelt und verfolgt haben,⁵⁰ berühren sie sich nicht nur in der gemeinsamen Auffassung, dass Erinnerung eine kulturelle Leitkategorie bilde. Vielmehr stellen die beiden Forschungsrichtungen auch Ansätze bereit, die sich miteinander verbinden lassen und zur wechselseitigen Weiterentwicklung beitragen. So hat die mediävistische Memorialdiskussion – forschungsgeschichtlich bedingt – Zugänge zu dieser Thematik eröffnet, die an neuralgischen Punkten das Modell des kulturellen Gedächtnisses ergänzen. Die Studien zum Totengedenken und der Memoria als sozialer Praxis, von denen die mediävistische Memoriaforschung ihren Ausgang genommen hat, liefern zum einen Einblicke in den Zusammenhang von Memoria und handlungspraktisch vermittelter Identitätsstiftung, aus denen die formative Bedeutung des Erinnerns für die Konstituierung unterschiedlicher Gruppen und Kollektive deutlich wird. Zum anderen bildet das mittelalterliche Totengedenken ein aufschlussreiches Anschauungs- und Studienobjekt für die Verzahnung von kommunikativem und kulturellem Gedächtnis: Die listenartigen und kalendarischen Aufzeichnungen der Memorialüberlieferung sind der Ausdruck kommemorativer Praktiken, deren Ausgangspunkt ein allgemein verbreitetes Totengedenken bildet, das jedoch vermittelt durch besondere Träger-

⁴⁷ Oexle 1983, 35-48.

⁴⁸ Borgolte 1993, bes. 8-18.

⁴⁹ Borgolte 2005, 26f. und die Beiträge im Sammelband von Borgolte 2005 (a)

⁵⁰ Eine die Regel bestätigende Ausnahme bildet der Beitrag von Oexle 1995, der die Rolle des kulturellen Gedächtnisses in den Kulturwissenschaften um 1900 thematisiert und in diesem Zusammenhang auch auf die Arbeiten von Halbwachs und Warburg sowie deren Bedeutung für Assmanns Theorie des kulturellen Gedächtnisses eingeht (vgl. ebd., 22-33). Umgekehrt hat die mediävistische Memoriaforschung nur wenig Aufmerksamkeit in der kulturwissenschaftlichen Erinnerungsforschung gefunden; vgl. die Bemerkungen von Borgolte 1998, 198.

gruppen eine rituelle Verfestigung, Einschreibungen in die kalendarische Zeit und damit Formen annimmt, die seinen Übergang in das kulturelle Gedächtnis markieren. Wie auch Jan Assmann selbst gesehen hat, ist das Totengedenken daher in besonderer Weise geeignet, um Übergangsformen zwischen dem kommunikativen und dem kulturellen Gedächtnis sichtbar zu machen.⁵¹

Umgekehrt stellt sich jedoch die Frage, ob eine Konzeptualisierung von Erinnerung als Gabentausch, auf der ihre kategoriale Bedeutung als „totales Phänomen“ in der mediävistischen Memoriaforschung wesentlich beruht, differenziert genug ist, um kulturspezifische Ausprägungen und Eigenarten des Erinnerens zu erfassen. Virulent wird diese Frage vor allem angesichts der bei den maßgeblichen Vertretern dieser Forschungsrichtung ausgeprägten Tendenz, die Provenienz mittelalterlicher Praktiken und Vorstellungen aus der frühchristlichen und der griechisch-römischen Antike zu betonen und zum Bild einer durch Gabentauschbeziehungen miteinander verbundenen Handlungsgemeinschaft von Lebenden und Toten zu verbinden, die für die Vormoderne insgesamt charakteristisch gewesen und erst in der Sattelzeit des 18. Jh. nachhaltig erschüttert worden sei.⁵² Gerade mit Blick auf die These von der Kulturbedeutung der Memoria wird man jedoch Bedenken haben, Beobachtungen zur mittelalterlichen Geschichte ohne weiteres auf die griechisch-römische Antike zu beziehen, und stattdessen stärkeres Gewicht auf die kulturspezifischen Differenzen legen, in denen die Eigenarten zwischen antiker und mittelalterlicher Memorialkultur schärfer hervortreten. Bei näherer Betrachtung erweist sich das Modell des memorialen Gabentauschs als ungeeignet, um darauf die These von der inneren Einheit einer vormodernen Erinnerungskultur zu gründen: Sowohl die Einbeziehung der Toten in einen als gegenwärtig erfahrbaren reziproken Handlungszusammenhang als auch die Semantik des Erinnerens als fürbittendes Gedenken sind Spezifika frühchristlicher und mittelalterlicher Memoria, die sich nicht auf die griechisch-römische Kultur übertragen lassen.⁵³ Erinnerung ist danach keine Kategorie, die eine

⁵¹ J. Assmann ²1997, 61: „Es (scil. das Totengedenken) nimmt offenbar eine Zwischenstellung ein zwischen diesen beiden Formen des sozialen Gedächtnisses. Das Totengedenken ist ‚kommunikativ‘, insofern es eine allgemein menschliche Form darstellt, und es ist ‚kulturell‘ in dem Maße, wie es seine speziellen Träger, Riten und Institutionen ausbildet.“

⁵² Zur Umbruchszeit des 18. Jh. s. Oexle 1983, 22-25, 71-77; dens. 1985, 98-100; dens. 1995, 54-57; Borgolte 1988, 87-91. Zur Betonung der Kontinuitätslinien zwischen Antike und Mittelalter vgl. noch zuletzt Borgolte 2005 (a), 13.

⁵³ Vgl. dazu u., S. 520-538. In den letzten Jahren ist in den Forschungen zum antiken Christentum im Kontext der kaiserzeitlichen und spätantiken Gesellschaft die Gegenüberstellung „christlich – pagan“ als Deutungsschema in den Hintergrund gerückt: Stattdessen wird die Bedeutung von identitätsstiftenden Faktoren wie Sozialstatus, Bildung oder Geschlecht, die quer zu den religiös begründeten Identitätskonstruktionen liegen, stärker hervorgehoben (vgl. zuletzt G. Clark 2004, bes. 8-15). Speziell mit Blick auf den antiken Totenkult ist diese Position zuletzt von Rebillard 2003 nachhaltig vertreten worden. Der Hinweis darauf, dass zahlreiche Lebensbereiche bis in die Spätantike hinein nicht religiös qualifiziert waren bzw. religiöse Qualifikationen nicht wirksam

weitgespannte kulturelle Kontinuität von der Antike zum Mittelalter begründen könnte, im Gegenteil: Sie ist ein Indikator für einen epochalen Wandlungs- und Transformationsprozess, dessen Stufen im Zuge der spätantiken Entwicklung beschritten wurden.

Aus diesen Überlegungen und Beobachtungen resultieren Thematik, Fragestellung und Ziel der vorliegenden Studie. Ihr Gegenstand ist eine spezifische Form des Totengedenkens, der spätantike Heiligenkult, der in besonderer Weise Aufschlüsse über den Zusammenhang von kollektiver Erinnerung und Identitätsstiftung erlaubt. Aufgrund seiner Popularität und Bedeutung bildete er nicht nur den Kristallisationspunkt einer Vielzahl von Gruppenidentitäten. Als eine besondere Ausprägung des Totenkults brachte der spätantike Heiligenkult auch rituelle Kommemorationsformen und literarische Gattungen hervor, die ihn im kulturellen Gedächtnis verankerten. Seine Ausbildung fällt zudem in eine Zeit, in der Martyrien noch zum gegenwärtigen Erfahrungshorizont der christlichen Gemeinden gehörten, bevor – nach dem Ende der tetrarchischen Verfolgungen zu Beginn des 4. Jh. – der Märtyrer (im wesentlichen)⁵⁴ zu einem Gegenstand der Vergangenheit wurde. Diese frühe Entwicklungsphase der Heiligenverehrung erlaubt Einblicke in unterschiedliche Stufen kommunikativer und kultureller Erinnerung, an deren Beginn die Märtyrer und Confessoren noch in intensive Kommunikations- und Interaktionsbeziehungen eingebunden waren, aus denen sich in Form von Texten und Riten ‚geformte‘ Erinnerungsfiguren eines kulturellen Gedächtnisses entwickelten. Diese Eigenschaften machen den spätantiken Heiligenkult zu einem geeigneten Anschauungsobjekt für Fallstudien, in denen sowohl die Zusammenhänge von Erinnerung und unterschiedlichen Formen kollektiver Identitätsstiftung als auch Übergänge vom kommunikativen in das kulturelle Gedächtnis beleuchtet werden können.

Gleichzeitig bietet der spätantike Heiligenkult aber auch die Gelegenheit, den heuristischen Wert des Konzepts von Erinnerung als kultureller Leitkategorie zu erproben. Er ist das Phänomen einer Transformationszeit, die sich auf zahlreichen Feldern der gesellschaftlichen, politischen, ökonomischen und

wurden, ist ebenso richtig wie die Tatsache, dass die christlichen Gemeinden bereits von ihrer Entstehung an den Entwicklungsbedingungen ihrer jeweiligen Umwelt unterlagen. Dennoch erscheint unstrittig, dass manche Phänomene nicht erklärt werden können, ohne jüdisch-christliche Traditionen als eigenständigen kulturellen Faktor zu berücksichtigen – für den Aspekt von Erinnerung und Gedenken gilt dies ganz zweifellos.

⁵⁴ Infolge der innerkirchlichen Auseinandersetzungen nach der ‚konstantinischen Wende‘ blieb die Figur des Märtyrers oder Confessors auch noch in der Folgezeit präsent, um von den jeweils unterlegenen Seiten für ihre Opfer in Anspruch genommen zu werden. Dies gilt z. B. für die Donatisten in Nordafrika (vgl. Tilley 1996) oder für einige italische Bischöfe wie Eusebius v. Vercellae und Dionysius v. Mailand, die Position gegen die homöische Politik Constantius’ II. bezogen und 355 verbannt wurden (s. Picard 1988, 683f.). Dennoch war die eigentliche Zeit der Märtyrer mit dem Jahr 313 vorbei (vgl. Markus 1990, 24, 90-95).

kulturellen Entwicklung bemerkbar machte.⁵⁵ Auch wenn die Spätantike dabei durchaus den Charakter einer eigenen Epoche hat und nicht einfach als Übergangszeit hin zur frühmittelalterlichen Geschichte betrachtet werden sollte, und trotz der Berücksichtigung von Unterschieden, die nicht nur zwischen der westlichen und östlichen Mittelmeerwelt bestanden, sondern auch auf regionaler Ebene wirksam wurden, dürfte unbestreitbar sein, dass sich in der Spätantike allgemeine Entwicklungen vollzogen, die einen grundlegenden kulturellen Wandel indizieren und als schrittweiser Auflösungsprozess der antiken Kultur zu verstehen sind. Als ebenso unbestreitbar kann gelten, dass christliche Traditionen, so sehr sie auch ihrerseits durch die antike Kultur vermittelt und bedingt waren, daran einen maßgeblichen Anteil hatten. Im folgenden soll die These zur Disposition gestellt werden, dass Erinnerung eine zentrale Kategorie dieses kulturellen Wandels ist. Um dies zu untermauern, wird der Heiligenkult abschließend idealtypisch auf diejenige kulturelle Formation bezogen, die als ein wesentliches Charakteristikum für die Kultur der antiken Mittelmeerwelt insgesamt gelten kann und die bereits seit dem frühen 19. Jh. Anlass zu Kontinuitätsdebatten und der Frage nach dem epochalen Fortbestehen oder Wandel zwischen Spätantike und Frühmittelalter bietet: die Stadt.⁵⁶ Neben die traditionelle Konzentration auf Aspekte der urbanistischen Entwicklung, der politisch-administrativen Funktion und der ökonomischen Bedeutung von Städten im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter tritt damit ein weiteres Kriterium, das die in der althistorischen, archäologischen und mediävistischen Forschung intensiv diskutierte Frage: „Was ist die antike Stadt?“⁵⁷ von einer anderen Richtung her angeht: Wie veränderte sich die Memorialkultur, die das städtische Leben und Er-

⁵⁵ Für einen konzeptionellen Versuch, die verschiedenen Felder mit ihren unterschiedlichen Entwicklungsgeschwindigkeiten zueinander in Beziehung zu setzen, und für das Plädoyer, trotz der Komplexität der damit verbundenen Probleme an der Kategorie der „Epoche“ bzw. des „Epochenwandels“ festzuhalten, vgl. C. Meier 1973. Eine ausgezeichnete und umfassende, nicht allein auf die literaturwissenschaftliche Perspektive beschränkte Diskussion des Epochencharakters der Spätantike bietet Herzog 1989.

⁵⁶ Vgl. die ebenso knappe wie treffende Bemerkung von Averil Cameron 1993, 152: „Unlike the medieval world, the civilisation and high culture of classical antiquity, and thus also of the Roman empire, rested on a network of cities. The end of classical antiquity thus seems to imply the end of classical cities, and vice versa.“ Die Anfänge einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung um Wandel oder Fortbestehen der Stadt im Übergang zum Frühmittelalter gehen bis auf die Kontroversen zur Stadtverfassung in der ersten Hälfte des 19. Jh. zurück und sind vor allem mit den Namen Friedrich Karl von Savigny und Karl von Hegel verbunden (vgl. Nippel 1991, 26).

⁵⁷ Für eine Problematisierung der Frage und eine Forschungsbilanz aus althistorischer Perspektive vgl. Martin ³1995, 183-186; ferner Liebeschuetz 2001, bes. 1-11. Zur Einbeziehung der archäologischen Aspekte (Urbanistik, Stadtarchitektur) städtischer Entwicklung in der Spätantike vgl. zuletzt Haug 2003, bes. 11-41. Zum aktuellen Stand der Kontinuitätsdebatte aus mediävistischer Sicht vgl. Wickham 2005, 591-692.

scheinungsbild der griechischen und römischen Stadt in elementarer Weise prägte und sie zu einem Erinnerungsraum *sui generis* machte?

I. 1. 2. Erinnerungsräume

Wenn eingangs mit Blick auf das Konzept der Erinnerung festgestellt wurde, dass es in den letzten Jahren konjunkturelle Höhenflüge erlebt hat, so gilt dies vom „Erinnerungsort“ bzw. „-raum“ in potenziierter Form. Ihre populärste Ausprägung hat die Begrifflichkeit zweifelsohne in Pierre Noras Projekt der „lieux de mémoire“ gefunden, das in den letzten Jahren in Deutschland und zahlreichen anderen Ländern zu vergleichbaren Konzeptionen nationaler „Erinnerungsorte“ geführt hat.⁵⁸ Die Begriffsprägung geht darauf zurück, dass ein Ort über seine Eigenschaft als eine topographisch lokalisierbare Begebenheit hinaus auch eine gedächtnisstrukturierende Bedeutung hat. Bereits in der antik-humanistischen Tradition der Mnemotechnik begegnet die Vorstellung, dass das Gedächtnis in Räume unterteilt sei und bestimmte Informationen dieses Gedächtnisspeichers durch das Begehen der Gedächtnisorte, an denen sie abgelegt wurden, abgerufen werden könnten.⁵⁹ Verortung, verstanden als eine Einlagerung und Speicherung im Raum des Gedächtnisses, wird also – ähnlich wie in anderen Fällen von sprachlicher Raummetaphorik⁶⁰ – in einem übertragenen Sinn gebraucht, der sich von der Vorstellung einer physisch-topographischen Lokalisierung löst.

Gedächtnisorte und topographischer Raum schließen einander zwar nicht aus: Bereits Cicero verband seine Reflexion über die vergegenwärtigende Kraft von Orten, die bestimmte Personen an ihren historischen Wirkungsstätten in Erinnerung riefen, mit der Bedeutung von Orten in der Mnemotechnik.⁶¹ Dennoch ist für die Rede von Erinnerungsorten charakteristisch, dass sie keiner topographischen Definition folgt, sondern den Raumbegriff aus der Mnemotechnik bezieht und in unterschiedlicher Weise metaphorisch

⁵⁸ Für das von Nora abweichende Konzept der deutschen Erinnerungsorte vgl. u., Anm. 62. Für vergleichbare Projekte in Italien, Dänemark, den Niederlanden und Österreich s. den Hinweis von François 2005, 12.

⁵⁹ Zum mnemotechnischen Verfahren und seiner Bedeutung bis ins 18. Jh. vgl. A. Assmann 1999, 27-29.

⁶⁰ Exemplarisch etwa in der oben skizzierten Rede Bourdieus vom „sozialen Raum“; zur Konzeptualisierung der Kategorie „Raum“ in ihren unterschiedlichen Ausprägungen vgl. zuletzt Damir-Geilsdorf/Hendrich 2005, 26-32.

⁶¹ Vgl. Cic., *fin.* 5, 1f. anlässlich einer Begehung der Akademie in Athen: *tanta vis admonitionis inest in locis, ut non sine causa ex iis memoriae ducta sit disciplina*. Die Verbindung des Gedächtnisses der Orte mit der Mnemotechnik bleibt allerdings assoziativ; Cicero geht im Kontext der Stelle nicht weiter auf die Gedächtniskunst ein.

ausdeutet.⁶² Nora versteht daher unter den „lieux de mémoire“ neben topographisch lokalisierbaren Orten, Gedenkstätten und Denkmälern auch historische Persönlichkeiten, symbolische Manifestationen der französischen Geschichte (z.B. die Tricolore, die Marseillaise) ebenso wie die Medien ihrer Vermittlung (Geschichtswerke, Feiertage) und nationale Frankreichbilder. In ähnlicher Weise hat auch das Projekt der deutschen Erinnerungsorte historische Stätten, Ereignisse, Persönlichkeiten, Kunstwerke und Leitbegriffe zum Gegenstand, die in lockerer Verbindung um einzelne Themenkreise herum gruppiert sind.

Wenn im folgenden ebenfalls von „Erinnerungsräumen“ die Rede ist, dann nicht, um in vergleichbarer Weise die metaphorische Valenz des Orts- und Raumbegriffs für die Struktur eines kollektiven Gedächtnisses auszuloten. Der Sprachgebrauch knüpft vielmehr an die Bedeutung von physisch und topographisch lokalisierbaren Orten für Prozesse der Erinnerung und kollektiven Identitätsstiftung an, auf die bereits Maurice Halbwachs hingewiesen hat. Dass Orte und materielle Gegenstände als bevorzugte Kristallisationspunkte von Erinnerung und der sich im Erinnern vollziehenden Identitätsstiftung fungieren, hat Halbwachs einseitig mit ihrer Resistenz gegen Veränderung, die sie verkörpern (bzw. suggerieren), begründet: Wie das Gedächtnis selbst betonen Orte und Dinge Kohärenz und Kontinuität im Wandel der Zeiten und liefern auf diese Weise gleichsam räumliche Abbilder derjenigen Integrationsleistungen, die für das Konzept personaler wie kollektiver Identität konstitutiv sind.⁶³ Dies ist zwar dahingehend zu präzisieren, dass Orte nicht nur der affirmativen Identitätsstiftung dienen, sondern auch die gegenläufige Erfahrung vermitteln können. Dies gilt für reale Orte wie Ruinen und Überreste, die Diskontinuitäten versinnbildlichen, ebenso wie für literarische Ortsbegehungen, die in ähnlicher Weise mit der Differenz zwischen imaginer Vergangenheit und erfahrbarer Gegenwart operieren. Bezeichnend ist jedoch, dass auch in dieser Variante der Ort ein bevorzugtes Mittel ist, um dem Thema „Identität“ symbolischen Ausdruck zu verleihen. Ob zur Affir-

⁶² Vgl. die unterschiedlichen Akzentsetzungen von Nora 1990 und François/Schulze 2001. Nora versteht seine „lieux de mémoire“ als Orte, „an denen sich das Gedächtnis lagert oder in das es sich zurückzieht“; diese Orte ergeben zusammengenommen einen Erinnerungsraum (Nora 1990, 11, 16). François/Schulze 2001, 18 hingegen knüpfen an den Begriff „Erinnerungsort“ die Vorstellung, dass er keine „abgeschlossene Realität“ darstelle, sondern erst durch die Bezüge in einem größeren Raum Bedeutung und Sinn erhalte. Sowohl Nora als auch François/Schulze beziehen den Begriff aus der antik-humanistischen Mnemotechnik (Nora 1990, 7; François/Schulze 2001, 17).

⁶³ Halbwachs 1967 (1950), 127-163. Zum Gedächtnis, das im Unterschied zur Geschichte Differenzen und Wandel ausblendet, vgl. o., S. 6f.; zur Definition von Identität als gelungener Integrationsleistung vor dem Hintergrund von synchroner und diachroner Differenzenerfahrung s. o., Anm. 32.

mation oder zur Infragestellung von Identität, Orten kommt in *beiden* Fällen eine identitätsrelevante Bedeutung zu.

Diese allgemeine Beobachtung, dass topographisch bestimmbare Orte und materiell erfahrbare Gegenstände und Monumente identitätsrelevante Erinnerungsprozesse in Gang setzen, lässt sich weiter ausdifferenzieren, um den Charakter dieser Orte und im Raum lokalisierbarer Objekte genauer zu bestimmen. Dabei wird in der Forschung meist unterschieden zwischen Denkmälern, die mit der Intention errichtet wurden, die Erinnerung an ein Ereignis lebendig zu halten, und Orten, die zwar Anlagerungspunkte von Erinnerung bilden, jedoch nicht eigens zum Zweck der Erinnerung ins Leben gerufen worden sind, und die in unterschiedlicher Weise als „Landschaft“ oder auch als „Erinnerungsorte“ aufgefasst werden.⁶⁴

Die räumlich vermittelte Heilgenerinnerung im spätantiken Rom ist in beiden Ausprägungen fassbar. Sie fand auf der einen Seite Ausdruck in Monumentalisierungen, die von den außerhalb der Stadt gelegenen Gräbern der Märtyrer als räumlichem Fokus ihren Ausgang nahmen und von dort, vermittelt durch Reliquientranslationen, in die Stadt „einwanderten“, um im städtischen Raum in Form von Oratorien und Kirchen neue Zentren der Verehrung zu bilden. Auf der anderen Seite entstand seit dem 5. Jh. eine umfangreiche Produktion an römischen Heiligenviten, die in stereotyper Form das Lebensschicksal ihrer Protagonisten mit bestimmten Schauplätzen verknüpften und auf diese Weise ein dichtes Bild von Erinnerungsorten entwarfen.⁶⁵ Dennoch stellt sich die Frage, ob mit dieser Differenzierung zwischen Monumenten und Erinnerungsorten das heuristische Potential des Erinnerungsraums bereits ausgeschöpft ist, oder ob die spätantike Heiligenmemoria nicht noch in einer anderen und grundlegenderen Form als Indikator für den Wandel des städtischen Raums dienen kann. Es wird daher im folgenden vorgeschlagen, die antike Stadt in einem umfassenderen Sinne als Erinnerungsraum zu verstehen, der durch die Konzepte des Erinnerungsorts und des Denkmals, die beide auf einem retrospektiven Erinnerungsbegriff beruhen, nicht hinreichend erfasst wird.

So ist für jüngere Forschungen zum Erinnerungsraum des republikanischen Rom kennzeichnend, dass sie dem Gedächtnis einen intentionalen Vergangenheitsbezug zugrunde legen und den Begriff des Denkmals eng an diese Intentionalität koppeln, um auf diese Weise innerhalb des monumentalen Er-

⁶⁴ Alcock 2001, 326f., dies. 2002, 28-32 trennt zwischen „Monumenten“ und „Landschaften“, Walter 2004, 131-137; 155-179 zwischen „Denkmälern“ und „Erinnerungsorten“. Während Alcock unter dem Begriff der „Landschaft“ die städtisch, bäuerlich oder sakral geprägte Siedlungsstruktur versteht, auf die sich einzelne Monumente verteilen, ist Walters „Erinnerungsort“ auf bestimmte topographische Lokalitäten bezogen; in diesem Sinne wird der Begriff auch im folgenden verwendet.

⁶⁵ Zu den *gesta martyrum Romanorum* und ihren Entwürfen einer römischen Erinnerungslandschaft vgl. u., Kapitel VI. 2.

scheinungsbildes Denkmäler von Überresten abzugrenzen, die zwar eine diffuse Vorstellung von Alter und Ehrwürdigkeit vermitteln, jedoch nicht explizit auf historische Ereignisse verwiesen.⁶⁶ Aus dieser Perspektive besteht der Erkenntniswert von Monumenten für die Erforschung einer Erinnerungskultur darin, dass sie memoriale Potentiale verkörpern, die ein retrospektives Erinnern ermöglichen, indem sie entweder – retrospektiv – in rückblickender Erinnerung an eine Person bzw. ein Ereignis errichtet wurden oder aber – prospektiv – zu dem Zweck, ein zeitgenössisches erinnerungswürdiges Ereignis im Gedächtnis zu erhalten.⁶⁷

Es ist jedoch fraglich, ob diese konzeptionelle Eingrenzung des Gedenkens auf retrospektive Erinnerungsleistungen und intentionale Vergangenheitsbezüge das in der städtischen Monumentallandschaft verkörperte Erinnern nicht zu eng fasst, da sie weitgehend von den Mechanismen der antiken Memorialkultur selbst absieht, die zur Entstehung von Denkmälern und Monumenten maßgeblichen Anlass gab. Denkmäler und Monumente in antiken Städten waren eingebunden in einen dynamischen und umfassenden Prozess memorialer Praktiken, für den die Forschung den modernen Kunstbegriff des „Euergetismus“ geprägt hat. Die mit diesem Ausdruck angesprochene hohe Bereitschaft städtischer Eliten, Leistungen im Interesse ihrer Stadt und ihrer Mitbürger zu erbringen, prägte das kulturelle Leben und urbane Erscheinungsbild in nachhaltiger Art und Weise und machte den städtischen Raum zu einem Erinnerungsraum in einem nicht nur geschichtskulturellen Sinne. In zahlreichen Bauten, Statuen und vor allem Inschriften⁶⁸ materialisierten sich nicht nur Leistungsbereitschaft und Stifterwillen, sondern vor allem auch die Erinnerung, die man aus Dank für die erbrachten Leistungen schuldete. Diese intensive Produktion von Memoria erstreckte sich nicht nur auf den öffentlichen Raum, sondern auch auf private Wohnbereiche, die religiöse Topographie und die Grabkultur. Ein seit der Kaiserzeit blühendes Vereinswesen ermöglichte es auch begüterten Personen unterhalb der städtischen Führungsschicht, im Wirkungskreis ihres Kollegiums als Wohltäter aufzutreten. Diese Verbindung von urbaner Landschaft und Gedenken, das sich – in

⁶⁶ Vgl. T. Hölscher 2001, bes. 184f.: „Im genauen und wörtlichen Sinn bedeutet das ‚Denk-Mal‘, das ‚Monument‘, den expliziten und intentionalen Verweis auf eine als solche verstandene Vergangenheit“; zustimmend Walter 2004, 131, der Intentionalität zum Kriterium auch für den Erinnerungsort erhebt (ebd. 155).

⁶⁷ Dass auch in diesem Fall prospektiver Memoria das retrospektive Erinnern im Zentrum des Forschungsinteresses steht, macht Walter 2004, 133 deutlich: „Für die Geschichtskultur interessant sind die Differenzen, die sich etwa aus dem Gegenstand des Denkmals und seiner anfänglichen Aussageabsicht, dem zeitlichen Abstand zwischen dem Ereignis und seiner ‚Verewigung‘ oder der verstrichenen Zeit zwischen der Entstehung des Monuments und seiner Wahrnehmung durch den Betrachter ergeben.“

⁶⁸ Zur bedeutenden Rolle von Inschriften im Kontext der antiken Stadtkultur vgl. Eck 1997 (a), 99; zu ihrer memorialen Funktion als *monumenta* vgl. Cooley 2000, 7.

Anlehnung an Oexle – nicht als geschichtskulturelles Erinnern, sondern als eine soziale Gabe verstehen lässt, erfasste damit weite Bereiche und Bevölkerungsschichten der Stadt.

Mit Blick auf die Monumentallandschaft des spätantiken Rom haben in jüngerer Zeit vor allem Aspekte des intentionalen bzw. geschichtskulturellen Umgangs mit der Vergangenheit Aufmerksamkeit gefunden. Unter dem Stichwort der „Musealisierung“ wurden sowohl konservierende Baumaßnahmen als auch Wahrnehmungen der „antiken“ Monumente Roms auf die Semantik von Vergangenheitsbezügen hin in den Blick genommen.⁶⁹ Die vorliegende Studie zur Heiligenerinnerung im spätantiken Rom verfolgt in Teilen einen ähnlichen Ansatz, wenn sie nach der Bedeutung der Heiligen und ihrer Verehrungsstätten für die Identität der Stadt und der Gemeinde Roms fragt.⁷⁰ Sie legt jedoch zugleich einen weiteren Begriff von Erinnerung zugrunde, indem sie der Frage nachgeht, inwieweit die Heiligenerinnerung im Kontext der – nicht auf das intentionale Erinnern beschränkten – Memorialkultur der antiken Stadt neue Akzente setzte.⁷¹ Die hierin zutage tretenden Differenzen bilden Ausgangspunkt für die grundlegende Frage nach einer Integrierbarkeit des Heiligengedenkens und christlicher Konzeptualisierungen von Erinnerung in die antike Erinnerungskultur.⁷² Dabei wird deutlich werden, dass die Krise der spätantiken Stadt zu einem nicht unerheblichen Teil das Ergebnis einer veränderten Auffassung von der Memoria als sozialer Gabe war – ein Strukturwandel, der nicht ohne Auswirkungen auf den Erinnerungsraum der antiken Stadtkultur blieb.

I. 2. Inhaltliche Vorbemerkungen

Nach diesen grundsätzlichen Ausführungen zur Zielsetzung und Methode sollen im folgenden die inhaltlichen Aspekte der in dieser Studie verfolgten Thematik zur Sprache kommen. Dabei wird zunächst kurz rekapituliert, warum der spätantike Heiligenkult als ein besonders aussagekräftiges historisches Phänomen gelten kann, um Prozesse kollektiver Identitätsstiftung durch Erinnerung zu analysieren und die Frage nach der kulturgeschichtlichen Dimension von Erinnerung zu thematisieren. Die daran geknüpften Bemerkungen

⁶⁹ Zur musealisierenden Konservierung von Teilen des Forum Romanum vgl. Bauer 1996, bes. 110, 141. Die angekündigte Studie von Ralf Behrwald, *Die Stadt als Museum. Die Wahrnehmung der Monumente Roms in der Spätantike*, Berlin 2007 verspricht eine systematische Aufarbeitung der Thematik. Beiläufigere Bemerkungen zur Musealisierung Roms finden sich auch bei Février 1993, 51; Witschel 2001, 122.

⁷⁰ So besonders in den Kapiteln III und IV.

⁷¹ Vgl. dazu vor allem die Kapitel II, V und VI.

⁷² Kapitel VII.

kungen dienen dem Zweck, die spätantike Heiligenmemoria insgesamt als historisches Phänomen im Kontext der im vorigen diskutierten Aspekte und Probleme der kulturwissenschaftlichen Erinnerungsforschung zu verorten, und bilden damit den Ausgangspunkt für die daran anschließenden Ausführungen zum konkreten Untersuchungsgegenstand, dem Heiligenkult im Rom des 3. bis 5. Jh. n. Chr. Diese inhaltlichen Ausführungen wiederum verfolgen ein doppeltes Ziel: Zum einen konzentrieren sie sich darauf, eine Orientierung über die in den einzelnen Kapiteln behandelten thematischen Schwerpunkte zu vermitteln und ihre Auswahl zu begründen. Zum anderen soll deutlich werden, dass die hier verfolgte Fragestellung eine zwischen Struktur- und Entwicklungsgeschichte angesiedelte Form der Darstellung erfordert und damit ein bestimmtes ‚Format‘ vorgibt, das beide Aspekte in adäquater Weise zu berücksichtigen sucht, ohne dass sie jedoch vollständig in eine geschlossene Geschichte der Heiligenerinnerung im spätantiken Rom integrierbar wären.

I. 2. 1. Der spätantike Heiligenkult als Gegenstand der Erinnerungsforschung

Die folgenden Bemerkungen wollen keinen historischen Abriss zur Entwicklung des Heiligenkults in der hohen Kaiserzeit und der Spätantike bieten.⁷³ Sie beschränken sich bewusst auf eine sehr knappe Skizze, die von regionalen und diachronen Differenzierungen absieht und sich darauf konzentriert, diejenigen Strukturelemente hervorzuheben, die für die im Begriff des „Erinnerungsraums“ angesprochene Verbindung von Erinnerung, Identität und räumlichen Repräsentationen konstitutiv sind.

Erinnerungsbezug: Die Kategorie der Erinnerung erfährt im Heiligenkult eine scharf umrissene Ausprägung, durch die der wenig spezifische Begriff des kollektiven Gedächtnisses präzisiert, von Bereichen eines kollektiv geteilten Wissens abgegrenzt und auf ein bestimmtes historisches Phänomen bezogen werden kann. Denn Heiligenkult bedeutet per definitionem nicht nur Verehrung des Heiligen, sondern vor allem Gedenken und Erinnerung an ihn: Sein Kult entwickelte sich – nicht nur in Rom – als ein Sonderfall der christlichen Totenkommemoration⁷⁴ und war damit in einem gesellschaftlichen Hand-

⁷³ Ausgezeichnete Überblicke bieten Baumeister 1988; van Uytanghe 1996.

⁷⁴ Der Begriff des christlichen Heiligen erfuhr in der antiken Mittelmeerwelt regional- und kulturspezifisch unterschiedliche Ausprägungen (vgl. dazu die Bemerkungen von Kretschmar 1977, 88-92). Im Westen des römischen Reichs entwickelte sich seit der Wende vom 2. zum 3. Jh. der Märtyrer zum Inbegriff des Heiligenideals (vgl. Saxer 1984): Sein Kult konzentrierte sich hier auf den Todestag, an dem man des Märtyrers und seines Martyriums gedachte. In Rom setzte die Märtyrerverehrung zu Beginn des 3. Jh. ein, zur selben Zeit, in der sich auch ein kalendrisches Bischofsgedenken entwickelte. Damit ist sicher, dass auch in Rom der Heiligenkult die

lungsbereich angesiedelt, der elementar von Semantiken und Praktiken des Erinnerns geprägt war. Anders als beim Gedenken an „normale“ Verstorbene, das gewöhnlich einem periodischen Vergessen anheim fiel, beschränkte sich das Gedenken an die Heiligen zudem nicht auf die Phasen und Erscheinungsformen eines kommunikativen Generationengedächtnisses: Die Verehrung des Märtyrers vollzog sich in der Form eines regelmäßig wiederkehrenden Gedenkens, als eine kalendarische Kommemoratio seines Todestages.⁷⁵ Auf diese Weise wurde der Heilige der zeitlichen Struktur und dem Gedächtnis von christlichen Gruppen eingeschrieben, die seiner in regelmäßigen Abständen gedachten, und damit Teil des kulturellen Gedächtnisses. Dasselbe gilt für die hagiographischen Texte, die ursprünglich in enger Verbindung mit dem rituellen Gedenken an einen Heiligen standen, indem sie zum Jahrestag seiner Passion gelesen wurden, sich jedoch bald zu einer davon unabhängigen Literatur verselbständigten und damit ihrerseits zu einem eigenständigen Medium des Heiligengedenkens im kulturellen Gedächtnis wurden.⁷⁶ Das antike Heiligengedenken stand somit im Zentrum unterschiedlicher Praktiken und Medien des Erinnerns, die im Bereich sowohl des kommunikativen als auch des kulturellen Gedächtnisses anzusiedeln sind und deren kulturelle Ausprägungen alle wesentlichen Erscheinungsformen des kulturellen Gedächtnisses – Ritus, Text und Monument⁷⁷ (s. u. Raumbezug) – umfassen.

Form eines Totengedenkens annahm. Die Frage nach der historischen Relation von Bischofs- und Märtyrergedenken in Rom kann noch nicht als geklärt angesehen werden. Stuißer 1960 plädiert dafür, dass das im frühen 3. Jh. einsetzende Bischofsgedenken den Anstoß zur Märtyrerkommemoratio gegeben habe; anderer Ansicht ist Février 1991, 64f., der umgekehrt meint, das Bischofsgedenken habe sich in Rom aus dem Märtyrergedenken heraus entwickelt. Zur Entwicklung des Märtyrerkults aus dem Totenkult vgl. Kirsch 1900, 91f.; Dölger 1922, 568; Klauer 1927, 140; Delehaye 1933, 33f.; anders zuletzt Karpinski 1987, 80-94 mit wenig überzeugenden Argumenten.

⁷⁵ Für die Entwicklung der antiken Heiligenkalender ist immer noch grundlegend Achelis 1900; s. zuletzt Auf der Maur 1994, 102f. (Literatur). Aus Rom ist eines der frühesten Beispiele mit den beiden Depositionslisten (*depositio martyrum* und *depositio episcoporum*) aus dem Chronographen des Jahres 354 erhalten (MGH AA IX, 70-72).

⁷⁶ Die enge Verbindung von Text und Ritual, durch die dem Text seinerseits eine rituelle Bedeutung zuwächst, wird besonders deutlich im Prolog der *passio Perpetuae*. Die Lektüre der Passio soll bei denen, die das Martyrium der Heiligen selbst erlebt haben, die Geschehnisse in Erinnerung rufen; für diejenigen, die zum erstenmal vom Leiden der Heiligen erfahren, sind es das Gehörte und damit der Text selbst, die eine *communio* mit den Heiligen bewirken (vgl. *Pass. Perp.* 1, 6: *quod audivimus et contrectavimus, annuntiamus et vobis, fratres et filii, uti et vos, qui interfuistis rememoremini gloriae Domini, et qui nunc cognoscitis per auditum communionem habeatis cum sanctis martyribus*). – Zu den informativsten Darstellungen der unterschiedlichen Literaturgattungen, die die antike Hagiographie hervorbrachte, zählt immer noch Delehaye ²1966. Zur spätantiken Hagiographie in Rom s. u., S. 258-269, 432-447.

⁷⁷ S. o., S. 7f.

Gruppenbezug: Die Figur des Märtyrers entwickelte sich seit dem 2. Jh. zu einem der wichtigsten identitätsstiftenden Symbole der Kirche und der einzelnen Gemeinden, in denen die *ecclesia* Gestalt gewann.⁷⁸ Zum *semen christianorum*⁷⁹ wurden die Blutzeugen deswegen, weil sie das der Identitätsstiftung inhärente Moment der Abgrenzung⁸⁰ in besonderer Weise verkörperten: Durch die Thematisierung von Gewalt – eines Phänomens, das jenseits aller kulturanthropologischen Differenzierungen als eine der radikalsten Ausdrucksformen von Abgrenzung einzustufen ist – gewann auch die Identität des Christlichen in der Person des Märtyrers eine scharfe Ausprägung. Diese identitätsstiftende Funktion tritt auch in der Erinnerung an die Märtyrer und den Memorialpraktiken des Heiligenkults hervor. Besonders deutlich wird dies in der literarischen Verarbeitung der Martyrien. Schon mit dem Einsetzen der ersten Märtyrerakten, also seit dem frühen 2. Jh., entwickelte sich die Figur des Märtyrers zum Kristallisationspunkt von Identitätsdiskursen, die in geradezu leitmotivischer Wiederkehr auf unterschiedlichen Ebenen dieser Berichte geführt werden: Das stereotype Identitätsbekenntnis des *christianus sum*, das der Märtyrer vor dem verhörenden Richter abgibt,⁸¹ die Inversion nichtchristlicher Orte der Identitätsstiftung, die in den Akten zum Schauplatz des christlichen Bekenntnisses werden,⁸² und der in den Akten immer wieder betonte Gemeinschaftsbezug der Heiligen⁸³ sind nur einige der Aspekte, bei denen die Thematisierung von Identität in den hagiographischen Texten selbst wirksam wird. Die Heiligen- und Totenerinnerung involvierte neben den Texten aber auch das Handeln von Gruppen. Ihre bereits früh hervortretende Fähigkeit zur Interzession machte die Heiligen nicht nur zu Adressaten individueller Annäherungen um Fürbitte und Hilfe, sondern blieb – zumindest bis zum Ende des hier untersuchten Zeitraums – auf Gruppen und Gemeinschaften bezogen, in die die Heiligen eingebunden waren. Durch die kommemorativen Praktiken, mittels derer unterschiedliche Kollektive ihre

⁷⁸ Nock 1933, 192f., misst den Märtyrern für die christlichen Kultgemeinschaften dieselbe identitätsstiftende Bedeutung zu, wie sie Tempel und Priester in den paganen Kulturen hatten; zur Relevanz der Märtyrer für die Identität der Kirche vgl. allgemein auch Lane Fox 1986, 441; Hopkins 1998, 196f.

⁷⁹ Tert., *apol.* 50, 13.

⁸⁰ Zum komplementären Verhältnis und den Wechselwirkungen in der Konstruktion von Identität und Alterität vgl. A. Assmann/Friese 1998, 15-21.

⁸¹ Vgl. hierzu treffend Shaw 1996, 301: „Every trial was therefore a matter of fixing identities“.

⁸² Diefenbach 2000, bes. 112-131.

⁸³ Er äußert sich u. a. im Gebet der Heiligen für die Kirche (*martyrium Polycarpi* 8, 1; *passio Fructuosi* 3; vgl. Baus 1953, 26f.), in der Vorbildhaftigkeit des Märtyrers für die Mitbrüder (*Pass. Mar. Iac.* 1), in der von Märtyrerbischöfen vorgenommenen Akzentuierung des Opfergedankens für die Gemeinschaft (*passio Irenaei* 5, 4f.; die dort angesprochene Dimension des Opfergedankens ist auch für *passio Felicitas Thibicensis* 37 vorauszusetzen) oder in der – auch in den Märtyrerakten selbst thematisierten – Zusammenkunft der Gemeinde im Gedenken an ihre Märtyrer (vgl. *martyrium Polycarpi* 18; *Pass. Perp.* 1f.); für weitere Belege vgl. Pellegrino 1961, 157-162.

Beziehung zu den verehrten Heiligen zu bestimmen suchten, und durch die Diskurse, in denen die Heiligen als Symbole dieser Gemeinschaften erscheinen, wurden sie zu Bezugspunkten unterschiedlicher kollektiver Identitäten, die von Grabgemeinschaften, die den kaiserzeitlichen Kollegien ähnelten, über einzelne Haushalte und die christliche(n) Gemeinde(n) Roms bis hin zur städtischen Gemeinde Roms reichten.⁸⁴

Raumbezug: Insgesamt ist es für antike Gesellschaften der griechisch-römischen Mittelmeerkultur kennzeichnend, dass Gruppenzugehörigkeiten (beispielsweise als Bürger einer Stadt, als Mitglied eines Kollegiums, als Angehöriger einer Klientel oder als Anhänger einer christlichen Gemeinde) elementar durch Orte vermittelt wurden, die Schauplätze für die Interaktion von Gruppen bildeten und für sie oder auf ihre Initiative hin errichtet wurden (wie etwa städtische Monumente, *scholae*, *domus* oder Kirchengebäude). Für den Heiligenkult gilt diese identitätsstiftende Funktion von Orten und Räumen jedoch in besonderer Weise. Seine Eigenschaft als Totenkult brachte von vornherein eine räumliche Ausrichtung mit sich: Das Grab des Märtyrers bildete den Fokus des Gedenkens an ihn und koppelte damit Erinnerung und Identität an einen lokalisierbaren Raum,⁸⁵ der in den Nekropolen außerhalb des antiken Stadtgebietes lag und damit in ein Spannungsverhältnis zum städtischen Raum und den durch ihn vermittelten Identitätskonstruktionen (der Gemeinschaft der Lebenden, der *cives Romani*, der christlichen Gemeinde der Stadt Rom) treten konnte. Die Verehrung der Heiligen blieb jedoch nicht auf ihre Gräber beschränkt. Mit der Überführung ihrer sterblichen Überreste in städtische Kirchen und Oratorien entstanden neue Pole der Verehrung, die die traditionelle Trennung zwischen dem städtischen Raum und der Nekropollenlandschaft außerhalb der Städte aufbrachen und Orte der Heiligenmemoria zu Bezugspunkten innerhalb der Städte und der Kirchenräume machte. Die dadurch entstehende Erinnerungstopographie spiegelte sich nicht nur in den Monumenten, sondern daneben auch auf der Ebene von Texten wider. In den spätantiken Passionen der römischen Heiligen wurden die Stadt und der städtische Raum zu einer Bühne, auf der die Verfasser ihre Protagonisten agieren (und natürlich sterben) ließen. Dieser legendarische Diskurs lässt deutliche Eigengesetzlichkeiten in der Konstruktion eines literarischen Erinnerungsraums erkennen, der eine eigene Bedeutungsebene neben dem monumentalen und materiellen Erscheinungsbild konstituierte, jedoch nicht vollkommen losgelöst von ihm existierte: In den Legenden werden vielmehr Wahrnehmungen des städtischen Raums fassbar, die mit dem monumentalen

⁸⁴ Hinzu kommen Aspekte personaler Identitätsstiftung durch heilige Patrone, die im Rahmen dieser Studie jedoch nicht verfolgt werden (vgl. Brown 1981, 50-68 u. ö.).

⁸⁵ Zum Grab und dem Todestag als den beiden fundamentalen „Koordinaten“ der Heiligenverehrung vgl. Delehaye 1934, 7-17.

Erscheinungsbild der Stadt im Übergang zum Frühmittelalter korrespondieren und den damit verbundenen Transformationsprozess auch auf der Ebene der Imagination und Wahrnehmung dokumentieren.

I. 2. 2. Römische Erinnerungsräume im 3. bis 5. Jh. n. Chr.

Das Zusammenspiel von Raum, Identitätsstiftung und Heiligenerinnerung lässt sich nicht in Form einer einheitlichen und kontinuierlichen Geschichte der Heiligenmemoria im spätantiken Rom schreiben. Dass das Thema der Memoria sich einer seit der Aufklärung gängigen Konzeption von „der“ Geschichte im Sinne eines Kollektivsingulars entzieht, hat sowohl methodische als auch quellenbedingte Gründe. In methodischer Hinsicht sind memoriale Praktiken, Inszenierungen und Medien in ihren jeweiligen Bezügen auf einzelne Kollektive hin zu analysieren, für die sie eine identitätsstiftende Bedeutung erlangt haben. Diese unterschiedlichen Felder kollektiver Identitätsstiftung wiederum sind jedoch in einem zu hohen Maße durch Eigenentwicklungen gekennzeichnet, als dass man sie ohne weiteres zu einer – durch einheitlichen Verlauf und Richtungssinn charakterisierten⁸⁶ – „Geschichte der Memoria“ verbinden könnte. Umgekehrt jedoch lassen sich diese einzelnen Felder auch nicht in Form eines streng parallel angelegten diachronen Durchlaufs darstellen. Dem steht zum einen das quellenbedingte Problem, dass nicht alle der im folgenden untersuchten Kollektive über den gesamten hier untersuchten Zeitraum hinweg gleichmäßig gut bezeugt sind, im Wege, zum anderen aber auch, dass auf diese Weise das Gewicht und die Wertigkeit von Phänomenen im Kontext der allgemeinen historischen Entwicklung zugunsten einer falsch verstandenen Systematik geopfert würden, die der Frage nach der kulturgeschichtlichen Dimension des Memoriabegriffs nicht adäquat wäre.

Der hier verfolgte Ansatz, räumlich vermittelte Praktiken und Inszenierungen der Heiligenerinnerung auf Formen der kollektiven Identitätsstiftung zu beziehen, hat daher notwendigerweise einen fallstudienartigen Charakter, der eine struktur- und entwicklungsgeschichtliche Herangehensweise miteinander zu verbinden sucht. Konkret bedeutet dies, dass einzelne Felder kollektiver Identitätsstiftung nicht über den gesamten hier untersuchten Zeitraum von der Mitte des 3. bis zum Ende des 5. Jh. hinweg verfolgt werden, sondern nur für diejenigen Zeiträume, in denen sie in eine historisch bedeutsame Entwicklung eintreten und dadurch in der Regel auch quellenmäßig besser

⁸⁶ Zu dieser Tendenz der aufklärerischen Geschichtsschreibung, Geschichte als einen universalen Prozess mit teleologischem Richtungssinn zu verstehen und damit das Erbe der christlichen Heilsgeschichte in säkularisierter Form anzutreten, vgl. die instruktiven Bemerkungen von Timpe 2001, 1-15.

fassbar werden. Der folgende Abriss vermittelt in knapper Form eine Übersicht über die einzelnen Teilkapitel und verdeutlicht, in welcher Weise der Charakter der Quellenüberlieferung und der Kontext der historischen Entwicklung die Auswahl und Anordnung der einzelnen Themen bestimmen.

Als das früheste römische Zeugnis für räumlich vermittelte Formen kollektiver Identitätsstiftung durch Heiligerinnerung kann die sogenannte „Triklia“ gelten – eine Kultstätte für die Apostel Petrus und Paulus an der *via Appia* aus der 2. Hälfte des 3. Jh. Der archäologische und epigraphische Befund der Anlage führt in die Welt kaiserzeitlicher Vereinsbildungen, die das Gedenken an ihre verstorbenen Mitglieder aufrecht erhielten: Die in der Kultstätte an der *via Appia* gefundenen Graffiti eröffnen Einblicke in die identitätsstiftende Wirkung der Heiligerinnerung für soziale Gruppen, die den *collegia* der hohen Kaiserzeit ähneln. Dabei liefern die Graffiti nur geringen Aufschluss hinsichtlich der sozialen Zusammensetzung der Gruppen, die sich zum Gedenken der Apostel in der Kultstätte an der *via Appia* zusammenfanden. Ihre eigentliche Bedeutung liegt darin, dass die in ihnen thematisierte Relation der Lebenden zu den Toten Spezifika der christlichen Memorialkultur hervortreten lässt, die grundlegende Unterschiede zum nicht-christlichen Totengedenken, wie es in den kaiserzeitlichen Vereinen gepflegt wurde, aufweist. Die Zeugnisse der Besucher der „Triklia“ sind daher nicht allein für das spätere 3. Jh. von Interesse, sondern offenbaren ein kulturelles Strukturphänomen „mittlerer Dauer“,⁸⁷ dessen geringe Entwicklungsgeschwindigkeit gleichsam den Grundton für den weiteren Gang der Untersuchung bildet (Kapitel II).

In eine Beziehung zur Stadt und zur Bürgeridentität gerieten die Orte der römischen Heiligentopographie erstmals unter Kaiser Konstantin (306-337), der durch die Errichtung von mehreren Basiliken in den Coemeterien des römischen Suburbiums den christlichen Toten- und Heiligenkult zu einem Teil der monumentalen Landschaft Roms machte. Da es sich beim Herren dieses Bauprogramms um den Kaiser handelte, der im räumlichen Kontext „seiner“ Stadt Rom⁸⁸ agierte, werfen Konstantins monumentale Basilikalbauten zwangsläufig die Frage auf, ob und in welcher Weise der Kaiser die neue Religion in die *urbs Roma* integrierte. Eine Antwort auf diese Frage verlangt

⁸⁷ In Anlehnung an Braudels Differenzierung von drei Ebenen unterschiedlicher historischer Entwicklungsgeschwindigkeit: politische Ereignisse (*conjunctures*) – soziale und wirtschaftliche Strukturen (*structures*) – geographisch-klimatische Rahmenbedingungen der „*longue durée*“ (vgl. Braudel 1990, Bd. 1, 20f.; bilanzierend zum Ansatz Daniel 2001, 223f.).

⁸⁸ Zu dieser Relation zwischen dem Kaiser und der Stadt Rom vgl. Veyne 1990 (1976), 441-632; Flaig 1992, 38-93. Diese besondere Beziehung blieb auch nach der Distanzierung der Kaiser vom alten *caput imperii* während des 3. Jh. und der Begründung neuer Residenzen seit der tetrarchischen Zeit zunächst anschauungsleitend; erst um 400 trat Konstantinopel mit dem Anspruch auf, eine neue Haupt- und Kaiserstadt des Römischen Reichs zu sein.

eine Ausweitung der Perspektive über den Heiligen- und Totenkult hinaus: Inwieweit Konstantin den christlichen Heiligen- und Totenkult zum Teil der städtischen Identität Roms machte oder ihn als eine kaiserliche Privatangelegenheit betrachtete, macht sich wesentlich daran fest, ob der Kaiser in seiner Kommunikation mit den unterschiedlichen Gruppen der Stadt auch voneinander getrennte Identitätskonstruktionen – der Kaiser und „seine Stadt“ Rom, der Kaiser und die christliche Gemeinde Roms – vermittelte. Die Monumentalisierung des christlichen Erinnerungsraums in den Coemeterien des römischen Suburbiums kann demnach nicht isoliert betrachtet, sondern muss in einem weiteren Kontext gesehen werden, der auch andere identitätsrelevante städtische Räume und Handlungsbereiche im spätantiken Rom mit einschließt. Aus diesem Grund gliedert sich das entsprechende Teilkapitel in zwei große Abschnitte. Der erste Teil untersucht die konstantinischen Bauten im Zentrum der Stadt und die auf die *urbs Roma* bezogene Kommunikation, die der Kaiser dort inszenierte. Der zweite Abschnitt verfolgt dieselbe Frage mit Blick auf die Coemeterialarchitektur, die Konstantin außerhalb der Stadt errichten ließ. Dabei wird zum einen deutlich werden, dass Konstantin zwar die unterschiedlichen Räume der Stadt nutzte, um mit verschiedenen Gruppen zu kommunizieren, damit jedoch keine voneinander getrennten Identitäten begründete: Die Kommunikation im Zentrum und in den Außenbezirken der Stadt betraf unterschiedliche Aspekte einer umfassenden kollektiven Identität, die durch die Relation des Kaisers zu seiner Stadt gegeben war. Zum anderen ist dieses Ergebnis auch ein Beitrag zum umfassenderen Komplex der mit der Hinwendung Konstantins zum Christentum verbundenen Forschungsprobleme: Die Monumentalisierungen, die Konstantin in der Stadt Rom und ihrem Suburbium betrieb, machen in exemplarischer Weise deutlich, wie sehr jede Beurteilung der Christianisierung Konstantins von zwei zentralen Faktoren ausgehen muss – den kulturellen Voraussetzungen, die Konstantins Verständnis von Christentum prägten, und der Frage nach den unterschiedlichen kommunikativen Kontexten, in denen seine Hinwendung zum Christentum öffentlichkeitswirksam wurde (Kapitel III).

Ab der Mitte des 4. Jh. beginnen Identitätskonflikte innerhalb der christlichen Gemeinde Roms – schismatische und häretische Spaltungen, die zwar auch schon in vorkonstantinischer Zeit stark ausgeprägt waren, jedoch in ihren topographischen Aspekten und in ihrer Relation zur Heiligenmemoria erst seit dem 4. Jh. fassbar werden – in das historische Blickfeld des Betrachters zu treten. Mehrere schismatische und häretische Konfliktsituationen des späteren 4. und frühen 5. Jh. verdeutlichen übereinstimmend, dass die konkurrierenden Anwärter auf die römische Cathedra ihre Legitimität vor allem dadurch zu untermauern suchten, dass sie als bischöfliche Leiter der Gemeinde, als Hirten ihrer Herde auftraten. Auch die Strategien der Raumbesetzung zielten dementsprechend darauf ab, sich als die wahre Bischofskirche zu

präsentieren. Das kulturelle Leitbild vom Bischof inmitten seiner Herde verlangte nach symbolischer Präsenz *innerhalb* der Stadt, vorzugsweise in den Bischofskirchen, die im Unterschied zu den presbyteralen Titelkirchen die Identität der römischen Gemeinde in besonderer Weise verkörperten. Die suburbane Heiligentopographie war aufgrund ihrer räumlichen Randlage außerhalb der Stadtmauern hingegen wenig geeignet, das Bild von der Mitte der Gemeinde zu evozieren. Legitimierende Bezugnahmen auf individuelle heilige Patrone und Traditionsbezüge auf die apostolischen Gründer der Gemeinde spielten dementsprechend für die Legitimierung der römischen Bischofskandidaten keine erkennbare Rolle. Auch die umfassende Monumentalisierung der Heiligentopographie, die Bischof Damasus (366-384) vorantrieb, lief auf eine symbolische Eingliederung der Heiligen in seine Gemeinde, nicht auf eine Unterstellung des Bischofs unter den mächtigen Schutz heiliger Patrone hinaus. Damasus betrieb seine „Einbürgerung“ der römischen Märtyrer über eine politische und kulturelle Semantik, die sich an traditionellen Modellen *städtischer* Identitätsstiftung orientierte. Damit wurden die Heiligen zugleich zu Bezugspunkten von kollektiven Identitätsdiskursen, die nicht allein die römische Ortskirche betrafen. Vermittels der Heiligen machte Damasus das symbolische Kapital des *caput mundi* für die Vorrangstellung der römischen Kirche und ihres Leiters innerhalb der Reichskirche verfügbar – eine durch die damasianischen Epigramme auf den Heiligengräbern kommunizierte Botschaft, die aufgrund des seit dem späteren 4. Jh. stark anwachsenden Pilgerverkehrs auch ein außerrömisches Publikum erreichte. Mit seiner romanisierenden Übertragung der Semantik der *urbs Roma* in einen christlichen Kommunikationszusammenhang erwies sich Damasus gleichzeitig auch als Wegbereiter einer christlichen Transformation städtischer Identität. Dass die Heiligen und die suburbane Märtyrertopographie in theodosianischer Zeit zu Symbolen der städtischen Gemeinde Roms wurden, blieb allerdings nicht Damasus selbst, sondern der auf ihn folgenden Generation vorbehalten (Kapitel IV).

Die Heiligen entwickelten sich seit dem späteren 4. Jh. nicht nur zu identitätsstiftenden Bezugspunkten der römischen *ecclesia*, der Universalkirche und der städtischen Gemeinde Roms. Hatten die Anfänge einer christlichen Sakraltopographie nach der „konstantinischen Wende“ auf den Baumaßnahmen Konstantins und der kaiserlichen Familie sowie des römischen Klerus beruht, gewannen im weiteren Verlauf des 4. Jh. die Initiativen der unter Konstantin reorganisierten Senatsaristokratie zunehmend an Bedeutung. Deren Einfluss machte sich vor allem bei der Errichtung von Kirchen bemerkbar: Zwischen dem letzten Drittel des 4. und dem ersten Drittel des 5. Jh. wurden zahlreiche römische Wohnhäuser von aristokratischen Stiftern in Kirchen umgewandelt und verdeutlichen das Ausmaß, mit dem die Senatsaristokratie in dieser Zeit den Ausbau der christlichen Sakraltopographie Roms vorantrieb. Angesichts

der traditionellen Bedeutung der römischen *domus* als Ort der sozialen Repräsentation und politischen Kommunikation stellt sich die Frage, ob und in welcher Form die Heiligenverehrung in die öffentlichkeitsorientierte Architektur der *domus* und die soziale Struktur der Häuser integrierbar war: Welche Bedeutung hatte die Lokalisierung von Heiligenkulten und Reliquien in aristokratischen Haushalten, die zugleich die Zentren einer durch ausgeprägte Patronagebeziehungen strukturierten Gesellschaft bildeten und als Räume einer politischen Kommunikation fungierten, in denen die Hausbesitzer gegenüber Klienten und Standesgenossen Status und Sozialprestige in öffentlichkeitswirksamer Weise inszenierten? Insbesondere mit Blick auf die zeitgleiche Entwicklung in Konstantinopel ist ferner zu berücksichtigen, inwieweit Orte der Heiligenverehrung außerhalb des räumlichen Kontextes der *domus* der Kontrolle und Fürsorge durch vermögende und einflussreiche Angehörige der Oberschicht unterlagen und in welchem Maße die Heiligenverehrung Formen kollektiver Identitätsstiftung begünstigte, die für die gesellschaftlich-politische Struktur der römischen Bürgerschaft konstitutiv waren (Kapitel V).

In demographischer und urbanistischer Hinsicht brachte das 5. Jh. für die Stadt Rom einschneidende Veränderungen mit sich. Einhergehend mit einem rapiden Rückgang der Einwohnerzahl machte das bis dahin geschlossene Stadtbild einer immer stärkeren Nuklearisierung Platz, in der sich die Textur des städtischen Raums durch die Auflassung von Wohnbereichen zu lockern begann. Diese siedlungstopographische und urbanistische Entwicklung wirkte sich auch auf die christliche Sakral- und Heiligentopographie aus: Rom wurde zum Schauplatz einer Stationsliturgie, in der die einzelnen Kirchen mit ihren Heiligenpatrozinien isolierte Bezugspunkte in einer neu entstehenden städtischen Landschaft bildeten. Parallel dazu erfuhr auch der Kirchenraum selbst eine vergleichbare Parzellierung: Die Zunahme an Messen und mit Reliquien ausgestatteter Altäre bewirkte eine Fragmentierung liturgischer Formen und kulttopographischer Elemente, die bis dahin als ein Sinnbild der Einheit der Gemeinde gegolten hatten. Sowohl die Nuklearisierung des städtischen als auch die Fragmentierung des liturgischen Raums, die während des 5. Jh. erst in Ansätzen fassbar werden, prägten sich im Laufe der nachfolgenden Entwicklung während des 6. Jh. weiter aus – eine Entwicklung, die es nahe legt, unter diesem Gesichtspunkt von einem langen 5. Jh. zu sprechen. Die genannten Tendenzen spiegelten sich auch in der Wahrnehmung Roms wider, dem literarischen „Rome imaginaire“, das die römischen Märtyrerlegenden, die sich im Verlauf des 5. Jh. zu einer aufblühenden Literaturgattung entwickelten, entwerfen und in dem eine spezifische Vorstellung vom städtischen Raum vermittelt wird. In den römischen *gesta martyrum* zerfällt die Stadt in eine Vielzahl mit der Erinnerung an das Leben einzelner Heiliger verbundener topographischer Punkte, die keinen städtischen Zusammenhang mehr bilden. In Form einer intensiv ausgeprägten literarischen Kommunikation, die

sich in einer wechselseitigen Beeinflussung der einzelnen Legenden durch Wandermotive und stereotype Motivbildungen äußerte, formte sich damit ein Bild Roms, das von ähnlichen Nuklearisierungstendenzen geprägt war wie der städtische und der liturgische Raum. Für das Gros der hagiographischen Produkte ist dieses Phänomen nur auf der textimmanenten Ebene des Diskursiven und der literarischen Kommunikation fassbar; einige dieser Legenden ermöglichen jedoch eine präzise produktions- und rezeptionsästhetische Verortung im Schisma zwischen Laurentius und Symmachus (498-502/506), in dessen Kontext ein früheres Schisma zwischen Liberius und Felix II. hagiographisch überformt wurde. Ähnlich wie Laurentius und Symmachus bedienen sich auch die Akteure der Legenden topographischer Erinnerungsbezüge, um ihren Anspruch auf den römischen Bischofsthron zu legitimieren. Dieses Beispiel verdeutlicht die enge innere Verbindung zwischen Text und historischem Kontext und zeigt exemplarisch, dass die Imagination Roms in den *gesta martyrum* zwar das Produkt einer literarischen Kommunikation ist, in die jedoch Wahrnehmungen des städtischen Raums durch die Zeitgenossen Eingang gefunden haben (Kapitel VI).

Durch die Themen der einzelnen Teilkapitel lassen sich eine begründete Auswahl an kollektiven Identitäten, die mit Hinblick auf die identitätsstiftende Funktion der Heiligenmemoria diskutiert werden – die Gemeinschaft der Lebenden und Toten, die städtische Gemeinde der *urbs Roma*, die römische *ecclesia* in ihren lokalen und reichsweiten Bezügen, die soziale Institution der *domus*, die durch die römischen Heiligenlegenden konstituierte literarische Öffentlichkeit – und eine entwicklungsgeschichtliche Perspektive in überzeugender Weise miteinander verbinden. Wie bereits hervorgehoben, ist das Ergebnis nicht „die“ Geschichte der Heiligenmemoria im spätantiken Rom. Sie ermöglicht es aber durchaus, allgemeine Entwicklungstendenzen zu verdeutlichen, die in einer abschließenden Beurteilung auf strukturelle Eigentümlichkeiten in der christlichen Konzeptualisierung von Memoria hin untersucht werden – Eigentümlichkeiten, die die kulturspezifische Dimension der Erinnerung hervortreten lassen und einen wesentlichen Faktor für einen kulturellen Wandel im Übergang zum Frühmittelalter gebildet haben. Den Abschluss der Arbeit bildet daher ein über den engeren Rahmen des Heiligen- und Totengedenkens und über die einzelnen Fallstudien hinausführender Vergleich der unterschiedlichen Handlungsbeziehungen, die durch Memoria in der antiken Kultur und im Christentum begründet wurden: Ausgehend von der Beobachtung, dass das Erinnern als soziales Handeln Teil einer Gabentauschbeziehung ist, werden die strukturellen Unterschiede zwischen antiker und christlicher Konzeptualisierung des Gebens herausgestellt und die Konsequenzen verdeutlicht, die aus diesen unterschiedlichen Vorstellungen eines Gabentauschs für die Formierung kollektiver Identität durch Memoria erwachsen. Die Auswirkungen dieses Wandels machten sich vor allem in der

historischen Formation bemerkbar, für deren Existenz ein memorialer Gabaustausch eine konstitutive Bedeutung hatte: der antiken Stadt (Kapitel VII).

Abschließend erscheint noch eine kurze Bemerkung zum Untersuchungszeitraum und der zeitlichen Eingrenzung der Thematik angebracht. Dass die Studie bereits mit der Mitte des 3. Jh. und damit noch vor der tetrarchischen Zeit einsetzt, die in den Handbüchern üblicherweise als eine epochale Zäsur zwischen der hohen Kaiserzeit und der Spätantike erscheint, trägt dem Umstand Rechnung, dass die gängige, an der politischen Geschichte orientierte Periodisierung für das Thema der Heiligenmemoria keine sinnvolle Grundlage bildet. Für die Geschichte der Heiligenverehrung sind vielmehr die ersten Ansätze zu einer kirchlichen Organisation der Heiligenkommemoration in der ersten Hälfte des 3. Jh.⁸⁹ und vor allem die beiden Verfolgungen aus der Mitte des 3. Jh. – unter den Kaisern Decius (249-251) und Valerian (257/258) – von zentraler Bedeutung gewesen. Dass das Märtyrer- und Totengedenken in dieser Zeit eine identitätsstiftende Wirkung erlangte, wird unmittelbar daraus ersichtlich, dass die kaiserliche Gesetzgebung erstmals seit der valerianischen Verfolgung ein Versammlungsverbot in den christlichen Kommemorationsstätten – den sogenannten Coemeterien – auszusprechen begann.⁹⁰ Dieses intensivierten Toten- und Heiligengedenken, auf das die kaiserlichen Verbote reagierten, ist nicht allein der Tatsache zuzuschreiben, dass durch die Verfolgungen der 250er Jahre, die erstmals in der Geschichte der alten Kirche reichsweit durchgeführt und zentral organisiert wurden,⁹¹ vermutlich ein Anstieg der bis dahin wohl eher bescheidenen Zahl an Märtyrern und Confesso-

⁸⁹ Baumeister 1988, 116-122.

⁹⁰ Vgl. das Edikt Valerians mit dem Verbot, Versammlungen abzuhalten und die „sogenannten Coemeterien“ (τὰ καλούμενα κοιμητήρια) zu besuchen (Eus., *h. e.* 7, 11, 10; *Acta Cypriani* 1). Das Restitutionsedikt des Gallienus sah vor, dass die Bischöfe die mit den Coemeterien verbundenen Areale wieder in Besitz nehmen durften (Eus., *h. e.* 7, 13). Maximinus Daia verhinderte im Jahr 311 erneut, dass die Christen sich in ihren Coemeterien versammelten (Eus., *h. e.* 9, 2). – Was der Begriff κοιμητήριον/*coemeterium* genau bedeutet, ist umstritten. Ein Teil der Forschung verweist auf die herkömmliche Bedeutung, nach der κοιμητήριον nur ein einzelnes Grab, nicht aber eine kollektive Grablege bezeichnet, und deutet die kaiserlichen Edikte als Versammlungsverbote an den Heiligengräbern (Rebillard 1993, bes. 981f.; ders. 2003, 115); dagegen steht die traditionell vertretene Auffassung, wonach die Coemeterien Grabareale darstellen, die sich in Gemeinde- oder – bis zum Restitutionsedikt des Gallienus – auch in Privatbesitz befanden und zur Bestattung christlicher Gemeindeglieder bestimmt waren (so Brandenburg 1994, 209f., Fiochi Nicolai 2003, 380f.). Insbesondere die Situation in Rom, wo mit dem *coemeterium Callisti* seit dem frühen 3. Jh. archäologische und literarische Quellen für ein κοιμητήριον/*coemeterium* vorliegen, die auf eine gemeindeeigene kollektive Grablege hinweisen, legt nahe, dass die Terminologie nicht auf Märtyrergäber zu beziehen ist (vgl. auch u., S. 39). Auch wenn die kaiserlichen Versammlungsverbote in den Coemeterien daher nicht ausschließlich auf Heiligengräber abzielen, signalisieren sie in jedem Fall eine gestiegene Bedeutung des Totenkults und des Märtyrergedenkens.

⁹¹ Auf die unterschiedlichen Motive der decischen und valerianischen Verfolgungen ist hier nicht näher einzugehen; eine konzise Analyse bietet Molthagen ²1975, 61-100.

ren zu verzeichnen war.⁹² Vielmehr entwickelte sich, bedingt durch den Umstand, dass die während der Verfolgung abgefallenen Gemeindeglieder, die sogenannten *lapsi*, bei den in den Gefängnissen auf ihre Verurteilung wartenden Märtyrern und Bekennern zum Teil auf eine vergebungsbereitere Haltung stießen als bei der Amtskirche, noch zu Lebzeiten der Heiligen eine intensive Kommunikation zwischen ihnen und ihren Besuchern, die sich in Form des Kultes für den verstorbenen Märtyrer über die Grenze des Todes hinweg fortsetzte und Bestand hatte.⁹³ Dass Lebende und Tote durch einen reziproken Handlungszusammenhang miteinander verbunden blieben, stellt ein Spezifikum der christlichen Memorialkultur dar, das in den literarischen und archäologischen Quellen des 3. Jh. erstmals deutlich zutage tritt und für die weitere Entwicklung des Heiligenkultes von fundamentaler Bedeutung gewesen ist. Obwohl ihre Anfänge bis in das frühe 2. Jh. zurückreichen,⁹⁴ bildet das 3. Jh. somit in mehrfacher Hinsicht eine formative Entwicklungsphase in der Geschichte der Heiligenmemoria – sowohl mit Blick auf die Dimensionen, die sie innerhalb der christlichen Erinnerungskultur erlangte, als auch vor allem hinsichtlich der Art und Weise, in der die Memorialbeziehungen zwischen den Heiligen und ihren Verehrern strukturiert waren und Identität in der Erinnerung an den Heiligen begründeten.

Auch der Abschluss der Studie um das Jahr 500 orientiert sich nicht an den gängigen Epochengrenzen. Üblicherweise wird die Geschichte des spätantiken Rom erst etwa ein Jahrhundert später als beendet angesehen, mit der Person Gregors I. (590-604), unter dem die Institutionen des römischen Senats und der Stadtpräfektur letztmalig erwähnt werden und Rom, das alte *caput imperii*, sich von einem imperialen zu einem kirchlichen Zentrum und Ordnungsfaktor für die germanischen Reiche, die auf dem Boden des

⁹² Die römische Ordnungsmacht war bis zur Mitte des 3. Jh. an der Vermeidung von Konflikten interessiert und bemüht, Martyrien zu verhindern: Bereits die durch Trajan autorisierte formale Festlegung auf das *nomen Christianum* als Verurteilungsgrundlage – unter Absehung einer Verfolgung begangener Straftaten – ist als ein Versuch zu bewerten, die ordnungspolitischen Verwerfungen durch Christenprozesse möglichst gering zu halten (so auch Bringmann 1978). Ob dies bedeutet, dass Martyrien bis zur Mitte des 3. Jh. eine vergleichsweise seltene Erscheinung waren und erst die staatlichen Verfolgungen zu einem signifikanten Anstieg führten, ist in der Forschung umstritten (mit einem Anstieg rechnen z. B. Frend 1965, 413; Hopkins 1998, 195-198; zurückhaltender urteilt Lane Fox 1986, 450-462; Lepelley 2003, 256f. wiederum veranschlagt bereits für die Zeit vor 250 sehr hohe Zahlen an Märtyrern). Jenseits dieser rein numerischen Frage ist jedoch sicher, dass durch die Edikte des Decius und Valerians die Fragen von Martyrium und Verfolgung zu einem alle Gemeinden betreffenden Thema wurden – was wiederum zur Folge hatte, dass sich Märtyrer und Martyrien zu einem wesentlichen Aspekt des Gemeindelebens entwickelten (vgl. das folgende).

⁹³ S. dazu ausführlich u., S. 68-77.

⁹⁴ Der früheste Beleg für ein regelmäßig stattfindendes Heiligengedenken ist *M. Polyg.* 18, 3 (vermutlich um 167 zu datieren).

imperium Romanum entstanden waren, zu wandeln begann.⁹⁵ Mit Blick auf die Entwicklung der römischen Heiligenverehrung hatte Gregors Pontifikat jedoch keinen Zäsurcharakter. Einer der wichtigsten Anstöße zur Umgestaltung der Heiligentopographie im römischen Suburbium – die Errichtung von *ad corpus*-Basiliken über den Gräbern der Heiligen, die an die Stelle der älteren Umgangsbasiliken traten, – ging vielmehr bereits von Gregors unmittelbarem Vorgänger, Pelagius II. (579-590), aus und wurde von Gregors Nachfolger Honorius I. (625-638) fortgeführt.⁹⁶ Honorius errichtete zudem noch zahlreiche weitere Sakralbauten über den Heiligengräbern im römischen Suburbium⁹⁷ und entfaltete damit Initiativen zur Förderung des Heiligenkults, die auch Spuren in der römischen Bischofsliturgie hinterließen⁹⁸ und den Anlass zur Entstehung von Pilgerführern gaben, die den Besuchern Roms die Märty-

⁹⁵ Zur letzten Bezeugung des römischen Senats und der Stadtpräfektur unter Gregor I. und zum Verschwinden der Institutionen vgl. Arnaldi 1982, bes. 6-12, 34-36. Für Gregors Beitrag zur Loslösung Roms aus der reichskirchlichen Struktur des (ost-)römischen Reiches und zur kirchlichen Transformation des römischen Universalismus, der nun wesentlich auf der Petrusfrömmigkeit und auf den missionarischen und kirchenrechtlichen Beziehungen beruhte, die der Bischof von Rom zu den germanischen Königreichen des Westens unterhielt, vgl. Ullmann 1955, 36-38. Caspar 1930/1933, Bd. 2, 471-514 urteilt in dieser Hinsicht zurückhaltender und bemisst die epochale Bedeutung von Gregors Pontifikat vor allem an der asketischen Persönlichkeit des römischen Bischofs, die das Kennzeichen einer kulturell-geistigen Zeitenwende gewesen sei.

⁹⁶ Pelagius II. errichtete eine *ad corpus*-Basilika für den Hl. Laurentius an der *via Tiburtina*, Honorius einen vergleichbaren Bau für die Hl. Agnes an der *via Nomentana* (vgl. zuletzt Brandenburg 2004, 236-248 mit der jüngsten Literatur). Beide Bauten ersetzen ältere Umgangsbasiliken, die keine unmittelbare Verbindung mit den Heiligengräbern aufwiesen (vgl. u., S. 163f.). Die diesen beiden Bauten zugrunde liegende Konzeption, eine unmittelbare Verbindung zwischen dem Altar und dem Heiligengrab herzustellen, war auch für die Umbaumaßnahmen in der vatikanischen Petrusbasilika und in S. Paolo f.l.m. maßgeblich, in denen die Altarbereiche erhöht und mit Ring- bzw. Hallenkrypta versehen wurden, die das unter den jeweiligen Altären liegende Grab der Heiligen zugänglich machte (vgl. de Blaauw 1995, 560f.). Obwohl diese Umbauten in den beiden apostolischen Basiliken unter Gregor I. durchgeführt wurden, gilt es zumindest im Fall von S. Pietro als wahrscheinlich, dass die Pläne bereits auf Pelagius II. zurückgehen (Apollonj Ghetti u. a. 1951, Bd. 1, 176, 193; de Blaauw 1994, Bd. 2, 533f.).

⁹⁷ Der *Liber Pontificalis* beschließt eine Auflistung der wichtigsten Projekte des Honorius mit der Bemerkung, dass es zu weit führen würde, alle seine Baumaßnahmen im einzelnen aufzuzählen (vgl. LP I, 324: *multa alia fecit quas enumerare longum est*). Von der intensiven Bautätigkeit des Honorius zeugen nicht nur die literarischen Nachrichten des *Liber Pontificalis*, sondern auch die frühmittelalterlichen Inschriftensammlungen, die sogenannten Syllogien, die zahlreiche Bau- und Dedikationsinschriften aus römischen Kirchen überliefert haben und in die eine außergewöhnlich hohe Zahl von Inschriften des Honorius aufgenommen wurden, vgl. de Rossi, Inscr. II, 1, XLII-XLV.

⁹⁸ Der Hauptüberlieferungsstrang gregorianischen Sakramentars, der durch das Hadrianum und das Paduanum repräsentiert wird, geht auf eine Redaktion dieses Sakramentars unter Honorius zurück (vgl. Deshusses 1992, Bd. 1, 50-60, bes. 50 u. 52). Dabei fanden zahlreiche Heiligenfeste von Kirchen, die Honorius gegründet hatte, Eingang in die Bischofsliturgie; dies wird sowohl aus der gregorianischen Sakramentartradition ersichtlich als auch aus den Perikopenordnungen mehrerer Evangeliare, die in der Zeit zwischen Honorius I. und Leo II. (682-683) verfasst wurden (vgl. die entsprechenden Bemerkungen von Baumstark, in: Mohlberg/Baumstark 1927, *90-96; ebd., *57f.).

rergräber und Kirchen Roms in Rundgängen durch die Stadt und ihr Suburbium erschlossen.⁹⁹ Auch sonst vollzogen sich entscheidende Entwicklungen auf dem Gebiet der römischen Heiligenverehrung und -topographie in der Zeit vor und nach Gregor I. Seit der Mitte des 7. Jh. und verstärkt seit Paul I. (757-767) wurden die sterblichen Überreste der Heiligen aus den Katakomben in die städtischen Kirchen überführt;¹⁰⁰ schon deutlich früher, seit dem Beginn des 6. Jh., hatten jedoch erste Tendenzen eingesetzt, die liturgische Einheit des Kirchenraums durch die Anlage von Heiligenkapellen aufzubrechen.¹⁰¹ Die römische Hagiographie, die sich während des 5. Jh. zu entfalten begann, wurde seit dem 8. Jh. in Martyrologe und Legendare integriert, die nicht in Rom selbst, sondern in der fränkischen Welt ins Leben gerufen wurden und den umfangreichen Bestand an römischen Heiligenlegenden in neue Literaturgattungen überführten, über deren Vermittlung sie sich von da an im früh- und hochmittelalterlichen Europa rasch verbreiteten.¹⁰² In Anbetracht dieser weit gespannten Entwicklungslinien, die durch Gregor I. nicht wesentlich beeinflusst wurden, erschien es sinnvoll, den Schlusspunkt dieser Studie nicht erst mit der Wende vom 5. zum 6. Jh., sondern bereits mit Symmachus (498-514) zu setzen. Maßgeblich für diese Periodisierung ist dabei nicht so sehr die Auffassung, dass mit Symmachus eine Entwicklung zum Abschluss käme, als vielmehr die Erkenntnis, dass während seines Pontifikats erstmals Phänomene deutlich und präzise fassbar werden, die einen grundlegenden Strukturwandel erkennen lassen und über die Wende vom 4. zum 5. Jh. hinaus auf die frühmittelalterliche Entwicklung verweisen. Die im Rombild der Heiligenlegenden und in der bischöflichen Stationsliturgie sich etwa seit der Mitte des 5. Jh. abzeichnende Nuklearisierung des städtischen Raums durch eine polyzentrische Heiligentopographie findet im Schisma zwischen Symmachus und Laurentius, in dem die legitimatorische Funktion dieser Zentren auf den unterschiedlichsten Ebenen (Besetzung des städtischen Raums, Hagiographie, Gestaltung von Kirchenräumen) ausgespielt wird, einen exemplarischen Ausdruck: In der Zeit um 500 war die Schwelle zu einer neuen Zeit bereits überschritten.

⁹⁹ Es sind mehrere solcher frühmittelalterlichen Itinerare erhalten, von denen die *notitia ecclesiarum urbis Romae* und das weniger ausführliche *de locis sanctis martyrum* von der Forschung traditionell in die Zeit von Honorius I. (*notitia*) oder kurz danach (*de locis*) datiert werden, vgl. de Rossi 1864-1877, Bd. 1., 144f., der die beiden erhaltenen Itinerare auf eine verlorene Schrift aus der Zeit von Honorius I. zurückführt (ebd. 152f.); vgl. ferner Valentini/Zucchetti (1942), in: *notitia ecclesiarum*, 69f.; ebd. (*de locis*), 102f.; Bauer 1997 (a), 217f.

¹⁰⁰ Ihren Höhepunkt erreichte diese Entwicklung erst in der ersten Hälfte des 9. Jh., vgl. den Überblick bei Osborne 1985, 286-295.

¹⁰¹ Bauer 1999 und u., S. 415-424.

¹⁰² Philippart 1977, 27-36; Pilsworth 2000; Diesenberger 2006.

II. Die Refrigerien unter S. Sebastiano: Heiligen- und Totenmemoria als Gemeinschaft der Lebenden und der Toten

Die Frage nach der Relation von Heilgenerinnerung und kollektiver Identität ist nicht gleichbedeutend mit einer Geschichte der Heiligenverehrung im kaiserzeitlichen und spätantiken Rom. Zwei der ältesten Orte stadtrömischer Heilgenerinnerung – die Petrusmemoria unter der vatikanischen Petrusbasilika und die sogenannte Papstgruft in der *area* I des Kallixtcoemeteriums – erlauben keine hinreichenden Aufschlüsse darüber, in welcher Weise die Heiligen dort zu Kristallisationspunkten von Prozessen kollektiver Identitätsstiftung wurden. Die bei den Grabungen während der 1940er Jahre unter der Vatikanbasilika entdeckte *aedicula*, die um das Jahr 160 n. Chr. im Hof einer antiken Nekropole errichtet wurde,¹ hat vor allem Zündstoff für Diskussionen über die Historizität eines Petrusgrabs am Vatikan geliefert, darüber hinaus jedoch keine tieferen Einblicke in die Rolle dieses Ortes für die Petrusverehrung gewährt: Die wenigen Indizien – vor allem die prominente Rolle der Christusmonogramme unter den dort gefundenen Graffiti – legen nahe, dass die Nekropole am Vatikan als Kultzentrum erst relativ spät an Popularität gewann;² nennenswerte Rückschlüsse auf Formen der kultischen Verehrung, den Grad ihrer Institutionalisierung, die soziale Struktur der Teilnehmer und deren Haltungen gegenüber dem kommemorierten Apostel erlauben sie nicht.³

¹ Die Ergebnisse der Grabungen sind dokumentiert in den *Esplorazioni* (= Apollonj Ghetti u. a. 1951). Zu den von 1940 bis 1949 durchgeführten Grabungen und zu der umfangreichen archäologischen Diskussion um die Verehrungsstätte des Petrus am Vatikan vgl. die jüngste Bilanz von Thümmel 1999, 15-72.

² Die Monogramme verweisen auf die Anbringung der Graffiti erst in konstantinischer Zeit, vgl. Guarducci 1958, Bd. 2, 16-33; Pietri 1983 (a), 660. Das berühmte Graffitofragment Πέτρ[ος] ἐν ἰερῆνῃ an der Mauer MR in der Nähe der *aedicula* wird von Ferrua 1969, 131-135 als eine Anrufung Petri gedeutet (vgl. zuletzt Thümmel 1999, 70f.); auch hier erscheint eine sichere Datierung in die vorkonstantinische Zeit nicht möglich.

³ Lampe ²1989, 82-94 entfaltet um den archäologischen Befund am Vatikan eine Reihe haltloser Spekulationen zur Sozialgeschichte der römischen Gemeinde des 2. Jh., die, ebenso wie seine auf der topographischen Verteilung der römischen Titelkirchen und Grabareale und auf der legendarischen Überlieferung der Märtyrerakten basierenden Schlussfolgerungen zur geographischen Verteilung der Christen und ihrer sozialen Zusammensetzung, einer gesicherten Grundlage ent-

Etwas anders verhält es sich mit der *area* I des Kallixtcoemeteriums, die von der Forschung als erste kollektive Grablege der römischen Gemeinde interpretiert wird,⁴ und in deren unterirdischem Gangsystem sich das *cubiculum* L¹ befindet, eine Grabkammer, die als eine sequentielle Grablege für mindestens neun aufeinander folgende römische Bischöfe von Pontian (230-235) bis Eutychian (275-283) diente.⁵ Im Unterschied zur vatikanischen Nekropole eröffnet der Kontext der bischöflichen Grablege an der *via Appia* den Raum für begründetere Hypothesen bezüglich der identitätsstiftenden Dimension der Anlage. So lässt sich der in der Papstgruft monumentalisierte Gedanke bischöflicher Traditions- und Sukzessionsbildung, der wohl nicht erst seit dem 2. Drittel des 3. Jh., sondern bereits um 200 in der *area* I des Kallixtcoemeteriums sichtbare Gestalt gewann,⁶ in unmittelbare Beziehung

behren (ebd., 10-52). Gegen den Umgang Lampes mit den literarischen Quellen lassen sich vergleichbare methodische Einwände erheben (vgl. Schöllgen 1989).

- ⁴ Die Deutung geht auf Giovanni B. de Rossi zurück und ist in unterschiedlichen Akzentuierungen (Armen-, Klerikerfriedhof) von der Forschung weitgehend akzeptiert worden; vgl. u. a. Gülzow 1969, 167; zuletzt Fiochi Nicolai 1997, 123; dens. 2003, 380-382. Skeptisch gegenüber der Existenz einer derartigen Gemeindegrablege in Rom ist Rebillard 1993, 988-995; ders. 1997, 743f., 747-749. Seine Einwände sind jedoch nicht überzeugend: Die Tatsache, dass sich im 3. und 4. Jh. zahlreiche Christen nicht in solchen Gemeindegräbern, sondern in paganen Nekropolen und Gräbern (vgl. Johnson 1997) bzw. in Familienmausoleen bestatten ließen, spricht nicht gegen die Annahme, dass die römische Gemeinde als Eigentümerin über Grabareale verfügte, die sie für bestimmte Gemeindemitglieder (Arme, Kleriker) zur Verfügung stellte; das von Rebillard zugrunde gelegte Modell eines hochmittelalterlichen Pfarrkirchenfriedhofs als alleiniger Grablege, auf die sich die Bestattungen von Gemeindemitgliedern ausschließlich konzentrierten, ist anachronistisch. – Grundlegend für die archäologischen Fragen zu den unterirdischen Bereichen der *area* I des Kallixtcoemeteriums sind immer noch de Rossi 1864-1877, Bd. 2 und besonders Styger 1925-1926, vgl. ferner Picard 1969, 728-733; Borgolte ²1995, 21-37; Spera 1999, 124-127, 378f.
- ⁵ Einzig Cornelius (251-253), der im Exil in Centumcellae starb, wurde erst später nach Rom überführt und in einem anderen Teil des Kallixtcoemeteriums, der sogenannten Lucinaregion, beigesetzt (vgl. Brandenburg 1968/1969). Rebillard 1993, 992f. (ebenso bereits Duchesne [1886], in: LP I, XCIII f. und 143, Anm. 5) meint, dass bereits Bischof Urban (222-230) in der Papstgruft beigesetzt worden sei, da in der Kammer ein Inschriftenfragment mit der Aufschrift ΟΥΡΒΑΝΟΣ Ε[πίσκοπος] gefunden wurde und der Name Urbanus in einer Inschriftentafel erschien, auf der Sixtus III. (432-440) die in der Papstgruft Bestatteten auflistete, und die am Eingang der Papstgruft angebracht wurde. Dies ist überzeugender als die von de Rossi begründete Hypothese, in diesem Urbanus einen auswärtigen Bischof zu sehen, der in der römischen Bischofsgruft beigesetzt wurde, und das Grab des römischen Bischofs Urbanus im Praetextatuscoemeterium zu lokalisieren (so Picard 1969, 730; Borgolte ²1995, 24): Diese Auffassung kann sich nur auf das unsichere Zeugnis der späteren hagiographischen Tradition stützen, die *Passio Caeciliae*, von der auch der Eintrag im *Liber Pontificalis* abhängt (LP I, 62/143).
- ⁶ Zuletzt hat Borgolte ²1995, 30 in Anlehnung an Lietzmann ²1927, 16f. die These vertreten, dass die Papstgruft erst unter Fabian (236-250) zu einer sequentiellen Bischofsgrablege geworden sei, und die Entstehung der Anlage als Reaktion auf eine Sukzessionskrise innerhalb der römischen Gemeinde gedeutet, die durch den Konflikt der Bischöfe Zephyrin (199-217) und Kallixt (217-222) mit der Schule des Presbyters Hippolytos ausgelöst und durch das gemeinsame Exil von Pontian (230-235) und Hippolytos beigelegt worden sei (vgl. auch u., S. 217). Es gibt jedoch deutliche Hinweise darauf, dass bereits die Bischöfe Victor I. (189-199) und Zephyrin in oberir-

zur Funktion der Anlage als Grablege der römischen Gemeinde setzen: Der Aufbau gemeindeeigener und auf den Bischof als Spitze der Gemeinde verweisender Strukturen, wie sie der kollektive Grabbezirk an der *via Appia* darstellt, und die Akzentuierung des bischöflichen Traditions- und Sukzessionsgedankens sind als zwei eng aufeinander bezogene Formen monepiskopaler und monarchischer⁷ Institutionenbildung aufzufassen. Das *coemeterium* an der *via Appia* wurde damit zu einem Ort, an dem die Identität der römischen *ecclesia* als Bischofsgemeinde auf unterschiedlichen Ebenen symbolisch vermittelt wurde – ein Vorgang, für den Erinnerungsbezüge an die verstorbenen Gemeindemitglieder bzw. die Vorgängerbischöfe eine konstitutive Rolle spielten. Obwohl demnach die *area I* des Kallixtcoemeteriums für die hier interessierende Thematik unmittelbar einschlägig ist, fehlt es jedoch auch beim *coemeterium* an der *via Appia* – darin der Petrusmemoria am Vatikan vergleichbar – an Anhaltspunkten, die dem äußeren Befund einer durch Gedenken und Erinnerungstopographie vermittelten Identität ein tiefenschärferes Profil verleihen würden: Über eine Reihe von kalendarischen Kommemorationsdaten von Bischöfen des 3. Jh.⁸ hinaus lässt sich nur wenig dazu sagen, in welcher Weise sich das Bischofsgedenken vollzog und durch das Gedenken an die verstorbenen Gemeindemitglieder Prozesse kollektiver Identitätsstiftung in Gang gesetzt wurden.

Anders verhält es sich mit der sogenannten „Triklia“ an der *via Appia*, einem Komplex, der in den Jahren 1915 und 1916 bei Grabungen unter der Basilika von S. Sebastiano entdeckt wurde, und der das Bild von der Geschichte der Apostelverehrung in Rom und von den Praktiken der Heiligenverehrung im 3. Jh. einschneidend verändert hat.⁹ Die Basilika war über einer älteren christlichen Kultanlage errichtet worden, einem Hof mit einer Grundfläche in Form eines unregelmäßigen Vierecks von etwa 360m², der in eine Reihe von umliegenden Grabmälern und Totenkultanlagen eingebettet war,

dischen Teilen der *area I* bestattet worden sind; für Urban (222-235) vgl. die vorige Anmerkung. Da von den römischen Bischöfen ab Victor I. demnach nur Kallixt (217-222) nicht in der *area I* bestattet wurde, fungierte die *area I* des Kallixtcoemeteriums vermutlich bereits seit ihrer Gründung um 200 zugleich als Gemeinde- und als Bischofsgrablege. – Zur Beisetzung von Zephyrin in einer der beiden Trikonchen der *area I*, die sich im oberirdischen Bereich der Anlage befanden, vgl. Spera 1999, 113f. Der Nachweis, dass auch das Grab Victors I. im Bereich der *area I* zu suchen ist, würde an dieser Stelle zu weit führen; die Frage soll demnächst in einem separaten Aufsatz behandelt werden.

⁷ Zur Differenzierung zwischen Monepiskopat und monarchischem Episkopat vgl. Schöllgen 1986.

⁸ Überliefert in der *depositio episcoporum* und der *depositio martyrum* des Chronographen von 354.

⁹ Zu den Anlagen unter S. Sebastiano vgl. Tolotti 1953, 54-221; Jastrzebowska 1981, 14-113; Kjærgaard 1984; Spera 1999, 209-225.

die noch bis in das 3. Jh. n. Chr. für Bestattungen genutzt wurden.¹⁰ Auch der – seit seiner Entdeckung in der Forschung als „Triklia“ bezeichnete – Hof erfüllte eine entsprechende Funktion. Er erhob sich über einer älteren Grabanlage, einem aufgelassenen Arenar, dessen Gänge wohl frühestens seit der ersten Hälfte des 2. Jh. mit Gräbern belegt wurden. Ein Teil dieses Arenars brach später ein und bildete eine Senke (die sogenannte „piazzola“), in deren Wände in antoninischer Zeit drei Mausoleen eingelassen wurden. Mehrere dicht beieinander liegende Inschriften in einem Hypogäum, das von einem dieser Mausoleen abgeht, erwähnen die Kaisernamen des turbulenten Mehrkaiserjahrs 238: die beiden Gordiane, Pupienus und Balbinus.¹¹ Diese Inschriften stellen den jüngsten Beleg für die Nutzung der Mausoleen und ihrer Hypogäen dar, bevor die „piazzola“ zugeschüttet und über ihr der Triklia-Komplex angelegt wurde.¹²

Dieser Hof weist mehrere Charakteristika auf, die seine Nutzung als eine Totenkultanlage wahrscheinlich machen. Die Ausstattung der Triklia mit Bänken, einem Brunnen und einer Zisterne entspricht vergleichbaren Einrichtungen in Verbindung mit Grabanlagen, die für Versammlungen der Grabbesucher und gemeinsame Mähler bestimmt waren.¹³ Die Abhaltung von Mählern wird ebenfalls bestätigt durch die Graffiti, die die Besucher in die Wände der Triklia eingeritzt haben: Sie bezeugen, dass Christen in der Triklia Mahlfeiern (*refrigeria*) für die Apostel Petrus und Paulus begingen. Gesicherte Hinweise auf eine Datierung enthalten die Graffiti nicht. Zwar glaubte Robert Marichal in einem Graffito eine Konsulardatierung des Jahres 260 zu erkennen, doch ist seine Lesung in der Forschung nicht unbestritten geblieben und lässt sich daher nicht als Datierungskriterium heranziehen.¹⁴

¹⁰ Zu den Abmessungen des Trikliahofes vgl. Jastrzebowska 1981, 67; eine Rekonstruktionszeichnung bietet Tolotti 1953, 167, fig. 40. Die umliegenden Anlagen (Straße mit zwei Kolumbarienreihen, „villa piccola“, „villa grande“) werden ausführlich diskutiert von Jastrzebowska 1981, 14–41, vgl. ferner Spera 1999, 209–219. Die „villa piccola“ wurde erst im 3. Jh. als monumentaler Eingang zur Kolumbarienstraße angelegt; die „villa grande“ diente vermutlich – ähnlich wie die Triklia – als Versammlungsort für den Totenkult. Die ersten Kolumbarien wurden bereits im 1. Jh. n. Chr. errichtet; eine spätere durchgehende Nutzung der Kolumbarien und der beiden „villae“ (vermutlich bis zur Errichtung der *basilica apostolorum*) ist belegt durch Körperbestattungen in einigen Kolumbarien sowie durch die Dekoration der „villae“.

¹¹ Jastrzebowska 1981, 55. Die *tituli* sind offenbar nicht mehr vorhanden; vgl. den Kommentar von Alföldy zu CIL VI, 40689.

¹² Jastrzebowska 1981, 42–66; Spera 1999, 219f.

¹³ Jastrzebowska 1981, 68; ebd. 76f.

¹⁴ Vgl. Marichal 1953, 62–64; kritisch – wie auch gegenüber zahlreichen weiteren Lesungen Marichals – Ferrua in seiner Edition der Graffiti (hier ICUR V, 12935). Ein weiteres Graffito wird sowohl von Marichal 1953, 65–67 als auch von Ferrua als eine Konsulardatierung aufgefasst (ICUR V, 12959), allerdings ist aus dem Zeitraum, in dem die Triklia genutzt wurde, kein Consul bekannt, auf den sich der Name (*Rufus* nach Marichal; *Omalus* nach Ferrua) beziehen ließe. Auch die Paläographie der Graffiti erlaubt keine so präzise Eingrenzung, wie sie Marichal vornimmt (zwischen 250 und 300).

Sicher ist einzig, dass die Triklia nach 238 angelegt und durch den Bau der *basilica apostolorum* in konstantinischer Zeit unzugänglich wurde.¹⁵ Einen wichtigen Anhaltspunkt für die Datierung der Graffiti liefert jedoch die Notiz des Chronographen von 354, der in der *depositio martyrum* für den 29. Juni den Eintrag einer Verehrung Petri in *catacumbas* mit dem Konsulardatum des Jahres 258 verzeichnet.¹⁶ Vermutlich verbindet sich mit diesem Datum eine Reliquientranslation oder die Einrichtung eines gemeinsamen Festes für die beiden Apostel,¹⁷ und spätestens seit dieser Zeit muss man mit Besuchern und dem Anbringen von Graffiti in der Triklia rechnen.

Über die Besucher der Triklia und die soziale Konfiguration der dort zusammenkommenden Gruppen lässt sich nur wenig sagen. Als gesichert kann gelten, dass die Triklia größeren Gruppen die Gelegenheit zur Versammlung bot. Dafür sprechen nicht nur die Geräumigkeit und Ausstattung der Anlage.¹⁸ Häufig werden in den Graffiti mehrere Personen erwähnt, und zuweilen schließen die Bitten an die Apostel mit der Bemerkung *pro nobis*. Zum Teil sind es Familienangehörige, seltener Freunde, die als solche genannt werden;¹⁹ in der Regel wird die soziale Beziehung der in den Graffiti erwähnten Personen jedoch nicht erkennbar. Man kann ferner aufgrund der oben erwähnten Kalendernotiz der *depositio martyrum* davon ausgehen, dass der Hofkomplex der Triklia für die christliche Gemeinde Roms eine wichtige Rolle spielte.²⁰ Mehrere Graffiti signalisieren, dass die Triklia sogar möglicherweise Besucher aus italischen Städten und aus Afrika anzog.²¹ Insgesamt erweckt die Triklia den Eindruck einer von verschiedensten Gruppen besuchten Kultstätte, die ihren Besuchern Gelegenheit zum Vorbringen ihrer Anliegen gab.

Ergiebiger als Fragen zu den sozialen Grundlagen der Apostelverehrung in der Triklia unter S. Sebastiano, ist es, anhand der Graffiti zu bestimmen,

¹⁵ Zu den unterschiedlichen Datierungsansätzen der *basilica apostolorum* s. u., S. 97-101.

¹⁶ MGH AA IX, 71: *III kal. Iul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons.* Das Toponym in *catacumbas* ist eindeutig auf den Trikliakomplex zu beziehen (vgl. Guarducci 1986, 840-842).

¹⁷ Zu den unterschiedlichen Hypothesen bezüglich des Ursprungs der Petrus- und Paulusverehrung an der *via Appia* s. u., S. 256 mit Anm. 148.

¹⁸ Die Triklia misst ca. 30 m², war zum Hof hin mit einer Portikus abgeschlossen und an den östlichen und nördlichen Begrenzungswänden mit Sitzbänken ausgestattet (vgl. Jastrzebowska 1981, 67-69).

¹⁹ ICUR V, 12938 (*avus, parentes, patruus*); 13094 (*coniunx, filius/-a, pater*); 12930 (*cum parentibus*); 12923 (*cum filiis et omnibus suis*); 12957 (*fratrem cum suis*); 12942 u. 12948 (*cum suis*); 13092 (*cum suis omnibus*); 13024 (*cum suis amicis*).

²⁰ Die *depositio martyrum* stellt mit hoher Wahrscheinlichkeit einen Auszug aus dem offiziellen Festkalender der römischen Gemeinde dar; vgl. dazu auch u., S. 257.

²¹ ICUR V, 12911 wird von Ferrua für eine Auflistung von Klerikern aus unterschiedlichen Städten Italiens gehalten (Marichal interpretierte das Graffito als Speisezettel!); ICUR V, 12966 erwähnt die *civitas* Benevent, aus der der Schreiber des Graffitos zu stammen scheint (zurückhaltend Eck 1995, 216); zu Hinweisen auf afrikanische Besucher vgl. u., Anm. 145.

welche Erwartungen die Besucher des Komplexes mit der Kommemoration verbanden, und wie sie ihr Verhältnis zu den verehrten Heiligen bestimmten. Trotz ihrer auf den ersten Blick stereotypen Formeln erlauben die Graffiti wesentliche Einblicke in die mentalitätsgeschichtlichen Voraussetzungen, auf denen die Formen des Heiligenkults im ausgehenden 3. Jh. basierten.

II. 1. *Refrigerium, pax, caritas* und die Konstituierung eines grenzüberschreitenden Handlungszusammenhangs

Erhalten geblieben sind etwa 330 Graffiti, in denen die Apostel Petrus und Paulus um ihre Fürbitte angerufen werden.²² Der Interzessionscharakter tritt in den Anrufungen klar hervor.²³ In den meisten Fällen wird ein konkreter Anlass nicht genannt: Die Anrufe erschöpfen sich häufig in allgemeinen Formeln wie *in mentem habete*²⁴, *μνημονεύετε*²⁵, *εἰς μνείαν ἔχετε*²⁶, *συντηρήσατε*²⁷, *petite*²⁸ und in den Namen derjenigen, denen die Aufmerksamkeit der Apostel gelten soll. Doch auch in den Fällen, in denen die Schreiber der Graffiti ihre Wünsche näher bezeichnen, sind die Ausdrücke meist doppeldeutig und lassen sich nicht auf eine konkrete Absicht beziehen.²⁹ Allgemeine Segenswünsche wie *vivere, conservare, bene navigare, salvare*³⁰ sind in raum-zeitlicher Hinsicht nur schwer verortbar: Ob sich die Bitten auf zeitliche oder jenseitige Anliegen beziehen, ist nur schwer zu entscheiden. Die Graffiti zeigen jedoch, dass man sich von den angerufenen Heiligen³¹ ihren Beistand

²² Vgl. ICUR V, 12907-13096; Carletti 1997, 148 unterscheidet 332 Graffiti. Die Lesung der Graffiti wird z. T. erheblich erschwert durch die Schriftform, den mitunter fragmentarischen Erhaltungszustand, Überschreibungen und die Schwierigkeit, die einzelnen Anrufungen voneinander abzugrenzen. In mehreren der im folgenden zitierten Fälle sind daher alternative Lesungen möglich; es wird die Lesart von Antonio Ferrua in seiner Edition in den ICUR zugrundegelegt.

²³ Abgesehen von den Bittformeln und -inhalten erhellt dies auch aus der verschiedentlichen Eigenbezeichnung der Graffitschreiber als „Sünder“ (*peccator*) (vgl. ICUR V, 12941; 12967; 13028), die nicht als Eigenname aufgefasst werden kann.

²⁴ ICUR V, 12912-12914, 12920-12922, 12936, 12954, 12957, 12964, 12973, 12976, 12978, 12980, 12992f., 12997-12999, 13000f., 13010f., 13015f., 13020, 13045, 13067, 13073, 13077, 13094.

²⁵ Ebd. 12946, 13013, 13050, 13052, 13060.

²⁶ Ebd. 13049, 13055f., 13082.

²⁷ Ebd. 13061, 13071.

²⁸ Ebd. 12918, 12931, 12933, 12937, 12966, 12970, 12989, 13009, 13096.

²⁹ Vgl. Pietri 1983 (a), 659.

³⁰ ICUR V, 12948, 13094 (*vivere*); 12991, 12996, 13026 (*conservare*); 12973 (*navigare*); ähnlich unbestimmt 12976 (*salvetis*). Zur Bedeutung von *navigare*, das sich keineswegs auf eine konkrete Seereise beziehen muss, vgl. die Bemerkungen von Ferrua zu ICUR V, 12959.

³¹ Petrus und Paulus werden in den Graffiti sowohl als Apostel (ICUR V, 13065) als auch als Märtyrer (ebd., 12955) bezeichnet.

sowohl im Jenseits und beim Jüngsten Gericht³² als auch schon im gegenwärtigen Leben erhoffte; letzteres kommt am deutlichsten in der Bitte, dass man noch viele Jahre leben möge, zum Ausdruck.³³ Insgesamt wird man festhalten müssen, dass der unbestimmte Bezugsrahmen zwischen Zeitlichkeit und Eschatologie, Diesseitsorten und Jenseitstopographie ein Charakteristikum der Graffiti ist. Dieser Umstand, dass die Welten der Lebenden und der Toten keine klar voneinander getrennten Ebenen bilden, sollte weniger dazu Anlass geben, die Äußerungen eindeutig einem zeitlichen und räumlichen Kontext zuweisen zu wollen. Wie im folgenden mit Blick auf den in den Graffiti und den Grabinschriften häufig erscheinenden Begriff des *refrigerium* gezeigt werden soll, eröffnet gerade die in der Terminologie angelegte *Verbindung* beider Welten Einsichten in das Verhältnis der Kommemorierenden zu den Verstorbenen insgesamt und zu den Heiligen als den „besonderen Toten“.

In den Graffiti unter S. Sebastiano ist mehrfach von *refrigerium* bzw. *refrigerare* die Rede. Mit *refrigerium* wird zum einen der Jenseitsort oder -zustand bezeichnet, in dem sich die Heiligen befinden, und an den die Seelen der Verstorbenen durch die Fürsprache der Heiligen geführt werden sollen.³⁴ In

³² Für Bitten in eschatologischen Anliegen vgl. ICUR V, 12970: [*Pe*]tre e[*t* Paule pe]tite pro ... quinta, [*u*]t possim[us] a[d] nos venir[e] (ähnlich 13077). Als Bitten für bereits Verstorbene sind zu verstehen 12954: *in mente habetote spirita sancta*; 12975: *Petre et Paule sancta spirita vestra ad se addugant et in aeterno refrigerio* (zu den *spirita sancta* als Bezeichnung für die abgeschiedenen Seelen vgl. Delehaye 1927, 30-32, Pietri 1991, 18f.); in denselben Zusammenhang gehört auch das *commendare* in 13070 u. 13045. Der Wunsch *in pace/in deo vivas* (ebd. 13031, z. T. stark fragmentarisch; vgl. auch 13048; 13094 [*vivere*]; 13033; 13092 [*in pace*]), der sich auch in Grabinschriften derselben Zeit als Segenswunsch für die Toten findet, muss nicht auf einen eschatologischen Kontext verweisen (vgl. u., S. 52-54). Ferrua 1965 sieht zwar insgesamt einen stärker jenseitsorientierten Charakter der Bitten, hebt jedoch ebenfalls die enge Verbindung zwischen Interzession in jenseitigen und diesseitigen Anliegen hervor.

³³ ICUR V, 13071.

³⁴ Unter S. Sebastiano wird dieser Wunsch explizit geäußert in ICUR V, 12975: [*Petre*] et Paule sa[*n*]cta sp[ir]ita vestra a[d] se add[ug]ant et in [aeter]no refriger[io]; als Jenseitsort erscheint *refrigerium* offensichtlich auch im Graffito 12993: *Petre et Paule in mente abete [U]rsinum in r[ef]rigerium*. Der von Stüber 1957 unternommene Versuch, den Begriff *refrigerium* in den Grabinschriften konsequent auf einen unterirdischen Zwischenzustand zu beziehen, in dem sich die Toten vor der Auferstehung am Jüngsten Tag befinden, kann nicht überzeugen. Zwar ist die Vorstellung von einem Wartezustand in der spätjüdischen und frühchristlichen Literatur nachweisbar (vgl. Stüber 1957, 17-105), und Tertullian bezeichnet diesen Zustand als ein *refrigerium interim*. Gleichzeitig dient *refrigerium* jedoch auch dazu, den Jenseitszustand der Märtyrer, die sich im Unterschied zu den normalen Toten bereits direkt nach dem Tod bei Gott befanden, zu bezeichnen (vgl. oben ICUR V, 12975: *aeternum refrigerium*; auch Tertullian kennt neben dem *refrigerium interim* ein *aeternum refrigerium*. Tert., *anim.* 33, 11; ders., *apol.* 49, 2). Offenkundig bilden *interim* bzw. *aeternum* modifizierende Adjektive für den Begriff des *refrigerium*, der für sich allein genommen und in seiner Grundbedeutung nichts anderes bedeutete als einen glücklichen Jenseitszustand (so auch Finé 1958, 181). Es besteht dementsprechend kein Anlass zu der Annahme, dass *refrigerium* in den Sepulkralinschriften über diese Grundbedeutung hinausgehend eine Verengung auf das *refrigerium interim* impliziert. In diesem Zusammenhang ist ferner zu berücksichtigen, dass differenzierte

dieser Bedeutung als Zustand der Toten erscheint der Ausdruck auch schon in den frühen christlichen Grabinschriften Roms, die noch dem 3. Jh. angehören.³⁵ Zum anderen bezeichnet der Begriff bestimmte *vota*, die den Aposteln Petrus und Paulus von den Besuchern des Hofkomplexes dargebracht wurden.³⁶ Die Polemik zahlreicher Bischöfe des ausgehenden 4. Jh. gegen Mahlfeiern an den Märtyrergräbern³⁷ sowie die räumliche Disposition der Triklia, die den zeitgenössischen Totenkultanlagen zur Abhaltung von Mahlfeiern entspricht, lassen an der Deutung dieser *vota* keinen Zweifel: Es handelte sich um Mähler, die von den Besuchern in der Triklia abgehalten wurden. Auch diese Mahlfeiern zum Gedenken der Märtyrer haben ihr Pendant in christlichen Kommemorationsfeiern für „normale“ Verstorbene. Archäologische Zeugnisse und Inschriften in den römischen Begräbnisstätten erweisen eindeutig, dass bereits in vorkonstantinischer Zeit Mähler eine verbreitete Praxis der christlichen Totenkommemoration gewesen sein müssen.³⁸

In welchem Verhältnis stehen diese beiden Bedeutungen von *refrigerium* zueinander? Trotz der terminologischen Übereinstimmung sieht die Forschung hierin traditionell zwei unterschiedliche Dinge, die durch denselben Begriff ausgedrückt worden seien.³⁹ Die Mahlfeier stehe der Grundbedeutung von *refrigerium/refrigerare* (Abkühlung mit Wasser; Erquickung durch Trank und Speise) nahe und stelle eine direkte Fortsetzung paganer Totenkultpraktik

theologische Konzepte wie der Zwischenzustand nicht unbedingt auf breiter Basis rezipiert wurden: Gerade Tod und Nachleben geben Anlass zu unterschiedlichen und z. T. widersprüchlichen Haltungen, bei denen sich theologische Deutungen nicht einfach in eine allgemeine Mentalität übersetzen lassen (vgl. dazu die Einwände von Sanders 1991 [1976], 149; Pietri 1980; Février 1984, 164).

³⁵ Zu berücksichtigen ist, dass sich in Rom keine christlichen Inschriften vor dem 3. Jh. nachweisen lassen. Spezifische Formulare, die Hinweise auf die religiöse Orientierung der Bestatteten enthalten, begannen sich erst während des 3. Jh. ansatzweise auszubilden und erlauben zudem in dieser frühen Entwicklungsstufe keine sichere Zuweisung einer Inschrift als christlich (vgl. Mazoleni 1998, 153f.). Da sich die frühen christlichen Inschriften in ihrem Formular von den paganen meist nicht unterscheiden, ist es daher der Fundkontext, der über die Einstufung einer Inschrift als christlich entscheidet (zum methodischen Prinzip vgl. Carletti 1988, 115-118; ders. 1997, 143). Die frühesten datierten christlichen Inschriften stammen aus dem Beginn der zweiten Hälfte des 3. Jh. (vgl. die Übersicht bei Ferrua 1978, 584-597).

³⁶ ICUR V, 12981: *Petro et Paulo Tomius Coelius refrigerium feci*. Für die Bezeichnung des Refrigerium als *votum* vgl. 12932: *Dalmatius botum, is promisit refrigerium* (vgl. auch 12907, dort ist *refrigerium* allerdings ergänzt); 13091: *Eulogius votum f[ecit]*; fragmentarisch erscheint *votum* in 12988, 13044. Der Charakter des Refrigerium als einer Gabe an die Apostel wird ebenfalls deutlich in 12994: *[Petro et Paulo] refrige[ravit]* (oder: *refrige[ri]um fecit*) *Ursinus*; 13003: *at Paulu[m] et Pet[rum] refri[geravi]*. Für *refrigerare* als Handlung ohne direkten Bezug auf die Apostel vgl. 12942: *idus nov[em]br[is] refrigeravit Felicissimus cum suis*; 12974: *idus [Iul]ias refrigeravit Restituta [Pr]imitivus*; 12961: *XIII kal Apriles refrigeravi Parthenius in deo*. Auf den Jenseitszustand zu beziehen ist *refrigerium* in 12975 und 12993.

³⁷ Vgl. dazu u., S. 168, Anm. 331.

³⁸ Vgl. die umfassende Dokumentation von Février 1978.

³⁹ Stüber 1957, 114; Schneider 1928, 22; Rotach 1994, 36.

tiken dar. Für den Jenseitszustand hingegen sei *refrigerare* in einer übertragenen und zugleich umfassenderen Bedeutung (Ruhe/Erholung/Tröstung) charakteristisch. Derartige Assoziationen seien von Tertullian mit der Bezeichnung *refrigerium* belegt worden, und bald darauf habe sich *refrigerium* im lateinischen christlichen Sprachgebrauch zu einem terminus technicus für einen glückseligen Jenseitszustand entwickelt.⁴⁰

An diesem Bild erscheinen jedoch Modifikationen angebracht. Es ist richtig, dass die Bezeichnung *refrigerium* für den christlichen Jenseitszustand nicht aus bestimmten paganen Totenkultpraktiken und damit verbundenen Jenseitsvorstellungen einer Abkühlung des Toten durch Wasser abgeleitet werden kann. Dagegen spricht zum einen, dass der Begriff *refrigerare* in paganen Inschriften nur selten nachweisbar ist und seine Verwendung offenbar wesentlich auf einen christlichen Sprachgebrauch zurückgeht.⁴¹ Zum anderen lassen sich, lange bevor *refrigerare* in den Grabinschriften erscheint, Jenseitsvorstellungen nachweisen, die sich unbeeinflusst von Totenkultpraktiken entwickelt haben und dann seit Tertullian als *refrigerium* bezeichnet wurden: Der lateinische Begriff artikulierte also eine bereits bestehende Vorstellung, aber diese Vorstellung ist nicht durch den Begriff hervorgerufen worden.

Das bedeutet jedoch nicht, dass die beiden Verwendungsweisen von *refrigerium* – Mahlfeier und Jenseitszustand – ein paralleles Eigenleben ohne wechselseitige Beeinflussung geführt hätten. Bereits die Tatsache, dass *refrigerium* in den Graffiti unter S. Sebastiano in beiden Bedeutungsvarianten verwendet wurde, deutet auf eine enge Verbindung hin. Eine rein eschatologische Interpretation des Refrigeriums, in dem sich nach Ausweis der Graffiti und Se-

⁴⁰ Tert., *monog.* 10, 4 über das eucharistische Opfer einer Witwe am jährlichen Todestag ihres verstorbenen Mannes: *enimvero pro anima eius orat et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis eius.* Eine ausführliche Diskussion dieser und weiterer Belege bietet Stüber 1957, 17-105; zur Entwicklung der Terminologie Finé 1958, 150-196, nach dessen Auffassung Tertullian den Begriff *refrigerium* im lateinischen Sprachgebrauch prägte; bei Cyprian habe er sich bereits zu einem terminus technicus entwickelt. Die Vorstellung ist älter als der lateinische Begriff, der sie bezeichnet; vgl. Iren., *haer.* 3, 16, 4 (*Simeon...infantem, quem in manibus portabat...ipsum confitens esse Christum filium Dei, lumen hominum et gloriam ipsius Israel et pacem et refrigerium eorum, qui in dormitionem terunt;* im griechischen Text: εἰρήνην τε καὶ ἀνάψυξιν).

⁴¹ Die üblichen Bezeichnungen, die sich in Stiftungsinschriften für Mahlfeiern im Zusammenhang mit dem Totenkult finden, sind *epulum, cena, crustulum et mulsum* (seltener *epulatio, epulae, visceratio, prandium* (vgl. das bei Laum 1914, Bd. 2, 161-197; Duncan-Jones 1982, 171-184, 188-198, 201-206; Mrozek 1987, 37-46 zusammengestellte Material). Neben der großen Zahl frühchristlicher Belege sind m. W. nur vier Inschriften bekannt, die *refrigerium* als Mahlfeiern anlässlich des Totengedenkens in einem vermutlich paganen Kontext erwähnen; bei sämtlichen handelt es sich um späte Zeugnisse: Drei der genannten Inschriften lassen sich in das 4. Jh. datieren (CIL XI, 6222; eine Stiftungsinschrift aus Feltria [vgl. Mrozek 1978, 359-362]; CIL VIII, 20780); bei der vierten, undatierten Inschrift erscheint das *refrigerare* erst in einem späteren Zusatz (CIL XIV, 3323). Mohrmann 1961, 82, Anm. 3 interpretiert *refrigerium* als eine vulgärlateinische Form, die sich erst durch den christlichen Sprachgebrauch allgemein eingebürgert habe; ebenso Janssen 1938, 237.

pulkralinschriften die Apostel und andere Tote befanden, als eines entrückten, der Welt der Lebenden enthobenen Jenseitszustands greift offensichtlich zu kurz.⁴² Vielmehr stehen die Refrigerien an den Gräbern der Toten und der Zustand, in dem sich die Toten befanden, in einem engen inneren Zusammenhang. Einen klaren Hinweis darauf liefern die Aufschriften auf Goldgläsern, von denen zahlreiche Exemplare in den Mörtel von Katakombengräbern eingelassen wurden. Trotz dieses Fundkontextes hatten diese Gläser ursprünglich keine sepulkrale Funktion, sondern waren glückbringende Geschenke, die zu Lebzeiten überreicht und dem Empfänger auch nach dem Tod als eine Art Apotropaion mit ins Grab gegeben wurden.⁴³ Auffällig ist, dass auf den christlichen Goldgläsern die traditionellen Glückwünsche und Anreden (wie *pie, zeses* [trink und lebe!] *vivas/vivatis; dulcis anima*)⁴⁴ durch diesel-

⁴² Zur Bedeutung von *refrigerium* als einem Ruhezustand der Toten vgl. Tert., *test. anim.* 4: *ossibus et cineribus eius refrigerium comparetis et ut bene requiescat apud inferos cupis*; vgl. dens., *monog.* 10. Wichtig ist jedoch, dass das *refrigerium* der Toten nicht eine empfindungslose Ruhe, sondern immer auch eine Erquickung oder Tröstung bedeutete (vgl. dazu Dassmann, in: Colpe 1996, 357), wodurch die Verbindung mit dem *refrigerium* der Lebenden und den darin zutage tretenden Handlungsbeziehungen möglich wurde. Ähnliches gilt für den Begriff der *pax*, der in frühen Grabinschriften mit dem *refrigerium* verbunden wurde (vgl. u., S. 52-54).

⁴³ Entsprechendes gilt für Münzen und Medaillons, die sich ebenfalls in großer Zahl in den Wandgräbern der Katakomben erhalten haben. Mittag 1999, 206-214 plädiert überzeugend für eine apotropäische Deutung dieser Medaillons und verweist darauf, dass sie schon zu Lebzeiten als augurale Geschenke überreicht wurden. Zur sozialen Bedeutung und Verbreitung dieser Geschenkpraktiken im spätantiken Rom vgl. A. Alföldi/E. Alföldi 1990, 12-19. Auch die Goldgläser sind in diesen Kontext einzuordnen: Da auf manchen Goldgläsern Hochzeitsszenen abgebildet sind (vgl. Morey 1959, 72; Tafel XXXVI, Abb. 447 mit der Aufschrift *vivatis in deo*), ist anzunehmen, dass derartige Gläser häufig als Hochzeitsgeschenke versandt wurden; ferner dürften sie als Geschenke an Geburtstagen, Jahreskalenden und Märtyrerfesten gedient haben (so auch Vopel 1899, 84f., 93). Eine unmittelbare Parallele zu den Goldgläsern und den Münzen stellen ferner die Abdrücke von Siegelringen der Verstorbenen auf dem frischen Mörtel der Gräber dar: Auch diese Ringe enthielten neben dem Namen des Besitzers augurale Akklamationen (u. a. *vivas/zeses*; vgl. Ferrua 1986, 112f.). De Santis 1994, 47f. u. Felle u. a. 1994, 154f. interpretieren die Gläser als Ausdruck einer symbolischen Mahlgemeinschaft mit dem Toten; für eine primär dekorative Funktion plädiert Bisconti 1998, 80. Diese Funktionen müssen sich nicht gegenseitig ausschließen; für den hier interessierenden Zusammenhang ist vor allem die Christianisierung des Inschriftenformulars von Interesse.

⁴⁴ Vgl. Morey 1959: *pie zeses*: nr. 2, 14, 23, 29, 39, 41, 44, 47-49, 78, 89-92, 96, 99, 113, 114, 193, 205, 223, 235, 236, 239, 241 (*vivas, pie*), 244, 259, 261, 266, 273, 300, 302, 314, 344, 346, 366, 391, 418, 420, 426, 441, 446, 451; *vivas/vivatis/vive/zeses*: 9, 10, 12, 13, 15, 17, 19, 24, 30, 37, 40, 45, 50, 58, 59, 71, 75, 93f., 109f., 187, 204, 209, 224, 227, 233, 289f., 299, 301, 308-309, 310f., 315f., 336, 343, 377, 397, 399, 400, 407, 411, 419, 448, 458; *anima dulcis*: nr. 3, 15, 18, 20, 26, 115. S. ferner Dessau 8610, CIL XV, 7050, 7052f. (*anima dulcis*); Dessau 8611 (*Antonia dulcis*), 8612 (*anima felix, vivas*). Für eine Verbindung von *anima dulcis* mit *vivas* und/oder *pie zeses* vgl. Morey, nr. 48, 90, 109, 310, 426. Zahlreiche dieser Gläser tragen eindeutig christliche Motive (alt- und neutestamentliche Szenen, Christusmonogramme, Christus, Heilige); der „Gute Hirte“ kann hingegen nicht als eindeutig christliches Symbol gelten. Für diese Gläser mit christlichen Bildmotiven vgl. Morey 1959, nr. 29, 44, 47-49, 78, 223, 235, 241, 314, 344, 366, 420 (*pie zeses*); nr. 37, 50, 58, 71, 75, 187, 224, 397, 448 (*vivas* u. ä.); 109, 310 (*anima dulcis, vivas*). In vielen Fällen lässt sich nicht entscheiden, ob der Auftraggeber eines Glases Christ war oder nicht.

ben Zusätze ergänzt wurden, die sich in derselben Zeit auch in der christlichen Sepulkralepigraphik finden: *in pace*, *in pace Dei*, *in Deo*; in einem Fall taucht dabei auch das Wort *refrigerare* auf.⁴⁵ Wie für die Toten, die sich nach dem Wortlaut zahlreicher Grabinschriften *in pace* oder *in Deo* befanden, galt auch für die Lebenden, dass sie *in pace* oder *in Deo* trinken und leben mochten. Dass diese Gläser möglicherweise bei den im Gedenken an die Toten gefeierten Refrigeriemählern zum Einsatz kamen,⁴⁶ macht die Beziehung zwischen diesen beiden Welten noch enger.

Trotz ihrer Anklänge an Formulierungen der Grabinschriften besteht kein Grund zu der Annahme, dass sich die Formulare auf den Goldgläsern aus der Funeralepigraphik entwickelt hätten. Vielmehr gehen beide Formulare auf eine einheitliche Grundvorstellung zurück: Das Mahl im Leben und der Jenseitszustand im Tod standen unter denselben auguralen Leitbegriffen, die die gesamte Existenz, diesseits und jenseits des Grabs, überspannten und die Wünsche für die Toten wie für die Lebenden in gleicher Weise prägten. Diese Hypothese wird noch durch weitere Beobachtungen gestützt. Zwar ist es in zahlreichen Refrigeriuminschriften Gott, der dem Toten das *refrigerium* gewähren soll (*deus refrigeret spiritum tuum*).⁴⁷ Daneben erscheinen jedoch auch Akklamationen, die dem Toten von seiten der Lebenden das *refrigerium* anwünschen.

⁴⁵ Vgl. Morey 1959, nr. 220 (*in pace*), 228 (*semper in (!) pace gaudes*), 285, 388 (*vivas/vivatis in pace dei*); 292 (*anima dulcis, pie zeses in deo*), 312 (*hilaris cum tu(is) pie zeses in deo*), 42 (*vivas in deu(m)*), 447 (*vivatis in deo*), 460 (*vivas in Cr(isto)*); nr. 36 (*hilaris vivas cum tuis feliciter, semper refrigeris in (!) pace dei*); z. T. kombiniert mit Szenen des Alten und Neuen Testaments oder mit christlichen Symbolen (285, 388, 292, 312, 36). Zur starken Verbreitung der Formel *in pace* in der frühchristlichen Epigraphik vgl. Carletti 1988, dens. 1997.

⁴⁶ Vgl. Février 1984, 166 u. 172, der allerdings auch die Produktion der Goldgläser mit der Totenmahlpraxis in direkte Beziehung setzt und meint, die Gläser seien eigens für Totenmähler gefertigt worden (vgl. auch dens. 1991, 58, wo er die Akklamation *pie, zeses* auf den Goldgläsern als Einladung zum Totenmahl interpretiert). Zu einer derartigen Vermutung besteht jedoch keine Veranlassung, vgl. o., Anm. 43.

⁴⁷ Als Beispiele aus dem 3. Jh. sind zu nennen: ICUR VIII, 21694: *Baia[n]a, dulc[is] anima, refrigeret deus spiritum tuum* (Coemeterium mainis; in das 3. Jh. gesetzt von Carletti 1997, 146); ICUR X, 26369: *dom(inus) refr(igeret) spir(itum) tuum* (untere Ebene der Pamphiluskatakombe; von Josi im Jahr 1924 in die 1. Hälfte des 3. Jh. datiert; dies ist allerdings zu hoch gegriffen, da sich die Inschrift am Ende des langen Hauptgangs in Verlängerung der Zugangstreppe befindet, also nicht in die früheste Phase der unteren Ebene fällt, deren Anlage im übrigen wohl erst in der zweiten Hälfte des 3. Jh. begonnen wurde, vgl. Fiochi Nicolai 1998, 30); ICUR X, 26781: *deus te refrigeret* (coemeterium Bassillae „ad Hermetem“; das Ankersymbol legt eine frühe Datierung nahe; vgl. Mazzoleni 1998, 152). Das Formular dieses Inschriftentyps, in dem Gott dem Toten ein Refrigerium gewährt, indiziert allerdings nicht *per se* ein hohes Alter: Einige der von Carletti 1976, 61 als „piu antiche iscrizioni romane“ bezeichneten Refrigeriuminschriften sind mit Sicherheit erst nachkonstantinisch (z. B. ICUR IX, 24926 [Christusmonogramm] u. 24969 (südlicher Bereich der sogenannten „regione del battistero“ des Priscillacoemeteriums [b¹ 13 nach Tolotti 1970, tav. 1; die Inschrift wurde dort allerdings nicht *in situ* gefunden], der von Tolotti 1970, 347 erst ins fortgeschrittene 4. Jh. datiert wird), ICUR II, 6152 (Commodillacoemeterium, Gang Bb, ein *retro sanctos*, das wie das gesamte Coemeterium erst aus der 2. Hälfte des 4. Jh. datiert, vgl. Carletti 1994, 5-8).

In diesen Fällen ist es naheliegend, dass das *refrigerare* des Toten und die – ebenfalls als *refrigerium* bezeichnete – Mahlfeier, die die Kommemorierenden abhielten, in einen engen Bedeutungszusammenhang gebracht wurden. Der Zuruf *pie, zeses*, den die Lebenden bei Mählern aneinander richteten, findet sich als Graffito mehrfach an christlichen Gräbern,⁴⁸ und in Akklamationen wie *Ianuaria, bene refrigera et roga pro nos (!)*⁴⁹ ist nicht sicher zu entscheiden, ob der Schreiber beim *refrigerium* der Ianuaria eher einen Jenseitszustand oder eine Mahlfeier vor Augen hatte, die zum Gedächtnis an die Tote gehalten wurde. Die Vorstellung vom *refrigerium*, in dem sich der Tote nach Ausweis der Graffiti und Sepulkralinschriften befand, scheint wesentlich beeinflusst gewesen zu sein vom Akt der Mahlfeier, den die Lebenden in der Erinnerung an den Toten vollzogen.⁵⁰ Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob es wirklich sinnvoll ist, zwischen dem *refrigerium* als Jenseitszustand und dem Totenmahl zu unterscheiden, oder ob die semantischen Übereinstimmungen nicht eher als Hinweis auf eine spezifische Konzeptualisierung des Verhältnisses der Lebenden zu den Toten zu deuten sind, in der eine klare Grenze zwischen diesseitigem und jenseitigem *refrigerium* nicht gegeben war.⁵¹

In letztere Richtung weist auch die *passio Perpetuae et Felicitatis*, der für die Frage, was mit den *refigeria* in Inschriften und Graffiti gemeint ist, insofern

⁴⁸ ICUR IV, 10717: [Ἀλέξια] ἄνδρος πῖ<ε> ἐν θε[ῶ] καὶ ζῆ]σε. Der Bereich des Fundorts, eine von der *area I* des Kallixtoemeteriums abzweigende Galerie (S), wird von Spera 1999, 125 ins fortgeschrittene 3. Jh. datiert (zum Fundort vgl. de Rossi 1864-1877, Bd. 2, 271f. und ebd., 102*). *Pie, zeses* findet sich auch unter den Graffiti von S. Sebastiano (ICUR V, 12909), dort offensichtlich ebenso als Aufforderung an die Märtyrer gerichtet wie die gleichlautende Akklamation auf einer Märtyrermensa in Nordafrika (Altava/Mauretania Caesarea): Hier schließt sich an die Inschrift *mesa Ianuari martyris* die Formel *pie zeses* unmittelbar an (Duval 1982, Bd. 1, 412f.). ζῆσειας als alltäglicher Trinkspruch bei Symposien ist belegt bei Cass. Dio 72 (73), 18, 2; in dieselbe Richtung weist das häufige Vorkommen der Formel auf den Goldgläsern, die als Trinkgefäße fungierten.

⁴⁹ ICUR IV, 9913 (Kallixtoemeterium in einem südlich an die *area I* südlich anschließenden Bereich [de Rossi 1864-1877, Bd. 3, 353]; diese Erweiterung ist vermutlich nicht lange nach der Anlage der *area I*, also noch im 3. Jh. entstanden: Darauf weisen die hohe Anzahl griechischer Inschriften, das lakonische Inschriftenformular, der Anker als Symbol hin [vgl. ebd., Bd. 2, 254-257, Bd. 3, 349-354]). Vgl. ähnlich ICUR V, 13886: *Cervonia Silvana refrigera cum spirita sancta* (datiert in das Jahr 291); *Murelius Ianuarius] care, refriger]a* (untere Ebene des Priscillacoemeteriums, im Bereich von O22; vgl. de Rossi 1884-1885, 61. Zum Alter der unteren Ebene s. Tolotti 1970, 336-340: Sie wurde in derselben Zeit angelegt wie die Randbereiche des ältesten Kerns in der ersten Ebene, vermutlich seit dem Ende des 3. Jh.).

⁵⁰ Die materialistisch-realistische Auffassung des jenseitigen Refrigeriums als „Erfrischung“ wird hervorgehoben von Ferrua 1938, 160; Mohrmann 1961, 87-90. In diese Richtung weist auch, dass in ICUR 15581 *refrigerare* mit ἀναψύχων („abkühlen, erfrischen“) und nicht mit dem stärker die übertragene Bedeutung von „ausruhen“ betonenden ἀναπαύειν, das in der frühchristlichen Literatur ebenfalls als eine mögliche Übersetzung von *refrigerare* erscheint (vgl. Schneider 1928, 9), wiedergegeben wird. Auch hierin liegt ein Hinweis, dass die Vorstellung vom Refrigerium, in dem der Tote sich befand, stark von der Anschauung der Mahlpraxis, die an seinem Grab stattfand, geprägt war.

⁵¹ Zu den Abgrenzungsschwierigkeiten vgl. auch Ferrua 1941, 460f., Stuiber 1957, 115f.

ein hoher Quellenwert zukommt, als die Berichte von Perpetua und Satorus, die der Verfasser der *passio* verarbeitet hat, sprachgeschichtlich typische Beispiele für die lateinische Umgangssprache des frühen 3. Jh. in Nordafrika darstellen und damit dem Idiom der Besucher, die ihre Graffiti in der Triklia in Rom hinterließen, sehr nahe kommen dürfte.⁵² In der *passio* taucht der Begriff *refrigerare* mehrfach auf. Für den gegenwärtigen Zusammenhang interessiert vor allem die Vision des Satorus: Nach seinem Martyrium sieht sich Satorus, wie er zusammen mit Perpetua von vier Engeln an einen Ort des Lichts mit einem Garten und einem Tor entrückt wird, an dem sie auch weitere Märtyrer treffen. Doch bleiben die Heiligen nicht in ihrem entrückten, weltenthobenen Erlösungszustand: Zwei Kleriker, Bischof Optatus von Karthago und einer seiner Presbyter, die im Streit miteinander liegen, bitten die Märtyrer um ihre Vermittlung. Perpetua und Satorus gehen darauf ein und ziehen sich mit den beiden Klerikern in einen Teil des Gartens zurück. Schließlich ermahnen die Engel den Bischof und seinen Presbyter, sie mögen Perpetua und Satorus „refrigerieren“ lassen (*sinite illos refrigerent*) und ihre Streitigkeiten untereinander beilegen; die Kleriker müssen die Märtyrer daraufhin verlassen, und das Tor beginnt sich hinter den Märtyrern zu schließen, die sich dort unter einer Menge von Brüdern wiederfinden.⁵³

In offenkundiger Weise verschränken sich in der Vision des Satorus unterschiedliche zeitliche und räumliche Ebenen. Der Konflikt der streitenden Kleriker, die sich von den Märtyrern eine schiedliche Beilegung ihrer Auseinandersetzung erhoffen, hat seinen Ort im Diesseits der nordafrikanischen Gemeinde von Karthago, und den Märtyrern fällt in der Vision des Satorus dieselbe Rolle der friedensstiftenden Versöhner zu, die sie ein halbes Jahrhundert später während der decischen und valerianischen Verfolgungen bei der Ausstellung von Friedensbriefen an die *lapsi* beanspruchten. In dem Tor, das sich vor Optatus und seinem Presbyter schließt und die Märtyrer mit vielen Brüdern und Märtyrern zurücklässt, sind möglicherweise Assoziationen mit dem Gefängnis, in dem Perpetua und ihre Gefährten saßen und häufig die Besuche der Brüder empfingen, enthalten.⁵⁴ Deutlich scheint in jedem Fall, dass *refrigerare* nicht allein den paradiesischen Erlösungszustand benennt, in den Perpetua und Satorus nach ihrem Martyrium versetzt zu werden hofften: Das *refrigerium*, in dem sich die Märtyrer nach ihrer Vollendung befinden,

⁵² Zur Stilistik der in der *passio Perpetuae* erhaltenen Aufzeichnungen von Perpetua und Satorus und zu Hinweisen auf die Präsenz afrikanischer Besucher in der Triklia s. u., S. 73f.

⁵³ *Pass. Perp.* 11-13.

⁵⁴ Vgl. Bremmer 2000, 109 für eine vergleichbare Assoziation zwischen dem Gefängnis und dem Strafort des Dinocrates in Perpetuas Dinocratesvision. Tertullians ausdrückliche Versicherung, Perpetua habe in ihrer Jenseitsvision nur Märtyrer gesehen (Tert., *anim.* 55, 4: *Perpetua, fortissima martyr, sub die passionis in revelatione paradisi solos illic martyras vidit*), blendet ein ganz wesentliches Element der *Passio Perpetuae* aus, nämlich die Gegenwart der vielen Brüder und damit die Beziehung zwischen diesseitigen Vergemeinschaftungsformen und der Jenseitsvision.

steht vielmehr in enger Verbindung zu Handlungs- und Erfahrungssituationen, die im Diesseits vermittelt wurden – durch Mahlfeiern, die ebenfalls die Bezeichnung *refrigeria* trugen: So berichtet die *passio Perpetuae* mehrfach davon, dass die christlichen Glaubensgenossen Perpetua und ihre Gefährten im Gefängnis aufgesucht und einander dort ein wechselseitiges *refrigerare* hätten zuteil werden lassen.⁵⁵

Aus dem Bisherigen ist deutlich geworden, dass die Vorstellungen vom Jenseitszustand offenbar stark von den Praktiken der Mahlfeiern beeinflusst waren, die die Lebenden im Gedenken an die Toten vollzogen. Eine nähere Untersuchung verdeutlicht, dass diese als *refrigerium* bezeichneten Mahlfeiern in einem weiteren Kontext christlicher Gemeinschaftsbildung standen: *refrigerare* und verwandte Ausdrücke der christlichen Sepulkralepigraphik bezeichneten Handlungsbeziehungen und Haltungen, die für die Identitätsstiftung der christlichen Gemeinden von zentraler Bedeutung waren. So ist *refrigerare* ein Begriff, der nicht nur im Zusammenhang mit dem christlichen Totenkult erscheint, sondern zugleich starke soziolethische Implikationen beinhaltet. Er ist bei Tertullian und in den apokryphen Petrusakten (Ende des 2. Jh.) mehrfach in der Bedeutung von „Arme/Witwen/Fremde speisen“ überliefert.⁵⁶ Manche Forscher haben deswegen sogar erwogen, die Refrigerien unter S. Sebastiano als regelrechte Armenspeisungen zu interpretieren,⁵⁷ was aber insofern ausscheidet, als die *refrigeria* in den Graffiti als *vota* für die Apostel bezeichnet werden und sich – wie die Mahlgabe für die Verstorbenen – direkt an die Apostel wandten. Festzuhalten ist jedoch, dass mit der Bedeutung als Armen-, Fremden- und Witwenspeisung *refrigerare* zugleich einen wichtigen Bereich der Gemeinschaftsstiftung und Kommunikation innerhalb der frühchristlichen Gemeinden berührt.

Dies gilt nicht nur für *refrigerare/refrigerium*, sondern auch für andere Begriffe der Sepulkralepigraphik, die gleichzeitig eine augurale Bedeutung für das Diesseits haben und in der sozialen Organisation der christlichen Gemeinden eine zentrale Rolle spielen und deren Deutung in Grabinschriften zu kurz greift, wenn man sie ausschließlich auf den Jenseitszustand des Toten bezieht.

⁵⁵ Vgl. u., S. 67f.

⁵⁶ Vgl. die *Actus Petri cum Simone* 6; 25; 30 (ἀναψόχειν) (Lipsius 1891, 51, 73, 81); Tert., *apol.* 39. *Refrigerare* hat in dieser Bedeutung als karitative Speisung von Bedürftigen unbestreitbar soziolethische Implikationen, ohne allerdings ein terminus technicus für soziale Fürsorge und Armenunterstützung zu sein (vgl. Janssen 1938, 238f. zu Tertullian, ähnlich Pétré 1948, 270). Zu diesem Bedeutungsgehalt von *refrigerare* vgl. auch *Const. App.* 3, 12, 4 - 13, 1 (ἀναψόχειν als Speisung/Unterhalt von Witwen).

⁵⁷ So Grossi-Gondi 1915, 224f.; Reicke 1951, 118 (Armenspeisung mit jüdischem Hintergrund); Hamman 1968, 211. Janssen 1938, 236, Anm. 6 äußert sich zunächst ähnlich, urteilt jedoch wenig später (ebd., 240) zurückhaltender. Der früheste explizite Beleg für eine Einbeziehung von Armen in Refrigerien für die Märtyrer ist die konstantinische *oratio ad sanctorum coetum* (Const., *or. s. c.* 12).

Dies betrifft vor allem die *pax*, der in den frühesten christlichen Sepulkralschriften Roms, die etwa derselben Zeit entstammen wie die *refrigerium*-Graffiti unter S. Sebastiano, eine absolute Schlüsselstellung zukommt.⁵⁸ Ähnlich wie *refrigerium/refrigerare* erscheint in den frühen christlichen Grabinschriften *pax* entweder als ein an den Toten gerichteter Zuruf (*pax tibi/tecum*, εἰρήνη σοι/σου) oder als Wunsch, der Tote möge *in pace*, ἐν εἰρήνῃ sein – analog zu *refrigera/refrigeres* oder *in refrigerio*.

Der Begriff *pax* ist zweifelsohne äußerst komplex; sein Inhalt lässt sich nur durch den jeweiligen Kontext genauer bestimmen und wird zudem seit dem 5. Jh. durch die zunehmende Stereotypie der Formel *in pace* immer unschärfer.⁵⁹ Ähnlich wie beim *refrigerium* erscheint es jedoch verkürzend, diesen Frieden ausschließlich in seinen eschatologischen Dimensionen, als einen auf die Grabesruhe des Toten oder den Frieden seiner Seele im Jenseits bezogenen Begriff zu interpretieren,⁶⁰ ohne seine Signalwirkung für die diesseitige Sozialordnung zu berücksichtigen. Obwohl transzendente Implikationen unbestreitbar gegeben sind,⁶¹ ist *pax* ein Begriff, der im Zentrum der christlichen Gemeinschaftsstiftung auch im diesseitigen Leben stand. Die *pax* war dabei nicht nur eine göttliche Gabe, die den Bestand der Gemeinde sicherte, sondern wurde in elementarer Weise bedingt durch das menschliche Handeln, das die Einheit und Ordnung der Gemeinde konstituierte. Der Friedensgruß *pax tecum*, der offenbar direkt von den oben genannten Grabinschriften aufgenommen wurde,⁶² das *osculum pacis* zu Beginn der eucharistischen Feier, das

⁵⁸ Vgl. Carletti 1988, 120-122; dens. 1997, 146. Verzerrend ist die Beobachtung von Rutgers 1995, 191, die Wendung ἐν εἰρήνῃ komme in frühchristlichen griechischen Inschriften nahezu gar nicht vor (1%) und spiele entsprechend in der christlichen Epigraphik – im Gegensatz zur jüdischen – keine bestimmende Rolle. Zum einen machen die griechischen Inschriften nur knapp 11 % (vgl. Carletti 1997, 143) der in den ICUR edierten Inschriften aus, die Rutgers seiner Statistik zugrundelegt (ebd. 182f.) – die Einbeziehung der bedeutungsäquivalenten lateinischen *in pace*-Inschriften würde Rutgers Bild stark ändern. Zum anderen betrachtet Rutgers alle in den ICUR erfassten Inschriften unterschiedslos als „early Christian inscriptions“, ohne diesen Bestand weiter chronologisch zu differenzieren (ebd.). Dass die Formel *in pace*/ἐν εἰρήνῃ gerade unter den frühen christlichen Inschriften stark verbreitet ist, wird von ihm außer acht gelassen.

⁵⁹ Vgl. zu dieser Entwicklung Colafrancesco Carletti 1995.

⁶⁰ Hervorgehoben von Dinkler 1972, 484-487, der auf die vielschichtige Semantik von *pax* in den Grabinschriften hinweist; ähnlich Colafrancesco Carletti 1995, 270f.

⁶¹ Eine stärkere Akzentuierung der Jenseitigkeit tritt vor allem hervor in Wendungen wie *dormit in pace* (ICUR IX, 25350); weitere Beispiele bei Carletti 1997, 146. Die Wendung ἐν εἰρήνῃ ἢ κοίμησις αὐτοῦ findet sich häufig auch in der jüdischen Funeralepigraphik (vgl. Dinkler 1974, 133f.). Ein Abhängigkeitsverhältnis der christlichen *pax*-Inschriften von jüdischen Vorbildern lässt sich nicht sicher erweisen; entscheidend ist in jedem Fall, dass der *pax*-Begriff im christlichen Kontext eine andere Bedeutung hatte als das jüdische b'sshalom (ebd. 138-143; weniger differenziert Dinkler 1972, 484).

⁶² Vgl. Pietri 1983, 557; Carletti 1988, 120.

bei der Bestattung auch dem Toten erteilt wurde,⁶³ und die Wiederaufnahme rekonzilierter Büsser in den „Frieden“ der christlichen Gemeinschaft⁶⁴ – *pax* bezeichnet in all diesen Fällen nicht nur die äußere Einheit, sondern die sozialen Handlungen, die diese Einheit begründeten.⁶⁵

Die Parallelen zum *refrigerium* liegen auf der Hand: In beiden Fällen signalisierte die Semantik der Begriffe, die in den Grabinschriften verwendet wurden, dass der Tote mit den Lebenden verbunden blieb. Sowohl *pax* als auch *refrigerium* bezeichneten einen Jenseitszustand der Ruhe und der Erholung von den Mühen des irdischen Daseins, doch hatten beide Begriffe zugleich einen starken sozialetischen Bedeutungsgehalt, der eine gegenläufige Deutungsebene wachrief: Der Tote *in pace* blieb Teil einer diesseitigen Gemeinschaft, deren Beziehungen nach ihrem Selbstverständnis von Liebe und Friedensbereitschaft geprägt war; der Tote *in refrigerio* erfuhr sein jenseitiges Dasein unter denselben Vorzeichen, unter denen sich die Kommemorierenden zur gemeinschaftlichen Feier des Totenmahls versammelten.

Die enge Zusammengehörigkeit von *pax* und *refrigerium*, die auch in einigen frühen Grabinschriften, in denen beide Begriffe miteinander verbunden werden, sichtbar wird,⁶⁶ spiegelt dementsprechend nicht eine Vorstellung vom Tod als enthobenem Zustand des Friedens und der Ruhe wider, sondern bezog den Toten in Handlungszusammenhänge ein, die für den gemeinschaftlichen Zusammenhalt der Lebenden elementar und über die Grenze des

⁶³ Metzger 1998, 46f. (Liturgie); Ambrosius verband mit dem Kuss für seinen toten Bruder Satyrus explizit den Gedanken der gemeinschaftsstiftenden *pax* in Gegenwart der Gemeinde: *procedamus ad tumulum. sed prius ultimum coram publicum vale dico, pacem praedico, osculum solvo* (Ambr., exc. Sat. 1, 78; weitere Belege bei Klauser 1927, 128, Anm. 107). Die Bedeutung der *pax* als eines die Lebenden und die Toten umfassenden Friedens wird während der diocletianischen Verfolgungen hervorgehoben von Arnob., *nat.* 4, 36: *summus oratur Deus, pax cunctis et venia postulatur: magistratibus, exercitibus, regibus, familiaribus, inimicis, adhuc vitam degentibus et resolutis corporum vincione*. Zur Verbindung von *pax* im Leben und im Tod vgl. auch Tert., *anim.* 51, 6 und Cypr., *epist.* 57, 1 u. 55, 17.

⁶⁴ Bei der Wiederaufnahme der Sünder in die kirchliche Gemeinschaft erteilt der Bischof den Frieden (Tert., *puhic.* 12, 11; 22, 10; Cypr., *epist.* 20, 3; 36, 2; 64, 1; *laps.* 15); in Verbindung mit *communicare/communicatio* erscheint *pax* bei Tert., *puhic.* 6, 9; 13, 9-11; Cypr., *epist.* 55, 6; 72, 3. Tert., *puhic.* 2, 2 mahnt zur Friedfertigkeit als Voraussetzung für die Vergebung und Wiederaufnahme in die *pax* der kirchlichen Gemeinschaft (vgl. dazu die Bemerkungen von Poschmann 1940, 333f.).

⁶⁵ Zur sozialetischen Dimension von *pax* bei Tertullian und Cyprian vgl. die Ausführungen von Pétré 1948, 300-303. Eine entsprechende Bedeutung des Friedens tritt auch im Hirten des Hermas deutlich hervor: Herm., *vis.* 3, 9, 2-6 leitet die Mahnung zum Frieden mit einer umfassenden Forderung nach sozialen Verhaltenstugenden (gegenseitige Sorge und Hilfe, insbesondere Armenunterstützung) ein (vgl. auch Brox 1991, 515f.). Zur Verbindung von *pax* und *caritas*, der tätigen Nächstenliebe, vgl. u., S. 54f.

⁶⁶ *In refrigerio et in pace* z. B. in ICUR IX, 24906, 25455, die beide zum Inschriftenbestand des 3. Jh. zu zählen sind (vgl. Carletti 1988, 121). Eine Verbindung von *pax* und *refrigerium* mit Bezug auf den Jenseitszustand findet sich bereits bei Iren., *haer.* 3, 16, 4.

Todes hinaus wirksam waren.⁶⁷ Akklamationsartige Zurufe an den Toten (*pax tecum, refrigera, pie zeses*) stellten diese Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten explizit her: Die im Leben wirksamen Verbindungen dauerten im Tod fort. Die Betonung liegt dabei auf dem Aspekt der dadurch begründeten *Handlungsbeziehungen* zwischen Lebenden und Toten: *Pax* und *refrigerium* waren, wie oben ausgeführt, Begriffe mit starken sozialetischen Implikationen, die für das Selbstverständnis der Gemeinden eben deswegen von zentraler Bedeutung waren, weil sie das gemeinschaftserhaltende und -erzeugende Handeln der Gemeindemitglieder untereinander zum Ausdruck brachten. Bezogen auf die Toten bedeutet dies, dass auch sie mit der Welt der Lebenden durch Handlungsbeziehungen verbunden blieben. Dies wird insbesondere dort deutlich, wo Akklamationen wie *refrigera* oder *pax tibi/tecum*, die als Grußformeln unter den Lebenden die Grundlagen sozialer Gemeinschaftsstiftung reflektieren, auch an die Toten gerichtet wurden, während man umgekehrt durch die Bitte an die Toten, sie mögen sich der Lebenden erinnern, ihnen helfen und beistehen, die Vorstellung artikulierte, auch die Toten seien weiterhin in ein Handlungsgefüge einbezogen, das die Sozialbeziehungen der christlichen Gemeinden im Diesseits strukturierte.⁶⁸

Bestätigt werden diese Beobachtungen noch durch einen dritten, inhaltlich mit *pax* und *refrigerium* eng verwandten Schlüsselbegriff der christlichen Sozialordnung, der ebenfalls im Kontext der frühchristlichen Funeralkultur Roms eine prominente Rolle spielt: die *agape* bzw. *caritas*, die von Cyprian als *fundamentum pacis* bezeichnet wird.⁶⁹ Zwar zählen Grabinschriften mit dem Wunsch *in agape, ἐν ἀγάπῃ*⁷⁰ im Unterschied zu den *Pax*- und *Refrigerium*inschriften nicht nachweisbar zum ältesten Bestand der christlichen Sepulkralepigrafiik Roms. Doch sind mehrere Darstellungen von Mahlzeiten aus möglicherweise vorkonstantinischer Zeit in den römischen Katakomben erhalten, bei denen die Beischriften „Liebe“ (*Agape*) und „Frieden“ (*Irene*) den Charakter der Mahlgemeinschaft signalisieren.⁷¹ Die von

⁶⁷ Anders Janssens 1981, 292, der *pax* und *refrigerium* einseitig als „quiete del defunto in Dio“ auffasst. Auch Carletti 1988, 121 bezeichnet die Begrifflichkeit als „di tipo piu segnamente eschatologico.“

⁶⁸ Zum reziproken Charakter der Beziehungen zwischen Lebenden und Toten, wie er in der christlichen Funeralepigrafiik Roms greifbar wird, vgl. Guyon 1987, 344-349. Für die Aufforderung zur Fürbitte, die die Lebenden an die Toten insgesamt – nicht nur an die Märtyrer – richteten; vgl. z. B. die bereits oben zitierte Inschrift: „Ianuaria, refrigere und bitte für uns“ (ICUR IV, 9913): Die Tote soll aus Dank für das *Refrigerium* für die Lebenden tätig werden, indem sie Fürbitte einlegt. Ähnlich auch die Inschrift ILCV 2336 (missverstanden von Volp 2002, 232f., Anm. 580, der den Handlungszusammenhang umkehrt, indem er diesen Inschriftentyp als eine Aufforderung, für die Toten zu beten, deutet).

⁶⁹ Cypr., *patient.* 15: *Caritas fraternitatis vinculum est, fundamentum pacis, tenacitas ac firmitas unitatis.*

⁷⁰ ICUR V, 14383: *in ag(a)p(e)*; VI, 15869: *ἐν ἀγάπῃ*; IV, 12185: *εἰς ἀγάπην*; I, 2976: *μετὰ ἀγάπης*.

⁷¹ Eine überdurchschnittlich große Zahl von Mahldarstellungen ist aus der Katakombe SS. Pietro e Marcellino bekannt, darunter sämtliche acht Darstellungen mit den Beischriften *Agape* und *Irene*

caritas (bzw. *agape*) und *pax* (oder *irene*) getragene Mahlfeier, zentrales Sinnbild für Handlungsbeziehungen und Gemeinschaftsstiftung im Diesseits,⁷² wurde durch die Darstellung im funerären Kontext auch auf den Toten bezogen.

Refrigerium, *pax* und *caritas*: Die zentrale Bedeutung dieser eng verwandten Begriffe in den Graffiti des Märtyrerkults, in der Sepulkralepigraphik und in den bildlichen Darstellungen im funerären Kontext weisen sämtlich in eine Richtung, die nochmals zusammenfassend skizziert werden soll: 1. Positiv besetzte, augurale Leitbegriffe des Diesseits wurden auf den Zustand der Toten bezogen. 2. Diese Begriffe hatten sozialetische Implikationen, sie regelten die Interaktion zwischen Menschen. 3. Sie waren verbunden mit Mahlfeiern, die im Gedenken an die Toten veranstaltet wurden (*refrigerium* bezeichnet ein Mahl; in den bildlichen Mahldarstellungen warten *pax* und *caritas* den Mahlteilnehmern auf). 4. Jenseitszustand und Gemeinschaftsstiftung im Diesseits waren nicht nur durch identische, die Grenze des Todes überspannende augurale Leitbegriffe miteinander verbunden, sondern auch durch Handlungsbeziehungen, die die sozialetischen Implikationen dieser Begriffe auf die Toten ausdehnten und diese durch reziproke Handlungsbeziehungen mit den Lebenden verbanden.

II. 2. Paganes und christliches Totenmahl

Diese Beobachtungen legen es nahe, den christlichen Mahlfeiern am Grab der Toten und Märtyrer eine Semantik zuzuweisen, die das christliche *Refrigerium* von den paganen Totenkultriten prononcierter abhebt, als es in der Forschung allgemein üblich ist.⁷³ So besteht in der Literatur ein maßgeblich von

(vgl. Février 1990 [1977], 360-368; Guyon 1977-78, 216-220; Jastrzebowska 1979, 19-29; ausführliche Beschreibung bei Dückers 1992, 147-159). Guyon 1987, 143f. veranschlagt für die beiden Regionen (A, I) in SS. Pietro e Marcellino, in denen sich die meisten dieser Mahlszenen konzentrieren, eine Entstehungszeit zwischen dem Ende des 3. und dem ersten Viertel des 4. Jh.; die *cubicula*, in denen die Mahlszenen dargestellt sind, datiert er in das beginnende 4. Jh. (vgl. Guyon 1994, 99f.). Deckers 1992, 231-235 zieht hingegen eine spätere Datierung vor und setzt die genannten Darstellungen erst in die konstantinische Zeit; ebenso zuletzt Zimmermann 2002, 235f. Eine umfassende Zusammenstellung christlicher und paganer Mahlszenen im funerären Kontext (Malerei und Sarkophagplastik) bietet Jastrzebowska 1979; vgl. Amedick 1991, 25-45. *Agape* und *Irene* werden in der Forschung traditionell auf die Dienerinnen – meist gedeutet als Personifikationen – bezogen, die den zum Mahl Versammelten aufwarten; anders Dückers 1992, 161f., der darauf aufmerksam macht, dass die Inschriften *Agape* und *Irene* nicht immer weiblichen Personen in den Mahldarstellungen zuzuweisen sind.

⁷² Zur *Agape* als Synonym für *caritas* vgl. Janssen 1938, 199-202. Zur zentralen Rolle der *caritas/agape* in christlichen Mahlfeiern vgl. Reicke 1951, 19-164.

⁷³ Eine – die Regel bestätigende – Ausnahme bildet Pietri 1991, 28, der in den *Refrigerien* des 4. Jh. keine Übernahme paganer Praktiken sieht, sondern die Entwicklungsformen eines eigenständigen Kults.

Franz-Josef Dölger und Theodor Klauser begründeter, vor allem in der christlichen Archäologie verbreiteter und bis in die gegenwärtige Mediävistik reichender Konsens, dass das christliche Totenmahl nicht nur die äußeren Formen der paganen Totenmahlpraxis fortgesetzt, sondern auch in der Konzeptualisierung des Verhältnisses zu den Toten traditionelle Auffassungen fortgeführt habe.⁷⁴ Fraglos trifft diese Einbindung der christlichen Totenmähler in das kulturelle Umfeld, in dem sie sich entwickelten, auf der Ebene der Praktiken zu; auch war das dezidierte Herausstellen dieser Kontinuitäten insbesondere in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts als eine Reaktion auf Tendenzen, das christliche Totenmahl als eine Agapefeier, eucharistische Versammlung oder symbolische Jenseitsrepräsentation ohne einen Bezug zum paganen Umfeld zu deuten, verständlich.⁷⁵ Dennoch ist zu berücksichtigen, dass diese Kontinuitäten in den Kultpraktiken sich nicht auch auf die Haltungen erstreckten, die die Lebenden gegenüber den Toten einnahmen: Im christlichen Totenmahl wird – bei allen äußeren Übereinstimmungen mit den Riten der paganen Tradition – eine grundlegend andere Relation der Lebenden zum Tod und zum Toten sichtbar.

Wie oben ausgeführt, blieb der Kommemorierte auch als Toter Teil der Gemeinschaft der Lebenden, die ihre Mahlgemeinschaft unter dieselben Leitbegriffe stellten wie den Jenseitszustand und durch entsprechende Zurufe und Bitten an die Toten diese in eine die Grenze des Todes überspannende, reziproke Handlungsgemeinschaft mit den Lebenden einbezogen.⁷⁶ Dieses Verhältnis unterscheidet sich deutlich von der Relation, die – soweit sich das aus der lateinischen Sepulkralepigraphik und den römischen Totenkultriten erschließen lässt – der Tote nach paganen Vorstellungen zur Welt der Lebenden einnahm. Zwar ist es durchaus problematisch, von einer Geschlossenheit der religiösen Vorstellungen auszugehen, wie sie durch die Rede von „den“ paganen Jenseitsvorstellungen suggeriert wird. Zudem ist zu berücksichtigen, dass mit Blick auf den Tod und das Jenseits unterschiedliche Perspektiven (das Los des Verstorbenen neben der Rolle des Todes für die Überlebenden) und Haltungen (Furcht vor dem Tod; Trauer um den Verlust; Trost der Hinterbliebenen; Suggestionen und „echte“ Hoffnungen auf ein gutes Jenseits; *memento mori*, Lebensbejahung und Ironisierung des Todes) eingenommen werden können und ein Konglomerat bilden, das sich schwer zu einem konsi-

⁷⁴ Dölger 1922, 562f.; Klauser 1927, bes. 54, 133-136; Marrou 1949, 196f., Jastrzebowska 1979, 89f.; dies. 1981, S. 205; Février 1984, bes. 167, 178. Für die Mediävistik vgl. Oexle 1983, 48-50; 1984 (a), 404-409; Borgolte 1988, 87.

⁷⁵ Zum wissenschaftsgeschichtlichen Kontext der Debatte vgl. Dassmann, in: Colpe u. a. 1996, 397.

⁷⁶ Die auch aus paganen Grabinschriften bekannten Aufforderungen, dem Toten zu trinken zu geben, begründen eine Partizipation, aber keine Mahlgemeinschaft des Toten mit den Lebenden.

stenten Bild der Haltungen gegenüber dem Tod zusammenfügen lässt.⁷⁷ Bei aller Vielfalt an Einstellungen zum Tod und zum Jenseits, die in den paganen Inschriften artikuliert werden,⁷⁸ wird jedoch eines unmissverständlich deutlich: Der Tod markierte eine klare Grenze zur Welt der Lebenden und wurde ihr in den Äußerungen der Sepulkralepigraphik meist als eine regelrechte Gegenwelt des Nicht-Lebens (Nacht, Schatten, Schweigen) gegenübergestellt.⁷⁹

Diese Grenze erlegte in Rom rituelle Regeln für den Umgang mit den Toten auf, die darauf abzielten, eine Befleckung der Welt der Lebenden durch die Toten möglichst auszuschließen. So waren etwa an den *parentalia* im Februar, den allgemeinen Festtagen zur Feier des Totenkults, die Tempel geschlossen, und es fanden keine Geschäfte statt: Die Unterwelt und die Welt der *di superi* durften sich nach Möglichkeit nicht berühren.⁸⁰ Entsprechend waren auch die Bestattung und der Totenkult durchsetzt mit rituellen Handlungen, die eine deutliche Scheidung der Lebenden von den Toten durch eine doppelte Trennung vollzogen: Zum einen durch die Abgrenzung der trauernden Familie vom Toten, die während der eigentlichen Bestattung ihren Höhepunkt fand, und zum anderen durch die Separierung der durch den Toten befleckten Familie von ihrem sozialen Umfeld, die mit der Kennzeichnung des Hauses als *domus funesta* begann und mit der *novendialis cena* endete, die die durch den Tod gestörte Einheit der Familie und der Gemeinschaft wiederherstellte.⁸¹

Mit diesen unterschiedlichen Riten von Abgrenzung und Integration waren auch unterschiedliche Arten der Mahlfeier und -gabe verbunden, die deutlich machen, dass es eine stark vereinfachende Verkürzung ist, mit Blick auf die traditionellen Mahlfeiern im römischen Totenkult von „dem“ Totenmahl zu reden.⁸² Das kultische Mahlopfer für den Toten und das Bankett der

⁷⁷ Hervorgehoben von Pietri 1980; in modifizierter Form gilt dies auch für die christlichen Jenseitsvorstellungen.

⁷⁸ Eine knappe, aber adäquate Übersicht vermittelt Pietri 1980, 31-35; ders. 1983, 536-548. Für weiteres Material vgl. besonders Brelich 1937, Lattimore 1942.

⁷⁹ Vgl. dazu Brelich 1937, 5-31, der die Rede der lateinischen Grabinschriften vom Tod und der Unterwelt überzeugend als einen Versuch interpretiert, das Nicht-Sein als etwas, das dennoch existiert, positiv sprachlich verfügbar zu machen, indem man zur Welt des Lebens (Licht) Gegenbilder einer Nicht-Existenz (Schatten, Nacht, Schweigen) entwarf; s. auch Pietri 1983, 540-542.

⁸⁰ Scheid 1993, 197. Nur selten finden sich in den Grabinschriften Vorstellungen, die den *di superi* Macht über die Welt der Abgeschiedenen zusprechen (vgl. z. B. Pietri 1980, 32).

⁸¹ Zur Sequenz der römischen Bestattungsriten und dieser doppelten Absetzung der Lebenden von den Toten vgl. Scheid 1984; eine systematische Aufgliederung der einzelnen Separationsriten unternimmt Maurin 1984.

⁸² Dieser Sprachgebrauch und eine fehlende Differenzierung zwischen Totenopfer und Gedächtnismahl der Lebenden ist für die meisten Vertreter der o., S. 55f. skizzierten Kontinuitätsthese charakteristisch.

Kommemorierenden waren nicht identisch, auch wenn sie bei der Gedächtnisfeier in einem engen zeitlichen und räumlichen Zusammenhang stehen konnten.⁸³ Entsprechend ist es auch verzerrend, beide Elemente unter dem einheitlichen Begriff des Totenmahls zusammenzufassen, ohne die unterschiedlichen Ebenen auseinanderzuhalten: Im Unterschied zu den Mahlfeiern, zu denen die Hinterbliebenen im Gedenken an den Toten zusammenkamen, stiftete das Mahlopfer für den Toten – ob als *silicernium* bei der Bestattung oder als spätere Opfergabe bei den *parentalia* und anderen Totengedächtnistagen⁸⁴ – keine Mahlgemeinschaft mit ihm, im Gegenteil: Es akzentuierte die Grenze zwischen Leben und Tod. Bestimmte Traditionen des römischen Totenkults scheinen ein gemeinsames Mahl der Lebenden und der Toten sogar völlig auszuschließen, da das gesamte Opfer ausschließlich für den Toten bestimmt war.⁸⁵

Die gemeinschaftlichen Totenmähler von kleineren Gruppen und Kollegien, auf die sich vor allem in der frühen Kaiserzeit archäologische und literarische Hinweise erhalten haben,⁸⁶ sind demnach kein Ausweis dafür, dass man die Toten als Teilnehmer einer Mahlgemeinschaft der Lebenden vergegenwärtigte. Obwohl die Stiftungsinschriften der römischen Kaiserzeit zur Pflege des Totenkults und der Totenmemoria nur selten ausdrücklich zwischen einem *epulum* der Kommemorierenden und der *profusio* für den Toten als unterschiedlichen Handlungen differenzieren,⁸⁷ handelte es sich um getrennte Dinge: Die Toten erhielten bestimmte, ihnen vorbehaltene Speisen, ihr Platz war nicht am Tisch der Lebenden, die Gaben für die Toten wurden

⁸³ Die strukturelle Differenzierung zwischen Totenspeisungen und Gedächtnismählern der Kommemorierenden wird hervorgehoben von Andreau 1977, 160, 185f. und – für den griechischen Bereich – von Schmitt-Pantel 1982.

⁸⁴ Zu den Parallelen der rituellen Handlungen und ihrer Abfolge bei der Bestattung und bei den regelmäßig wiederkehrenden Totenkultfeiern vgl. Scheid 1984, 132-136.

⁸⁵ So z. B. beim Totenkultmahl des Pisanerdekrets für L. Caesar (vgl. Scheid 1993, 197f.); möglicherweise galten ähnliche Regelungen auch für das *silicernium* (vgl. Scheid 1984, 130).

⁸⁶ Heinzelmann 2000, 70-72, 99; ders. 2001, 185-188; vgl. ferner Toynbee 1971, 62. Die in der Forschung von Theodor Mommsen begründete Auffassung, es habe in der Kaiserzeit *collegia funeraticia* gegeben, die eigens für die Bestattung ihrer Mitglieder gegründet worden seien, kann mittlerweile als überholt gelten: Die Bestattung von Vereinsmitgliedern und die Feier von Mählern im Gedenken an die Verstorbenen war nicht der Vergemeinschaftungszweck bestimmter „Begräbnisvereine“, sondern in den meisten Kollegien neben religiösen und sozialen Aktivitäten ein zentraler Bestandteil des Vereinslebens (grundlegend Ausbüttel 1982, 22-29, 59-71; vgl. zuletzt Bendlin 2002, 14; dens. 2005, 99).

⁸⁷ Z. B. CIL X, 107 (*epulum* der Lebenden – *profusio* für den Toten). Vgl. auch die Stiftung des Q. Cominius Abascantus, in der zwischen einem *epulum* für die Kommemorierenden und einem *sacrificium* für den Toten unterschieden wird (s. u., S. 513f.). Eine der bekanntesten Memorialstiftungen (allerdings aus dem griechischen Bereich), die Stiftung des Epikur, differenzierte auch zeitlich zwischen dem Totenopfer für Epikur und seine Angehörigen auf der einen und den Mahlfeiern der Schüler zur Erinnerung an Epikur und Metrodoros auf der anderen Seite; die Feiern wurden an unterschiedlichen Tagen abgehalten (vgl. Laum 1914, Bd. 2, 16f., nr. 14).

auf dem *rogus* oder in der *culina* verbrannt bzw. auf den Boden gestellt oder ausgegossen.⁸⁸ Inschriftliche Aufforderungen der Toten, man möge ihnen etwas zu essen oder zu trinken geben, und entsprechende Zurufe der Lebenden an die Toten lassen sich daher nicht einfach als Ausdruck einer Mahlgemeinschaft mit den Toten interpretieren.⁸⁹

Es gibt Anzeichen dafür, dass mit der ausgehenden hohen Kaiserzeit Vorstellungen von einem positiven Jenseitszustand zunehmend auch in der paganen Religiosität Raum gewannen: Mythologische und bukolische Darstellungen in der Grabkunst, die von der Forschung häufig als allegorische Verweise auf heroische Todesüberwindung bzw. ein glückliches Jenseits gedeutet werden, und die zunehmende Verbreitung von Mysterienkulten deuten auf einen entsprechenden Mentalitätswandel hin, auch wenn eine prospektive, auf das künftige Schicksal des Toten bezogene Lesart dieser Darstellungen umstritten bleibt.⁹⁰ Selbst wenn man einen derartigen Wandel in den paganen Jenseitsvorstellungen der Kaiserzeit voraussetzt, ist damit jedoch noch nichts über die Relation der Lebenden und Toten zueinander gesagt. Die Vorstellung, dem Toten sei nach seinem Hinscheiden ein freundlicheres Dasein in einer jenseitigen Welt beschieden, schuf keine unmittelbare und distanzlose Verbindung zwischen Lebenden und Toten; sie vermittelte keinen gemeinsamen Handlungs- und Existenzzusammenhang. Der Tote blieb – ob als Schatten in der Unterwelt oder als vergöttlichte Seele in elysischen Gefilden – prinzipiell außerhalb der menschlichen Gemeinschaft, die zur Feier der Totenmähler an den Gräbern der Verstorbenen zusammenkam. Eine positive Bewertung der Existenz nach dem Tod änderte nichts daran, dass zwischen beiden Welten eine klare Trennlinie bestand. Ähnlich wie im römischen Opfer für die *di superi* Vorbehalte zu erkennen sind, die Götter als Eingeladene und Tischgenossen der Menschen zu begreifen,⁹¹ bewegte sich auch der Tote bei den Mahlfeiern, die in Verbindung mit den römischen Totenkultpraktiken stattfanden, außerhalb der menschlichen Mahlgemeinschaft.

⁸⁸ Scheid 1984, 127-134. Besonders ausgeprägt ist die Trennung bei den Lemuria: Hier vollzog sich das Mahlopfer in Abwendung vom Toten und ohne eigene Beteiligung des Opfernden am Mahl (ebd., 135f.).

⁸⁹ Gegen Klausner 1927, 135f. Der dort zitierte Passus aus Epiph., *anc.* 86 steht in einem weiteren Kontext: Neben der Aufforderung an den Toten, er möge sich erheben und speisen, erwähnt Epiphanius kurz zuvor, dass die Speisen als Brandopfer oder Libationen vernichtet wurden: Diese Mahlgabe an den Toten war demnach keine Aufforderung zur Mahlgemeinschaft. Zu den Bitten der Toten um Speise und Trank in der lateinischen Sepulkralepigraphik vgl. Lattimore 1942, 133.

⁹⁰ Vgl. Wrede 1981, 169; Amedick 1991, 17; Engemann, in: Colpe u. a. 1996, 302-309. Vorbehalte gegen allegorisierende Deutungen formuliert Heinzelmann 2000, 70f.; auch von Hesberg 1992, 216-221 betont die retrospektiven und diesseitsbezogenen Aspekte mythologischer Darstellungen an Gräbern.

⁹¹ Vgl. Rüpke 2001, 145f.

Diese Einstellung zeigt sich insbesondere im Umgang mit dem toten Körper und den sterblichen Überresten des Toten. Die mythologischen und bukolischen Darstellungen, die den Toten in die Welt der Götter versetzten, basierten auf einer dualistischen Trennung der Seele vom toten Körper, der beim Aufstieg in den Himmel oder zu den Gefilden der Seligen zurückgelassen wurde.⁹² Damit aber fehlte eine wichtige Voraussetzung dafür, die Toten auch weiterhin als einen Teil der menschlichen Gemeinschaft zu begreifen. Die christliche Vorstellung einer körperlichen Auferstehung schuf in dieser Hinsicht vollkommen andere Grundlagen: Die Fortsetzung der irdischen Identität im Jenseits ließ die Vorstellung, dass die Toten, die nach ihrem Tod nicht entrückt wurden, sondern in ihren Leibern der Auferstehung harnten,⁹³ in eine menschliche Handlungsgemeinschaft einbezogen blieben, in einer Weise evident erscheinen, die mit nicht-christlichen Vorstellungen nur schwer vereinbar war. Nichts macht diese Differenz deutlicher als der Umgang mit den sterblichen Überresten der Toten, die in ihren Leibern gegenwärtig und damit unter den Menschen präsent blieben.⁹⁴ Der sich seit dem 4. Jh. entwickelnde christliche Reliquienkult bedeutete einen scharfen Bruch mit dem traditionellen antiken Prinzip einer klaren räumlichen Trennung, die zwischen den Lebenden in den Städten und den Toten in ihren Gräbern bestand und auch durch vereinzelte räumliche Annäherungen zwischen den beiden Welten⁹⁵ nicht prinzipiell in Frage gestellt wurde.⁹⁶ Die Schärfe dieses Bruchs macht zugleich deutlich, wie sehr die christliche Vorstellung einer Handlungsgemeinschaft der Lebenden und Toten auf spezifischen Voraussetzungen beruhte, die durch die kaiserzeitlichen Jenseitsvorstellungen – mochten sie auch ein positiveres Verhältnis zur Welt des Todes signalisieren – nicht infrage gestellt wurden.

⁹² Dies erhellt aus der paganen Funeralepigraphik, die komplementär zur Deutung der Grabsymbolik heranzuziehen ist, vgl. Brelich 1937, 76-86; Lattimore 1942, 28-43.

⁹³ In den theologischen Auseinandersetzungen um die leibliche Auferstehung hoben insbesondere Theologen der westlichen Tradition (Tertullian, Hieronymus, Augustinus) auf eine materiale Wiederherstellung des irdischen Körpers aus seinen Partikeln ab, da nur auf diese Weise die Identität des Verstorbenen über die Grenze von Tod und Auferstehung hinweg gegeben erschien (vgl. Walker Bynum 1995, 21-114); derartige realistisch-materialistische Deutungen leiblicher Wiederauferstehung waren im 2. Jh. stark verbreitet (s. ebd., 27-33).

⁹⁴ Zum christlichen Grab- und Reliquienkult als Konsequenz der Auffassung von der körperlichen Auferstehung der Toten vgl. Pietri 1991, 33.

⁹⁵ Vgl. Bodet 1997, 20f. zu Gräbern, die in ländlichen Villen und auf Feldern angelegt wurden: Hier traten die räumlichen Abgrenzungen zwischen den Toten und den Lebensbereichen der Villenbesitzer bzw. der Landbevölkerung weniger deutlich hervor als in der Stadt.

⁹⁶ Dieser Bruch wird zurecht hervorgehoben von Brown 1981, 6-8. Die syrische Didaskalie aus der ersten Hälfte des 3. Jh. lässt erkennen, dass die Einbeziehung der Toten selbst innerhalb der christlichen Gemeinden durchaus mit Widerständen rechnen musste (*Didasc.* 26; zum Kontext vgl. Karpinski 1987, 156-158). Auf welche Vorbehalte im 3. Jh. die Lehre von der leiblichen Auferstehung bei philosophisch gebildeten Römern stieß, zeigen die Worte, die Minucius Felix in seinem Dialog *Octavius* dem Heiden Caecilius in dem Mund legt (Min. Fel. 11, 2-9).

Die unterschiedlichen Konzeptualisierungen des Verhältnisses der Lebenden zu den Toten hatten auch Auswirkungen auf die Frage, in welcher Weise die Erinnerung an die Toten und an die Heiligen zur Grundlage für kollektive Identitätskonstruktionen wurde. Das christliche hatte ebenso wie das pagane Totenmahl eine gruppenstabilisierende Funktion, da in ihm die Prinzipien von Einheit und Ordnung, auf die sich ihre Gemeinschaft gründeten – *pax, refrigerium, caritas* – den Feiernden vor Augen geführt wurden.⁹⁷ Diese Prinzipien blieben jedoch nicht auf die Gemeinschaft der Kommemorierenden beschränkt, sondern wurden auf die Toten, die in diese Handlungsstruktur eingebunden blieben, ausgedehnt: Die Toten waren durch ihr Handeln (Interzession, Fürbitte) an der Vergegenwärtigung dieser Gruppenidentität aktiv beteiligt. Die Graffiti unter S. Sebastiano verdeutlichen diese Verbindung auch terminologisch, indem sie die Mahlgaben für die Apostel als ein *refrigerium* bezeichnen und dafür denselben Begriff verwenden, der auch für das Gedächtnismahl der Kommemorierenden in Gebrauch war: Im *refrigerium* wurde keine Absetzung vom Toten in Form eines Totenopfers vollzogen, sondern es entstand eine Verbindung von Lebenden und Toten unter den Vorzeichen eines gemeinsam begangenen Mahls.

Demgegenüber erfüllte auch das pagane Totenmahl eine identitätsrelevante Funktion, jedoch auf andere Weise:

1. In ritueller Hinsicht lässt sich das gemeinsame Mahl der Kommemorierenden im paganen Kult als eine postliminale Wiederherstellung der sozialen Ordnung der Hinterbliebenen begreifen,⁹⁸ die durch den Einbruch des Todes gefährdet wurde, und deren Fundamente aus diesem Grund anlässlich der Kommemoration jedesmal aufs neue vergegenwärtigt und gesichert wurden – eine Wiederherstellung der Ordnung, die jedoch nicht unter Einschluss, sondern in Ausgrenzung des Toten erfolgte.

2. Während in den christlichen Refrigeriafeiern für die Toten und Heiligen Aufforderungen zur Erinnerung (wie *in mentem habete, μνημονεύετε, εἰς μνήαν ἔχετε*) die Handlungsbeziehungen zwischen den Lebenden und den als gegenwärtig gedachten Toten aufrechterhielten, kam dem Erinnern und Gedenken in den paganen Kommemorationsmählern eine rein retrospektive Funktion zu: Man erinnerte und vergegenwärtigte die Toten als das, was sie gewesen waren.

Dies bringen insbesondere die Kommemorationsstiftungen, die im Westen des Römischen Reiches seit dem 2. Jh. aufkamen und Kollegien oder Munizipien mit der Feier des Andenkens eines Stifters beauftragten, zum

⁹⁷ Dieser identitätsstiftende Aspekt wird für das christliche wie nichtchristliche Totengedenken hervorgehoben von Février 1990 (1977); zu den Refrigeria s. ebd., 368-371 u. 375-390.

⁹⁸ Vgl. Morris 1992, 8-10, der die Ritualstruktur eines „rite de passage“ zugrundelegt.

Ausdruck.⁹⁹ Entgegen älterer Auffassungen, die das Aufkommen dieser Stiftungen im kaiserzeitlichen Rom mit einem Verfall der Familiensolidarität in Verbindung brachten und die Schaffung künstlicher Familien wie Kollegien und Munizipien als Sorge des Stifters um den Fortbestand seines Grabkults interpretierten,¹⁰⁰ sehen jüngere Deutungen diese Memorialstiftungen in einem engen Funktionszusammenhang mit dem Euergetismus: Die Mähler, die ein Stifter zu seinem Gedenken ausrichten ließ, waren keine *sacra*, die sich an ihn selbst richteten, sondern hielten das Andenken an die *liberalitas* des Stifters gegenwärtig.¹⁰¹ Man kann dies zu der Aussage zuspitzen, dass der Stifter durch die Ausrichtung von Mählern, die Verteilung von Natural-, Öl- und Geldspenden und die Abhaltung von Gladiatorenspielen über den Tod hinaus in seiner Eigenschaft als Euerget commemoriert wurde.¹⁰² Memoria begründete in diesem Fall, anders als bei den Refrigerienmählern, keine gegenwärtig wirksame Interaktionsbeziehung zwischen den Kommemorierenden und den Toten, sondern hielt retrospektiv einen Handlungszusammenhang in Erinnerung, die zwischen dem Stifter und den Kommemorierenden zu Lebzeiten bestanden hatte.¹⁰³ Dementsprechend fanden Gedenkfeiern für Tote und Stifter in der Regel nicht an deren Todes-, sondern Geburtstagen statt.¹⁰⁴ Das Gedenken war auf den Lebenden beziehungsweise auf das, was der Tote zu seinen Lebzeiten gewesen war, zentriert.

⁹⁹ Als Übersicht über die Stiftungen des Hellenismus und der römischen Kaiserzeit ist immer noch nützlich Laum 1914, Bd. 2; eine Zusammenstellung aller Stiftungen für das Italien der frühen und hohen Kaiserzeit bietet Andreau 1977.

¹⁰⁰ So Bruck 1954, bes. 48-58; übernommen von Borgolte 1988, 77-79.

¹⁰¹ Andreau 1977; eine entsprechende Deutung für das hellenistische Griechenland vertreten Veyne 1990 (1976), 221-232; Schmitt-Pantel 1981.

¹⁰² Vgl. Champlin 1991, 161. Dies gilt auch für die Gedenkmähler, die sich nicht an größere Gruppen, sondern an einen begrenzten Kreis von Freunden und Familienangehörigen richteten, vor allem an Freigelassene, denen vom verstorbenen *dominus* in der Kaiserzeit häufig die Grabpflege und Kommemoration übertragen wurde (s. dazu Johnston 1988, 100-102). Vgl. die Bilanz von Champlin ebd., 181f.: „the normal sentiment seems to have been, regardless of one's personal beliefs on the hereafter, that the survivors should have a good time eating and drinking (on whatever scale), put a generous portion on the grave, and then remember the deceased; the dead might be watching in the vicinity of the grave or statue, but the ceremony essentially concerned the living, who watched over, and remembered, them.“

¹⁰³ In dieselbe Richtung weisen Reliefs mit Mahlszenen an Gräbern, deren Teilnehmerkreis nicht familienbezogene Eigenschaften, sondern die *liberalitas* des Toten und seine Eigenschaft als Euerget festhielten (vgl. Compostella 1992). Z. T. wurden Stiftungen zur jährlichen Feier des Geburtstages noch zu Lebzeiten eingerichtet und dann nach dem Tod des Stifters weitergeführt (vgl. Schmidt 1906, 50).

¹⁰⁴ Vgl. Schmidt 1906, bes. 47-52.

II. 3. Der römische Märtyrerkult des 3. Jh. zwischen Fragmentierung und Gemeinschaftsstiftung

Mahlfeiern wie die unter S. Sebastiano bezeugten *refrigeria* im Gedenken an die Apostel Petrus und Paulus sind demnach als Ausdruck einer spezifisch christlichen Vorstellung anzusehen, wonach Lebende und Tote über die Grenze des Todes hinweg in einem Handlungszusammenhang miteinander verbunden waren. Im folgenden wird zu diskutieren sein, welche Auswirkungen diese Konzeptualisierung eines grenzüberschreitenden Handlungszusammenhangs auf die Entwicklung der Märtyrerverehrung während des 3. Jh. und auf die Sozialbeziehungen innerhalb der christlichen Gemeinden in dieser Zeit hatte. Zu diesem Zweck ist es notwendig, sich zunächst einige Grundlinien der Entwicklung der Heiligenverehrung zu verdeutlichen.

Das Bild der Heiligen wurde seit der Mitte des 3. Jh. wesentlich bestimmt von ihrer Eigenschaft, als Interzessoren für das Seelenheil ihrer Mitchristen eintreten zu können.¹⁰⁵ Aus der sündenvergebenden Kraft des Martyriums – einer Vorstellung, die etwa seit der Mitte des 2. Jh. begegnet – erwuchs den Heiligen die Möglichkeit, durch ihr Blutzeugnis nicht nur für sich selbst die Sühnung von Sündenschuld zu erwirken, sondern auch für andere Gemeindeglieder einzutreten und als fürbittende Interzessoren tätig zu werden.¹⁰⁶ Besonders während der decischen und valerianischen Verfolgungen, als zahlreiche Bekenner vom Glauben abgefallene Christen in den Kirchenfriedern aufnahmen, wurde diese interzessorische Fähigkeit der Heiligen zur Sündenvergebung betont und entwickelte sich nicht selten zur Quelle von Konflikten mit der amtskirchlichen Buß- und Vergebungspraxis. Vor allem die Korrespondenz des Bischofs Cyprian v. Karthago gibt einen Einblick in das Ausmaß, in dem während der 250er Jahre in Nordafrika und Rom Fragen der Bußdisziplin und der interzessorischen Tätigkeit von Confessoren und Märtyrern virulent wurden.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Zur verstärkten Akzentuierung des Interzessionsgedankens, der andere Aspekte des Martyriums wie den Zeugnis- und Vorbildcharakter stärker in den Hintergrund drängte, vgl. allgemein Martin 1990, 443-448; Pietri 1991, 24-26.

¹⁰⁶ Vgl. die umfangreiche Materialzusammenstellung bei Dassmann 1973, 153-182. Besonders ausgeprägt ist die theologische Reflexion des Sühne- und Interzessionsgedankens bei Origenes; vgl. ebd., 166-168, 176-178; Rordorf 1972.

¹⁰⁷ Anders als in Nordafrika, wo Cyprian wiederholt die aus seiner Sicht allzu große Bereitwilligkeit zahlreicher Bekenner kritisierte, in den Gefängnissen Friedensbriefe für *lapsi* auszustellen, ohne dass diese die erforderliche Bußleistung erbracht hatten, vertraten die Confessoren in Rom möglicherweise eine eher rigoristische Haltung. Dies gilt zumindest für eine Bekennergruppe um den römischen Gegenbischof Novatian (250-258), die in Fragen der Kirchenbuße eine außerordentlich harte Position bezog, da sie bußfertigen *lapsi* nicht in jedem Krankheitsfall, sondern nur in Todesgefahr die Rekonkiliation gewähren wollte (vgl. Vogt 1968, 37-45).

Diese mit der verstärkten Akzentuierung des Interzessionsgedankens einhergehende Spannung im Verhältnis zur amtskirchlichen Vergebungspraxis hatte tiefgreifende Folgen auch für die in der Heiligenverehrung wirksamen Kommunikations- und Handlungsbeziehungen und für die Rolle der Heiligen als Bezugspunkte kollektiver Identitätsstiftung. Spätestens seit der Wende vom 2. zum 3. Jh. waren in Rom – ähnlich wie in anderen kirchlichen Gemeinden des Mittelmeerraums – geregelte Verfahren der postbaptismalen Buße entwickelt worden, die der pastoralen Einsicht Rechnung trugen, dass die einmalige Sündenvergebung in der Taufe den Gemeindemitgliedern keine Heilsgewissheit vermittelte, sondern sie vielmehr der prekären Lage aussetzte, für schwere Vergehen, die sie sich nach der Taufe zuschulden kommen ließen, keine Vergebung erwarten zu können.¹⁰⁸ Die Kirchenbuße sollte getauften Christen auch bei Glaubensabfall und schweren sittlichen Verfehlungen noch eine zweite Möglichkeit eröffnen, Vergebung für ihre Sündenschuld zu erhalten, knüpfte dies allerdings an strenge Voraussetzungen. Die Bußfertigen mussten zunächst vom Bischof akzeptiert und in den *ordo paenitentium* aufgenommen werden und hatten daraufhin – je nach der Schwere des Vergehens – Bußstufen unterschiedlicher Dauer zu durchlaufen. Dabei mussten die Büsser sich vor der Gemeinde öffentlich als solche bloßstellen und das fürbittende Gebet ihrer Mitchristen erleben, bevor sie durch die Handauflegung des Bischofs rekonziliert wurden.¹⁰⁹

Kennzeichnend für diese durch die Kirchenbuße erwirkte Sündenvergebung war ihre feste institutionelle Einbindung in die Gemeindestrukturen. Der bischöflichen Autorität des Gemeindeleiters oblag die disziplinäre Aufsicht über den Bußakt und die als heilssichernd verstandene Wiedereingliederung in die Gemeinde, die den durch die Schuld herbeigeführten Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft wieder rückgängig machte. Gleichzeitig trug während des Bußaktes das Gebet der Gemeinde wesentlich dazu bei, die Vergebung des Büssers vor Gott zur erwirken: Der öffentliche Charakter der *paenitentia publica* fand eben darin seine Begründung, dass der Büsser durch seine Bloßstellung vor der Gemeinde an deren Fürbitte und Unterstützung in seinen Anliegen appellierte.

Dieses Prinzip, die Sündenvergebung in der Struktur der Gemeinde zu verankern, wurde dadurch, dass sich einzelne Gemeindemitglieder an Confes-

¹⁰⁸ Grundlegend zur postbaptismalen Buße, deren Anfänge wohl noch in die apostolische Zeit zurückreichen, während die frühesten Quellen zum Bußverfahren erst um 200 fassbar werden, ist immer noch Poschmann 1940. Zur Situation in der römischen Gemeinde, wo die umstrittene Handhabung der Kirchenbuße unter Bischof Kallixt (217-222) zur Bildung einer Sondergemeinde unter dem Presbyter Hippolytus führte, vgl. ebd., 348-367.

¹⁰⁹ Die Bußstufen sahen vor, dass die Büsser zunächst außerhalb des Kirchenraums Aufstellung nahmen, bevor ihnen der Zutritt zur Gemeindeversammlung gewährt wurde; vgl. Poschmann 1940, 316f. (Tertullian). Zur Verdemütigung der Büsser vor der Gemeinde und der Bitte um Fürbitte s. ebd., 483f.

soren und Märtyrer als persönliche Fürsprecher wandten, in mehrfacher Hinsicht durchbrochen. Die Fürbitte war nicht mehr eine kollektive Angelegenheit der Gemeinde, sondern das Werk einzelner Interzessoren, denen aufgrund ihrer Martyriumsbereitschaft eine besondere Nähe zu Gott attestiert wurde. Gleichzeitig wurde die Vergebung der Sündenschuld durch Gott als das wesentliche Moment aufgefasst: Die episkopale Wiederaufnahme der Sünder in den Frieden der kirchlichen Gemeinschaft verlor damit zwar nicht an Bedeutung, wurde jedoch nicht mehr für sich genommen als heilssichernd verstanden, sondern ergab sich als Konsequenz aus der durch die Interzessoren bei Gott erwirkten Sündenvergebung.¹¹⁰ Das von amtskirchlicher Seite vorgebrachte Argument, die Interzession der Heiligen werde möglicherweise in Gottes Gegenwart beim Endgericht wirksam, könne jedoch keinen Einfluss auf die Gemeindeordnung haben,¹¹¹ bringt die divergierenden Auffassungen auf den Punkt: Einer durch Mittlergestalten zwischen der göttlichen und menschlichen Welt verbürgten Vergebung der Schuld stand das Prinzip gegenüber, dass das Heil nur durch die Zugehörigkeit zur Kirche erlangt werden könne.

Diese Rolle der Märtyrer als Mittler zwischen Gott und den Menschen eröffnete den *lapsi* die Möglichkeit, ihre Sorge um das eigene Heil individuell, außerhalb der durch den Bischof repräsentierten Gemeinschaft der Gemeinde zu suchen. In einem anregenden Beitrag zur Geschichte der spätantiken Heiligenverehrung hat Jochen Martin die historischen Dimensionen dieser fragmentierenden Tendenz nachdrücklich dadurch herausgestellt, dass er sie als Ausdruck eines allgemeinen Mentalitätswandels deutet:¹¹² Die in der Akzentuierung der Interzessions- und Mittlerfunktion der Märtyrer begegnende Anschauung, Autorität nicht mehr sozial, sondern religiös zu begründen, sei Ausdruck eines allgemeinen Mentalitätswandels und zeige sich auch im Selbstverständnis und der Repräsentation der Kaiser des 3. Jh., die als gottbeauftragte Herrscher agierten und damit in eine ähnliche Mittlerposition zwischen göttlicher und menschlicher Welt eingerückt seien wie die Heiligen. Das damit verbundene Herausheben aus menschlichen Kommunikationsbeziehungen und die Berufung auf eine von Gott verliehene Autorität habe – im politischen wie im kirchlichen Bereich – eine grundlegende und vor allem auf lange Sicht wirksame Schwächung von innerweltlich begründeten Hand-

¹¹⁰ In der Praxis äußerte sich diese Sichtweise in der Regel darin, dass die Confessoren den *lapsi* sogenannte Friedensbriefe ausstellten und die Priester und Bischöfe autoritativ zur Wiederaufnahme und formalen Rekonkiliation der abgefallenen Gemeindemitglieder auf dieser Grundlage aufforderten (als Beispiel für eine derartige „Anweisung“ vgl. Cypr., *epist.* 23). Daneben gehen manche Äußerungen von Confessoren sogar dahin, die Sündenvergebung in eigener Person, ohne eine amtskirchliche Vermittlung, vorzunehmen (vgl. Cypr., *epist.* 21, 3, 2).

¹¹¹ So Cypr., *laps.* 17; vgl. Dassmann 1973, 173f.

¹¹² Vgl. zum folgenden Martin 1990, bes. 459-462.

lungsbeziehungen zur Folge gehabt, in den christlichen Gemeinden ebenso wie in den Städten des Imperium Romanum, in denen die bis dahin maßgebliche Vorstellung von der städtischen Gemeinschaft als eines euergetischen Handlungszusammenhangs verloren gegangen sei.

Es kommt im folgenden nicht darauf an, die umfassende historische Triftigkeit dieses Modells zu diskutieren, sondern es umgekehrt – im Sinne von Webers idealtypischer Methode – als ein heuristisches Instrument zu verstehen und auf den empirischen Detailbefund der Graffiti unter S. Sebastiano zu beziehen.¹¹³ Die entscheidende Frage wird dabei sein, inwieweit der Zusammenhang zwischen einer in den Heiligen als Interzessoren und Mittlern wirksamen Hierarchisierung und der Fragmentierung von Handlungsbeziehungen idealtypisch „richtig“ (d. h. hinreichend komplex) konstruiert erscheint, oder ob die Refrigerien unter S. Sebastiano Anlass geben, das Modell zu erweitern und zu modifizieren.

Zunächst ist festzuhalten, dass der Zusammenhang zwischen dem Einrücken der Märtyrer in eine Mittlerposition zwischen göttlicher und menschlicher Welt und der damit einhergehenden Schwächung sozialer Handlungsbeziehungen zwar gedanklich überzeugend und konsequent konstruiert ist, in den Befunden der Triklia an der *via Appia* jedoch nur bedingt Rückhalt erfährt. Fraglos signalisiert der Begriff des *votum*, also der kultischen Weihung an eine Gottheit,¹¹⁴ und die Betonung der Fürsprache in den Graffiti für Petrus und Paulus, dass den Märtyrern eine besondere Macht zugeschrieben wurde, die sie tendenziell aus den menschlichen Handlungsbeziehungen heraushob. Dennoch blieben sie eingebunden in einen sozialen Handlungszusammenhang von Menschen, deren Beziehungen untereinander – gekennzeichnet durch *refrigerare*, *pax*, *agape* – auch das Verhältnis zu den Toten im allgemeinen und den Märtyrern als den besonderen Toten bestimmten. Die Haltung der Kommemorierenden gegenüber den Märtyrern lässt sich daher auch kaum als die passiver Empfänger einer göttlich vermittelten Gnade¹¹⁵ interpretieren: Wie bereits gesehen, waren nicht passiver Empfang, sondern die Betonung reziproker Handlungsbeziehungen für das *refrigerare*, ebenso wie für die *pax* und die *caritas* konstitutiv. Die Ebene sozialer Handlungsbeziehungen wurde durch die kultische Märtyrerverehrung also nicht nur nicht verlassen, sondern im Gegenteil besonders hervorgehoben. Dieser Aspekt der

¹¹³ Zur idealtypischen Methode s. auch u., S. 509, Anm. 19.

¹¹⁴ Für die Bezeichnung der Refrigerien als *vota* für die Apostel s. o., Anm. 36. Zur Bedeutung von *votum* als kultische Weihung vgl. Latte 1976, 46f. *Votum* begegnet zwar vereinzelt auch in Grabinschriften, bezogen auf normale Tote, doch handelt es sich hier um einen poetischen Wortgebrauch (vgl. Lattimore 1942, 133f.).

¹¹⁵ Zum Aspekt von Aktivität – Passivität vgl. die Bemerkungen von Martin 1990, 446, der es der Akzentuierung des Interzessionsgedankens zuschreibt, dass sich die Relation zwischen den Märtyrern und den normalen Gemeindegliedern zu einem asymmetrischen Verhältnis „zwischen Aktiven und Passiven“ entwickelt habe.

Gemeinschaftsstiftung äußerte sich sowohl im Verhältnis der Kommemorierenden zu den Märtyrern als auch in der Feier des *Refrigerium*, das nach Ausweis der Graffiti, in denen häufig mehrere Personen die Apostel um Fürbitte angingen, offenbar in der Regel in Gruppen gefeiert wurde.

Man kann über diese Feststellung, dass die Semantik von *refrigerare/refrigerium* darauf hinweist, dass die Heiligen fest in den Zusammenhang innerweltlicher Handlungsbeziehungen integriert blieben, noch ein Stück hinausgelangen, indem man die Natur dieser Beziehungen noch genauer zu bestimmen versucht. Soziale Handlungsbeziehungen können sehr unterschiedliche Abstufungen im Grad der Hierarchisierung zwischen den Beteiligten beinhalten: Reziprozität ist nicht gleichbedeutend mit Symmetrie. Im folgenden soll daher, ausgehend vom Wortgebrauch von *refrigerare* in der *passio Perpetuae*, der Versuch unternommen werden, diese soziale Relation genauer zu fassen, die zwischen den Märtyrern und denen, die unter S. Sebastiano *Refrigerien* für sie feierten, bestand.¹¹⁶

Refrigerare ist in der *passio Perpetuae* siebenmal belegt; davon zweimal in einer reflexiven bzw. intransitiven Bedeutung von „sich ausruhen“ oder „sich erholen“, in der kein Handlungszusammenhang zu erkennen ist.¹¹⁷ In der bereits erwähnten Vision des Saturus, die die Märtyrer im Paradies mit den irdischen Streitigkeiten der Gemeinde von Karthago konfrontierte, liegt der Fall etwas anders. Die Engel ermahnen die streitenden Parteien, sie sollten die Märtyrer „refrigerieren“ lassen und, falls sie Auseinandersetzungen haben, einander vergeben: *sinite illos refrigerent; et si quas habetis inter vos dissensiones, dimittite vobis invicem*.¹¹⁸ Auch hier ist das *refrigerare* intransitiv verwendet, der Kontext legt jedoch nahe, dass damit mehr als nur ein „ausruhen“ gemeint ist. Das *refrigerare* der Märtyrer wird dem Streit der verfeindeten Kleriker entgegengehalten, deren gegenseitige Vergebung (*dimittite vobis invicem*) – so die implizite Schlussfolgerung – auch ihnen ein *refrigerium* bereiten könnte. Beim *refrigerium* der Märtyrer handelt es sich damit nicht nur um den künftigen paradiesischen Jenseitszustand der Märtyrer, sondern auch um ein irdisches Gegenbild zu den *dissensiones*, die durch gegenseitige Vergebung überwunden werden sollen.¹¹⁹

Diese implizite Bedeutung von *refrigerare* im Sinne einer gegenseitigen Vergebung wird durch weitere Stellen der *passio Perpetuae*, in denen die soziale Handlungsdimension des Worts ausdrücklich hervortritt, bestätigt. Geradezu wie eine Übersetzung der Saturusvision in die Gegenwart der Märtyrer im

¹¹⁶ Zu den methodischen Voraussetzungen, die ein Heranziehen der *Passio Perpetuae* zur Klärung des Sprachgebrauchs der römischen Graffiti ermöglichen, vgl. u., S. 72f.

¹¹⁷ *Pass. Perp.* 3, 4; 8, 1.

¹¹⁸ Ebd., 13, 5.

¹¹⁹ Zur visionären Verschränkung der Zeitrelationen zwischen der Gegenwart der Märtyrer im Gefängnis und ihrer zukünftigen Vollendung nach dem Martyrium s. o., S. 50f.

Gefängnis Karthagos wirkt eine Bemerkung Perpetuas, die eingekerkerten Märtyrer und die Besucher, denen der Zugang erlaubt worden war, hätten sich gegenseitig (*invicem*) gestärkt: *qui* (scil. der *praepositus carceris*) *multos ad nos admittebat, ut et nos et illi invicem refrigeraremus*.¹²⁰ *Refrigerare* konstituiert hier als ein sozialer Akt der gegenseitigen Tröstung und Stärkung die Beziehungen zwischen den Märtyrern und ihrem Umfeld. Dass zur Bezeichnung dieser Relation hier der Begriff *refrigerare* verwendet wird, ist kein Zufall; er scheint für die Kommunikation zwischen den lebenden Märtyrern und den Personen, die sie im Gefängnis aufsuchten, ein regelrechter *terminus technicus* gewesen zu sein. Noch an zwei weiteren Stellen der *Passio Perpetuae* werden derartige Visiten der Märtyrer im Gefängnis mit der Feststellung eines *refrigerare* verbunden.¹²¹ Auch die Akten der Märtyrer Montanus und Lucius, die 259 während der valerianischen Verfolgung ums Leben kamen, berichten ebenfalls, die eingekerkerten Märtyrer seien einige Tage lang durch den Besuch ihrer Glaubensgenossen gestärkt worden (*refrigeravimus*).¹²²

In allen diesen Beispielen berührt *refrigerare* einen Handlungszusammenhang, der zwischen den Märtyrern und den Personen, die sie während der Verfolgung in den Gefängnissen und der Vorbereitung auf das Martyrium aufsuchten, wirksam wurde. Es ist zwar kein Begriff, der – im Gegensatz etwa zur *caritas* – soziale Relationen notwendig beinhaltet: Perpetua konnte sich einfach nur durch die Abwesenheit ihres Vaters stärken, ohne dass *refrigerare* hier eine soziale, zwischen Menschen begründete Handlungsdimension hätte.¹²³ Dennoch ist unverkennbar, dass *refrigerare* in der Bedeutung als Tröstung oder Stärkung als anschauungsleitend für die Relation angesehen wurde, die zwischen den Märtyrern und der sozialen Umgebung ihrer Besucher bestand. Diese Relation war bestimmt von einem komplexen Verhältnis wechselseitiger Verdemütigung und Ehrzuweisung, die eine spezifische Kommunikation zwischen den Märtyrern und denen, die sie in den Gefängnissen aufsuchten, begründete. Der Grund dafür ist in der prekären Situation

¹²⁰ *Pass. Perp.* 9, 1.

¹²¹ Zwei Diakone erwirken durch Bestechungsgelder, dass die Märtyrer kurzzeitig an einem besseren Ort „refrigerieren“ (ebd. 3, 7: *tunc Tertius et Pomponius, benedicti diaconi qui nobis ministrabant, constituerunt praemio uti paucis horis emissi in meliorem locum carceris refrigeraremus*). Der Begriff fällt in einer ähnlichen Situation, als es den Brüdern Perpetuas und weiteren Besuchern erlaubt wird, das Gefängnis zu betreten und sich zusammen mit den Märtyrern zu stärken (ebd. 16, 4: *tribunus... iussit illos* (scil. Perpetua und ihre Begleiter) *humanius haberi, ut fratribus eius* (scil. Perpetua) *et ceteris facultas fuerit introeundi et refrigerandi cum eis*).

¹²² *Actus Luci et Montani* 4, 7: *paucis diebus visitatione fratrum refrigeravimus*. Die Authentizität der *Actus* wird von Teilen der Forschung sehr skeptisch beurteilt (vgl. zuletzt die Zweifel von Duval 2000, 433). Es ist jedoch nicht einzusehen, warum die Abhängigkeiten der *Actus* vom Œuvre Cyprians und von der *Passio Perpetuae* ein Argument gegen ihre Entstehung im direkten historischen Zusammenhang mit den berichteten Ereignissen darstellen (so auch Dolbeau in seiner Einleitung zu den *Actus*, 1983, 39f.).

¹²³ *Pass. Perp.* 3, 4: *paucis diebus, quod carnissem patrem, Domino gratias egi et refrigeravi absentia eius*.

der *martyres designati*¹²⁴ zu suchen, deren bevorstehendes Martyrium durch den vorzeitigen Tod im Gefängnis, durch Entlassung oder durch die Kapitulation vor Todesfurcht und Schmerz ständig gefährdet erschien. Die frühen Märtyrerrakten berichten wiederholt davon, dass manche Märtyrer sich noch im letzten Moment gegen das Sterben entschieden, den Foltern nicht gewachsen waren oder das Martyrium nicht erlitten, weil das Urteil aufgehoben wurde.¹²⁵ Der schrittweise Kampf des Märtyrers gegen die Versuchungen während der Haft bildete bereits einen wesentlichen Teil des Martyriums, das in der Hinrichtung seine Vollendung erfuhr: Die Gefährdungen auf diesem Weg waren Stationen eines Agons, dessen sicheres Ende erst mit dem Tod erreicht wurde.¹²⁶ Insbesondere Cyprian hat diese prekäre Situation der noch nicht vollendeten Märtyrer als Argument gegen die Ausstellung von Friedensbriefen aufgegriffen, indem er von den Eingekerkerten Demut forderte und ihre vergebende Haltung als hochmütige Vorwegnahme des noch keineswegs sicheren Martyriums kritisierte.¹²⁷

In dieser agonalen Vorbereitung auf die Hinrichtung spielte die Hilfe, die den Märtyrern durch die materielle Unterstützung und durch die Gebete von Besuchern zuteil wurde, eine wichtige Rolle. Bereits Tertullian erwähnt mehrfach die Besuche von Klerikern und Gemeindemitgliedern in den Gefängnissen und verstand seine eigene Schrift an die Märtyrer als einen geistigen Beistand, um sie in ihrem Martyriumsentschluss zu bestärken.¹²⁸ Cyprian zeigte sich in gleicher Weise überzeugt, durch seine Briefe an die Märtyrer in den

¹²⁴ Der Ausdruck stammt von Tert., *mart.* 1, 1.

¹²⁵ *M. Polyc.* 2f.; Eus., *h. e.* 5, 1, 11f., 25, 27f., 33-35, 45f., 48, 50 (Märtyrer von Lyon); *Pass. Mar. Iac.* 10 (Aufschub des Martyriums). Die Frage, ob es Martyrium ohne die Vollendung geben könne, war umstritten; Cyprian sah sich veranlasst, die Gültigkeit auch dieses Martyriums zu betonen (Cypr., *epist.* 61, 2).

¹²⁶ Die Heilssicherheit des durch das Martyrium erlangten Todes ist ein zentrales Motiv im Briefwechsel Cyprians, z. B. *epist.* 6, 3: das Martyrium ist „der Ruhm der ewigen Freiheit und Sicherheit“; *epist.* 10, 5: „sicherer ist es, mit der Vollendung des Sieges eiligst zum Herrn zu gelangen, freudreicher ist es, wenn man nach der rühmlichen Tat noch eine Frist erhält und das Lob der Kirche genießen darf“ (scil. als Confessor). Zur Sicherheit des Heils als zentrales Anliegen vgl. auch Cypr., *epist.* 11, 8; 59, 8. Diese Akzentuierung der *securitas* gegen die Gefährdung durch Schuld steht in direktem Zusammenhang mit den Verfolgungen der 250er Jahre und den dadurch ausgelösten Problemen des Abfalls großer Teile der christlichen Gemeinden; auch die außergemeindliche Wüstenaskese, die in der zweiten Hälfte des 3. Jh. ihren Ursprung hat, ist bestimmt vom Streben, einen sicheren Weg zum Heil zu finden (vgl. Frank ⁵1993, 16f.).

¹²⁷ Cypr., *epist.* 6, 3. In *epist.* 13, 3 ermahnt Cyprian die Märtyrer, „auf dem schmalen und engen Pfad des Lobes und des Ruhmes“ (*in arto et in angusto itinere laudis et gloriae*) zu bleiben und sich in Demut zu üben.

¹²⁸ Tert., *mart.* 1, 1; vgl. ebd. 2, 7 (materielle Liebesgaben der Mitbrüder: *per curam ecclesiae et agapen fratrum*); Tert., *uxor.* 2, 4, 2; sowie die etwa zeitgleiche *Pass. Perp.* 3, 7. Kritisch zur übertriebenen Fürsorge für die Märtyrer in den Gefängnissen äußerte sich Tert., *ieium.* 12, 3. Für die Mitte des 3. Jh. vgl. ferner Cypr., *epist.* 14, 2; 15, 1. Zur Besuchspraxis in den römischen Gefängnissen s. weiteres Material bei Krause 1996, 122-127 u. 288-291.

Gefängnissen einen Dienst an ihnen und ihrem Willen zum Martyrium zu leisten.¹²⁹ Auch von den Märtyrern selbst wurde die fürbittende und helfende Kraft dieser Besuche und Gebete hervorgehoben. Der noch aus dem 2. Jh. stammende Gemeindebrief über eine Christenverfolgung in Lyon 177/178 berichtet, die Eingekerkerten hätten es strikt abgelehnt, sich vor ihrem Tod als Märtyrer bezeichnen zu lassen, und stattdessen ihre Brüder gebeten, sie möchten „flehentlich um ihre Vollendung beten“.¹³⁰ Im Briefwechsel Cyprians sind mehrere Briefe von Confessoren erhalten, in denen sie dem Bischof für seine Unterweisung und materielle Unterstützung danken und ihn weiterhin um sein Gebet für die Vollendung ihres Martyriums bitten.¹³¹

Diese Beispiele mögen genügen, um das besondere Verhältnis zu erfassen, in dem die Märtyrer und die Gemeindeglieder, die sie im Gefängnis aufsuchten, standen. Ihre Besucher sahen in den Märtyrern bereits vor ihrem Tod die Gegenwart einer besonderen göttlichen Gnade wirksam, begegneten ihnen daher mit besonderer Ehrerbietung und trugen an die *martyres designati* die Bitte heran, für die Vergebung ihrer Sünden bei Gott einzutreten und ihnen so erneut die Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft zu ermöglichen.¹³² Umgekehrt baten aber auch die Märtyrer um die Fürsprache ihrer Glaubensgenossen und mussten ihrerseits eine demütige Haltung an den Tag legen, um nicht den erfolgreichen Kampf gegen den Widersacher durch Stolz auf die eigene Leistung zu gefährden. Die daraus resultierende wechselseitige Zuweisung von Verdemütigungsgesten konnte offenbar mitunter ritualisierte Formen annehmen.¹³³ So begegnete in den Lucius und Montanus-Akten der Märtyrer Lucius noch am Ort der Hinrichtung der Bitte der anwesenden Christen, ihrer zu gedenken, mit der Erwiderung, sie mögen umgekehrt seiner gedenken.¹³⁴ Diese Praxis und der anschließende Kommentar des Verfassers

¹²⁹ Cypr., *epist.* 37, 1.

¹³⁰ Eus., *h. e.* 5, 2, 2f.

¹³¹ Cypr., *epist.* 31 und 77, 78, 79. Der Bischof ist den Bekennern in „wechselseitiger Liebe“ verbunden (vgl. die Eröffnung der *epistula ad Silvanum, Reginum et Donatianum* (CC 3, 659): *Cyprianus dominis meis fratribus sanctissimis atque dilectissimis incomparabili caritate et mutua dilectione connexis*).

¹³² Schon bezeugt von Tert., *mart.* 1, 5: *quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt*; vgl. auch Tertullians scharfe Kritik an dieser Praxis während seiner montanistischen Phase in *pucl.* 22, 1f.

¹³³ Ein eindrückliches Beispiel für eine solche Ritualisierung gegenseitiger Demutsbezeugung bietet der römische Bußritus, wie ihn Soz., *h. e.* 7, 16 um die Mitte des 5. Jh. beschreibt: Der *ordo paenitentium* warf sich nach der Feier des Gottesdienstes unter Seufzen und Stöhnen zu Boden, was der römische Bischof dadurch beantwortete, dass er sich seinerseits unter den Tränen der Gemeinde vor den Büßern niederwarf. Der Grad an performativer Routine war hier jedoch wesentlich stärker als in den Gefängnissen des 3. Jh.: Die gegenseitige Verdemütigung im römischen Bußritus beruhte auf regelmäßig wiederholten und in ihrem Verlauf erwartbaren Gesten. Im Gegensatz dazu war die Verdemütigung des Märtyrers charakterisiert durch eine in ihrem Ausgang offene, nicht rituell kontrollierbare Situation, nämlich das bevorstehende Martyrium.

¹³⁴ *Actus Luci et Montani* 13, 5f.: *cui* (scil. Lucius) *cum dicerent fratres: Memento nostri, Vos, inquit, mei mementote. quanta martyris humilitas, de gloria sua ꝛ nec solitꝛ nec sub ipsa passione praesumere*. Das *nec soli*

der Akten („Wie groß war die Demut des Märtyrers, nicht einmal an der Schwelle zum Tod etwas von seinem Ruhm vorwegzunehmen“) führen nahezu idealtypisch die sozialen Beziehungen zwischen dem Märtyrer und seiner Umgebung sowie die Deutungen, die die Märtyrerakten von diesem Verhältnis verbreiteten, vor.

Diese spezifischen Kommunikationsbeziehungen zwischen den Märtyrern und ihrer Umgebung, die auf gegenseitiger Verdemütigung beruhten und eine hierarchische Relation tendenziell ausschlossen, fanden in der *pax* ihren deutlichsten – und nachhaltigsten – Ausdruck: Der Friede, in den die Märtyrer denjenigen, die sie aufsuchten, aufzunehmen pflegten,¹³⁵ war der sichtbare Ausdruck dieser von Demut als Leitvorstellung geprägten Kommunikation. Der Bericht über die Märtyrer von Lyon stellt den Zusammenhang explizit her:

„Sie (scil. die Märtyrer) hatten sich unter die gewaltige Hand Gottes gedemütigt, von der sie jetzt so sehr erhöht worden sind. Für alle wussten sie damals Entschuldigungen und niemanden klagten sie an. Alle lösten sie, niemanden banden sie.“¹³⁶

Beiderseitige Demutshaltungen – das Nachsuchen um Vergebung auf der einen, Vergebungsbereitschaft auf der anderen Seite – begründeten einen Gemeinschaftszusammenhang der *pax*, auf dessen sozialetische Implikationen bereits hingewiesen wurde.

Es ist dieser Kontext wechselseitiger Demutsbezeugungen und der daraus erwachsenden Einheitsstiftung, in den auch das gemeinschaftliche *refrigerare* der Märtyrer und ihrer Umgebung, von dem die Märtyrerakten berichten, einzuordnen ist. Da die Besucher den Märtyrern offenbar häufig durch Speisen und materielle Unterstützung Erleichterung verschafften, liegt es nahe, unter den Refrigerien im wesentlichen Mahlfeiern zu verstehen, ebenso wie auch die *refrigeria* im Toten- und im Märtyrerkult unter S. Sebastiano Mahlspenden waren. In den Lucius und Montanus-Akten wird zudem die Speisung der Märtyrer durch einen Besucher ausdrücklich als ein *refrigerium* bezeichnet.¹³⁷ Dabei lässt sich die Bedeutung dieser Speisung nicht auf einen reinen Akt materieller *caritas* für Notleidende reduzieren. Von frühchristlicher Zeit an stand das gemeinsame Mahl im Zentrum kollektiver Identitätsstiftung in

wird nur von einem Teil der Handschriften überliefert und ergibt zudem inhaltlich keinen Sinn (vgl. die Edition von Dolbeau 1983, 75, Anm. 37); es wurde daher in der obigen Übersetzung nicht berücksichtigt.

¹³⁵ Vgl. dazu – neben den Märtyrern von Lyon – exemplarisch die *Actus Luci et Montani* 13, 6: Die Märtyrer ermahnen ihre Mitbrüder zur *pax* (ähnlich 14, 7); 18, 4: Flavianus will jedem in Fuscianum den Frieden erteilen; ebd. 23, 1-3: Flavianus erteilt direkt vor dem Martyrium allen den Frieden und fordert sie dazu auf, *ecclesiae pacem et dilectionis unitatem* zu bewahren. Zu den Friedensbriefen, die die Confessoren in den Gefängnissen ausstellten, vgl. die umfangreiche Materialsammlung und -diskussion bei Poschmann 1940, 270-283.

¹³⁶ Eus., *b. e.* 5, 2, 5.

¹³⁷ *Actus Luci et Montani* 9.

den christlichen Gemeinden,¹³⁸ und die durch die eucharistische Feier vermittelte *communio* entwickelte sich in der Folge zum konstitutiven Element für deren Selbstverständnis und Gemeinschaftsbegriff.¹³⁹ Auch nachdem sich die Eucharistie, in der diese *communio* wirksam wurde, von ihrer ursprünglichen Verbindung mit dem Sättigungsmahl der Agape zu lösen begonnen hatte, blieb deren einheits- und gemeinschaftsstiftende Mahlsymbolik auch in nicht-eucharistischen Mahlformen erhalten.¹⁴⁰ Vor dem Hintergrund dieser Symbolik erhielt auch das gemeinsame Mahl, das die Märtyrer mit den aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossenen Sündern in den Gefängnissen hielten, eine hohe Integrationsfunktion. Die *communio* im gemeinsamen Mahl war gleichzeitig der sicht- und erfahrbare Ausdruck des Friedens, den die Märtyrer denjenigen erteilten, die sie aufsuchten: Die Mahlspende durch die Besucher wurde erwidert durch die Aufnahme in die Mahlgemeinschaft durch die Märtyrer.¹⁴¹

¹³⁸ Meeks 1983, 102f.

¹³⁹ Zur spezifischen Bedeutung des *communio*/κοινωνία-Begriffs, dessen Gemeinschaftsstiftung im Unterschied zur *societas* nicht auf einem Zusammenschluss, sondern auf der Vorstellung der – eucharistisch vermittelten – Partizipation am Leib Christi gründet, vgl. Eizenhöfer 1956, 24-26, Benko 1964, 79-90. Zur fundamentalen ekklesiologischen Bedeutung der eucharistischen Mahlgemeinschaft („Kirchengemeinschaft ist Abendmahlgemeinschaft“) vgl. Kretschmar 1977 (a), 75f.; einschlägige Quellenbelege bei Eizenhöfer 1956, 26-33.

¹⁴⁰ Zur Trennung von Agape/Sättigungsmahl und Eucharistie s. Meyer 1989, 106 mit Verweis auf Hipp., *trad. ap.* 26, wo der Unterschied zwischen eucharistischer Gabe (εὐχαριστία) und gesegneteter Mahlgabe (εὐλογία) eingeschärft wird. Die Stelle macht jedoch deutlich, dass Eucharistie- und Agapefeier weiter miteinander verbunden blieben; auch deutet gerade die Bemühung um eine klare Abgrenzung darauf hin, dass eine solche Trennung zwar angestrebt wurde, jedoch in der allgemeinen Vorstellung der Zeit noch nicht verankert war (in diesem Sinne auch Stuiber 1966, 915). Dasselbe gilt auch für das Verbot von Laieneulogien (Hipp., *trad. ap.* 28), die den Mahlfeiern der Märtyrer in den Gefängnissen nahe gekommen sein müssen. Die historische Einordnung der *traditio apostolica* bereitet Probleme, da sie in der jüngeren Forschung nicht mehr dem römischen Presbyter Hippolytus, der als Gegner des Bischofs Kallixt (217-222) auftrat und 235 gemeinsam mit Bischof Pontianus aus Rom verbannt wurde, zugesprochen wird; man geht davon aus, dass eine nicht näher lokalisierbare Grundschrift in der Zeit vor den großen Verfolgungen in der Mitte des 3. Jh. entstanden ist (vgl. zuletzt Marksches 1999, 49-53). Trotz dieser Zuordnungsprobleme, die eine präzise Einordnung spezifischer Angaben der *traditio* zur Gemeindeliturgie erschweren, spricht nichts dagegen, das Zeugnis der Schrift für allgemeinere Phänomene wie den hier diskutierten Zusammenhang von Mahlfeier und Gemeinschaftsstiftung heranzuziehen.

¹⁴¹ Zur Bedeutung der Mahlfeier im skizzierten Sinne vgl. auch die Bemerkung des Dionysius von Alexandria zur Problematik, den *lapsi* den von den Märtyrern gewährten Frieden nicht zu erteilen: „Sie (scil. die Märtyrer) nahmen dieselben auf, verkehrten mit ihnen, gaben ihnen Empfehlungen und ließen sie an ihren Gebeten und Mahlzeiten teilnehmen.“ (Eus., *b. e.* 6, 42, 5). Tert., *mart.* 2, 5 bezeichnet die Gaben der Gemeindeglieder für die Märtyrer als *agape* – auch in diesem Ausdruck tritt nicht der materielle Aspekt der Speisung, sondern zugleich der der *Mahlgemeinschaft* hervor (vgl. Janssen 1938, 199-202, der allerdings die zitierte Stelle nicht als konkrete Agapefeier auffasst, m. E. zu Unrecht, da im Kontext davon die Rede ist, was „das Fleisch im Kerker einbüßt“). Vgl. in diesem Zusammenhang auch die *Pass. Perp.* 17, 1: Die Märtyrer feierten anstelle der Henkersmahlzeit (*cena libera*) eine *agape*. Das Kapitel 17 schließt unmittelbar an eine

Eine entscheidende Frage ist, ob zwischen dem *refrigerare* der Märtyrerakten und den gleichnamigen Totenmählern, für die kommemorierten Märtyrer, wie sie durch die Graffiti unter S. Sebastiano bezeugt werden, ein unmittelbarer Zusammenhang besteht. Es spricht viel für diese Annahme. Zwar ist es grundsätzlich methodisch problematisch, die Terminologie unterschiedlicher Diskurse – eines literarischen (Märtyrerakten) und eines alltags-sprachlich-epigraphischen (Graffiti) – miteinander zu verbinden, da die Begriffe unterschiedlichen Voraussetzungen entspringen und dementsprechend auch unterschiedliche Bedeutungen haben können. Im hier interessierenden Fall dürften diese Bedenken allerdings unbegründet sein. Wie bereits erwähnt, taucht der Begriff *refrigerium* besonders häufig in der *passio Perpetuae et Felicitatis* auf. Bekanntlich hat der Verfasser der Passio nach eigenen Angaben auf zwei Aufzeichnungen der Märtyrer Perpetua und Saturus zurückgegriffen, in denen sie selbst über ihre Erlebnisse und Visionen im Gefängnis berichteten.¹⁴² Mehrere der oben zitierten Passagen zum *refrigerium* im Gefängnis lassen sich damit auf den Sprachgebrauch der Märtyrer selbst zurückführen, die darin eine allgemein übliche Bezeichnung für die gemeinsamen Mahlfeiern mit ihren Besuchern festgehalten haben dürften.¹⁴³ Hinzu kommt, dass die Visionen der Perpetua und des Saturus sprachgeschichtlich typische Beispiele für die lateinische Umgangssprache des frühen 3. Jh. darstellen. Insbesondere die Aufzeichnungen der Perpetua vermitteln durch ihren konzeptionell oralen, linearen und parataktischen Stil Einblick in stilistische und sprachliche Eigentümlichkeiten des *sermo cotidianus*.¹⁴⁴ Ihr Idiom entspricht damit dem der Besucher, die unter S. Sebastiano ihre Graffiti an die Wände der Triklia

als *refrigerium* bezeichnete Mahlfeier der Märtyrer mit den Brüdern der Perpetua und weiteren Besuchern (ebd. 16, 4) an; der Verfasser der Passio leitet von diesem *refrigerium* zur *agape* über mit einem *quoque*, „Auch noch an dem Tag vor ihrer Hinrichtung... feierten sie eine Agape.“ Auch das zuvor erwähnte *refrigerium* hatte dementsprechend den Charakter einer Agapefeier.

¹⁴² Ebd., 3-10 (Bericht der Perpetua), eingeleitet vom Redaktor mit der Bemerkung: *haec ordinem totum martyrii sui iam hinc ipsa* (scil. Perpetua) *narravit, sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit* (ebd., 2, 3) und 11-13 (Vision des Saturus). Bei beiden Visionen dürfte es sich um Dokumente handeln, die der Verfasser der Passio zusammenfügte, ohne sie zu überarbeiten (vgl. Amat [1996], in: *Pass. Perp.*, 70-75).

¹⁴³ *Pass. Perp.* 9, 1; 13, 5. Entsprechendes gilt auch für die *Actus Laici et Montani* 4, 7 und 9, 2. Da die *Passio Perpetuae* sowohl in einer lateinischen als auch in einer griechischen Version überliefert ist, ist umstritten, in welcher Sprache die Aufzeichnungen von Perpetua und Saturus ursprünglich abgefasst waren; vor allem die Lückenhaftigkeit des griechischen Textes gegenüber der lateinischen Fassung spricht jedoch dafür, dass die lateinische Variante die originale ist (für ein griechisches Original hat zuletzt Bowersock 1995, 33f. plädiert; einen Überblick über die Geschichte der Kontroverse bietet Amat [1996], in: *Passio Perpetuae*, 50-55; zu den Argumenten für eine Priorität der lateinischen Fassung vgl. ebd., 55-66).

¹⁴⁴ Vgl. Shaw 1993, 19f.; Amat (1996), in: *Passio Perpetuae*, 70f. Bowersock 1995, 34 bezweifelt mit guten Gründen die Möglichkeit, im Perpetuabericht über den umgangssprachlichen Stil hinaus Spuren einer spezifisch weiblichen Sprache entdecken zu können (so Shaw) – es existieren keine antiken Vergleichsbeispiele, die diese Annahme untermauern könnten.

schrieben. Da zudem auch bestimmte Wendungen in den Graffiti auf afrikanische Einflüsse hindeuten,¹⁴⁵ erscheint der Vergleich zwischen der Begrifflichkeit in den Märtyrerakten und den Refrigeriumgraffiti methodisch unbedenklich: Mit der Bezeichnung *refrigerare* für die gemeinsamen Mahlfeiern verwendeten die Märtyrer ebenso wie die Besucher unter S. Sebastiano einen aus dem alltäglichen Sprachgebrauch vertrauten Begriff. Dass die Verwendungsweise in den Märtyrerakten und in den Graffiti unabhängig voneinander auf der Basis eines gemeinsamen umgangssprachlichen Substrats (*refrigerare* als allgemeine Bezeichnung für „erfrischen“) erfolgte, ist zwar nicht sicher auszuschließen, allerdings auch nicht wahrscheinlich. Vielmehr ist davon auszugehen, dass sich die „Erfrischungen“ zu einem regelrechten terminus technicus für die mit den Märtyrern gefeierten Mählern in den Gefängnissen entwickelten.

Es steht ferner außer Zweifel, dass die Besuche bei den Märtyrern in den Gefängnissen, die den Anlass für die Feier der Refrigerien bildeten, eine verbreitete Praxis während der Verfolgungszeiten waren.¹⁴⁶ Dafür sprechen nicht nur die ausgedehnten innerkirchlichen Debatten um die Vergebungsbereitschaft der Märtyrer während der decischen und valerianischen Verfolgung, die das Phänomen aus der Perspektive der Bischöfe formulierten und – da sie ihre Autorität in der Bußdisziplin in Frage gestellt sahen – möglicherweise disproportional verzerrten. Bemerkenswert erscheint vielmehr, dass die Besuche in den Gefängnissen auch in der paganen Außenperspektive deutliche Spuren hinterlassen haben. In seiner Satire über den Kyniker Peregrinus Proteus zeichnet Lukian eine ausführliche Karikatur dieser Kommunikation des Märtyrers mit der Außenwelt: Peregrinus, der sich zwischenzeitlich auch mit der christlichen Lehre beschäftigt und den Ruf eines θεῖος ἀνὴρ unter den Gemeinden Palästinas und Syriens erworben hatte, wurde während einer Gefängnisstrafe zum Mittelpunkt eines regen sozialen Lebens: Man brachte ganze Nächte bei ihm zu, trug Speisen bei ihm zusammen und führte heilige Gespräche.¹⁴⁷ Offensichtlich waren derartige Vorgänge in der Zeit nach 167, als Lukian seine Satire verfasste, so verbreitet, dass sie ohne weiteres parodiefähig waren. Diese Praktiken hatten bis zur Zeit der diokletianischen Verfolgungen nichts an Popularität verloren. Als Licinius in den 320er Jahren die Christenverfolgungen im Osten erneut aufnahm, erließ er ein Gesetz, das sich ausdrücklich gegen den Besuch der Märtyrer in den Gefängnissen richtete: Niemand solle „sich gegen die Unglücklichen in den Gefängnissen durch die Verabreichung von Speise menschenfreundlich zeigen noch derer, die in Fesseln an Hunger dahinsiechten, sich erbarmen“.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Ferrua 1965, 141.

¹⁴⁶ Für entsprechende Belege christlicher Quellen vgl. Dassmann 1973, 179f.; McGowan 2003.

¹⁴⁷ Luc., *Peregr.* 11-13.

¹⁴⁸ Eus., *h. e.* 10, 8, 11.

Die Refrigeriengraffiti unter S. Sebastiano, die bald nach 258, wohl zum größten Teil von einer Generation, die die decischen und valerianischen Verfolgungen noch selbst miterlebt hatte, an die Wände der Triklia geschrieben wurden, stammen aus einer Zeit, in der die Erinnerung an diese Besuche während der Verfolgungszeit noch sehr lebendig war. Es erscheint demnach mehr als naheliegend, dass die *refrigeria*, die die Besucher der Triklia feierten, in direkter Beziehung zu den gleichnamigen Mahlfeiern standen, die in der Kommunikation der lebenden Märtyrer mit ihrem Umfeld eine so zentrale Rolle gespielt hatten. Dass Petrus und Paulus, an die sich die Refrigerien im Hof unter S. Sebastiano richteten, nicht – oder zumindest nicht ausschließlich – als Gründer der römischen Kirche, sondern als Märtyrer verehrt wurden, zeigt ihre Anrede als *martyres* in einigen der Graffiti.¹⁴⁹ Man bezog ihnen gegenüber dementsprechend dasselbe Verhältnis, das auch die Interaktion mit den Märtyrern während der Verfolgungszeit bestimmt hatte.

Dennoch ist die Kommunikationssituation, die für die Refrigerien während der Verfolgungen vor allem der 250er Jahre kennzeichnend gewesen war, nicht einfach auf die Zeit des sogenannten kleinen Kirchenfriedens, der durch die Edikte des Gallienus eingeleitet wurde,¹⁵⁰ übertragbar. Während der Verfolgungszeit hatte das *refrigerium* einen reziproken Kommunikations- und Interaktionszusammenhang zwischen den noch nicht vollendeten Märtyrern und den sie besuchenden Gemeindemitgliedern begründet, der in dieser Form im Gedenken an einen verstorbenen Märtyrer nicht wirksam werden konnte. Mit dem Tod des Märtyrers fiel ein zentrales Element der ursprünglichen Handlungsbeziehung weg, nämlich das Handeln des Märtyrers, das zu Lebzeiten die ihm entgegengebrachte Verehrung seinerseits durch eine Geste der Verdemütigung beantwortet hatte. Auf diese Weise wurde eine Distanzierung der Heiligen in Gang gesetzt, die sie, wie es die Graffiti unter S. Sebastiano signalisieren, zu einseitigen Empfängern von *vota* machte:¹⁵¹ Die toten Heiligen konnten – anders als zu ihren Lebzeiten – der Verehrung durch ihre Mitchristen kein „Korrektiv“ entgegensetzen, das ihre Einbeziehung in einen reziproken Handlungszusammenhang betont hätte. In Nichtverfolgungszeiten, in denen die Refrigerienfeiern in den Gefängnissen nicht mehr zum Erfahrungshorizont der Gemeinden gehörten, veränderte sich auch die soziale

¹⁴⁹ ICUR V, 12955: *[sa]nti martyres [Paule] Pe[tre]*; 12996 *sa[ncti Paule et] Petr[e] beati mart[yres]*; vgl. auch 12951 und 13002; daneben werden Petrus und Paulus auch als Apostel bezeichnet (vgl. o.). Zum Verhältnis von Apostel-, Märtyrer- und Bischofsverehrung in Rom vgl. o., S. 24, Anm. 74.

¹⁵⁰ Vgl. Eus., *b. e.* 7, 13; zur juristischen Bewertung vgl. zuletzt Bendlin 2005, 103f.

¹⁵¹ Betont auch von Jastrzebowska 1981, 205, die der Ansicht ist, die Märtyrer seien bei den Refrigerien in der Triklia unter S. Sebastiano nicht als Mahlteilnehmer, sondern als distanzierte Interzessoren betrachtet worden. Jastrzebowskas These, dies stelle einen Unterschied zum paganen Totenmahl dar, ist allerdings nicht nachvollziehbar: Das pagane Totenmahl begründete keine Mahlgemeinschaft zwischen Lebenden und Toten.

Semantik der in einem anderen kommunikativen Kontext entstandenen Feiern: Das *refrigerium* begann sich zum *volum* zu wandeln.¹⁵²

Diese Beobachtung gibt Anlass, die oben referierte These von der fragmentierenden Wirkung der Interzessoren auf die christlichen Gemeinden des 3. Jh. nochmals auf ihre Voraussetzungen und konkreten historischen Ausprägungen hin zu überdenken. Die besondere Fähigkeit der Märtyrer zur Interzession und deren proleptische Vorwegnahme bereits vor dem Jüngsten Gericht bewegte sich nicht nur in äußerer Konkurrenz zur – disziplinar wie pragmatisch – in der Gemeinde verankerten Bußform der *paenitentia publica*, sondern beruhte auch auf grundlegend anderen kommunikativen Voraussetzungen: Das Anliegen, Vergebung und Heilsgewissheit nicht mehr in der Gemeinde, sondern bei individuellen Fürsprechern vor Gott zu suchen, trug zweifellos eine Tendenz zur Schwächung der christlichen Gemeinden als Handlungsgemeinschaften in sich. Dieses fragmentierende Potential wurde jedoch zu denjenigen Zeiten, in denen die Kommunikation und Interaktion mit den Märtyrern von den Erfahrungen im Umgang mit noch nicht vollendeten Blutzegen bestimmt war, nur begrenzt wirksam. Die ostentativen Gesten der Verdemütigung, die die *martyres designati* gegenüber ihren Mitchristen vollzogen, wirkten ihrer Entrückung in eine Mittlerstellung zwischen Gott und der menschlichen Welt entgegen: Die Märtyrer betonten, dass sie Teil einer reziproken Handlungsgemeinschaft waren, und machten das Gelingen ihres Blutzegnisses ihrerseits von der Unterstützung und Fürbitte ihrer Besucher abhängig, die um die Fürsprache der Heiligen nachsuchten.

Ihre fragmentierende Wirkung entfaltete die Interzessionskraft der Heiligen erst unter der Voraussetzung, dass das Heiligengedenken nicht mehr in diesen reziproken Handlungszusammenhang eingebunden war, und dass sich in den Refrigerien eine Kommunikation mit den Heiligen vollzog, die die Bitte um Fürbitte zu einer – unter soziologischen Gesichtspunkten – einseitigen Angelegenheit machte. Zwar war die Vorstellung, dass Lebende und Tote in einer die Grenze des Todes überspannenden Handlungsgemeinschaft standen, die wesentliche Bedingung der Möglichkeit dafür, dass man sich mit der Bitte um Hilfe an die toten Heiligen wenden konnte: Die gemeinschaftliche Verbundenheit mit den Mitchristen – das wesentliche Begründungsmoment für die Entstehung der Fürbitte überhaupt¹⁵³ – blieb nach christlicher Auffassung auch nach dem Tod erhalten und wirksam und führte im 4. Jh. dazu,

¹⁵² Für diesen Transformationsprozess ist dementsprechend zweitrangig, dass zwischen Petrus und Paulus und den Besuchern der Triklia ein reziproker Handlungszusammenhang niemals bestanden hat, da die beiden Gemeindegründer ihr Martyrium bereits um die Mitte des 1. Jh. erlitten hatten: Entscheidend war wohl weniger, ob man im *refrigerium* mit einem lebenden oder toten Heiligen kommunizierte, als vielmehr die Frage, ob der kulturelle Kontext, der die Semantik der Refrigerienfeiern bestimmte, von der Erfahrung der Kommunikation mit lebenden oder toten Heiligen geprägt war.

¹⁵³ Dassmann 1973, 163.

dass sich die Heiligen zu allzuständigen Fürsprechern und Patronen nicht nur in Fragen der Sündenvergebung, sondern auch in zeitlichen Angelegenheiten entwickelten.¹⁵⁴ Mit Kommunikation und Interaktion im Sinne eines soziologisch analysierbaren Handlungszusammenhangs hat diese Beziehung zu den Heiligen freilich nichts zu tun – im Unterschied zu den Refrigerien während der Verfolgungen, bei deren Gelegenheit sich komplexe Mechanismen wechselseitiger Verdemütigung zwischen den angehenden Märtyrern und ihren Besuchern entwickelten. Die Graffiti unter S. Sebastiano machen deutlich, dass dieses Verhältnis zu den Heiligen noch in frischer Erinnerung war – und signalisieren gleichzeitig die Richtung, die das Heiligengedenken und die als *vota* verstandenen Refrigerien unter den Bedingungen einer Friedenszeit nehmen sollten.

II. 4. Ergebnisse

Die als *refrigeria* bezeichneten Mahlfeiern, die in der Triklia an der *via Appia* während der zweiten Hälfte des 3. Jh. gefeiert wurden, zählen nicht nur zu den frühesten Belegen für kultische Formen der Heiligenverehrung in Rom. Sie vermitteln zugleich zentrale Einblicke in die Grundlagen der christlichen Toten- und Heiligenmemoria und in die Wandlungsprozesse, die das Heiligengedenken unter den Bedingungen einer Übergangsphase erfuhr, als es sich aus den Voraussetzungen einer noch zu Lebzeiten erfahrbaren dynamischen Kommunikation mit den Märtyrern löste und rituelle Kommunikationsformen hervorbrachte, die es im kulturellen Gedächtnis der christlichen Gemeinden verankerten.

Im schillernden Begriff des *refrigerium*, das sowohl den Jenseitszustand der Toten als auch die Mahlfeiern, die die Lebenden im Gedenken an die Verstorbenen abhielten, bezeichnete, spiegelt sich der Umstand wider, dass in der christlichen Memorialkultur beide Bereiche nicht als raum-zeitlich klar voneinander geschiedene Welten betrachtet wurden. Märtyrerakten des frühen 3. Jh. machen ebenso wie sepulkrale Inschriften und Graffiti deutlich, dass zwischen diesseitigem und jenseitigem Refrigerium nicht nur eine äußere terminologische Übereinstimmung, sondern eine innere Verbindung bestand: Im jenseitigen Refrigerium begegneten die Märtyrer Handlungssituationen, die ihre Kommunikation mit den Gläubigen im Diesseits – vorzugsweise in den ebenfalls als Refrigerien bezeichneten Mahlfeiern mit ihren Mitchristen in den Gefängnissen – bestimmten; in inschriftlichen Anrufen wurden die Toten aufgefordert, am Refrigerium derer, die ihrer gedachten, teilzunehmen. Das

¹⁵⁴ Diese Verbindung wird zurecht betont von Martin 1990, 461, der die Entwicklungen des 3. Jh. als zentrale „Ausgangsvoraussetzung für die später den Heiligen zugeschriebene Macht“ begriff.

refrigerium gehört damit in den weiteren Kontext vergleichbarer Begriffe wie *pax* und *caritas*, die für das Leben der christlichen Gemeinden von zentraler Bedeutung waren und in der während des 3. Jh. entstehenden christlichen Sepulkralepigraphik als augurale Leitbegriffe auch über die Existenz der Toten gestellt wurden. Charakteristisch ist, dass es sich sowohl bei der *pax* als auch bei der *caritas* und dem *refrigerium* um Begriffe mit einer ausgeprägt sozialetischen Dimension handelt, die das füreinander verantwortliche und gegenseitige Handeln der Gemeindemitglieder thematisierten. Die Heiligen blieben damit, wie die Toten insgesamt, einbezogen in ein semantisches Bezugssystem von Handlungsbegriffen, die das Leben der Gemeinden regelten und über die Grenze des Todes hinaus auch auf die Toten ausgedehnt wurden. Unter diesen Voraussetzungen war das Totengedenken kein rein retrospektives Erinnern an das, was der Tote einst zu seinen Lebzeiten gewesen war, sondern Ausdruck der Vorstellung, mit den Toten auch in der Gegenwart in einem reziproken Handlungszusammenhang verbunden zu sein.

Eine vergleichbare Stellung kam den Toten in den römischen Totenkulten und in der paganen Kommemorationspraxis nicht zu. Zwar hatte auch hier das vergegenwärtigende Erinnern an den Toten eine hohe identitätsrelevante Bedeutung für die Gruppen, die Träger dieser Erinnerung waren. Diese kollektive Identität wurde jedoch nicht dadurch begründet, dass man den Toten weiterhin als einen handlungsmächtigen Teil der Gruppe auffasste, sondern dadurch, dass man ihn retrospektiv in seinen sozialen Funktionen und Bezügen kommemorierte, die (beispielsweise als Familienangehöriger oder als Euerget) für seine Relation zu den Lebenden kennzeichnend gewesen waren. Anders als in der christlichen Memorialkultur verblieb der Tote damit außerhalb des Handlungszusammenhangs derer, die zu seinem Gedenken zusammenkamen. Mahlfeiern des christlichen Toten- und Heiligengedenkens wie die Refrigerien sind demnach – trotz äußerer Übernahmen – nicht einfach als eine Fortsetzung paganer Kultmähler anzusehen. In der Tradition des römischen Totenkults stellten Mahlfeiern keine Handlungsgemeinschaft zwischen den Welten der Lebenden und der Toten her: Die Opfergabe für den Toten machte ihn nicht zum Teil der Mahlgemeinschaft, die im Gedenken an ihn zusammenkam.

Eben der umfassende Handlungszusammenhang von Lebenden und Toten, der als ein Spezifikum der christlichen Memorialkultur anzusehen ist, bildete eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass der Heiligenkult zu einer Schwächung der Sozialbeziehungen innerhalb der Gemeinden führen konnte. Durch die im Laufe des 3. Jh. stark akzentuierte Rolle der Heiligen als Fürsprecher und Interzessoren in Fragen der Sündenvergebung eröffneten sich für *lapsi* und vergebungsbedürftige Christen Bußmöglichkeiten, die nicht nur in formaler Hinsicht mit dem amtskirchlich kontrollierten Verfahren der *paenitentia publica* konkurrierten: Gegenüber der disziplinar und in ihrer Durch-

führung in der Gemeinde verankerten Kirchenbuße akzentuierte die Annäherung an individuelle Interzessoren deren Mittlerstellung zwischen der göttlichen und menschlichen Welt und machte das Streben nach Sündenvergebung und Heil zu einer Angelegenheit, die außerhalb der Gemeinden und ihrer Kommunikations- und Handlungszusammenhänge gesucht werden konnte. Dies allein hatte jedoch nicht zwangsläufig eine Schwächung und Fragmentierung der sozialen Handlungsbeziehungen zur Folge. Vielmehr wirkten zahlreiche Märtyrer während ihrer Vorbereitung auf das Martyrium der Entzückung in eine Mittlerstellung entgegen, indem sie ihrerseits ihre Angewiesenheit auf die Fürbitte ihrer Besucher betonten und durch ostentative Gesten der Verdemütigung ihre Einbindung in reziproke Handlungszusammenhänge signalisierten. Ihren deutlichsten Ausdruck fand diese Haltung in den Refrigerien, den Mahlfeiern, zu denen sich die Besucher in den Gefängnissen mit den Märtyrern zusammenfanden: In ihnen wurden sozioethische Kommunikationsbeziehungen wirksam, die eine Einbindung der Märtyrer in die menschliche Handlungsgemeinschaft akzentuierten und das individuellen Streben nach Heil und Vergebung in Akte der Gemeinschaftsstiftung integrierten.

Die im Umgang mit den noch lebenden Märtyrern entstandenen *refrigeria* bildeten bis zum ausgehenden 4. Jh., als sie vor allem von amtskirchlicher Seite bekämpft wurden, zugleich eine bestimmende Form des Gedenkens auch an die verstorbenen Heiligen. Wie die bald nach den großen Verfolgungen der 250er Jahre entstandenen Graffiti unter S. Sebastiano verdeutlichen, wandelte sich dabei auch der Charakter der in den Refrigerien wirksamen Kommunikations- und Interaktionsbeziehungen. Im Unterschied zu den Mählern, die man noch wenige Jahre zuvor im Beisein der Märtyrer gefeiert hatte, fielen die Gesten der Verdemütigung, mit denen die Heiligen auf die ihnen dargebrachten Äußerungen der Verehrung reagiert hatten, weg: Sie wurden zu einseitigen Empfängern von *vota*, die eine zunehmende Distanzierung und Entrückung der heiligen Interzessoren aus menschlichen Handlungs- und Kommunikationszusammenhängen in Gang setzten.

Das fragmentierende Potential der Heiligenfürbitte begann sich erst unter diesen Voraussetzungen einer die Grenze des Todes überspannenden Handlungsgemeinschaft, die aber als solche nicht mehr unmittelbar sozial erfahrbar war, zu entfalten. Das Refrigerium löste sich aus den kommunikativen Handlungszusammenhängen, in denen es ursprünglich beheimatet gewesen war, und existierte unter veränderten Bedingungen weiter, in denen die Martyrien nicht mehr zum gegenwärtigen Erfahrungshorizont der Gemeinden gehörten. Die Mahlfeiern, die in der Triklia an der *via Appia* bald nach dem Ende der großen Verfolgungen in den 250er Jahren abgehalten wurden, sind Zeugen dieser Entwicklungsphase, die man – in Anlehnung an die Terminologie der kulturwissenschaftlichen Erinnerungsforschung – als Übergang von

einem kommunikativen in ein kulturelles Gedächtnis bezeichnen könnte.¹⁵⁵ Auch wenn die Refrigerien – ebenso wie die Martyrien selbst – in Zeiten der Verfolgung nie den Schauplatz einer „Alltagskommunikation“ gebildet hatten, waren sie Teil eines innerweltlichen Kommunikations- und Interaktionszusammenhangs gewesen, der in dem Moment, in dem sich das Heiligen- zum Totengedenken wandelte, nicht mehr gegeben war. Die Heiligen blieben zwar auch unter diesen Bedingungen unter ihren Verehrern gegenwärtig, doch das Gedenken an sie basierte nicht mehr auf sozial erfahrbaren Kommunikationsbeziehungen.

¹⁵⁵ Vgl. dazu o., S. 7-9.

III. Kaiser und Stadt: Konstantins Rom

Für die Entwicklung der stadtrömischen Heiligenverehrung bedeutete die konstantinische Zeit einen deutlichen Einschnitt. Diese lakonische Feststellung ist ebenso evident wie problematisch, teilt sie doch ein Grundproblem, der sich jede Bewertung der konstantinischen Zeit ausgesetzt sieht: die beiden eng miteinander verbundenen Fragen, wie sehr die Annäherung Konstantins an das Christentum als religiöse Neuerung zu bewerten ist und welche Auswirkungen diese Christianisierung für das römische Reich und die Kirche hatte. Diese Problematik, die im deutschen Sprachraum häufig unter dem Stichwort der „konstantinischen Wende“ – einem Ausdruck, der auf unterschiedliche Weise eine Verbindung von persönlicher Bekehrung des Kaisers und welthistorischer Wende zum Ausdruck bringt – verhandelt wird, ist in der althistorischen Forschung der jüngeren Zeit weitgehend übereinstimmend dahingehend beantwortet worden, dass sich die Hinwendung Konstantins zum Christentum nicht als *conversio* im Sinne einer plötzlichen Bekehrung vollzog, sondern aus ihren religionsgeschichtlichen Voraussetzungen zu verstehen ist, und dass sie erst auf mittel- und langfristige Sicht zu Strukturveränderungen innerhalb der römischen Gesellschaft und im Verhältnis von Staat und Kirche führte.¹ Ohne der konstantinischen Zeit ihren Zäsurcharakter zu nehmen, herrscht damit insgesamt die Tendenz vor, die individuelle

¹ Dass Konstantin – entgegen der christlichen wie der paganen historiographischen Konstruktionen, die schon zu seinen Lebzeiten einsetzten – keine im Begriff der „Wende“ implizierte „Bekehrung“ zum Christentum vollzog, darf als wahrscheinlich gelten: Der Begriff der Bekehrung, der ein Konversionserlebnis und eine umfassende, den ganzen Menschen erfassende Neudefinition von Identität voraussetzt, ist für das frühe 4. Jh. insgesamt – nicht nur für Konstantin – problematisch, da zahlreiche Lebensbereiche nicht durch spezifisch christliche Handlungs- und Verhaltensweisen geregelt waren (vgl. dazu Martin ³1995, 13, 153-156); die Rede von einer Hin- oder Zuwendung Konstantins zum Christentum erscheint dementsprechend angemessener. Die Diskussion um eine „konstantinische Wende“ ist in den letzten Jahren erneut belebt worden; dabei stehen Fragen, in welchem Maße die Hinwendung Konstantins zum Christentum strukturell vorbereitet war, welche Konsequenzen sein Handeln hatte und welche strategischen Spielräume dem Kaiser dadurch eröffnet wurden (s. dazu die kontroversen Einschätzungen von Bleicken 1992 und Bringmann 1995), im Vordergrund; für eine ausführliche und fundierte Diskussion der Forschungspositionen und -probleme vgl. Girardet 1998. Man wird mit Girardet daran festhalten müssen, dass die konstantinische Wende zu tiefgreifenden Veränderungen führte, auch wenn die Hinwendung eines spätantiken Kaisers zum Christentum, die Konstantin vollzog, möglicherweise nur eine Frage der Zeit war und die Folgen dieser „Wende“ für das Verhältnis von Staat und Kirche und für die kulturelle Entwicklung erst auf lange Sicht spürbar wurden.

Bedeutung der Persönlichkeit Konstantins zu relativieren und stärker die Kontinuität der strukturellen Voraussetzungen zu betonen, in denen er sich bewegte und Wirkung entfaltete.

Mit Blick auf die Stadt Rom fällt diese Bewertung traditionell etwas anders aus. Für das einstige politische Zentrum des römischen Reichs erwies sich die Regierung Konstantins vor allem unter zwei Aspekten als ein bedeutender Eingriff. Zum einen verlieh die nachhaltige Förderung der christlichen Kulttopographie Roms der christlichen Gemeinde erstmals eine monumentale Präsenz im Stadtbild Roms und seines Suburbiums, zum anderen führte die Gründung der Konstantinsstadt am Bosporus, die sich in der Folge zu einer neuen Hauptstadt des Reichs entwickeln sollte, dazu, dass Rom seinen Rang als politisches Zentrum einbüßte. Während in letzterer Hinsicht, ähnlich wie in der Gesamtbewertung der konstantinischen Herrschaft, die Meinung vorherrscht, die konstantinische Zeit als Etappe eines langsamen Strukturwandels städtischer Identität zu deuten, dessen Konsequenzen sich erst aus mittel- und längerfristiger Perspektive bemerkbar machten,² ist für die Bewertung der konstantinischen Baupolitik in Rom eine andere Sicht der Dinge charakteristisch, die strukturelle Vermittlungsprobleme und Entwicklungsbrüche betont und die konstantinische Bautätigkeit als Ausdruck eines scharfen Einschnitts in der städtischen Entwicklung und im Verhältnis des Kaisers zum alten *caput imperii* begreift. Grundlegend für diese Deutung ist die Auffassung, dass sich Konstantin im städtischen Zentrum Roms im wesentlichen darauf beschränkt habe, die von seinem Vorgänger Maxentius begonnenen Bauprojekte, die dieser zur Legitimierung seiner Herrschaft und als Ausweis der besonderen Bindung des Herrschers an Rom errichtet hatte, zuende zu führen und ihnen das Siegel seines Namen aufzudrücken, während er eigene Initiativen auf einem anderen Gebiet und in einem anderen räumlichen Kontext entfaltete: den christlichen Basiliken, die Konstantin am Rande der Stadt und im Suburbium Roms errichten ließ.

Diesem Befund, dass Konstantin sich bei der Errichtung der christlichen Basilikalbauten auf die Peripherie Roms beschränkte und im Zentrum Roms keine größere Bautätigkeit entfaltete, entspricht eine relativ einhellige Inter-

² Die Verbindungen des alten *caput imperii* zu den Kaisern hatten sich schon während der Zeit der Soldatenkaiser im 3. Jh. stark gelockert: unter Diocletian erhielt diese Entwicklung dadurch weiteren Auftrieb, dass Städte wie Nikomedien, Mailand und Trier mit kaiserlichen Palästen ausgestattet und zu festen *sedes imperii* ausgestaltet wurden, die zu Rom in Konkurrenz traten. Die Frage, ob Konstantin mit Konstantinopel ein „neues Rom“ errichten wollte (so Calderone 1993) oder aber eine dynastische, auf ihn und seine Familie bezogene Gründung in der Tradition der tetrarchischen Residenzstädte, wird kontrovers beurteilt. Überzeugender sind jedoch die Argumente dafür, dass Konstantinopel erst unter der theodosianischen Dynastie den Rang einer neuen Hauptstadt erhielt – zur selben Zeit, als sich „neues“ oder „zweites Rom“ als offizielle und offiziöse Bezeichnung einbürgerte und Konstantinopel zu einer ständigen Kaiserresidenz wurde (grundlegend Dagron 1974; vgl. zuletzt Mayer 2002, 91-93).

pretation der Voraussetzungen und Konsequenzen der konstantinischen Baupolitik:³ Die Aussparung des monumentalen Zentrums der Stadt wird als ein bewusster Verzicht des Kaisers darauf gewertet, den christlichen Kult in die Stadt zu integrieren – mit der Konsequenz, dass sich die identitätsstiftenden Zentren der christlichen Gemeinde außerhalb der Stadt Rom formierten. Die Motive, die von der Forschung für Konstantins Handeln veranschlagt werden, sind vielfältig – sie reichen von religiösen Vorbehalten gegenüber einer paganen Senatsaristokratie über Respekt vor dem Traditionalismus der städtischen Eliten bis hin zu einem religiösen Pragmatismus des Kaisers und dem fehlenden Bedarf danach, die Zugehörigkeit zu einer noch bis in die Anfangsjahre seiner eigenen Herrschaft hinein verfolgten Religion in der Öffentlichkeit zu signalisieren. Was jedoch alle Ansätze miteinander verbindet, ist der Umstand, dass sie Dichotomien zum Ausgangspunkt der Interpretation machen: Konstantins Handeln habe sich danach zwischen ‚Stadt‘ und ‚Suburbium‘, zwischen ‚Zentrum‘ und ‚Peripherie‘, zwischen ‚öffentlichen‘ und ‚privaten‘ Räumen, zwischen ‚profanen‘ und ‚christlichen‘ Monumenten bewegt. Grundlegend für diese Interpretationsrichtung ist die Auffassung von einer weitgehend unabhängig vom kaiserlichen Handeln existierenden, fest lokalisierbaren und räumlich klar umrissenen Identitätskonstruktion der Stadt Rom. In Umkehrung eines berühmten Diktums, das der Historiker Herodian Pompeianus, einem Schwager des Commodus, in den Mund legte – „Rom ist dort, wo der Kaiser ist“⁴ – könnte man sagen, dass die städtische Identität Roms unberührt vom kaiserlichen Handeln und den Räumen, in denen er bauliche Akzente setzte, blieb. Die „Stadt“ entwickelte nach dieser Interpretation in ihren Monumenten und Räumen ein Eigenleben, das durch das kaiserliche Handeln nur in begrenztem Maße beeinflusst oder modifiziert werden konnte: Seine Lokalisierung im städtischen Raum entschied darüber, ob ein kaiserliches Bauwerk zur Stadt Rom gehörte, nicht umgekehrt.

Diese Lesart der konstantinischen Bautätigkeit in Rom entspricht literarischen Zeugnissen christlicher Schriftsteller, die im ausgehenden 4. Jh. über eine räumliche Gegenüberstellung von Zentrum und Peripherie klare Abgrenzungen zwischen christlicher und paganer Identität zu etablieren suchten und das römische Suburbium mit seiner Heiligentopographie zum räumlichen Bezugspunkt einer neuen städtischen Identität machten. So formulierte Hieronymus in einem häufig zitierten Passus: „Das goldene Kapitol starrt vor Schmutz; Ruß und Spinnweben bedecken alle Tempel Roms. Die Stadt hebt sich hinweg von ihren Sitzen und das vor den halbzerfallenen Heiligtümern

³ Zu dieser Interpretationsrichtung und den Forschungspositionen, die sich mit ihr verbinden, s. u., S. 112-114.

⁴ Herodian, 1, 6, 5. Vgl. auch den Auftritt Gordians I. in Karthago im Jahr 238 (ebd. 7, 6, 1f.).

dahinströmende Volk eilt zu den Gräbern der Märtyrer“.⁵ Etwa zur selben Zeit verkündete Prudentius, die „Kurie des Euander“ habe nur noch wenige ihrer Mitglieder auf dem tarpeischen Felsen zurückgelassen und sich stattdessen zu den *fontes apostolici* – gemeint ist das Baptisterium der Petrusbasilika auf dem Vatikan – begeben, um dort ihre Taufe zu empfangen.⁶ Die in diesen und ähnlichen Zeugnissen zutage tretende räumliche Relation von Peripherie und Zentrum und die damit verbundenen Identitätsdiskurse lassen sich freilich nicht bedenkenlos in die konstantinische Zeit zurückprojizieren: Die diskursive Gegenüberstellung von Stadt und Suburbium und die jeweiligen religiösen Kennzeichnungen als ‚paganes Zentrum‘ versus ‚christliche Peripherie‘ stehen im weiteren Kontext einer um die Wende vom 4. zum 5. Jh. verbreiteten Tendenz, Lebensbereiche der antiken Kultur – darunter auch die Stadt und weite Teile des städtischen Lebens – religiösen Qualifizierungen zu unterwerfen und sie christlich zu transformieren.⁷

Eine Abgrenzung von paganem und christlichem Rom, die entlang einer klar ausgeprägten Grenze zwischen Zentrum und Peripherie verlief, ist somit das Ergebnis spezifischer historischer Voraussetzungen. Als Konstantin nur wenige Jahre nach seinem triumphalen Einzug in Rom sein Bauprogramm in die Tat umzusetzen begann, war eine derartige Dichotomisierung und die damit verbundene semantische Aufladung von Räumen, wie sie einige Jahrzehnte später fassbar wird, noch nicht absehbar. Sowohl die Motive des kaiserlichen Handelns als auch die Erwartungen und Wahrnehmungen, mit denen ihm seine Zeitgenossen begegneten, dürfen daher nicht im Lichte späterer Entwicklungen interpretiert, sondern müssen konsequent aus ihren eigenen Voraussetzungen heraus in den Blick genommen werden, um die Bedeutung der konstantinischen Bauten für die städtische Identität Roms angemessen zu bewerten. Damit soll keineswegs bestritten werden, dass das Denken in Kategorien von „Zentrum“ und „Peripherie“ für die römische Perspektive und Wahrnehmung von prägender Bedeutung war.⁸ Auch wird man fragen müssen, warum Konstantin nach seinem Sieg über Maxentius die

⁵ Hier., *epist.* 107, 1 (geschrieben 400): *auratum squalet Capitolium, fuligine et araneorum telis omnia Romae templa cooperta sunt; movetur urbs sedibus suis et inundans populus ante delubra semiruta currit ad martyrum tumulos.*

⁶ Prud., *c. Symm.* 1, 548-551 (verfasst 402/403): *iamque ruit, paucis Tarpeia in rupe relictis, ad sincera virum penetralia Nazareorum atque ad apostolicos Evandria curia fontes, Ammiadum suboles et pignera clara Proborum.* Dass mit den *fontes apostolici* die vatikanische Petrusbasilika gemeint ist, steht außer Zweifel; spätestens seit Bischof Damasus (366-384) ist dort ein Baptisterium bezeugt (vgl. Damas., *epigr.* 3, 4, 4¹ und u., S. 477, Anm. 264).

⁷ Vgl. dazu u., S. 311-315.

⁸ Vgl. dazu allgemein Hales 2003, 5. Eine andere Frage ist, woran sich diese Wahrnehmung mit Blick auf das Stadtbild Roms festmachte. Dass die aurelianische Mauer die Vorstellung von einer solchen Grenze beförderte und damit eine scharfe Abgrenzung des städtischen Raums vom Suburbium artikulierte, ist für die konstantinische Zeit noch nicht anzunehmen; diese Wahrnehmung dürfte sich erst im Laufe des 4. Jh. entwickelt haben (vgl. dazu u., S. 405, Anm. 6).

erste Bischofskirche Roms auf dem aufgelassenen Kasernengelände der 312 aufgelösten *equites singulares* in der Nähe des kaiserlichen Sessoriumpalastes am südöstlichen Ende der Stadt errichtete und nicht etwa auf die im städtischen Zentrum gelegene Maxentiusbasilika an der *via sacra* zurückgriff. Doch erscheint eine Präjudizierung in dem Sinne, dass städtische Randlage und Peripherie eine Ausgrenzung aus der Stadt signalisiert hätten, nicht sinnvoll. So gibt insbesondere der Umstand, dass sich bereits vor Konstantin eine deutliche Verlagerung der kaiserlichen Bautätigkeit in die städtischen Randbezirke und das Suburbium Roms bemerkbar machte,⁹ Anlass dazu, nicht von einer vorschnellen Dichotomisierung von städtischem Zentrum und suburbaner Peripherie auszugehen, sondern von verschiedenen, einander jedoch nicht ausschließenden Kommunikationsfeldern und -räumen des Kaisers mit der städtischen Bevölkerung, die zwar unterschiedliche Aspekte der kaiserlichen Herrschaft akzentuierten, jedoch unter dem übergreifenden Dach einer verbindenden städtischen Identität angesiedelt waren.

Im folgenden soll daher die Frage verfolgt werden, welche Aspekte der Kaiserherrschaft und der Beziehung des Kaisers zur Stadt Rom Konstantin in den unterschiedlichen Räumen der Stadt kommunizierte, welche Gruppen für diese Kommunikation relevant waren und ob sie als getrennte Identitäten oder nicht vielmehr als unterschiedliche und komplementäre Sektoren einer übergreifenden Identitätskonstruktion der *urbs Roma* aufzufassen sind. Das folgende Kapitel gliedert sich dementsprechend in zwei größere Abschnitte, die die Kommunikation des Kaisers im Zentrum Roms und in den Coemetarien außerhalb der Stadt in den Blick nehmen. Der erste Abschnitt beginnt mit einer kurzen Skizze der Umgestaltungen des Forum Romanum in tetrarchischer Zeit und den baulichen Akzenten, die Konstantins Vorgänger Maxentius im Forumsbereich gesetzt hatte. Dabei wird deutlich, dass das Forum als ein besonderer Kommunikationsraum fungierte, in dem die magistratischen Züge des spätantiken Kaisertums betont und eine Interaktion des Kaisers mit dem *senatus populusque Romanus* inszeniert wurde, die an die Prinzipatsideologie des *princeps civilis* erinnerte und in dieser Eigenschaft auch für Konstantin von wesentlicher Bedeutung war. In einer umfassenden und kritischen Auseinandersetzung mit den traditionellen Forschungsansätzen, das kaiserliche Handeln in Rom entlang dichotomischer Linien zu interpretieren, wird Konstantins Herrschaftsinszenierung im Zentrum der Stadt nicht als Reflex einer Ausgrenzung der christlichen Gemeinde aus der Stadt, sondern vielmehr als *eine* bestimmte Option herrscherlicher Repräsentation und Selbstdarstellung interpretiert: Der Kaiser nutzte die maxentische Prägung des Forumsbereichs, um sich dort als Befreier Roms zu stilisieren und damit ein

⁹ Vgl. Coarelli 1986, 58, der u. a. auf Maxentius verweist, der an der *via Appia* eine monumentale Villa mit Mausoleum und Circus errichtet hatte.

zentrales Element der römischen Prinzipatsideologie zu artikulieren. Dass dies Konstantin jedoch nicht daran hinderte, auch im Zentrum der Stadt seine Sympathien für die christliche Religion offen zu zeigen, ohne deswegen unter den Römern eine Identitätskrise auszulösen, wird exemplarisch in der Episode vom unterbliebenen kapitolinischen Opfer deutlich, die erst nachträglich zu einem Bruch des Kaisers mit der Stadt Rom umgedeutet wurde.

Im zweiten Abschnitt wird – komplementär zu Konstantins Inszenierung im Zentrum Roms – seine Baupolitik in den Coemeterien der Stadt als eine weitere Option stadtbezogener Kommunikation aufgefasst, bei der Konstantin sich diesmal auf die christliche Gemeinde als Adressaten stützte. Ausgehend von einer Interpretation der Coemeterialbasiliken als monumentale Totenkultanlagen, die in besonderer Weise auf den toten Kaiser ausgerichtet waren, wird der christliche Toten- und Heiligenkult als ein neuartiges kulturelles Modell interpretiert, das dem Kaiser eine Verbindung von *divus*- und Totenkult ermöglichte. Die für den römischen Kaiserkult ursprünglich konstitutive Trennung zwischen dem vergöttlichten und dem toten Kaiser war unter den gewandelten politischen Verhältnissen des 3. Jh. bereits in vorkonstantinischer Zeit brüchig geworden. Konstantin fand im Modell des Heiligen nicht nur eine Möglichkeit, den Kaiserkult unter christlichen Vorzeichen weiterzuführen, sondern zugleich eine überzeugende Lösung, um das Spannungsverhältnis zwischen Toten- und *divus*-Kult aufzulösen. Er kommunizierte damit im Suburbium ebenso wie in der Stadt Themen, die für die Identität Roms traditionell von zentraler Bedeutung waren: Die verschiedenen Räume und die Gruppen, zu denen der Kaiser in Beziehung trat, waren Sektoren einer umfassenden und einheitlichen Identitätskonstruktion – der Stadt Rom.

III. 1. *Res publica Romanorum* oder Kaiserstadt? Semantische Dimensionen eines „städtischen Raums“

Auch ohne eine detaillierte Diskussion der von Konstantin in der Stadt Rom ins Leben gerufenen Bauprojekte springt ein Umstand bereits bei einer summarischen Betrachtung ins Auge: Keiner der von Konstantin initiierten christlichen Kultbauten wurde im monumentalen Zentrum Roms¹⁰ errichtet,

¹⁰ Eine weite Definition des Begriffs „Zentrum“ umfasst sämtliche Regionen Roms, die eine besonders hohe Konzentration nicht-privater Bauten aufwiesen. An erster Stelle ist die *regio* VIII zu nennen, die das Forum Romanum, die Kaiserforen und das Kapitol umfasste. Es folgen daran südlich anschließend der Palatin mit dem *Circus maximus*, südöstlich das Colosseum mit den benachbarten Trajansthermen und dem *templum Claudii*, westlich vom Forumsbereich das *forum Holitorium*, nördlich davon der ausgedehnte Bezirk des Marsfeldes im Tiberknie, der sich in nördlicher Richtung bis zum Augustusmausoleum, in östlicher Richtung bis zur *via Lata* erstreckte. Dieses monumentale Zentrum war zwar zum Teil mit privaten Bauten durchsetzt, doch

das seit der Metamorphose der *urbs* zur Marmorstadt unter Augustus über Jahrhunderte hinweg eine Fülle kaiserlicher Bauten und Anlagen in sich aufgenommen hatte. Um die Bedeutung dieses Umstands angemessen zu beurteilen, ist es erforderlich, sich zunächst zu vergegenwärtigen, welche Rolle das monumentale Zentrum für die kaiserliche Repräsentation und Kommunikation mit dem *senatus populusque Romanus* unter Konstantins Vorgängern gespielt hatte, um daraufhin die Frage zu klären, ob und in welcher Weise Konstantin an diese Tradition anknüpfte.

III. 1. 1. Kaiserliche Repräsentation und Kommunikation im Zentrum Roms vor Konstantin

In der Zeit vor Konstantin hatten zuletzt Diocletian (284-305) und Maximian (286-305) sowie Maxentius (306-312) im Bereich des Forum Romanum klare bauliche Akzente gesetzt. Nach dem Brand von 283, der das Forum und seine angrenzenden Bereiche verwüstet hatte, war das Forum Romanum grundlegend umgestaltet worden.¹¹ Auf den augusteischen Rostra wurde anlässlich der Vicennalien der Augusti und der Decennalien ihrer Caesares im Jahr 303 das sogenannte „Fünfsäulendenkmal“ aufgestellt – eine etwa 20 Meter hohe Jupitersäule flankiert von vier 15 Meter hohen Säulen, die Statuen der Genien der vier Tetrarchen trugen.¹² Dem Forum Romanum wurde dadurch ein dezidiert tetrarchischer Anstrich verliehen, der sich auch in der Gesamtgestaltung des Platzes und seiner Einbindung in den weiteren architektonischen Kontext widerspiegelte. Als Gegenstück zu den augusteischen Rostren am westlichen Ende des Forums wurden auf der östlichen Seite neue Rostren angelegt, auf denen sich ebenso wie auf den augusteischen Rostren fünf Säulen erhoben. Die beiden Rostren wurden ferner auf der südlichen Seite durch

dehnten sich die eigentlichen Wohnbereiche um das monumentale Zentrum herum aus. Vor allem die Subura, die Täler zwischen den hügelartigen Erhöhungen, das Tiberufer und Trastevere waren sehr dicht besiedelt. Auf den Hügeln erstreckten sich in einem Halbkreis von Norden nach Süden beiderseits der aurelianischen Mauer ausgedehnte Grünflächen (*horti*) mit großzügigeren *domus*. Im Bereich dieser Wohngebiete befanden sich mehrere große Thermenanlagen (*thermae Diocletianae, Antonianae, Decianae*). Zu dieser urbanistischen Bestandsaufnahme vgl. Krautheimer 1987 (1980), 20-28; als Zentrum im engeren Sinne kann die *regio VIII*, der Bereich der *fora* und des Kapitols, gelten, in dem sich nach Ausweis der spätantiken Regionarien praktisch keine Privathäuser, ob *domus* oder *insulae*, befanden.

¹¹ Der Chronograph von 354 nennt die Senatskurie, das Caesarforum und die *basilica Iulia*; außerdem die *scena* des Pompeiustheaters, zwei Portiken, drei Nymphäen, einen Isis- und einen Serapistempel, den *arcus novus* und die Diocletiansthermen (MGH AA IX, 148). Eine kurze Übersicht über die tetrarchischen Bautätigkeit in Rom bietet Curran 2000, 43-46.

¹² Grundlegend für die Rekonstruktion des tetrarchischen Fünfsäulendenkmals sind L'Orange 1938; Kähler 1964, 7-28. Vgl. ferner Wrede 1981 (a), 121-142; Kolb 1987, 123-126; Mayer 2002, 176-180.

eine Reihe von sieben monumentalen Säulen miteinander verbunden,¹³ so dass ein auf drei Seiten von Säulenmonumenten umschlossenes Karree entstand, das innerhalb des Forum Romanum eine eigenständige monumentale Platzanlage bildete. Die Tetrarchen schufen damit gleichsam ein eigenes tetrarchisches Forum, das sich durch seine geschlossene Form den kaiserlichen Fora annäherte, mit denen es über das Argiletum und das Nervaforum zu einem großen Komplex verbunden war.¹⁴

Dass diese tiefgreifende Umgestaltung des Forum Romanum in Verbindung mit einem Regierungsjubiläum, den Vicennalien der Augusti und den Decennalien ihrer Caesares, stand, verdient besondere Beachtung, da mit der Feier dieser Jubiläen zugleich ein spezifischer Kommunikationszusammenhang verbunden war. Der *senatus populusque Romanus* erfüllte anlässlich besonderer Jahrestage des kaiserlichen *dies imperii* (wie den Quinquennalia, Decennalia, Vicennalia oder Tricennalia) Gelübde, die er zugunsten der Kaiser und ihrer Caesaren geleistet hatte (*vota soluta*) und sprach gleichzeitig für die kommenden Jahre bis zum nächsten Jubiläum neue *vota* (*decennalia* o. ä.) in der Form von *vota suscepta* aus.¹⁵ Dies hatte auch Konsequenzen für die in Verbindung mit diesen *vota* errichteten Monumente.¹⁶ Anders als etwa die monumentalen Diocletiansthermen, die sich offen als eine Stiftung der Kaiser Diocletian und Maximian für „ihren“ *populus Romanus* zu erkennen gaben,¹⁷ insinuierten die Decennalien- und Vicennalieninschriften auf dem tetrarchischen Säulenmonument eine umgekehrte Handlungsrichtung, die das Monu-

¹³ Steinby 1986, 141f. vermutet auf der Grundlage der verwendeten Ziegelstempel für die sieben Säulenmonumente an der Südseite des Forumsplatzes eine Entstehung in der Übergangszeit zwischen der Tetrarchie und der Herrschaft des Maxentius (306-312), also erst einige Jahre nach den tetrarchischen Vicennalien von 303. Grundlage für diese Annahme ist ein Ziegelstempel mit der Aufschrift *Officina F(--s) (ummae) r(ei) d(omus) p(rinatae) M(--)* (CIL XV, 1590, 1), der beim östlichsten der sieben Säulenmonumente gefunden wurde und dessen Produktion in die maxentische Zeit fällt (Steinby 1986, 123f.). Allerdings wurde der Ziegel 1872 nicht in die Basis selbst verbaut, sondern nur in deren Nähe gefunden (s. den Kommentar zu CIL XV, 1590, 1: *reperitum ad basim latericiam primam*); der Hinweis darauf, dass die Säulenmonumente erst unter Maxentius hinzugefügt wurden, ist also nicht sonderlich tragfähig. Die Anlage der östlichen Rostra ist wegen der Symmetrie mit dem Fünfsäulenmonument mit hoher Wahrscheinlichkeit tetrarchisch. Eine Zusammenfassung der Diskussion bei Bauer 1996, 31f. (östliche Rostra) und 42f. (sieben Säulenmonumente).

¹⁴ Zu dieser Interpretation der Umgestaltung des Forumsbereichs vgl. Giuliani/Verduchi 1987, bes. 185-187; Bauer 1996, 102.

¹⁵ *Vota decennalia* sind erstmals seit der hohen Kaiserzeit, in Münzprägungen für Antoninus Pius 148 n. Chr., belegt (vgl. Chastagnol 1988, 13). Zwar sind auf dem Fünfsäulendenkmal die Kaiser und Caesaren als diejenigen dargestellt, die das Opfer vornehmen (Chastagnol 1987, 493-497), doch agieren sie damit – ebenso wie die Magistrate, die *vota* darbrachten – als Handlungsträger des römischen Volks. Zu den unterschiedlichen Anlässen und Daten der *vota pro salute principis* in der frühen und hohen Kaiserzeit vgl. anhand der Arvalbrüderakten Scheid 1990, 289-363.

¹⁶ Eine Übersicht über die im Zusammenhang mit den Kaiserjubiläen überlieferten Votivstiftungen und -inschriften hat Chastagnol 1988, 19-24 zusammengestellt.

¹⁷ CIL VI, 1130: *Romanis suis dedicaverunt*.

ment zu einer Votivgabe der Römer an den Kaiser machte.¹⁸ Der *senatus populusque Romanus* erschien damit nicht nur als reiner Empfänger und Adressat eines kaiserlichen Repräsentationswillens, sondern als Akteur, der am Zustandekommen herrscherlicher Repräsentation einen konstitutiven Anteil hatte.

Auch das Bildprogramm des Fünfsäulendenkmals unterstrich diesen Aspekt: Die einzige erhaltene Säulenbasis des Monuments zeigt einen der Caesaren, wie er beim Opfer von dem hinter ihm stehenden Genius des Senats bekränzt wird, während eine mit Attributen der *aeternitas* versehene Roma vom Bildrand aus auf die Szene blickt.¹⁹ Die Kaiser erscheinen auf diese Weise gleichzeitig als Garanten des ewigen Bestehens Roms²⁰ und als Agenten der *res publica*, die in ihrem Auftrag das Opfer vollzogen und die *vota* leisteten. Das Fünfsäulendenkmal stellt damit eine eigentümliche Verbindung unterschiedlicher Elemente dar: Die Tetrarchen nutzten die politische Bühne des Forum Romanum keineswegs nur, um ihre auf göttlicher Erwählung beruhende und menschlicher Zuschreibung enthobene Herrschaftskonzeption zu visualisieren.²¹ Vielmehr brachten sie daneben auch geradezu magistratische Züge in der Person des Kaisers zu Darstellung, die sich in vergleichbaren bildlichen Darstellungen der Tetrarchen außerhalb Roms nicht finden und nur mit einer für Rom eigentümlichen Kommunikationssituation zu erklären sind.²² Die politischen Traditionen der *urbs* gaben einen Kommunikationsrahmen vor, in dem Elemente der Prinzipatsideologie auch unter den veränderten Bedingungen des spätantiken Kaisertums konserviert wurden. Wie weiter unten noch zu zeigen sein wird, hat auch Konstantin die Bühne des städtischen Zentrums genutzt, um sich dieses Kommunikationsmodus' zu bedienen, wenn auch unter veränderten Voraussetzungen und mit einer anderen Zielsetzung als die Tetrarchen bei ihrem Regierungsjubiläum im Jahr 303.²³

¹⁸ Erhalten ist eine Reliefbasis mit der Inschrift *Caesarum decennalia feliciter* (CIL VI, 1203); zwei weitere Basen mit der Aufschrift *Augustorum vicennalia feliciter* (CIL VI, 1204) und *Imperatorum vicennalia feliciter* (CIL VI, 1205) sind verloren. Für die Lokalisierung der Inschriften im tetrarchischen Fünfsäulenmonument – an den Außenseiten die Basen mit den Inschriften für die Caesaren, zur Mitte hin die der beiden Augusti und zentral die auf alle vier Herrscher bezogen Basis mit der Vicennialieninschrift für die *imperatores* – vgl. L'Orange 1938. Die auf die *vota* bezogenen Inschriften nennen keinen Dedikanten; es muss jedoch – ähnlich wie beim Konstantinsbogen – eine weitere Inschrift existiert haben, die das Monument als eine Weihung des *senatus populusque Romanus* auswies (vgl. Chastagnol 1988, 16f.).

¹⁹ Wrede 1981 (a), 122f.

²⁰ Zu diesem Aspekt der politischen Programmatik des Fünfsäulendenkmals vgl. Kolb 1987, 123f.

²¹ So – mit Verweis darauf, dass die Genien der Kaiser, nicht die Kaiser selbst, dargestellt waren – Wrede 1981 (a), 137f.; Kolb 1987, 123-126 betont die im Fünfsäulendenkmal vollzogene Angleichung und Systematisierung der kaiserlichen Regierungsjubiläen und hebt die visuelle Umsetzung des von Diocletian inaugurierten Systems planmäßiger Herrscherwechsel hervor.

²² Dieser Aspekt wird auch von Mayer 2002, 180 zurecht herausgestellt.

²³ Vgl. u., S. 130-133.

Kaiser Maxentius hat, was die Anzahl und Dimension der von ihm ins Leben gerufenen Bauprojekte betrifft, noch ausgeprägter als seine tetrarchischen Vorgänger im Bereich des Forum Romanum seine Bindung an Rom und damit die besondere Verpflichtung denjenigen gegenüber inszeniert, denen er seine Herrschaft verdankte: Der in der tetrarchischen Nachfolgeregelung übergangene Sohn Maximians hatte die allgemeine Unzufriedenheit mit der Italienpolitik der Tetrarchen, die geplante Auflösung der Prätorianergarde und die Durchbrechung des tetrarchischen Nachfolgesystems durch die dynastische Proklamation des Sohnes von Constantius Chlorus, Konstantin, zum Augustus dazu genutzt, sich von den Prätorianern und der zivilen Bevölkerung Roms am 28. Oktober 306 zum Augustus ausrufen zu lassen.²⁴ Die daraus erwachsene enge Beziehung zum *caput imperii* stellte Maxentius nicht nur auf seinen Münzmissionen, in denen er sich als *conservator urbis suae* feiern ließ, heraus, sondern auch durch eine umfangreiche Bautätigkeit.²⁵ Ähnlich wie die Tetrarchen konzentrierte auch Maxentius einen wesentlichen Teil seiner Aktivitäten auf den erweiterten Forumsbereich, doch wählte er den Abschnitt östlich des unter Maximian und Diocletian umgestalteten Forums, wo er eine Reihe von neuen Bauwerken und Restaurationsmaßnahmen in Angriff nahm.

Ebenso wie bei der tetrarchischen Umgestaltung des Forum Romanum dürfte ein Brand, der im Jahr 307 den Venus und Roma-Tempel in Mitleidenschaft zog und vermutlich auch die an ihn angrenzenden Teile zerstört hat, den Raum und Anlass für eine größere Umgestaltung durch Maxentius gegeben haben.²⁶ Maxentius schuf dort, wo die Senke zwischen Palatin und Colosseum auf den Venus und Roma-Tempel stieß, und entlang des nördlichen Saums der *via sacra*, die, vom Roma-Tempel ausgehend, in westlicher Richtung zum Forum Romanum verlief, einen Komplex von drei aufeinander folgenden Bauten (den Venus und Roma-Tempel, die Maxentiusbasilika und den sogenannte „Tempel des Romulus“),²⁷ der diesem

²⁴ Aur. Vict., *Caes.* 40, 5: *interim Romae vulgus turmaeque praetoriae Maxentium retractante diu patre Herculo imperatorem confirmant*; vgl. außerdem Zos. 2, 9; Lact., *mort. pers.* 26, 1-3; *Origo Const.* 3, 6. Zu den politischen Hintergründen der Ausrufung des Maxentius zum Augustus vgl. Curran 2000, 50-53.

²⁵ Übersichten über die von Maxentius in Rom lancierten Bauprojekte bieten Cullhed 1994, 49-61; Bauer 1996, 50-61, 103-105; Curran 2000, 56-63. Zu den Münzmissionen des Maxentius vgl. Cullhed 1994, 46-49; Curran 2000, 54f.

²⁶ Vgl. den Chronographen von 354 (MGH AA IX, 148): *hoc (scil. Maxentius) imp(erante) templum Romae arsit et fabricatum est*. Zos. 2, 13 berichtet von einem Brand, der offensichtlich so schwer war, dass er auch einen nicht näher bezeichneten Fortunatempel zerstörte.

²⁷ Die Restaurationsarbeiten im Venus und Roma-Tempel und der Bau der Maxentiusbasilika sind durch Aurelius Victor belegt (s. u., Anm. 160). Dafür, dass auch der „Romulustempel“ unter Maxentius errichtet wurde, spricht vor allem, dass die Fassade des Gebäudes durch eine zweite, konkave Fassade ersetzt wurde, die aufgrund ihres Mauerwerks kurz danach errichtet worden sein muss, und auf der eine auf Konstantin bezogene Weihung angebracht war (vgl. u., S. 123f.). Es liegt nahe, dies mit einer Umweihung des maxentischen „Romulustempels“ an Konstantin zu

Abschnitt in der Forschung die Bezeichnung eines „Maxentiusforums“ eingetragen hat.²⁸

Die Deutung dieses maxentischen Komplexes wird außerordentlich dadurch erschwert, dass Dedikationsinschriften aufgrund der *damnatio*, der Maxentius nach seinem Sturz verfiel, nahezu vollständig aus der Überlieferung getilgt wurden und Konstantin sämtlichen Baumaßnahmen seines unterlegenen Gegners seinen eigenen Stempel aufdrückte. Dementsprechend besteht hinsichtlich der Funktion und symbolischen Programmatik der einzelnen Bauten große Unklarheit.²⁹ Am wenigsten interpretationsbedürftig erscheint die Restauration des Venus und Roma-Tempels, die sich auf das Innere des Baus beschränkte und die hadrianische Fassade unangetastet ließ.³⁰ Schon bald nach seiner Errichtung durch Hadrian war das Gebäude zum Sinnbild der *Roma aeterna* geworden.³¹ Es ist naheliegend, dass Maxentius diesen Bau zur Darstellung seiner *romanitas* nutzte, die er auch sonst im monumentalen

verbinden, ähnlich wie sie beim Venus und Roma-Tempel und bei der Maxentiusbasilika erfolgte (zu den Fassaden vgl. Frazer 1964, 97f., 110-113, der allerdings selbst von einer ursprünglichen Errichtung der Rotunde erst unter Konstantin ausgeht). Zu der von einigen Forschern vertretenen Annahme, dass die Rotunde an der *via sacra* auf mehreren Konsekrationsprägungen des Maxentius erscheint, vgl. u., S. 93f.

²⁸ Fiore 1981, 64, übernommen von Bauer 1996, 103f. Kritisch zuletzt Mayer 2002, 184f., der eine Bezeichnung als Forum aufgrund des fehlenden Platzcharakters ablehnt.

²⁹ Dasselbe gilt auch für die Dimensionen des maxentischen Bauprogramms. Sehr weitreichende Vermutungen hat unlängst Ensoli 2000, 86-90 aufgestellt: Danach soll Maxentius neben den Bauten des „Maxentiusforums“ auch einen Vorläufer des Konstantinsbogens errichtet und die monumentale Solstatue vor dem Colosseum zu einer Statue seines divinisierten Sohnes Romulus umgearbeitet haben. Diese stark spekulativen Annahmen sind allerdings eher skeptisch zu bewerten. Beim Konstantinsbogen wird zwar diskutiert, ob er die Umarbeitung eines Vorgängerbogens aus hadrianischer Zeit darstellt, doch eine Bearbeitungsphase durch Maxentius lässt sich nicht nachweisen (s. u., Anm., 165). Bezüglich der Umwandlung des Sol in eine Romulusstatue stützt sich Ensoli auf eine bei Restaurationsarbeiten am Konstantinsbogen entdeckte monumentale Inschrift, aus der eine Dedikation eines *colossus* an den *divus Romulus* hervorgehe, und verweist auf einen traditionell mit Konstantin oder Constantius II. identifizierten kolossalen Bronzekopf, der seinerseits eine Umarbeitung der Romulusstatue darstelle. Letzteres ist u. a. mit Blick auf die Dimensionen des Bronzekopfes, der die überlieferten Maße des Solkolosses deutlich unterschreitet, zurecht zurückgewiesen worden (Parisi Presicce 2005, 152f.). Was die Dedikationsinschrift betrifft, ist sie nicht notwendig auf die kolossale Solstatue vor dem Colosseum zu beziehen; eine Bewertung des epigraphischen Zeugnisses wird zudem dadurch erschwert, dass es zwar seit mehreren Jahren in der Forschung als Beleg für eine Dedikation des Solkolosses an Romulus herangezogen wird (vgl. neben Ensoli auch Brandenburg 1992, 31; Curran 2000, 62), eine Edition jedoch nach wie vor aussteht.

³⁰ Die Rückwände der beiden Tempelcellae wurden durch Apsiden ersetzt, die mit ihrem Scheitel aneinander stießen. Auch die Wände (Porphyrssäulen) und möglicherweise der Boden der Cellae (polychromer Marmorbelag) wurden umgestaltet (vgl. A. Cassatella, s. v. „Venus et Roma, aedes, templum“, in *LTUR* IV, 121-123). Für eine weitreichende Umgestaltung auch des Peripteros, von der Curran 2000, 57 spricht, finden sich hingegen keine Anhaltspunkte.

³¹ Vgl. dazu Gagé 1936; zur Verbindung des Venus und Roma-Tempels mit der Legende der *Roma aeterna* auf Münzen seit dem ausgehenden 2. Jh. s. ebd., 160; vgl. ferner D. Brown 1940, 8f. und 44-49.

Zentrum Roms propagierte: So ließ er eine Statuengruppe, bestehend aus Mars und den Zwillingen Romulus und Remus sowie einer Statue seiner eigenen Person, unmittelbar neben dem Fünfsäulendenkmal auf dem Forum Romanum errichten und setzte dem tetrarchischen Monument mit seiner ubiquitären, von der konkreten Stadt Rom gelösten *aeternitas*-Symbolik eine stärker lokal geprägte Auffassung eines (stadt)römischen Kaisertums entgegen, indem er auf die Gründungslegende der Stadt am Tiber Bezug nahm.³²

Inwieweit sich auch die übrigen Bauten an der Velia – die Basilika und die Rotunde – einem derartigen „nationalrömischen“ Konzept einfügten, lässt sich nicht beurteilen. Die Maxentiusbasilika – möglicherweise als Gerichtsbasilika für den Stadtpräfekten errichtet³³ – fungierte fraglos als monumentaler Repräsentationsraum. Darauf weist auch die statuarische Ausstattung hin. Spätestens unter Konstantin stand hier in der Westapsis eine kolossale Sitzstatue des Kaisers, die ihn mit einem stabartigen Gegenstand (einem Langzepter oder einer Standarte) darstellte, der von Eusebius von Caesarea als ein Kreuz gedeutet wurde.³⁴ Vermutlich modifizierte Konstantin hier einen maxentischen Aufstellungskontext: Die Statue weist Umarbeitungsspuren auf und scheint in ihren Dimensionen von vornherein für das Gebäude konzipiert gewesen zu sein.³⁵ Ob sie allerdings ursprünglich Maxentius selbst darstellte³⁶ und möglicherweise Teil eines statuarischen Programms war, das sich auf Maxentius und seine Familie bezog, muss vorerst eine offene Frage bleiben.³⁷

³² Vgl. zu dieser Interpretation Wrede 1981 (a), 140-142; zustimmend Bauer 1996, 104.

³³ So die Vermutung von Coarelli 1986, 22-31.

³⁴ Eus., *h. e.* 9, 9, 10f., ähnlich ders., *v. C.* 1, 40, 2. Zur Diskussion darüber, was es mit dem *σκήριον σημειον* auf sich hat, das Konstantin nach Aussage des Eusebius in der rechten Hand gehalten haben soll, vgl. zuletzt die ausführliche Aufarbeitung durch Thümmel 1998, 158-165; 171-179. Dass unter der Ortsangabe des Euseb, die Statue sei „am belebtesten Ort Roms“ aufgestellt gewesen, die Maxentiusbasilika zu verstehen sei, gilt gemeinhin als ebenso anerkannt wie die Faktizität des eusebischen Berichts selbst, obwohl die Inschrift, die Euseb im Zusammenhang mit der Statue überliefert, in dieser Form nicht authentisch sein kann (so auch Kuhoff 1991, 171; anderer Ansicht sind Kähler 1952, 27-30, Curran 2000, 77-79).

³⁵ So Thümmel 1998, 173, gegen Kähler 1952, 6f., der auf die Unterkellerung der Apsis verweist und daher bezweifelt, dass dort bereits unter Maxentius die Errichtung einer Kolossalstatue geplant gewesen sei.

³⁶ Für eine Bilanz der unterschiedlichen Meinungen (Maxentius, Kopf eines anderen Kaisers) vgl. Thümmel 1998, 172-174. Gesichert ist einzig, dass eine Umarbeitung stattgefunden hat (gegen Curran 2000, 82).

³⁷ Zu einer auf die Dedikation einer kolossalen Statue für Maxentius' Sohn, Romulus, bezogenen Inschrift, die vor einigen Jahren entdeckt wurde, vgl. o., Anm. 29. Während es schwer fällt, diese Weihung auf die Solstatue vor dem Colosseum zu beziehen, scheint die genannte Inschrift in jedem Fall zu bestätigen, dass Maxentius im Bereich der Velia nicht nur durch normale Statuen (dazu Bauer 1996, 104f.), sondern auch durch überlebensgroße Statuen von Mitgliedern seiner Familie eine repräsentative Wirkung zu erzielen suchte.

Keine geringeren Probleme wirft die Rotunde neben der Maxentiusbasilika auf. Die vor allem von Filippo Coarelli vorangetriebenen Bemühungen, in ihr und den übrigen Bauten der Velia Bezüge auf die frühromische Geschichte und Architektur zu erkennen, beruhen auf ingeniosen Konstruktionen, die jedoch in hohem Maße spekulativ sind. Coarelli meint, dass Maxentius' Wahl für seine Bauprojekte auf die Velia gefallen sei, weil hier eine Reihe von Monumenten die Erinnerung an die Frühzeit Roms und an einen berühmten Vorfahren des Maxentius aus republikanischer Zeit, P. Valerius Poplicola, wachgehalten habe. Nach dieser Deutung soll die Maxentiusbasilika an der Stelle des Wohnhauses von Poplicola, das republikanische Quellen auf der Velia lokalisieren,³⁸ errichtet worden sein. Die Penaten des bei dieser Gelegenheit ebenfalls überbauten Penatentempels habe Maxentius im sogenannten Romulustempel wieder errichtet, um seine Verbundenheit mit dem Romgründer Aeneas zu signalisieren.³⁹ Coarelli stützt sich dabei auf ein Architekturmotiv, das auf einer Reihe von maxentischen Kommemorationsprägungen für Maxentius' Sohn Romulus, für Maximian und Constantius Chlorus erscheint (ein kuppelüberwölbter Rundbau mit zwei flankierenden Statuen in Nischen),⁴⁰ und das Coarelli auf den sogenannten Romulustempel an der *via sacra* bezieht, in dessen nischenartigen Seitenräumen neben dem Eingang die beiden Statuen aufgestellt gewesen sein sollen. Demgegenüber hat Lizia Luschi jedoch überzeugend zeigen können, dass es sich bei den auf den Münzen dargestellten Figuren nicht um Penaten, sondern um Graberoten handeln muss.⁴¹ Luschi nimmt dies allerdings ebenfalls zum Anlass, von einer Bezugnahme des Maxentius auf die mit der Velia verbundene monumentale Erinnerung an Valerius Poplicola auszugehen: Sie identi-

³⁸ Vgl. das Dossier der einschlägigen Quellen – darunter auch eine Notiz bei Ammianus Marcellinus – bei Frischer 1982-1983, 58, 65. Angesichts der zum Teil tiefgreifenden Umgestaltungen, die die Velia in den Jahrhunderten vor Maxentius erfahren haben muss – man denke z. B. an den neronischen Brand, der auch im Bereich der Velia zu erheblichen Zerstörungen führte – kann man nicht voraussetzen, dass Maxentius zu Beginn des 4. Jh. an der *via sacra* monumentale Erinnerungszeichen, die auf die Valerier verwiesen, vorfand; zwei Inschriften von Valeriern, die im Bereich der *domus* des Poplicola gefunden wurden (CIL VI, 31; 618), datieren aus der späten Republik.

³⁹ Coarelli 1986, 3-8 und 16-20; zustimmend Cullhed 1994, 55; Curran 2000, 60.

⁴⁰ Zusammenstellung und Diskussion der Prägungen bei Talamo 1981, Rasch 1984, 76-78. Die Darstellungen umfassen vier unterschiedliche Typen, die im Erscheinungsbild des Gebäudes stark voneinander abweichen.

⁴¹ Luschi 1984, 43-50. Überkreuzte Beine finden sich nicht nur in Verbindung mit Graberoten, sondern waren als Trauergestus allgemein geläufig; vgl. als Beispiel einen Grabstein, auf dem zwei Soldaten mit phrygischen Mützen in dieser Haltung dargestellt werden (s. Keppie 2003, 42f. mit Abb. 8, der die beiden Figuren wegen ihrer Kopfbedeckung als Darstellungen des Attis deutet). Für die Ikonographie der Penaten im Tempel auf der Velia gibt es hingegen faktisch keine Anhaltspunkte; vgl. die Zusammenstellung der Zeugnisse bei Dubourdieu 1989, 419-430, die allerdings von Coarellis Identifizierung der beiden Statuen auf den maxentischen Kommemorationsprägungen mit den Penaten des Tempels auf der Velia ausgeht.

fiziert – ebenso wie Coarelli – den Kuppelbau auf den Kommemorationsprägungen des Maxentius mit der Rotunde an der *via sacra* und interpretiert die funerale Assoziation der Graberoten als Hinweis darauf, dass Maxentius die *domus*, in der sich auch die Grablege des Poplicola befand, in einen Tempel für die *divi* der valerischen Gens umgewandelt habe.⁴²

Auch dieser Ansatz kann jedoch nicht überzeugen. Zum einen weichen die einzelnen Typen der maxentischen Kommemorationsprägungen – selbst wenn man eine für spätantike Architekturdarstellungen auf Münzen charakteristische Tendenz zur Abstraktion in Rechnung stellt⁴³ – zu stark voneinander ab, um auf ein konkretes Gebäude bezogen werden zu können.⁴⁴ Zum anderen sind die in den Münzprägungen auftauchenden Graberoten ebenso wie andere ikonographische Elemente mit eindeutig sepulkraler Symbolik kaum an einem Gebäude vorstellbar, das sich mitten in der Stadt und in der unmittelbaren Nähe von Tempeln für die *di superi* erhob, sondern allenfalls an einem Mausoleum außerhalb der Stadt. Man hat aus diesem Grund das Gebäude auf den Münzen mit dem Maxentiusmausoleum an der *via Appia* in Verbindung gebracht, doch scheitert auch diese Interpretation an der Uneinheitlichkeit der Prägungen sowie daran, dass charakteristische Details dieses Baus sich nicht auf den Münzdarstellungen wiederfinden. Wie an späterer Stelle noch eingehender auszuführen ist, erscheint daher die Annahme am plausibelsten, dass das in den *divus*-Prägungen auftauchende Motiv eines Grabbaus ein gewandeltes Verhältnis zur Konsekration wiedergibt, das sich zwar durchaus auch im Grabtempel an der *via Appia* widerspiegelt, aber nicht auf ein konkretes Gebäude zu beziehen ist.⁴⁵

Für die Rotunde an der *via sacra* bleibt nach all dem einzig festzuhalten, dass sie keinerlei äußere Hinweise auf eine kultische Funktion im Rahmen des Kaiserkults enthält⁴⁶ und ein vestibulartiges Verbindungsglied zwischen der *via sacra* und dem hinter der Rotunde liegenden *forum pacis* darstellt.⁴⁷ Zur Funktion des Baus lässt sich daher nach dem gegenwärtigen Stand der Kenntnisse nicht mehr sagen, als dass sie im Zusammenhang mit dem Teil des *forum pacis* gesucht werden muss, zu dem die Rotunde einen Zugang bildete. Möglicherweise war sie das Amtlokal eines ranghohen Beamten,⁴⁸ doch muss auch dies Spekulation bleiben.

⁴² Luschi 1984, 51f.

⁴³ Vgl. z. B. den Venus und Roma-Tempel, der in den maxentischen Prägungen teils als tetrastylar, teil als hexastylar Tempel erscheint (vgl. RIC VI, 325, nr. 113-118)

⁴⁴ So auch Frazer 1964, 52f., ders., 1966, 389f.; Rasch 1984, 77; Dubourdieu 1989, 416f. Talamo 1981, 23f. meint, dass ein Teil der Prägungen sich auf die Rotunde an der *via sacra*, ein anderer Teil auf den Grabtempel der Maxentiusvilla an der *via Appia* beziehe.

⁴⁵ Vgl. dazu u., S. 195f.

⁴⁶ Z. B. fehlen Nischen für Statuen (vgl. Frazer 1966, 77).

⁴⁷ Frazer 1964, 114f., bestätigt durch jüngere Untersuchungen (vgl. Bauer 1996, 54-57).

⁴⁸ So – in Anlehnung an Frazer – Mayer 2002, 185.

Der Umstand, dass weder die Funktion der maxentischen Bauten entlang der *via sacra* sicher bestimmt werden kann noch Inschriften oder Reliefs erhalten geblieben sind, die Aufschluss über die mit ihnen verbundenen Aspekte kaiserlicher Repräsentation geben könnten, stellt einer Interpretation unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Dass Maxentius bestrebt war, durch seine Bautätigkeit und Monumente seine enge Bindung an die Stadt Rom hervorzuheben, erscheint insbesondere mit Blick auf die Restauration des Venus und Roma-Tempels unbestreitbar. Ob er jedoch jenseits einer Demonstration von *romanitas*, wie sie auch in der als Pendant zum tetrarchischen Fünfsäulendenkmal auf dem Forum Romanum errichteten Statuengruppe mit den mythischen Stadtgründern und Mars zum Ausdruck kam, auf Bauten und Erinnerungsorte Bezug nahm, die bis in die Zeit der Republik zurückverwiesen, um sich dadurch als einen tief in den Wurzeln senatorischer Tradition verhafteten Römer darzustellen, ist eher zweifelhaft. Offen ist auch, inwieweit er im Rahmen seiner monumentalen Inszenierung im Zentrum der Stadt⁴⁹ – ähnlich wie die Tetrarchen – die Vorstellung von einem magistratischen Herrscherbild vermittelte. Sicher ist einzig, dass er durch die Monumentalität der Basilika und der Statuenausstattung im Bereich der Velia starke bauliche Akzente setzte – Akzente, die auch sein Nachfolger nicht unbeachtet lassen konnte und zum Anlass nahm, seine Rolle als *princeps civilis* gegenüber der römischen Bevölkerung zu kommunizieren.

III. 1. 2. Zentrum und Peripherie: zu einem Deutungsmuster der konstantinischen Baupolitik

Im Unterschied zu den Tetrarchen und zu Maxentius nahm Konstantin keine grundlegenden Umgestaltungen im Forumsbereich vor, sondern beschränkte sich im wesentlichen darauf, die Arbeiten seines verdrängten Rivalen Maxentius zu vollenden und den Monumenten seinen Namen aufzudrücken.⁵⁰ Man hat diese Tatsache dahingehend interpretiert, dass Konstantin an einer Nutzung des Forumsbereichs als Ort kaiserlicher Repräsentation, auf die seine Vorgänger so großen Wert gelegt hatten, nicht gelegen gewesen wäre.⁵¹ Dass Konstantins Initiativen im Bereich des monumentalen Zentrums sich scheinbar in einer Umwandlung des maxentischen Bauprogramms erschöpften, darf

⁴⁹ Der im Suburbium gelegene Baukomplex der Maxentiusvilla an der *via Appia* wird an anderer Stelle diskutiert, vgl. u., S. 190-195.

⁵⁰ Vgl. dazu allgemein Krautheimer 1980 (1987), 39; Coarelli 1986, 1-35; Curran 2000, 76-90.

⁵¹ Dieser Auffassung neigt u. a. Bauer 1996, 107 zu („eigenartigerweise sind kaum Eingriffe Konstantins in den Bestand des Forums und der Kaiserfora überliefert“); ähnlich Brandt 2006, 86. Nach LaBranche 1968, 121 hätten die Kaiser der konstantinischen Dynastie das Forum als Ort der Legitimation geradezu ignoriert.

jedoch nicht darüber hinwegsehen lassen, dass es dem Kaiser dabei um mehr ging als nur um eine reine Verdrängung der maxentischen Memoria. Obwohl dieser Aspekt selbstverständlich eine zentrale Rolle spielte,⁵² verdienen vor allem die nur wenig beachteten Modalitäten dieser monumentalen *damnatio* der Memoria des Maxentius besondere Aufmerksamkeit. Die Art und Weise, in der Konstantin diese Bauten umwidmete, zeigt, dass auch unter ihm das monumentale Zentrum der Stadt eine wesentliche Rolle in der politischen Kommunikation des Kaisers mit der städtischen Elite und den Römern spielte: Auch Konstantin nutzte das städtische Zentrum, um herrschaftsrelevante Botschaften gegenüber dem *senatus populusque Romanus* zu kommunizieren.

Die Ausführung dieses Punktes soll jedoch noch für einen Moment zurückgestellt werden,⁵³ da die Forschungslage zur konstantinischen Baupolitik eine andere Vorgehensweise nahelegt. Im folgenden werden zunächst die christlichen Bauprojekte, die Konstantin in Rom initiierte, vorgestellt,⁵⁴ da ihre periphere Lage am Rande der Stadt und im Suburbium von weiten Teilen der Forschung als Schlüssel für die Interpretation der konstantinischen Baupolitik insgesamt angesehen wird. Im Anschluss daran erfolgt eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Deutungsrichtung, die die Lokalisierung der auf Konstantins Initiative hin errichteten Sakralbauten mit Integrationsproblemen christlicher Kultstätten in den städtischen Kontext erklärt und die Errichtung der christlichen Basiliken als eine Privatangelegenheit des Kaisers ohne Einfluss auf die städtische Identität auffasst. Auf der Grundlage dieser Kritik soll ein alternativer Vorschlag präsentiert werden, der anstelle eines dichotomischen Modells von räumlich getrennten „öffentlichen“ und „privaten“ kaiserlichen Handlungsbereichen von komplementären, einander nicht ausschließenden Kommunikationsfeldern und -räumen des Kaisers mit der städtischen Bevölkerung Roms ausgeht.

Die in konstantinischer Zeit errichteten christlichen Basilikalbauten sind einzig aus der archäologischen und epigraphischen Überlieferung und aus mehreren Listen von Gütern bekannt, mit denen die Basiliken anlässlich ihrer Erbauung dotiert wurden und die in der Silvestervita des *Liber Pontificalis* überliefert sind.⁵⁵ Dementsprechend problematisch und umstritten sind die

⁵² Auch die Konstantinsthermen gehen möglicherweise auf maxentische Vorgängerbauten zurück (so Steinby 1986, 142; anders Curran 2000, 85).

⁵³ Vgl. weiteres u., S. 122-133.

⁵⁴ Das nachfolgende Dossier beschränkt sich darauf, eine systematische Übersicht über die christlichen Bauten Konstantins, ihre Lokalisierung und die mit ihnen verbundenen Datierungsprobleme zu liefern. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Funktion der Bauten erfolgt u., S. 153-171.

⁵⁵ Zum historischen Quellenwert dieser Listen s. u., Anm. 333.

Datierungs- und Zuordnungsfragen in den einzelnen Fällen. Nicht nur in bautypologischer Hinsicht, sondern auch in ihren Funktionen lassen sich vier Arten von Kultgebäuden unterscheiden: 1. Die Bischofskirche am Lateran 2. Die innerhalb des Lateranpalastes errichtete Kirche S. Croce. 3. Mehrere Coemeterial- oder Umgangsbasiliken, deren charakteristische Form in einem dreischiffigen Bau besteht, bei dem die Seitenschiffe einen Umgang um die Apsis des Mittelschiffs bilden. Diese Coemeterialbasiliken erhoben sich über Nekropolen und unterirdischen Grabanlagen im römischen Suburbium und dienten als monumentale Grablegen (*basilica apostolorum*/S. Sebastiano; SS. Pietro e Marcellino; *basilica maior* von S. Lorenzo f.l.m.; S. Agnese; Basilika an der *via Praenestina* [konstantinisch ?]). 4. Die Basiliken über den Gräbern von Petrus und Paulus, die sich ebenso wie die Coemeterialbasiliken in den Nekropolen außerhalb der Stadt erhoben und als Grablegen dienten, jedoch eine klare räumliche Ausrichtung auf den Kult eines Heiligen erkennen lassen. Was die Relation dieser christlichen Sakralbauten zu den übrigen Bauten des Kaisers in Rom betrifft, lassen sich dem nachfolgenden, chronologisch geordneten Dossier⁵⁶ drei zusammenfassende Feststellungen vorausschicken: 1. Die christlichen Sakralbauten entstanden sämtlich am Rande der Stadt (Lateranbasilika, S. Croce) oder außerhalb der Stadtmauern (Coemeterialbasiliken, Basiliken für Petrus und Paulus) 2. Die ältesten dieser christlichen Sakralbauten wurden unmittelbar nach der Einnahme Roms von 312 in Angriff genommen. Es gibt keinen Grund zu der Annahme, dass Konstantin sich erst sekundär seinen kirchlichen Bauprojekten zuwandte. 3. Basilikale Bauten für die christliche Gemeinde Roms sind vor Konstantin nicht nachweisbar; die Einführung dieses monumentalen Bautyps in seinen unterschiedlichen Formen geht auf ihn zurück.

Der zuletzt genannte Punkt ist insbesondere mit Blick auf die *basilica apostolorum* an der *via Appia* – eine Coemeterialbasilika, die über der Kultstätte für die Apostel Petrus und Paulus *ad catacumbas* errichtet wurde – in Frage gestellt worden. Man hat daraus, dass der *Liber Pontificalis* keine konstantinische Stiftung der *basilica apostolorum* überliefert, und dass sich unter den Graffiti der durch die Basilika überbauten und dadurch unzugänglich gewordenen Triklia kein konstantinisches Christusmonogramm befindet, geschlossen, dass dieser Bau bereits vor Konstantin bestanden habe und auf Initiative des Maxentius errichtet worden sei. Richard Krautheimer hat diese Hypothese weiter untermauert, indem er auf Parallelen in der Architektur und im Mauerwerk der zum Maxentiuspalast gehörenden Bauten verwies, die sich nur wenige Meter entfernt auf der anderen Seite der *via Appia* erhoben, und daraus die Schlussfolgerung gezogen, dass die Basilika bereits nach 310 unter Maxentius errich-

⁵⁶ Für weitere Bemerkungen zur relativen Chronologie der Coemeterialbasiliken s. u., S. 177f.

tet worden sein könnte.⁵⁷ Diese Auffassung ist allerdings zurecht auf Vorbehalte gestoßen.⁵⁸ Dass die *Liber Pontificalis* keine Nachricht über den Bau überliefert hat, lässt sich schwerlich als Argument dafür anführen, dass nicht Konstantin, sondern Maxentius der Erbauer der *basilica apostolorum* war. Denn Konstantin hätte die Memoria seines ausgeschalteten Rivalen bei einem so wichtigen Bauwerk mit Sicherheit nicht unbeeinflusst gelassen: Ähnlich wie bei anderen Bauprojekten des Maxentius, die Konstantin vollendete und mit Erfolg als konstantinische Bauten im Gedächtnis der Nachwelt verewigte,⁵⁹ wäre auch in diesem Fall das aktive Bestreben Konstantins zu erwarten gewesen, als Gründer der *basilica apostolorum* zu erscheinen. Das Schweigen des *Liber Pontificalis* hat demnach keinen positiven realhistorischen Zeugniswert in dem Sinne, dass Konstantin nicht der Erbauer dieser Basilika war. Was auch immer der Grund dafür ist, dass der Verfasser des *Liber Pontificalis* die *basilica apostolorum* und ihren Erbauer nicht erwähnt, diese Überlieferungslücke taugt nicht als ein Hinweis darauf, dass das Gebäude schon vor Konstantin existierte und dieser daher keinen Anspruch auf den Bau der Basilika erheben konnte.⁶⁰ Bei den bautypologischen Argumenten muss man zwischen den Architekturformen und dem Mauerwerk differenzieren. Die architektonischen Parallelen zwischen der Bogenform der Fenster und des Deambulatoriums der *basilica apostolorum* und den Nischen im Untergeschoss des Maxentiusmausoleums lassen sich nach jüngeren Untersuchungen des Mausoleums wohl nicht mehr aufrechterhalten.⁶¹ Was das Mauerwerk betrifft, so

⁵⁷ Krautheimer, in: Corpus IV, 140, der damit eine ältere Vermutung von Enrico Josi aufgreift. Seine Argumente sind: 1. Die elliptische Form der Fenster und des Deambulatoriums der Basilika, die ein Pendant in den Wandnischen des Untergeschosses des Maxentiusmausoleums haben. 2. Das *opus vittatum*, das große Ähnlichkeit mit dem Mauerwerk der Quadriportikus aufweist, die das Maxentiusmausoleum umgibt. Für eine Datierung in maxentische Zeit entscheiden sich Jastrzebowska 1981, 99-101, dies. 2002; Heres 1982, 106. Auch Curran 2000, 99 neigt diesem Datierungsvorschlag zu.

⁵⁸ Pietri 1976, Bd. 1, 46; Brandenburg 1979, 79-81, ders., 1992, 43; Tolotti 1982, 170f.; Schumacher 1987, 175.

⁵⁹ Exemplarisch ist die Maxentiusbasilika: Ohne eine Notiz bei Aurelius Victor wäre die Erinnerung daran, dass Maxentius der Gründer der Basilika war, vollständig untergegangen (vgl. Coarelli 1986, 3).

⁶⁰ Dasselbe gilt übrigens auch für den Versuch, die fehlende Zuschreibung im *Liber Pontificalis* damit zu erklären, dass die 326 hingerichtete Kaiserin Fausta die Stifterin des Bauwerks gewesen und das Andenken an die Stiftung nach ihrem Tod unterdrückt worden sei (so Schumacher 1987, 149f. mit Anm. 117).

⁶¹ Laut Rasch 1984, 35 und 48 mit Anm. 425 waren die Nischen der Ringmauer des Mausoleums als Rundbogen konzipiert, doch musste wegen der Breite der Nischen deren Bogenansatz höher angesetzt werden, um Disproportionen zu vermeiden - nach dieser Interpretation war die elliptische Form eines steilen Segmentbogens nur eine „Notlösung“, die durch die zu geringe Wandhöhe des Untergeschosses bedingt war. Auch die Fenster und das Deambulatorium der *basilica apostolorum* fasst Rasch nicht als elliptische Formen, sondern als marginale Abweichungen von der Grundform des Rundbogens auf.

kann man dies – in gleicher Weise wie die räumliche Nähe der *basilica apostolorum* zu Maxentius' Residenz an der *via Appia* – ebenso zwanglos als ein Argument nicht für, sondern *gegen* eine Zuweisung an Maxentius interpretieren. Vermutlich griff Konstantin bei der Errichtung der Basilika auf eine Werkstatt an der *via Appia* zurück, die auch schon am Bau der Maxentiusvilla beteiligt gewesen war, und deren Eigenarten sich daher auch in der Apostelbasilika wiederfinden.⁶²

Die wenigen Indizien⁶³ reichen also zusammengenommen nicht aus, um die in ihren Ausmaßen stattliche und mit hohem statischem Aufwand errichtete⁶⁴ Basilika an der *via Appia* einem Kaiser zuzuweisen, der zwar ein Toleranzedikt erließ, darin jedoch vermutlich nicht weit über das hinausging, was bereits Gallienus gegen Ende der valerianischen Verfolgung verfügt hatte und was die übrigen Augusti nur wenige Jahre nach Maxentius auch beschlossen: eine Aufhebung der Verfolgungsmaßnahmen und die Restitution der konfiszierten Güter.⁶⁵ Die Basilika an der *via Appia* verlangte jedoch eine deutlich darüber hinausgehende finanzielle Unterstützung für die christliche Gemeinde Roms, deren vom Bischof verwaltete Mittel nicht ausreichten, um ein darartiges Bauprojekt zu finanzieren.⁶⁶ Da wir keinerlei Hinweise darauf

⁶² So auch Brandenburg 1979, 80.

⁶³ Das fehlende Christusmonogramm kann als ein reines *argumentum e silentio* keine Grundlage für weiterreichende Hypothesen bilden. Aufgrund der nur wenigen datierten Inschriften mit Christusmonogrammen lassen sich zur Entwicklung und Ausbreitung der unterschiedlichen Monogrammtypen insgesamt keine sicheren Aussagen machen (vgl. Mazzoleni 1997, 166); auch von daher sollte man das Nichtvorhandensein von Monogrammen unter S. Sebastiano nicht zu stark gewichten.

⁶⁴ Die Substruktionen mussten einen Höhenunterschied von ca. 8m zwischen den beiden Enden der Basilika ausgleichen, vgl. Spera 1999, 229.

⁶⁵ Maxentius erließ vermutlich im Jahr 308 ein Toleranzedikt, das auch die Restitution von konfisziertem Kirchengut einschloss, deren Umsetzung in Rom allerdings erst im Jahr 311 unter Bischof Miltiades erfolgte (s. Aug., *coll. c. Don.* 3, 18, 34, 36; *adv. Don.* 13, 17). Vgl. Kriegbaum 1992, bes. 48-54, der Maxentius' Politik zurecht als Fortsetzung der gallienischen Toleranzpolitik begreift und die Distanz, die Maxentius im Unterschied zu Konstantin gegenüber dem christlichen Kult einnahm, herausstellt. Eine ähnliche Wendung vollzogen auch die übrigen Tetrarchen: Galerius ließ am 30. April 311 in Nikomedia ein Toleranzedikt veröffentlichen, in dem die Christen zur erneuten Abhaltung ihres Kultes aufgefordert wurden; da das Edikt im Namen von Galerius, Konstantin und Licinius erlassen war (Eus., *h. e.* 8, 17, 3-6), sind entsprechende Verfügungen auch in den übrigen Gebieten des Reichs vorzusetzen. Von einer Restitution konfiszierter Güter ist darin zwar nicht ausdrücklich die Rede, nur davon, dass die Christen erneut das *nomen christianorum* führen und *conventicula* bilden sollten (Lact., *mort. pers.* 34, 4: *ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant*); allerdings wird im Anschluss an diesen Satz auf Ausführungsbestimmungen verwiesen, die nicht erhalten sind (Lact., *mort. pers.* 34, 5). Entsprechend den Edikten des Gallienus (Eus., *h. e.* 7, 13) dürfte die Erlaubnis zur Abhaltung von Versammlungen zugleich mit einer Restitution von Kirchengut verbunden worden sein; vermutlich sollte sie in den Bestimmungen, auf die das Edikt von 311 anspielt, geregelt werden (vgl. Millar ²1992, 578f.).

⁶⁶ Dass der römische Bischof bis in die erste Hälfte des 5. Jh. für Bauprojekte auf die Unterstützung durch die Kaiserfamilie und durch reiche Familien angewiesen war, betont Pietri 1976, Bd. 1, 77-96. Aus diesem Grunde erscheint auch eine von Maxentius nur tolerierte, auf die eigene

haben, dass Maxentius derartige Schritte unternommen hat, muss man – zumindest nach dem gegenwärtigen Stand der Untersuchungen – davon Abstand nehmen, im Vorgänger Konstantins den Patron eines Baus zu suchen, der sich im übrigen so problemlos in das konstantinische Bauprogramm der übrigen christlichen Basiliken einfügt.

Genauere Anhaltspunkte für eine Datierung der *basilica apostolorum* sind nicht vorhanden. Mehrere Inschriften aus Gräbern, die in den Boden der Basilika eingelassen wurden, datieren aus den Jahren zwischen 340 und 350,⁶⁷ was jedoch nicht ausschließt, dass die Basilika bereits einige Jahrzehnte früher errichtet worden war.⁶⁸ Da die Abmessungen der *basilica apostolorum* (73,40 x 27,50m) denen von SS. Pietro e Marcellino (65,29 x 29,30m) vergleichbar sind, während die erst um die Mitte des 4. Jh. errichtete Basilika S. Agnese und die *basilica maior* von S. Lorenzo f.l.m. wesentlich größere Dimensionen erreichen,⁶⁹ liegt es nahe, die Entstehungszeit der Basilika an der *via Appia* in die Nähe der Basilika von SS. Pietro e Marcellino zu setzen, mit deren Bau noch im 2. Jahrzehnt des 4. Jh. begonnen wurde.⁷⁰ Diese Frühdatierung ist al-

Initiative der römischen Gemeinde zurückgehende Errichtung der Basilika (so Krautheimer 1987 [1980], 35f.) unwahrscheinlich.

⁶⁷ Ferrua 1961, 211-213. In einem der südlich von der Basilika gelegenen Mausoleen, dem Uranermausoleum (nr. 41 auf dem Plan von Tolotti 1953), wurde eine Inschrift aus dem Jahr 349 gefunden (Ferrua 1961, 216). Vermutlich wurde das Mausoleum 41 erst nach den Mausoleen 43 und 42 errichtet, an die es sich anschließt; die Errichtung der Basilika muss demnach einige Zeit vor dem Mausoleum 41 erfolgt sein (vgl. zum ganzen Tolotti 1953, 232f.). Ein Monogramm auf der Schwelle einer Tür, die von der *via Appia* in ein der Basilika vorgelagertes Atrium führte, lässt sich zu Constantinus (I. oder II.), Constans oder Constantius auflösen, erlaubt also keine eindeutige Zuweisung innerhalb des Zeitraums von 312 bis 361 (vgl. zu den unterschiedlichen Auflösungen des Monogramms Spera 1999, 230).

⁶⁸ Pietri 1976, Bd. 1, 46, geht von einer vergleichsweise späten Errichtung nach 325 aus; er stützt sich unter anderem auf die ungewöhnliche Stärke der *moduli* als Anhaltspunkt für diese späte Datierung. Die Stärke der *moduli* ist bei der *basilica apostolorum* jedoch nicht auf eine Erhöhung der Tuffstärken, sondern allein auf die relativ hohen Mörtelschichten zurückzuführen (vgl. Heres 1982, 106 und 343). Da sich die Erhöhung nicht in gleicher Weise auf die Tuff- wie auf die Mörtellagen bezieht, ist eine Vergleichbarkeit mit anderen stadtrömischen Bauwerken, die vor allem aufgrund der erhöhten Tuffsteinstärke ähnlich starke *moduli* aufweisen wie die *basilica apostolorum*, nicht gegeben. Zu den – insgesamt nur begrenzten – Möglichkeiten, aufgrund der Höhe der *moduli* Datierungen vorzunehmen, vgl. u., Anm. 75.

⁶⁹ S. Agnese 98,30 x 40,30m und S. Lorenzo f.l.m. (*basilica maior*) 98,60 x 35,50m (alle Angaben nach La Rocca 2000, 204-207). Auch in der Gestaltung der Apsis lassen S. Agnese und S. Lorenzo gemeinsame Eigentümlichkeiten erkennen: Bei beiden Bauten schließt die Apsis nicht an die Mittelschiffarkaden an, sondern ist im Verhältnis zu den Seitenschiffmauern leicht nach innen versetzt (zu diesen eingezogenen Apsiden vgl. Tolotti 1982, 178-182).

⁷⁰ Vgl. Brandenburg 1979, 78; ders., 1992, 43-45 vermutet den Tod der Fausta 325/326 als möglichen terminus ante quem; Tolotti 1982, 154-157; 160-163; 170f.; 201 setzt die *basilica apostolorum* in die Zeit zwischen 313 und 330 und sieht in ihr die früheste der römischen Umgangsbasiliken; LaRocca 2000, 204f. datiert den Bau auf etwa 317-320 (dort auch Verweise auf weitere Literatur). Anders Torelli 1992, 205, der eine Entstehung nach 330 oder sogar erst nach dem Tod Konstantins erwägt.

lerdings durch die erst vor wenigen Jahren entdeckte Umgangsbasilika an der *via Ardeatina* relativiert worden, die ähnliche Dimensionen wie SS. Pietro e Marcellino aufweist, jedoch erst im Jahr 336 vollendet wurde.⁷¹ Man wird sich daher mit einer Datierung der *basilica apostolorum* in die konstantinische Zeit begnügen müssen, ohne aufgrund äußerer Kriterien eine genauere zeitliche Eingrenzung vornehmen zu können.

Neben der *basilica apostolorum* ist noch für eine zweite Umgangsbasilika die Vermutung geäußert worden, sie könne in vorkonstantinischer Zeit entstanden sein.⁷² Es handelt sich um die anonyme Basilika an der *via Praenestina* bei Tor de' Schiavi, die unmittelbar neben einem monumentalen Mausoleum errichtet wurde. Bautypologisch und funktional entspricht die Basilika an der *via Praenestina* den übrigen Coemeterialbasiliken in der Umgebung Roms: Die Basilika war ebenso wie die übrigen römischen Coemeterialbasiliken mit Gräbern belegt und weist denselben architektonischen Aufbau einer „Umgangsbasilika“ mit einem durch eine Apsis abgeschlossenen Mittelschiff, einem um die Apsis herumlaufenden Seitenschiff und einer Abtrennung der Apsis vom Rest des Mittelschiffs auf.⁷³ Da in der Basilika keine Inschriften gefunden wurden, die eine nähere Datierung ermöglichen würden, beruht die Datierung allein auf dem Mauerwerk – ein unsicheres Kriterium, das zu sehr unterschiedlichen Einschätzungen geführt hat. Sicher scheint einzig, dass der Bau nicht vor Maxentius errichtet wurde, da das *opus vittatum*, aus dem das Mauerwerk besteht, erst zu dieser Zeit wegen der allgemeinen Ziegelknappheit verstärkt verwendet wurde.⁷⁴ Ein Teil der Forschung neigt einer Spätdatierung zu und setzt die Basilika erst in die Zeit des römischen Bischofs Damasus (366-384).⁷⁵ Eine Zuschreibung an Damasus erscheint jedoch aus allgemeinen historischen Erwägungen heraus nicht haltbar. Damasus' Bautätigkeit kon-

⁷¹ Vgl. u., S. 106.

⁷² So v. Hesberg 1992, 53, der den Bau für ein nichtchristliches Bauwerk hält, das später von den konstantinischen Coemeterialbasiliken nachgeahmt worden sei. Ähnlicher Ansicht scheint Volpe 2000, 164 zu sein.

⁷³ Vgl. Luschi/Ceccherelli 1987-1988; zur Abtrennung der Apsis vom Mittelschiff, die sich auch in der *basilica apostolorum* und in der kürzlich entdeckten Basilika an der *via Ardeatina* findet, vgl. Focchi Nicolai 1995-1996, 76).

⁷⁴ Rasch 1984, 40f. Ein terminus post quem ist auch durch das Mausoleum gegeben, neben dem sich die Basilika erhob (vgl. u., Anm. 81).

⁷⁵ Schumacher 1987, 152; Rasch 1993, 79f. datieren die Basilika in das dritte Viertel des 4. Jh., ohne dafür jedoch überzeugende Argumente liefern zu können. Rasch stützt seine Annahme auf die Höhe der Tuffstein- und Mörtellagen der Basilika. Aus seiner chronologisch angeordneten Zusammenstellung der Fugen- und Tuffelli-Höhen von römischen Bauwerken des 4. und 5. Jh. lässt sich jedoch allenfalls die Vermutung ableiten, dass die Basilika noch vor dem ausgehenden 4. Jh. errichtet wurde, da ab dieser Zeit die Tuffstein- und Mörtellagen allgemein deutlich an Höhe zunehmen. Für eine genauere Datierung der Basilika innerhalb des 4. Jh. scheinen die Vergleichswerte jedoch nicht aussagekräftig genug. Dass im übrigen allein die Höhe des *modulus* für die Datierung von Mauerwerk nur unzureichende Informationen bietet, betont Heres 1982, 175f.

zentrierte sich auf die Märtyreregräber, die er durch altarartige Aufbauten, durch die Anlage von Zugängen und durch den Ausbau und die Erweiterung der unterirdischen Bereiche im Umfeld der Gräber monumentalisierte und für den Besuch größerer Gruppen zugänglich machte.⁷⁶ Ein Märtyrerkult an der *via Praenestina* lässt sich jedoch weder für das 4. Jh. (vgl. die *depositio martyrum* im Chronographen von 354) noch in der späteren liturgischen und hagiographischen Tradition nachweisen.⁷⁷ Auch eine Verbindung zwischen der Basilika und einem in der Nähe gelegenen Hypogäum ist durch nichts zu belegen, noch viel weniger, dass dieses Hypogäum mit der Verehrung irgendeines unbekanntes Märtyrers in Verbindung stand.⁷⁸ Ferner sind auch dort, wo die Anlagen des Damasus die Größe veritabler Basiliken erreichten, diese Basilikalbauten keine Umgangsbasiliken, sondern dreischiffige Anlagen, wie bei der Basilika in der Generosacoemeterium an der *via Portuensis* und der halbunterirdischen Basilika für Nereus und Achilleus in der Domitillakatakombe an der *via Ardeatina*.⁷⁹ Auch aus bautypologischen Erwägungen besteht demnach kein Anlass zu der Vermutung, Damasus habe die Umgangsbasilika bei Tor de' Schiavi errichtet.

Unmittelbar einsichtig erscheint hingegen eine Verbindung zwischen der Basilika bei Tor de' Schiavi und einem in Form eines Grabtempels errichteten Mausoleum, das sich direkt neben der Apsis der Basilika erhebt, und dessen Eigentümer zweifellos mit dem der luxuriösen Villa gleichzusetzen ist, die etwa 80 Meter von dem Komplex aus Mausoleum und Basilika entfernt

⁷⁶ Einen zusammenfassenden Überblick über Damasus' Bautätigkeit bietet Nestori 1986. Zu den Monumentalisierungen der Gräber durch altarartige Aufbauten vgl. Weiland 1994; Guyon 1995. Zur Anlage von Pilgerwegen s. Fiocchi Nicolai 1995. Um die Märtyreregräber herum wurden große unterirdische Versammlungsräume angelegt, wie z. B. im Bassillacoemeterium an der *via Salaria vetus* die Basilika von S. Ermete, die unter Damasus oder seinem Nachfolger Siricius (384-399) angelegt wurde (Krautheimer, in: Corpus I, 195-208; Pietri 1976, Bd. 1, 539f.). Nestori 1986, 169-171 u. 1990, 119-124 weist auch eine weitere – in ihrer Form und Größe der Hermesbasilika vergleichbare – unterirdische Basilika in einem anonymen Hypogäum an der *via Ardeatina*, nördlich des Coemeteriums von Marcus und Marcellianus gelegen, Damasus zu und identifiziert sie als seine Grablege; diese Zuweisung ist jedoch unsicher (vgl. die Einwände von Fiocchi Nicolai 1995-1996, 134f.; Spera 1999, 85-87; Saint-Roch 1999, 35-37). Zu den Basiliken der Generosa- und der Domitillakatakombe vgl. u., Anm. 79.

⁷⁷ Vgl. Amore 1975, 107.

⁷⁸ Vgl. Ferrua 1953-55, der keinerlei Hinweise auf eine christliche Belegung des Hypogäums ausmachen konnte.

⁷⁹ Zur Generosabasilika vgl. Pergola 1986, 218-224. Auch die Nereus und Achilleus-Basilika weist Pergola ebd., 205-218 mit überzeugenden Gründen Damasus zu, während andere Forscher die Tätigkeit des Bischofs auf die Anlage eines größeren Raums von ca. 6 x 6 Metern beschränken und den Bau der Basilika erst in das 6. Jh. setzen, in eine Zeit, in der auch in anderen römischen Coemeterien *ad corpus*-Basiliken errichtet wurden (vgl. Krautheimer, in: Corpus III, 129-135; Fiocchi Nicolai 1997, 132).

liegt.⁸⁰ Das Mausoleum lässt sich aufgrund seines Mauerwerks in spättetrarchische oder frühmaxentische Zeit datieren,⁸¹ doch ist dadurch für die Basilika, die deutlich erkennbar auf den Grabtempel bezogen und daher später errichtet worden ist, nur ein *terminus post quem* gegeben. Auch über den Besitzer der Villa ist nichts bekannt und daher daraus kein Anhaltspunkt für eine Datierung zu gewinnen.⁸² Damit gilt – unter ähnlichen Voraussetzungen wie bei der *basilica apostolorum* – dasselbe methodische Prinzip der Datierung. Solange keine konkreteren Anhaltspunkte gefunden werden, besteht kein Grund, die Basilika von Tor de' Schiavi, die mit den konstantinischen Coemeterialbasiliken enge architektonische und funktionale Berührungspunkte aufweist,⁸³ der vorkonstantinischen Zeit zuzuweisen. Auch diejenigen Forscher, die sich aus typologischen Gründen für eine frühe Datierung der Basilika aussprechen, gehen daher meist von einer Datierung in frühkonstantinische Zeit aus.⁸⁴

Weniger umstritten als bei der *basilica apostolorum* und der anonymen Basilika bei Tor de' Schiavi sind die Auftraggeberschaft und die Entstehungszeit bei mehreren anderen christlichen Sakralbauten, die sich sicher Konstantin und Mitgliedern seiner Familie zuweisen lassen. Die Lateranbasilika und das danebenliegende Baptisterium wurden wohl noch vor 324 als Gemeindegemeindekirche des römischen Bischofs auf dem Caelius errichtet, wobei Konstantin auf das Gelände einer aufgelassenen Kaserne der 312 aufgelösten *equites singulares* zurückgriff. Diese zeitliche Eingrenzung (312/324) wird durch die in der Silvestervita des *Liber Pontificalis* überlieferte Liste von Liegenschaften nahegelegt, die der Kaiser für den Unterhalt der Kirche und des Baptisteriums

⁸⁰ Die Skepsis von Rasch 1993, 1-3 bezüglich eines Zusammenhangs der Basilika mit der Villa erscheint übertrieben. Die Entfernung von 80 Metern zwischen der Villa und dem Grabtempel mit der danebenliegenden Basilika ist wohl kaum zu groß, um eine Verbindung zwischen den beiden Komplexen auszuschließen. Die im Suburbium Roms gelegenen Villen konnten in der Kaiserzeit z. T. erhebliche Ausdehnung erreichen (vgl. Coarelli 1986, 46f., der den durchschnittlichen Abstand zwischen den einzelnen, innerhalb größerer *praedia* gelegenen Villen mit einem bis zwei Kilometern beziffert und daraus eine Größe der Landgüter von 100 bis 400 Hektar ableitet).

⁸¹ Rasch 1993, 77-79 unterscheidet zwei Bauphasen (ca. 305/306 und zwischen 307 und 309).

⁸² Trotz ihrer gängigen Bezeichnung als *villa Gordianorum*, lässt sich nicht sicher erhärten, dass dieser Bau mit der berühmten Kaiservilla der Gordiane, die in der Hist. Aug., *Gord.* 32, 2f. beschrieben wird, identisch ist (vgl. Volpe 2000, 164, La Rocca 2000, 207). Von einer Identifizierung mit der *villa Gordianorum* und damit von einer Errichtung des Mausoleums und der Basilika auf kaiserlichem Besitz gehen aus Jastrzebowska 1981, 153; Brandenburg 1992, 45 (vgl. auch dens. 1979, 75, wonach die Villa an der *via Praenestina* zu einem ausgedehnten kaiserlichen Landgut „Subaugusta“ zwischen der *via Latina* und der *via Praenestina* gehört haben soll). Unabhängig von der Frage, ob es sich um die Villa der Gordiane handelt scheint es jedoch in jedem Fall plausibel, dass die Villa und das Mausoleum einem Mitglied der kaiserlichen Familie gehörten (so Tolotti 1982, 168f. mit Anm. 34; Coarelli 1986, 56 mit Anm. 294).

⁸³ Neben der Belegung mit Gräbern vor allem die Verbindung mit dem Mausoleum einer hochrangigen Persönlichkeit, vgl. dazu u., S. 158f.

⁸⁴ So zuletzt Brandenburg 1992, 45f., der damit eine ältere Vermutung korrigiert (vgl. dens. 1979, 72-76).

stiftete,⁸⁵ und in der keine Güter aus dem Osten des römischen Reichs verzeichnet sind, den Konstantin erst nach der Ausschaltung des Licinius kontrollierte.⁸⁶ In Ermangelung weiterer Anhaltspunkte für eine genauere Datierung des Gebäudes,⁸⁷ ist man auf allgemeine Erwägungen angewiesen. So scheint es naheliegend, dass Konstantin den Bischof von Rom, dem er bereits 313 wichtige Kompetenzen im Donatistenstreit übertrug, schon sehr früh mit einem entsprechenden Kirchengebäude ausstattete. Dass Konstantins Blick dabei auch schon bald auf den Caelius im Südosten der Stadt fiel, zeigt sich darin, dass die auf Konstantins Befehl zusammengekommene Bischofssynode, die im Jahr 313 unter dem Vorsitz von Bischof Miltiades in der Donatistenfrage ein Urteil fällen sollte, in einer *domus Faustae in Laterano* zusammenkam, die sich in der Nähe der späteren Lateranbasilika befunden haben muss.⁸⁸ Zwar lässt sich nicht zeigen, dass Konstantin diese *domus* dem römischen Bischof als eine bischöfliche Residenz übertragen hat, aber es ist auffällig, dass die Synode, an deren Zustandekommen der Kaiser so großes Interesse gezeigt hatte,⁸⁹ ausgerechnet dort stattfand, wo sich dann auch die Bischofskirche erhob: Dem Lateran war offensichtlich bereits früh die Rolle zugewiesen worden, ein Zentrum der bischöflichen Autorität in Rom zu bilden.

Komplementär dazu schuf Konstantin nur wenige hundert Meter von der Lateranbasilika entfernt ein kaiserliches Machtzentrum, indem er dort mehrere kaiserliche Besitztümer zu einer neuen Residenz, dem *palatium Sessorianum*, vereinigte.⁹⁰ Eine Halle dieses Palastes wandelte der Kaiser in eine Basilika um, in die dann später eine Kreuzesreliquie aus dem Heiligen Land überführt wurde. Für die Basilika S. Croce gilt dasselbe wie für die Lateranba-

⁸⁵ LP I, 173-175.

⁸⁶ Auf diesen Umstand hat erstmals Pignaniol 1932, 113 aufmerksam gemacht; er wird seitdem allgemein als terminus ante quem in der Forschung akzeptiert. Möglicherweise fielen die Stiftungen sogar noch in die Jahre 313/314 (so Pietri 1976, Bd. 1, 8).

⁸⁷ Für die in der Literatur häufig vertretene Auffassung (Krautheimer, in: Corpus V, 93f.; Brandenburg 1992, 33; Leeb 1992, 78), Konstantin habe die Lateranbasilika unmittelbar nach dem 28. Oktober 312 aus Dank für seinen Sieg über Maxentius als eine Votivstiftung für den christlichen Gott errichten lassen, finden sich allerdings keine expliziten Hinweise. Diese Annahme beruht im wesentlichen auf dem mittelalterlich überlieferten Weihedatum der Basilika, das den 9. November als den Tag der Weihe angibt. Krautheimer schließt daraus, das Gebäude sei im Jahr 312 dediziert oder im Jahr 318 konsekriert worden, da in beiden Jahren der 9. November auf einen Sonntag fiel. Wie Krautheimer jedoch in einem anderen Zusammenhang selbst einräumt, lässt sich für das 4. Jh. keine Regel aufstellen, dass Kirchengebäude an Sonntagen geweiht wurden (vgl. Krautheimer 1989, 22, Anm. 134).

⁸⁸ Optat. 1, 23: *convenerunt in domum Faustae in Laterano*. Es gab vermutlich zwei *domus*, die nach *Laterani* benannt waren, beide befanden sich jedoch im Bereich der Lateranbasilika (vgl. Liverani 1988, 899-914).

⁸⁹ Zur aktiven Rolle des Kaisers, der mit der Einberufung der Synode nach Rom bestehende synodale Regeln außer Kraft setzte, vgl. Girardet 1975, 28f.

⁹⁰ Vgl. dazu u., S. 175-177.

silika: Auch hier ist die im *Liber Pontificalis* überlieferte Stiftungsliste der einzige konkrete Hinweis auf einen Bau der Kirche noch vor 324.⁹¹ Und auch hier wird man, ähnlich wie der Lateranbasilika, aufgrund der äußeren Umstände davon ausgehen müssen, dass die Basilika bereits früh errichtet wurde, nämlich zu der Zeit, als Konstantin nach seiner Einnahme der Stadt den Südosten Roms zu seiner neuen Residenz ausbauen ließ.⁹²

Neben diesen beiden Kirchen, die in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Aufbau einer kaiserlichen Topographie der Macht im Südosten der Stadt entstanden, wurden außerhalb der Stadt neben der *basilica apostolorum* und dem anonymen Bau bei Tor de' Schiavi eine Reihe weiterer Umgangsbasiliken errichtet. Die vermutlich älteste unter ihnen, die auch für die *basilica apostolorum* und die Basilika an der *via Praenestina* das Vorbild abgegeben haben dürfte,⁹³ ist die Basilika SS. Pietro e Marcellino an der *via Labicana*. Das an diese Basilika angeschlossene kaiserliche Mausoleum, das erst nach der Fertigstellung der Basilika an diese angebaut wurde,⁹⁴ war bereits im Jahr 328/329 vollendet, da zu dieser Zeit Konstantins Mutter Helena dort beigesetzt wurde.⁹⁵ Die Basilika selbst muss schon einige Zeit davor vollendet gewesen sein, was auch die Güter der Stiftungsliste im *Liber Pontificalis* bestätigen, die – ebenso wie bei der Lateranbasilika und bei S. Croce – auf eine Dotierung der Basilika vor 324 verweisen.⁹⁶ Legt man für die Bauzeit der Basilika mehrere

⁹¹ LP I, 180. Das Mauerwerk der Apsis, die in die bestehende Halle eingebaut wurde, wird in der Forschung unterschiedlich beurteilt (Pietri 1976, Bd. 1, 15, Anm. 3 vergleicht es mit dem Mauerwerk der Lateranbasilika; anders Colli 1996, 779, für den die Mauern der Apsis von S. Croce auf eine spätere Bauphase hindeuten). Holloway 2004, 67 möchte den Bau erst in die Zeit der Konstantinsöhne setzen, da die Kreuzeslegende erst nach dem Tod Konstantins aufgekomen sei.

⁹² Ob Konstantin die Basilika zu einer regelrechten „Palastkirche“ machte, und welcher Grad an Öffentlichkeit sich damit verband, ist in der Forschung umstritten. Gegen eine Deutung als „Palastkirche“ (so u. a. Pietri 1976, Bd. 1, 14-17) mit nur eingeschränkter Verfügungsgewalt des römischen Bischofs argumentiert mit guten Gründen Brandenburg 1979, 165; auch Colli 1996, 813f. meint, dass die Basilika in einem allgemein zugänglichen Teil des kaiserlichen Palastes lag, in dem sich auch der Audienzbereich des Kaisers befand. Die volle Übertragung der für die Basilika gestifteten Güter an die christliche Gemeinde hebt Marazzi 1998, 49 hervor.

⁹³ Zur Begründung für diese Abfolge vgl. u., S. 177f.

⁹⁴ S. u., S. 155f.

⁹⁵ Eus., *v. C.* 3, 47, 1; nach der Platzierung dieser Nachricht im Gesamtzusammenhang der eusebischen Konstantinsvita zu urteilen, fiel Helenas Tod in die Zeit zwischen Herbst 327 und Frühjahr 328; nach Ausweis der numismatischen Quellen möglicherweise erst in das ausgehende Jahr 329; vgl. Krautheimer 1989, 5f. Eine Münze von 324/326 im Mörtel zeigt, dass die Ausstattungsarbeiten erst kurz zuvor abgeschlossen worden waren (Deichmann/Tschira 1957, 64). Die Ziegelstempel sind wenig aussagekräftig, da viel Material wiederverwendet wurde (vgl. Steinby 1986, 143). Rasch 1998, 44f. datiert den Bau zwischen 320 und 324/325.

⁹⁶ LP I, 183. Zur Bewertung vgl. Deichmann/Tschira 1957, 75; Brandenburg 1979, 69; Guyon 1987, 243.

Jahre zugrunde, gelangt man für den Beginn der Basilika in das zweite Jahrzehnt des 4. Jh.⁹⁷

Erst vor wenigen Jahren wurde eine Umgangsbasilika an der *via Ardeatina* entdeckt, die von den Ausgräbern überzeugend mit derjenigen Basilika identifiziert wird, die nach Ausweis des *Liber Pontificalis* der römische Bischof Marcus errichtete und in der er sich später bestatten ließ.⁹⁸ Die Datierung des Baus ist damit klar umrissen: Vermutlich war er im Todesjahr des Bischof Marcus (336) bereits fertiggestellt. Obwohl der Bau nicht im engeren Sinne konstantinisch ist, sondern auf die Initiative des römischen Bischofs zurückgeht und Konstantin nur für seine Dotierung mit einer Landstiftung sorgte, wirft er ein wichtiges Licht auf die Funktion der konstantinischen Basiliken⁹⁹ und liefert Erkenntnisse für die Datierung der übrigen Basilikalbauten. So entsprechen die Abmessungen der Basilika an der *via Ardeatina* (66 x 28 m) denen von SS. Pietro e Marcellino und der *basilica apostolorum*, was diese drei Basiliken formal zu einer einheitlichen Gruppe zusammenschließt und ein weiteres Argument dafür liefert, die Entstehung der *basilica apostolorum* in die konstantinische Zeit zu setzen.

Von der Gruppe dieser drei Umgangsbasiliken heben sich hinsichtlich ihrer Größe und ihrer Bautypologie¹⁰⁰ zwei weitere Vertreter desselben Basilikaltyps ab: die Basilika von S. Agnese an der *via Nomentana* und die *basilica maior* von S. Lorenzo f.l.m. an der *via Tiburtina*, die bei Grabungen in den 40er und 50er Jahren des 20. Jh. entdeckt wurden.¹⁰¹ Nach Ausweis der Stiftungslisten der Silvestervita des *Liber Pontificalis* handelt es sich zwar auch bei diesen beiden Bauten um konstantinische Gründungen,¹⁰² doch sind diese Angaben skeptisch zu beurteilen. Aus S. Agnese ist eine Stiftungsinschrift durch die Tochter Konstantins, Constantina, überliefert, die es als unwahr-

⁹⁷ Guyon 1987, 239 rechnet mit einem Baubeginn bereits kurz nach 312. Angesichts der raschen Bauzeit römischer Monumentalbauten im beginnenden 4. Jh. – die Maxentiusbasilika wurde zwischen 306 und 312 errichtet – ist es allerdings nicht zwingend, den Beginn so weit heraufzusetzen. Brandenburg 1992, 40 vermutet eine Zeit um 320.

⁹⁸ LP I, 202: *hic* (scil. Bf. Marcus) *fecit duas basilicas, unam via Ardeatina, ubi requiescit, et aliam in urbe Roma iuxta Pallacinis. ex huius suggestione obtulit Constantinus Augustus basilicam quem cimiterium constituit via Ardeatina fundum Rosarium cum omnem agrum campestrorum, praest. sol. XL... qui etiam sepultus est in cimiterio Balbinae, via Ardeatina, quem ipse insistens fecit, pridie non. octob.* Zur Beziehung dieser Nachricht auf die neuentdeckte Basilika vgl. Flocchi Nicolai u. a. 1995-1996, bes. 126-132.

⁹⁹ Vgl. u., S. 153-165.

¹⁰⁰ Vgl. o., Anm. 69. Außerdem verwendete die *basilica maior* von S. Lorenzo f.l.m. als einzige Umgangsbasilika nicht Pfeiler, sondern Säulen – möglicherweise ein Hinweis darauf, dass die *basilica maior* die jüngste der römischen Coemeterialbasiliken ist (vgl. Brandenburg 1992, 47f.).

¹⁰¹ Zum archäologischen Befund in S. Agnese vgl. Deichmann 1946; zuletzt Barbini/Severini 2002, Pavolini 2002. Die Grabungsergebnisse zur *basilica maior* von S. Lorenzo sind dokumentiert von Krautheimer, in: Corpus II, 94-114.

¹⁰² Vgl. LP I, 182: *eadem tempore fecit basilicam beato Laurentio martyri via Tiburtina in agrum Veranum...* Zu S. Agnese vgl. die folgende Anm.

scheinlich erscheinen lässt, dass die Gründung der Basilika nur *ex rogatu filiae*, wie es im *Liber Pontificalis* heißt, erfolgte: *Constantina deum venerans Christoque) dicata / omnibus impensis devota mente paratis / numine divino multum Christoque) iuvante / sacravit templum victricis virginis Agnes*.¹⁰³ Constantina, nicht ihr Vater, wird hier explizit als Dedikantin des Gebäudes genannt; und nichts steht der Annahme im Wege, dass der Bau erst nach dem Tod Konstantins begonnen wurde.¹⁰⁴ Zwar erweckt die Stiftungsnotiz des *Liber Pontificalis*, wonach Konstantin die Basilika auf Bitten seiner Tochter hin errichtet habe, den Eindruck, dass der Bau zumindest noch unter Konstantin in Angriff genommen worden sei, doch diese Nachricht des *Liber Pontificalis* beruht auf einer späten legendarischen Tradition und kann daher nicht als historisch zuverlässig betrachtet werden.¹⁰⁵ Genauer lässt sich die Datierung nicht eingrenzen; in jedem Fall muss S. Agnese jedoch vor der Mitte des 4. Jh. vollendet worden sein, denn die Stifterin wurde dort 354 bestattet, vermutlich in dem Mausoleum (S. Costanza), das an die Südseite der Basilika angebaut war.¹⁰⁶

¹⁰³ Damas., *epigr.* 71.

¹⁰⁴ So auch die communis opinio der Forschung, vgl. zuletzt Tolotti 1982, 157; Schumacher 1987, 138; Brandenburg 1992, 48; La Rocca 2000, 206.

¹⁰⁵ Vgl. dazu LP I, 180 (Silvestervita): *eodem tempore fecit (scil. Konstantin) basilicam sanctae martyris Agnae ex rogatu filiae suae et baptisterium in eodem loco ubi et baptizata est soror eius Constantia cum filia Augusti a Silvestro episcopo...* Mackie 1997, 390f. möchte aus dieser Nachricht, in der von der Taufe der Tochter und der Schwester Konstantins die Rede ist, auf eine Errichtung der Basilika noch vor dem Tod der Konstantinsschwester Constantia (c. 330) schließen. Die Nachricht des *Liber Pontificalis* beruht jedoch auf einem Missverständnis der *passio Gallicani*, die der Verfasser der Silvestervita des *Liber Pontificalis* benutzte: In der *passio Gallicani* ist davon die Rede, dass die Tochter Konstantins – in den meisten Hss. der *Passio* nicht Constantina, sondern Constantia genannt – zwei Töchter des *dux Gallicanus* zum Christentum bekehrt, indem sie auf ihre Heilung von der Lepra durch die Fürbitte der Heiligen Agnes verweist. Kurz darauf kommt es zu folgender Begegnung zwischen Konstantin, Gallicanus und ihren Töchtern: *tunc cum Augusto intrante pallatium Gallicano occurrit Helena cum filia sua Constantia et filiabus ipsius Gallicani* (Mombritius I, 571, 7f.). Dem schlechten Latein des Verfassers der *passio* ist es zu verdanken, dass er hier das reflexive *sua* (anstelle des sprachlich korrekten *eius*) verwendete, um den Bezug auf Konstantin zum Ausdruck zu bringen, damit jedoch den Eindruck erweckte, Constantia sei eine Tochter Helenas und nicht Konstantins (alternative Lesarten der *passio* haben diesen Fehler später zu korrigieren versucht, vgl. *passio Gallicani* 6 [AASS Iun. V, 38 D]: *cum filia filii sui*; Ado v. Vienne lässt in seinem Martyrologium [PL 123, 291] das *sua* ganz weg). Der Redaktor der Silvestervita – oder die hagiographische Tradition, auf der die Notiz beruhte – hat jedoch den Fehler nicht bemerkt, bezog das *sua* irrtümlich nicht auf Konstantin, sondern auf die Konstantinmutter Helena und kam dadurch zu einer Schwester Konstantins namens Constantia, die er mit den Legenden um die Heilige Agnes in Verbindung brachte. Verkompliziert wird das Verständnis dadurch, dass 1. sich für den Namen der Konstantinstochter Constantina sehr bald die Variante Constantia verbreitete (zu den Namensvarianten vgl. PLRE I, 222, Constantina 2; wenig überzeugend Chausson 2002, 155) und 2. Konstantin in der Tat eine Schwester namens Constantia hatte (PLRE I, 221, Constantia 1). Nach dem vorigen ist jedoch klar, dass die Nachricht des *Liber Pontificalis* nicht historisch, sondern aus einem späteren Missverständnis der hagiographischen Texttradition erwachsen ist.

¹⁰⁶ Julian ließ dort nur kurze Zeit später (360) auch seine Gattin Helena, die Schwester Constantinas, bestatten, vgl. Amm. 21, 1, 5: *Helenaе coniugis defunctae suprema miserat Romam in suburbano viae*

Die *basilica maior* bei S. Lorenzo f.l.m. erhob sich südlich von der Grabstätte des Heiligen Laurentius, die unter Pelagius II. (579-590) mit der heute noch sichtbaren *ad corpus*-Basilika überbaut wurde. Aufgrund der bereits erwähnten Notiz der Silvestervita des *Liber Pontificalis* wird auch diese Umgangsbasilika traditionell als eine konstantinische Gründung angesehen. Dagegen ist jedoch von Herman Geertman geltend gemacht worden, dass die im *Liber Pontificalis* überlieferte Ausstattung des Baus mit Lichtern und liturgischem Gerät für eine Umgangsbasilika von der Größe der *basilica maior* nicht ausgereicht hätte.¹⁰⁷ Man müsse daher davon ausgehen, dass bereits Konstantin eine Basilika von nur etwa 600m² Grundfläche über dem Grab des Laurentius errichtet habe, die dann später durch den Bau von Pelagius II. ersetzt worden sei. Die *basilica maior* (3250m²) sei erst unter Bischof Sixtus III. (432-440) errichtet worden, dem der *Liber Pontificalis* den Bau einer Laurentiusbasilika zuweist, die mit kaiserlicher Zustimmung Valentinians III. – also entweder auf kaiserlichem Besitz oder auf staatlichem Grund und Boden – erbaut worden sei, eine Angabe, die Geertman auf das *coemeterium* des *ager Veranus* bezieht.¹⁰⁸

Gegen diese Deutung sprechen zwar eine Reihe von Bedenken. Besonders schwer wiegt der Einwand, dass der Architekturtyp der Umgangsbasilika in Rom bisher nur in der ersten Hälfte des 4. Jh. nachgewiesen werden konnte und für Parallelen aus späterer Zeit sichere Hinweise fehlen.¹⁰⁹ Auch erwähnt Prudentius um 400, am Festtag des Heiligen Hippolytus seien große Pilgermengen in der Nähe des Grabes in einer dreischiffigen Basilika zusammengeströmt, um dort einen Gottesdienst zu feiern.¹¹⁰ Dass mit diesem Bau die Laurentiusbasilika auf dem *ager Veranus* gemeint war, die sich unweit des Hip-

Nomentanae condenda, ubi uxor quoque Galli quondam, soror eius sepulta est Constantina. Zum Vorgängerbau von S. Costanza s. u., S. 156f.

¹⁰⁷ Vgl. Geertman 1995, 130f., dens. 2002.

¹⁰⁸ LP I, 234: *fecit* (scil. Sixtus III.) *autem basilicam sancto Laurentio, quod Valentinianus Augustus concessit, ubi et optulit...* Diese Notiz wird in der Forschung üblicherweise auf die Errichtung der Kirche S. Lorenzo in Lucina bezogen, da sie auf öffentlichem Grund und Boden erbaut worden sei (vgl. Krautheimer, in: *Corpus* II, 163; zuletzt Hillner 2002, 328f.). Dafür gibt es jedoch keine überzeugenden Anhaltspunkte (vgl. den Diskussionsbeitrag von Guidobaldi, in: *Ecclesiae urbis. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo)*, hrsg. von F. Guidobaldi/A. Guiglia Guidobaldi, Vatikanstadt 2002, Bd. 1, 441); auch wurde im Jahr 366 Damasus in Lucina zum Bischof gewählt (vgl. Coll. Avell., *epist.* 1, 5), was ein Bestehen der Titelkirche bereits im 4. Jh. dokumentiert. Andere Forscher haben angenommen, dass sich die Notiz des *Liber Pontificalis* zwar auf den *ager Veranus* bezieht, Sixtus III. dort jedoch nicht, wie Geertman meint, die *basilica maior*, sondern einen Vorgängerbau der pelagianischen *ad corpus*-Basilika errichtet habe (so Deichmann/Tschira 1957, 95; Tolotti 1982, 198-200).

¹⁰⁹ Dass auch die Basilika Santa Maria Maggiore, ebenfalls von Sixtus III. errichtet, eine Umgangsbasilika gewesen sei (de Blaauw 1994, Bd. 1, 350-355; Geertman 2002, 1231-1235), ist von Brandenburg 1995 (a), 49-51 als unbegründet zurückgewiesen worden.

¹¹⁰ Prud., *perist.* 11, 215-230.

polytusgrabes erhob, ist sehr wahrscheinlich.¹¹¹ Trotz dieser Argumente, die für eine Errichtung der *basilica maior* in konstantinischer Zeit sprechen, stellen die Überlegungen Geertmans durchaus ernstzunehmende Einwände dar. Am plausibelsten erscheint daher die Annahme, dass in konstantinischer Zeit eine bescheidener dimensionierte Umgangsbasilika errichtet wurde, die durch Sixtus III., der die archäologische Disposition des Vorgängerbaus übernahm, erweitert wurde.¹¹² In Ermangelung aussagekräftiger archäologischer Befunde der bisher nur in Ansätzen ergrabenen *basilica maior*¹¹³ erscheint dies als die überzeugendste Lösung, die unterschiedlichen Angaben miteinander zu verbinden. Festzuhalten bleibt, dass auch der konstantinische Bau bei Prudentius eine durchaus enthusiastische Beurteilung erfuhr: Auch wenn die *basilica maior* nicht seine Ausmaße wiedergeben mag, muss man daher auch am *ager Veranus* mit einer bedeutenden Baustiftung des Kaisers Konstantin rechnen.¹¹⁴

Einem anderen architektonischen Prinzip als die im vorigen vorgestellten Umgangsbasiliken folgte die Basilika, die über dem Petrusgrab am Vatikan errichtet wurde. Der monumentale Bau, der selbst die Lateranbasilika an Größe übertraf,¹¹⁵ setzte sich aus zwei eigenständigen Baukörpern zusammen, einem mit einer Apsis versehenen Memorialbereich um das Petrusgrab, der im Bau-

¹¹¹ Vgl. Schumacher 1987, 161f. Es ist naheliegend, dass die *basilica maior* neben Laurentius auch der Kommemoration der übrigen römischen Kleriker und Märtyrer diene, die während der valerianischen Verfolgung im August 258 ums Leben kamen. So enthält das *Martyrologium Hieronymianum* zum 2. 11. die Weihe notiz einer Basilika für Sixtus II., Hippolytus und Laurentius, die zwar nicht auf die *basilica maior* zu beziehen ist (eine diesbezügliche Vermutung von Duchesne [1886], in: LP I, 236, Anm. 12, hat Delehay, in: MH, Comm. [1931], 584 überzeugend widerlegt), doch kann auch für die römische Laurentiusbasilika vorausgesetzt werden, dass sie in ähnlicher Weise den übrigen, in der legendarischen Überlieferung mit Laurentius verbundenen Heiligen als Kommemorationsstätte diene.

¹¹² Eine ähnliche Überlegung zuletzt bei Brandenburg 2004, 88, der eine Restauration der *basilica maior* durch Sixtus III. in Erwägung zieht. Das *fecit* der Stiftungsnotiz verweist jedoch eindeutig nicht auf Wiederherstellungsarbeiten, sondern auf einen Neubau, der den kleiner dimensionierten Vorgängerbau Konstantins ersetzt haben dürfte.

¹¹³ Das Mauerwerk der unter dem Camposanto des 19. Jh. liegenden Basilika konnte in den 1950er Jahren nur durch Stichgrabungen freigelegt werden; das geringe Material erlaubt keine Datierung (so Heres 1982, 110; optimistischer äußert sich Krautheimer, in: Corpus II, 135, der die Mauern „zweifelsfrei“ in das 4. Jh. setzt). Der von Brandenburg 1992, 48, Anm. 58 gegebene Hinweis, man habe beim Bau der *basilica maior* konstantinische Ziegelstempel verwendet, trifft nicht zu: Die wenigen bei S. Lorenzo und S. Agnese gefundenen Ziegelstempel können keiner Werkstatt aus konstantinischer Zeit zugewiesen werden (vgl. Steinby 1986, 144 u. 162f.).

¹¹⁴ Konstantin soll neben der Errichtung der Basilika auch größere Umbauarbeiten im Bereich des Laurentiusgrabes selbst vorgenommen haben (LP I, 181: *usque ad corpus sancti Laurenti martyris fecit gradus ascensionis et descensionis. in quo loco construxit absidam et excornavit marmoribus purphyreticis et desuper loci conclusit de argento et cancellis de argento purissimo ornavit, qui pens. lib M; et ante ipsum locum in crypta posuit...*[es folgt eine Auflistung weiterer Gegenstände]). Auf zwei unterschiedliche Bauten auf dem *ager Veranus* könnten sich auch die Stiftungen des Hilarus (461-468) beziehen (LP I, 244 unterscheidet zwischen der Stiftung liturgischer Gerätschaften *ad beatum Laurentium* und *in basilica beati Laurenti martyris*).

¹¹⁵ S. Pietro: 122 x 66m; Lateranbasilika: 100 x 55m.

ganzen das Querschiff der Basilika bildete, und dem daran angesetzten Längsschiffbereich, der in fünf Schiffe untergliedert war.¹¹⁶ Da die konstantinische Stiftungsliste im *Liber Ponticalis* für S. Pietro auch Güter aus dem Osten des Reichs aufweist,¹¹⁷ wurde der Bau sicher erst nach 324 in Angriff genommen. Der Zeitpunkt seiner Vollendung ist umstritten: Die Forschung schwankt zwischen einer Frühdatierung (Errichtung zwischen 324 und 333) und einer Spätdatierung (Fertigstellung des Baus erst nach 354). Insgesamt erscheinen die Argumente überzeugender, die von einer Dedikation des Baus noch unter Konstantin ausgehen;¹¹⁸ in jedem Fall geht der Baubeginn jedoch noch auf seine Initiative zurück.

Im Unterschied zur gewaltigen Basilika am Vatikan wurde dem Paulusgrab an der *via Ostiensis* eine deutlich geringere Aufmerksamkeit zuteil. Auch für S. Paolo f.l.m. überliefert der *Liber Ponticalis* eine konstantinische Stiftungsliste, die jedoch in der vorliegenden Form spätere Erweiterungen enthält und sich ursprünglich nur auf ein kleines Stiftungsgut beim kilikischen Tarsos beschränkte – auch hier also, wie bei S. Pietro, ein Gebiet im Osten des Reichs, über das Konstantin frühestens seit 324 verfügen konnte¹¹⁹. Diesem geringen Vermögen entspricht auch die vergleichsweise kleine Dimension des Baus, von dem nur archäologische Überreste der Apsis erhalten blieben. Deren Durchmesser liegt mit 9,15m weit unter dem der Petrusbasilika,¹²⁰ und obwohl die weitere Erstreckung der Basilika nach Osten nicht bekannt ist, kann sie kaum länger als 20m gewesen sein.

Diese Übersicht verdeutlicht nicht nur die hohe Bedeutung, die die christlichen Bauten im Rahmen von Konstantins Bautätigkeit einnahmen, sondern auch, dass der Kaiser diesen Stellenwert schon bald, nachdem er sich des *caput*

¹¹⁶ Brandenburg 1979, 134-138; ders. 1995 (a), 44f. Diese ungewöhnliche Form des Memorialbereichs als ein in die Breite gezogenes Rechteck ist nicht aus spezifischen Traditionen christlicher Märtyrergablen ableitbar (vgl. Ward-Perkins 1969, 12).

¹¹⁷ LP I, 177.

¹¹⁸ Vgl. die Zusammenfassung der Forschungsdiskussion bei Krautheimer 1989, der sich mit plausiblen Gründen für eine Frühdatierung entscheidet. Die wesentlichen Argumente gegen eine Frühdatierung sind 1. die Inschrift der Apsis (ICUR II, 4094), die „ihren Urheber dem Lob seines Erzeugers gleichstellt“ und die man auf einen der Konstantinssöhne, vorzugsweise Constantius II., bezogen hat 2. Die Feier des 29. Juni, die nach Ausweis der *depositio martyrum* im Chronographen von 354 für Paulus an der *via Ostiensis*, für Petrus hingegen *ad catacumbas* und nicht in der (noch nicht fertiggestellten?) Basilika am Vatikan stattfand. Dagegen spricht jedoch 1. dass die Inschrift des Constantius sich nur auf eine neues Apsismosaik, nicht auf die gesamte Basilika bezieht (vgl. Krautheimer 1987); 2. dass das in der *depositio martyrum* unter dem 22. Februar verzeichnete Fest *natale Petri de cathedra*, das keine genauere Ortsangabe trägt, vermutlich in der vatikanischen Petrusbasilika begangen wurde (vgl. Ruysschaert 1969, 18-22). Für eine Spätdatierung der Vatikanbasilika sind zuletzt Curran 2000, 111f.; Bowersock 2002 eingetreten.

¹¹⁹ LP I, 178; vgl. dazu Krautheimer 1980-1982, 210.

¹²⁰ Kirschbaum ²1974, 185; leicht abweichend Krautheimer 1980-1982, 210 (9,10m).

imperii im Oktober 312 bemächtigt hatte, zu signalisieren begann. Dies gilt insbesondere für die bischöfliche Basilika am Lateran und die innerhalb des Sessoriumpalastes gelegene Basilika, aber auch die Coemeterialbasilika von SS. Pietro e Marcellino, dessen Baubeginn wohl noch vor 320 angesetzt werden muss. Die beiden Monumente für Petrus und Paulus fallen hingegen erst in die Zeit nach 324; für die übrigen Umgangsbasiliken bleibt man, von der neu entdeckten Basilika an der *via Ardeatina* (336) abgesehen, in Ermangelung aussagekräftigerer Hinweise vor allem auf Vermutungen angewiesen. Wenn ein Gesetz von Constantius II., das alle Baumaßnahmen im Bereich von Nekropolen, die vor 333 erfolgten, vor einer *actio* wegen *violatio sepulcri* schützte, auf die römischen Coemeterialbasiliken zu beziehen ist,¹²¹ dann könnten alle konstantinischen Gründungen zumindest in ihren Vorarbeiten, bei denen regelmäßig in den Bestand bestehender Nekropolen eingegriffen wurde, bis 333 abgeschlossen gewesen sein.

Hinsichtlich der topographischen Verteilung der Bauten fällt das starke Gewicht des römischen Suburbiums ins Auge: Mindestens fünf große Umgangsbasiliken entstanden im Umkreis weniger Meilen außerhalb der Stadtmauern; hinzu kommen die beiden Monumente für Petrus und Paulus. Was sich hier und bei den Umgangsbasiliken als eine notwendige Konsequenz aus der Tatsache zu ergeben scheint, dass Konstantin die Märtyrer- und Totenerinnerung der christlichen Gemeinde monumentalisierte, die ihren traditionellen Ort außerhalb der städtischen Mauern hatte, setzte sich innerhalb der Stadt fort: Konstantin inszenierte auch hier, ebenso wie im Suburbium der Stadt, seine Unterstützung für den christlichen Kult mit einer basilikalen Repräsentationsarchitektur, deren Monumentalität um so sichtbarer ins Auge stechen musste, als Konstantin damit aus dem Nichts etwas absolut Neues schuf.¹²² Doch obwohl der Kaiser den christlichen Kult so sichtbar aufwertete und obwohl er sich dazu bereits bald nach 312 entschloss, scheint die Ortswahl für die Lateranbasilika diese öffentliche Signalwirkung nicht zum Ausdruck zu bringen: Nicht dort, wo Generationen von Kaisern vor Konstantin und zuletzt auch Maxentius Bauten von einer ähnlichen Öffentlichkeitswirkung errichtet hatten, nicht im Zentrum der Stadt, sondern in einer Randlage, nahe der Aurelianischen Mauer, gab Konstantin der römische Bischofskirche ihren Platz.

Diese konsequente „Auslagerung“ der christlichen Sakraltopographie hat in der Forschung wiederholt Anlass zu Erklärungsversuchen gegeben. Unter den Aspekten und Argumenten, die in die Diskussion eingebracht wurden, können manche von vornherein als wenig plausibel verworfen werden.

¹²¹ CTh 9, 17, 2 (vgl. dazu u., Anm. 152).

¹²² Wie oben ausgeführt, gibt es keinen überzeugenden Hinweis darauf, dass die christliche Gemeinde Roms schon vor Konstantin über Monumente mit einer vergleichbaren Öffentlichkeits- und Repräsentationswirkung verfügte.

Darunter fällt etwa die Annahme, Konstantin habe aus rein pragmatischen Gründen, aus „Platzmangel“ im dicht bebauten Zentrum der Stadt, auf die Errichtung von christlichen Kultbauten verzichten müssen.¹²³ Nur wenige Jahre zuvor waren beim Bau der Diocletiansthermen zahlreiche Privathäuser dem riesigen Bauprojekt zum Opfer gefallen, ohne dass dies unlösbare Schwierigkeiten bedeutet hätte. In jedem Fall aber hätte Konstantin mit der Maxentiusbasilika an der *via sacra* ein geeigneter Raum¹²⁴ zur Verfügung gestanden, um seine ambitionierten Pläne für die römische Bischofskirche, wie sie dann kurze Zeit darauf in der fünfschiffigen Basilika am Lateran realisiert wurden, in die Tat umzusetzen. Warum kam es nicht dazu, warum wählte Konstantin stattdessen die periphere Lage für die von ihm ins Leben gerufene Sakralarchitektur?

Den prominentesten (und bis in die Gegenwart einflussreichsten) Erklärungsversuch hat Richard Krautheimer unternommen, der dabei ältere Ansätze von Andreas Alföldi, René Vielliard und André Chastagnol aufgriff. Krautheimer erklärte die christlichen Sakralbauten zu einer „Privatangelegenheit“ des Kaisers, im Unterschied zu den konstantinischen Bauten im Zentrum der Stadt, denen Krautheimer einen „öffentlichen“ Status zuerkennt. Festgemacht wird diese Trennung zwischen „privat“ und „öffentlich“ weniger an der topographischen Randlage als vielmehr an dem juristischen Kriterium, dass die kaiserlichen Basilikabauten sich sämtlich auf dem Privatbesitz des Kaisers befunden hätten. Im Unterschied zu den Bauten im Zentrum der Stadt, das *locus publicus*, öffentlicher Grund und Boden, gewesen sei, habe der Kaiser mit dem Bau der christlichen Sakralarchitektur auf kaiserlichem Privateigentum bewusst auf deren Integration in die städtische Öffentlichkeit verzichtet. Als Motiv für diese Vorgehensweise nennt Krautheimer religiöse Differenzen zwischen dem Kaiser und der paganen senatorischen Oberschicht Roms: Konstantin habe gegenüber einem überwiegend paganen Senat die Förderung einer Kultgemeinschaft, die bis vor kurzem noch verfolgt worden war, nicht demonstrativ herausstellen wollen.¹²⁵

¹²³ Reekmans 1989, 873.

¹²⁴ Von liturgischer Seite hätten gegen eine derartige Lösung keine prinzipiellen Vorbehalte bestanden. Dass die kaiserlichen Bauten sich nicht an liturgischen Gegebenheiten orientierten, sondern umgekehrt die Liturgie eine Vielzahl unterschiedlicher Gebäudetypen zu funktionsfähigen liturgischen Räumen umgestaltete, hat Brandenburg 1995 (a) deutlich gemacht. Auch die Lateranbasilika, die sich am Typ der antiken Marktbasilika orientierte (vgl. Brandenburg 1992, 35-38), musste erst in ein „liturgiefähiges“ Gebäude umgewandelt werden.

¹²⁵ Krautheimer 1987 (1980), 34f., 39-42; ähnlich 54; vgl. dens. 1983, 26-31; 1993, 545f. Schon zuvor geäußert von v. Schoenebeck 1939, 87f.; Vielliard 1959, 62 u. 64; Alföldi 1948, 50-52; Chastagnol 1960, 140; LaBranche 1968, 121. An Krautheimer schließen sich u. a. an Reekmans 1989, 866; Guyon 1993, 57f.; Frascchetti 1993, 685; Colli 1996, 808; Mackie 1997, 390; Salzman 1999, 127; Odahl 2004, 147; in modifizierter Form Mayer 2002, 186. Eine andere Position bezieht hingegen Brandenburg 1992, bes. 33-35, der völlig zurecht hervorhebt, dass die Randlage

In leicht abgewandelter Form begegnet dieser Erklärungsversuch bei Forschern, die weniger religiöse als vielmehr politische Gründe für Konstantins Verzicht auf eine Errichtung christlicher Basilikabauten im Zentrum der Stadt verantwortlich machen. Ähnlich wie die pagane Religion mit ihren Priesterämtern der römischen Oberschicht einen vom Kaiser unabhängigen Status vermittelte, der auf einem nichtkaiserlichen, römischen Traditionalismus dieser Ämter beruhte,¹²⁶ erscheint auch das städtische Zentrum Roms als eine symbolische Ressource römischer Identität, die von der Senatsaristokratie unabhängig vom oder sogar gegen den Kaiser reklamiert werden konnte. Besonders deutlich tritt dieses Konzept einer jenseits der kaiserlichen Person existierenden städtischen und staatlichen Öffentlichkeit dort hervor, wo es sich mit der Ebene von Traditionalismus und Vergangenheitsbezügen verbindet.¹²⁷ So ist insbesondere in der älteren Forschung häufig von einem ideellen Rückbezug der römischen Senatsaristokratie auf die republikanische Vergangenheit Roms die Rede: Dieser Traditionsbezug habe der Senatsaristokratie der konstantinischen Zeit und besonders des ausgehenden 4. Jh., als Rom seine Stellung als Kaiserstadt eingebüßt hatte, einen politischen Status verliehen, der die Unabhängigkeit des Standes vom Kaiser zu Bewusstsein gebracht habe.¹²⁸ Auch die städtischen Monumente werden in jüngerer Zeit zunehmend im Lichte dieser Auffassung interpretiert: Sie sollen einen öffentlichen, die Tradition Roms versinnbildlichenden Erinnerungsraum gebildet haben,¹²⁹ der zunehmend symbolisch verfestigt und durch konservierende Baumaßnahmen „musealisiert“ worden sei.¹³⁰

der konstantinischen Kultbauten für die Integration in den städtischen Kontext nicht entscheidend gewesen sei. Kritisch auch Hunt 2003, bes. 115-118.

¹²⁶ Vgl. zuletzt Salzman 2002, 74-77.

¹²⁷ Bauer 1996, 108 konstatiert, dass Konstantin sich nicht mehr dem „traditionsreichen“ Stadtzentrum zugewandt, sondern stattdessen in der Peripherie Roms Kirchenbauten errichtet habe, für die „auf dem Forumsplatz... weder architektonisch noch ideell Platz“ gewesen sei. Was „ideell“ hier genau bedeuten soll (Traditionsbezug, religiöse Fragen), bleibt offen. Zur identitätsrelevanten Bedeutung von monumental vermittelter „alter Tradition“ für die städtischen Eliten seit der Mitte des 4. Jh. vgl. ebd., 137-141.

¹²⁸ Vgl. Alföldi 1948, 122 (Rom als „old Republican ‚ruling city‘“); ähnlich ders. 1952, 93 und 96f. über den Konflikt des Senats mit Valentinian I.; Klein 1971, 23 („republikanische Freiheitsidee“), 28f. („alte Ordnung und Staatsidee“; „altes Staatsdenken“; „altes *res publica*-Denken“); Krautheimer 1987, 15f. (der Senat „repräsentierte Roms Geschichte“ und „machte die Stadt zum einzigen rechtmäßigen Regierungssitz, ungeachtet des jeweiligen Aufenthaltsorts des kaiserlichen Hofes“).

¹²⁹ Vgl. LaBranche 1968, 119-121 hebt die Relevanz republikanischer Bauformen und Räume wie des Forum Romanum hervor, das mit den „Quellen der römischen Macht“ verbunden gewesen und durch die späteren Kaiserforen nur zeitweise überschattet worden sei. Bauer 1996, 139 verknüpft mit der Restauration der Senatskurie im 5. Jh. eine Anspielung auf die „einstige Größe“ des Senats.

¹³⁰ Für das Konzept einer Musealisierung im spätantiken Rom vgl. Bauer 1996, 110, 141; in gleicher Weise spricht auch Février 1993, 51 von einem „città-museo“, Witschel 2001, 122. Für einen

Den referierten Erklärungsansätzen liegt in ihren unterschiedlichen Varianten eine – mehr oder weniger offen benannte – Konzeption römischer Staatlichkeit zugrunde, die eine identitätsstiftende Wirkung unabhängig vom Kaiser entfaltete und die ihre symbolische Verortung im Zentrum der Stadt erfuhr. Hier habe sich die durch die senatorische Oberschicht verkörperte *res publica* in einem öffentlichen Raum verdichtet, der einem rein privaten Handeln des Kaisers deutliche Grenzen gesetzt habe. Der Kaiser respektierte nach dieser Deutung die in der *res publica* gegebene „Öffentlichkeit“, aus der er seine persönliche, „private“ Religiosität ausgliederte. Konsequenterweise liegen den Deutungen von Konstantins Baupolitik in Rom dichotomische Identitätskonstruktionen zugrunde, zwischen denen sich das kaiserliche Handeln bewegte und deren räumliche Pole mit den Begriffen „städtisches Zentrum/öffentlicher Raum/profane Bauten“ auf der einen und „suburbane Peripherie/privater Handlungsbereich/christliche Bauten“ auf der anderen Seite benannt werden. Selbst diejenigen Forscher, die nicht von einer kaiserlichen Handlungs„beschränkung“ ausgehen, sondern die – prinzipiell berechnete – Frage stellen, warum Konstantin im monumentalen Zentrum Roms überhaupt christliche Kultbauten hätte errichten und damit ein Signal für eine Christianisierung der Stadt setzen sollen,¹³¹ zeigen sich dieser Interpretationslinie verpflichtet. In Verbindung mit dem Umstand, dass Konstantin – im Unterschied zu seinen Vorgängern – scheinbar¹³² keine Initiativen zur baulichen Umgestaltung des städtischen Zentrums ergriff, läuft dieser Ansatz auf die Bewertung hinaus, dass die kaiserliche Bautätigkeit in Rom keine Auswirkungen auf die städtische Identität hatte, da Zentrum und Peripherie, profane und christliche Bauten nicht zueinander in Beziehung gesetzt wurden. Auch Hugo Brandenburg, der als einer der wenigen Forscher gegen diese Sichtweise Position bezogen und die allgemein vorherrschende Charakterisierung der konstantinischen Sakralbauten im südöstlichen Randbezirk und im Suburbium der Stadt als „peripher“ bezweifelt hat, konstatiert eine grundlegende Dichotomie im Bereich der konstantinischen Baupolitik: Der Kaiser habe profane Repräsentativbauten, die Rom als traditioneller Hauptstadt „gemäß“ gewesen seien, vernachlässigt und sich stattdessen auf christliche Kultbauten konzentriert.¹³³

Bestimmte Voraussetzungen dieses Bildes sind (nicht erst in den letzten Jahren) kritisch hinterfragt worden. So ist insbesondere bezüglich der religiösen Orientierungen innerhalb der römischen Senatsaristokratie und der damit verbundenen identitätsstiftenden Relevanz mit einem differenzierteren Bild

Niederschlag dieser Vorstellung in den Inschriften vgl. die Bemerkungen von Smith 2003, 153-155.

¹³¹ So z. B. Curran 2000, 71.

¹³² S. aber u., S. 122-133.

¹³³ Brandenburg 1992, 33.

zu rechnen, als es die schematische Gegenüberstellung von paganer Senatsaristokratie und christlichem Kaiser zum Ausdruck bringt.¹³⁴ Dennoch erweist sich das unter dem maßgeblichen Einfluss von Krautheimers Autorität begründete Bild einer räumlichen Gegenüberstellung von einer städtischen Öffentlichkeit und einem aus ihr ausgegliederten privaten Handlungsbereich des Kaisers als äußerst langlebig. Im folgenden sollen daher die Voraussetzungen dieses Erklärungsmodells kritisch überprüft werden. Zu diesem Zweck erscheint es sinnvoll, zunächst Krautheimers Argumentation einer eingehenden Revision zu unterziehen, bevor eine Auseinandersetzung mit den methodischen Grundlagen für die von ihm zugrundegelegte dichotomische Trennung zwischen „Öffentlichkeit“ und „Privatheit“ in der politischen Kultur des spätantiken Rom erfolgt.

Die kategoriale Trennung eines innerhalb der Stadt gelegenen öffentlichen Raums und der privaten kaiserlichen Landgüter außerhalb der Stadt, auf denen die christlichen Sakralbauten errichtet wurden, beruht für Krautheimer auf einer besitzrechtlichen Unterscheidung zwischen *opera* bzw. *loca publica* auf der einen und dem als *privatum* bezeichneten Bereich der *domus* auf der anderen Seite.¹³⁵ Dies wirft zwangsläufig die Frage auf, wie es um die Möglichkeit bestellt ist, einen juristisch definierten kaiserlichen Privatbesitz im beginnenden 4. Jh. kategorisch zu erfassen. Krautheimer weiß zwar um die während des 3. Jh. erfolgten Umorganisationen der kaiserlichen Finanzverwaltung und um die damit verbundenen Schwierigkeiten, unterschiedliche kaiserliche Eigentumsformen voneinander abzugrenzen,¹³⁶ hält aber dennoch daran fest, zu Beginn des 4. Jh. eine Unterscheidung zwischen einem privaten Vermögen (*res privata*) des Kaisers und einem öffentlich-staatlichen Besitz (*fiscus*) vor-

¹³⁴ Bereits vor gut 40 Jahren hat Peter Brown die religiösen Konflikte der beiden letzten Jahrzehnte des 4. Jh. durch den Hinweis darauf relativiert, dass die schrittweise Christianisierung aristokratischer Familien und die Entstehung einer „respectable christianity“ bereits seit der Mitte des 4. Jh. auf breiterer Ebene eingesetzt hatte und dass sich die spektakulären Auseinandersetzungen um den Victoriaaltar, die Niederlegung der *pontifex maximus*-Würde durch Gratian und die „heidnische Usurpation“ des Eugenius nicht einfach auf eine Konfliktlinie zwischen Kaiser und senatorischer Oberschicht reduzieren lassen (Brown 1961 [1972]). Die Vorstellung einer schematischen Gegenüberstellung von einem christlichen Kaiser und einem pagan-konservativen römischen Senat ist aber nicht erst für die Mitte des 4. Jh., sondern auch schon mit Blick auf die konstantinische Zeit brüchig geworden: Timothy Barnes hat unlängst die überwiegend pagane Zusammensetzung der senatorischen Oberschicht unter Konstantin und Constantius II. mit ernstzunehmenden Fragezeichen versehen und damit ein etabliertes Deutungsmuster auf den Prüfstand gestellt (Barnes 1995, 142f.).

¹³⁵ Zu den *opera* und *loca publica* vgl. Daguet-Gagey 1997, 21-23.

¹³⁶ Die stadtrömische Ziegelstempelproduktion deutet darauf hin, dass eine in tetrarchischer Zeit noch fassbare terminologische Trennung zwischen *fiscus* und *res privata* unter Diocletian und Konstantin zu verschwinden begann (vgl. Steinby 1978, 1528; dies. 2001, 136). Die *res privata* hatte im Laufe des 3. Jh. vermutlich alle kaiserlichen Vermögen und auch die noch bestehenden Reste von Eigentum des *populus Romanus* in sich aufgenommen, vgl. Jones 1964, 411f.; für eine ähnliche Bestandsaufnahme zu Beginn des 4. Jh. vgl. Delmaire 1989, IX.

nehmen zu können. Konstantin soll nicht nur für seine römischen, sondern für alle vor 324 errichteten Kirchenbauten auf die *res privata* zurückgegriffen und erst danach Mittel des *fiscus* für christliche Bauprojekte eingesetzt haben.¹³⁷ Wie jüngere Untersuchungen jedoch bestätigt haben, ist jeder Versuch, „privates“ und „staatliches“ Handeln des Kaisers entlang einer solchen begrifflichen Differenzierung zwischen *res privata* und *fiscus* zu unterscheiden, zum Scheitern verurteilt: Obwohl die spätantiken Kaiser über Teile des Besitzes als Privatperson verfügten, umfasste der Begriff *fiscus* sämtliche dem Kaiser unterstellte Vermögensbereiche; er lässt sich daher nicht als klar umrissener Teilbereich des kaiserlichen Vermögens gegen eine *res privata* abgrenzen, sondern schloss diese mit ein.¹³⁸ Auch in den von Krautheimer angeführten Beispielen für konstantinische Kirchengründungen bezeichnen *res privata* und *fiscus* keine unterschiedlichen, sondern identische Sachverhalte.¹³⁹

Bei den römischen Basilikalbauten Konstantins beschränken sich die Anhaltspunkte für vermögensrechtliche Fragen in Ermangelung literarischer Quellen auf die im *Liber Pontificalis* überlieferten Stiftungslisten mit den für den Unterhalt der Bauten bereitgestellten Liegenschaften sowie auf die Lokalisierung der Kultbauten im Gefüge der Stadt und des Suburbiums. Beides führt in der Frage einer vermögensrechtlichen Zuordnung der Bauten nicht weiter. Die Liegenschaften der Stiftungslisten werden zwar mitunter als „private“ Schenkungen des Kaisers eingestuft, doch erlauben weder die Provenienz der Güter¹⁴⁰ noch die Modalitäten ihrer Übertragung¹⁴¹ hinreichenden

¹³⁷ Krautheimer 1993; vgl. auch dens. 1983, 29f. Zustimmung Pensabene/Panella 1993-1994, 135.

¹³⁸ Zu den unterschiedlichen Verwendungsweisen von *fiscus* im 4. bis 6. Jh. vgl. Delmaire 1989, 11-13; 675-678. Neben der allgemeinen Bedeutung als Gesamtheit der kaiserlichen Finanzen konnten auch in einem spezielleren Sinne die beiden dem Kaiser direkt unterstellten und zu seinem Hof gehörigen Finanzverwaltungen (*sacrae largitiones/aerarium sacrum* und *res privata/aerarium privatum*) jeweils für sich oder zusammengenommen (*aerarium*) mit der Bezeichnung *fiscus* belegt werden. Umgekehrt umfasste die *res privata* auch Einkünfte, die nicht zum Privateigentum des Kaisers gehörten, wie z. B. die Güter von Tempeln und von städtischen Gemeinden, die zwar der Verwaltung der *res privata* angegliedert wurden, jedoch eigenständige Rechtstitel (*de iure templorum; de iure reipublicae*) behielten, was verdeutlicht, dass sie nicht in den Privatbesitz des Kaisers übergingen (vgl. Demaire 1989, 641-657; vgl. auch ebd. 597).

¹³⁹ Vgl. die Gründung der Kirche von Circa (330), bei der Krautheimer 1993, 516f. ein Zusammenspiel von privater und öffentlicher Finanzierung als gegeben sieht; in Wahrheit bezeichnen *domus bonorum nostrorum* (= *res privata*) und *locus fiscalis* hier jedoch ein und dasselbe (vgl. Delmaire 1989, 12 mit Anm. 17).

¹⁴⁰ Krautheimer 1993, 534 leitet daraus, dass sich von Christen konfiszierte Landgüter unter diesen gestifteten Ländereien befinden, den privaten Charakter der Stiftungen ab, da konfisziertes Eigentum in die *res privata* des Kaisers gewandert sei. Dass dies jedoch kein Indiz für ein kaiserliches Privateigentum im engeren Sinne ist, wurde bereits festgehalten. Auch Marazzi 1998, 27-29 plädiert dafür, die Liegenschaften als private Schenkungen des Kaisers zu verstehen und stützt sich dabei auf eine von Guglielmo Nocera vorgeschlagene Unterteilung zwischen staatlichem Besitz (*aerarium, sacrae largitiones*) und kaiserlichem Krongut (*fiscus, res privata*). Eine derartige Unterscheidung führt jedoch mit Blick auf die konstantinischen Kirchenstiftungen in eine Sackgasse, da die für die römischen Basiliken gestifteten liturgischen Gerätschaften von den die

Aufschluss auf einen „privaten“ oder „öffentlich-staatlichen“ Status der von Konstantin errichteten und dotierten Basiliken. Ähnliches gilt für den Grund und Boden, auf dem die Basiliken errichtet wurden. Nach Krautheimer erhoben sich sämtliche Basilikalbauten, die Konstantin in Rom und seinem Suburbium erbauen ließ, auf kaiserlichem Privatbesitz.¹⁴² Eine nähere Prüfung zeigt jedoch, dass sich die Annahme in dieser Form nicht aufrecht erhalten lässt. Dass die Basiliken im Suburbium Roms auf den Liegenschaften kaiserlicher Villen errichtet wurden, kann zwar zum Teil begründet vermutet werden.¹⁴³ Bei der Basilika von S. Lorenzo f.l.m. ist dies jedoch nicht sicher nachweisbar,¹⁴⁴ ebensowenig bei der *basilica apostolorum* und bei S. Pietro am Vatikan, wo eindeutige Zuordnungen zu kaiserlichen Villen fehlen, die mit der jeweiligen Basilika in Verbindung gebracht werden können,¹⁴⁵ und wo im übrigen sicher die mit diesen Orten verbundene Erinnerung an die Apostel und nicht ein kaiserliches Eigentumsrecht am Grund und Boden den Ausschlag für die Errichtung der Basiliken gab. Was jedoch auf nahezu alle der römischen Coemeterialbasiliken zutrifft, ist die Tatsache, dass sie sich über

Edelmetallverarbeitung kontrollierenden *sacrae largitiones* finanziert wurden (vgl. Delmaire 1989, 590-593). Auf der Grundlage der von Marazzi favorisierten Trennung zwischen („privater“) *res privata* und („öffentlich-staatlichen“) *sacrae largitiones* lässt sich also keine eindeutige Zuordnung der konstantinischen Basilikalbauten vornehmen.

- ¹⁴¹ Voelkl 1964, bes. 21-36, fasst die konstantinischen Stiftungslisten als *leges templorum* als eine Fortsetzung antiker Tempelstiftungen auf und leitet daraus einen „öffentlichen“ Charakter der konstantinischen Kirchenbauten in Rom ab: Der Kaiser habe in der Tradition des römischen Sakralrechts als Magistrat agiert, der im Auftrag des *populus Romanus* einen Ort dem christlichen Gott übergeben und damit zu einem *locus sacer* gemacht habe. Eine *lex templorum* muss jedoch nicht mit einer magistratischen Weihung zusammenhängen; auch von privaten Personen errichtete Tempel erhalten entsprechende *leges* (vgl. Wissowa ²1912, 477). Die im Begriff der *lex templi* angesprochene Übergabe an eine Gottheit liefert allein keinen Aufschluss darauf, ob es sich um eine privat oder öffentlich vorgenommene Handlung handelt.
- ¹⁴² Krautheimer 1993, 530f.; vgl. auch Guyon 1993, 57-59, der diese Beobachtung mit ähnlichen Schlussfolgerungen wie Krautheimer bezüglich einer „qualità privati“ dieser kaiserlichen Ländereien verbindet. Keine Charakterisierung als „privat“, wohl aber die Betonung, dass die Kultbauten auf „kaiserlichem Besitz“ angelegt wurden, findet sich bei Brandenburg 1992, 33 u. 49 (alle konstantinischen Kultbauten in Rom); Jastrzebowska 1981, 160; Tolotti 1982, 164f.; Fiocchi Nicolai u. a. 1995-1996, 130 (Coemeterialbasiliken).
- ¹⁴³ Dies gilt vor allem für die Basilika SS. Pietro e Marcellino, s. dazu u., S. 175-177.
- ¹⁴⁴ Die Identifizierung als kaiserliches Landgut stützt sich auf den *ager/fundus Veranus*, auf dem die Basilika gebaut wurde (LP I, 181f.), und der allgemein mit dem Kaiser Lucius Verus (161-169) in Verbindung gebracht wird (Krautheimer, in: Corpus II, 27; Brandenburg 1992, 47). Für Lucius Verus ist allerdings nur eine Villa an der *via Clodia* bezeugt (Hist. Aug., *Ver.* 8, 8). Ebenso möglich ist die Herleitung des *fundus* von einer anderen Person gleichen Namens, etwa den Konsul P. Martius Verus, der nach Ausweis einer Bleifistula (CIL XV, 7504, Fundort unbekannt) möglicherweise in Rom über eine städtische *domus* oder eine Villa im Suburbium der Stadt verfügt hat.
- ¹⁴⁵ Anders als bei der Basilika von Tor de' Schiavi, wo der Bau direkt neben einem monumentalen Grabtempel, der dem Besitzer der Villa gehört haben muss, liegt, gibt es keine Anhaltspunkte dafür, dass die *basilica apostolorum* zur Maxentiusvilla gehörte, die sich auf der anderen Seite der *via Appia* erhebt; eine derartige Zuweisung ist Spekulation (vgl. auch Tolotti 1982, 169).

bereits bestehenden Nekropolen erhoben und dabei flächendeckende Zerstörungen von früheren Grabbauten in Kauf nahmen. Besonders bekannt ist die Nekropole auf dem vatikanischen Hügel, von der Teile durch die Grabungen in den 1940er Jahren freigelegt wurden: Konstantin ließ hier eine noch bis zum Baubeginn der Basilika genutzte Nekropole für seinen Bau der Petrusmemoria und der daran anschließenden Basilika planieren. Für die *basilica apostolorum* wurden vergleichbare Aufschüttungen vorgenommen, und bei den Basiliken von SS. Pietro e Marcellino, S. Agnese und S. Lorenzo f.l.m. bezeugt die Vielzahl von nichtchristlichen Grabfragmenten, die bei Grabungen zutage gefördert wurden, dass auch dort die Situation eine ähnliche gewesen und eine große Zahl von Vorgängerbauten den kaiserlichen Anlagen zum Opfer gefallen sein muss.

In einzelnen Fällen wie bei SS. Pietro e Marcellino und vermutlich auch bei S. Agnese handelte es sich dabei zwar zum Teil um Gräberfelder von Militäreinheiten (*equites singulares*, Prätorianerkohorten), die nach deren Auflösung in die Hände des Kaisers fielen und ein kaiserliches Verfügungsrecht begründeten.¹⁴⁶ Für andere Fälle gilt dies jedoch nicht: Die Vatikannekropole war mit Familiengrablegen belegt, die zumindest teilweise auf einen höherrangigen Status der Besitzer schließen lassen – in einem der in der Nekropole gefundenen Sarkophage war die Tochter eines *consul designatus* bestattet – und die auch bei Baubeginn der Basilika noch genutzt wurden.¹⁴⁷ Auch das Laurentiusgrab in S. Lorenzo hatte zur *possessio* einer Cyriaca gehört,¹⁴⁸ deren Dimensionen zwar unklar sind, jedoch ebenfalls deutlich machen, dass es sich dort nicht um einen kaiserlichen Besitz handelte.

¹⁴⁶ Zum *sepulcrum* der *equites singulares* bei SS. Pietro e Marcellino vgl. Guyon 1987, 30-33; Guyon erhält dort seine früher geäußerte Vermutung, dass sich der Friedhof der Angehörigen dieser Militäreinheit, von denen zahlreiche Grabfragmente im Bereich der Basilika entdeckt wurden, unterhalb der südlich an die Basilika angeschlossenen Portikus, befand, nicht mehr aufrecht. Bei S. Agnese hat man einen ähnlichen Friedhof der Prätorianer vermutet (Styger 1933, 208-210; Fasola 1974, 203). In beiden Fällen waren jedoch nicht nur Grablegen der von Konstantin aufgelösten Einheiten betroffen: In den Fundamenten von SS. Pietro e Marcellino wurden zahlreiche Bruchstücke von Mausoleen verbaut, die nicht zum *sepulcrum* der *equites singulares* gehörten (vgl. Deichmann/Tschira 1957, 70); bei S. Agnese wurden zahlreiche Bruchstücke von Grabdenkmälern kaiserlicher Freigelassener gefunden. Styger wertet dies als Hinweis auf ein Kolumbarium für Angehörige der *domus Caesaris*, das in kaiserlichem Besitz gewesen sei, doch erscheint dies angesichts der hohen Zahl von Freigelasseneninschriften aus Rom (vgl. Solin 1971, 135-137) wenig aussagekräftig.

¹⁴⁷ Grabtitulus für *Ostoria Chelidon... Ostorii Eubodiani consulis designati filiae... Vibius Iolaus a memoria imp(eratoris) Augusti uxori* (CIL VI, 41321; an der Außenwand des Mausoleums F, neben dem Eingang, aufgestellter Sarkophag vom Ende des 3. Jh.). Bei den in der Vatikannekropole Bestatteten handelte es sich meist um Freigelassene, z. T. aus der kaiserlichen Administration (Toynbee/Ward Perkins 1956, 105-109). Dass die Gräber noch im 2. Jahrzehnt des 4. Jh. in Gebrauch waren, beweist der Fund einer Münze, die 317/318 geprägt wurde, in einer Urne des Mausoleums T (vgl. Arbeiter 1988, 57).

¹⁴⁸ Vgl. LP I, 182.

Die Forschung hat sich im wesentlichen darauf beschränkt, diese Überbauung der Nekropolen durch Konstantin aus einer sakralrechtlichen Perspektive zu kommentieren. Der Kaiser habe in seiner Eigenschaft als *pontifex maximus* die Möglichkeit gehabt, den Schutz, den die Gräber als *res religiosae* genossen, aufzuheben und die Unbedenklichkeit gegen eine Überbauung der Gräber zu erklären.¹⁴⁹ Für die zivilrechtlichen Fragen, die mit der konstantinischen Auffassung der paganen Nekropolen berührt werden, ist dieser Hinweis auf die sakralrechtliche Kompetenz des Kaisers als *pontifex maximus* jedoch unerheblich.¹⁵⁰ Die Grablagen mit ihren Bauten und Arealen blieben auch nach der Aufhebung ihrer religiösen Qualität das private Eigentum von Familien, in das der Kaiser durch seine Baumaßnahmen eingriff. Derartige Eingriffe in den Besitzstand dritter jedoch sind mit der Auffassung, der Kaiser habe die christlichen Sakralbauten auf seinem eigenen Grund und Boden errichtet, und diese seien deswegen privater Natur gewesen, nicht in Einklang zu bringen. Wie wenig die Überbauung von Nekropolen im großen Stil, wie sie von Konstantin betrieben wurde, eine kaiserliche „Privatangelegenheit“ war, sondern von den Zeitgenossen kritisch beurteilt wurde, zeigt das negative Echo, das Konstantins Maßnahmen in der Literatur¹⁵¹ und in der Gesetzgebung¹⁵² hinterlassen haben.

¹⁴⁹ Toynbee/Ward Perkins 1956, 12f.; Arbeiter 1988, 54. Zu den pontifikalischen Kompetenzen des Kaisers im Grabrecht vgl. allgemein Stepper 2003, 173-176. Krautheimer, in: Corpus V, 189 ist der Ansicht, man habe aus Scheu vor der *violatio sepulcri* bei der Zerstörung der Gräber unter der Vatikanbasilika die größtmögliche Zurückhaltung walten lassen; der Tatbestand der *violatio* war jedoch bei jeglichem Eingriff in die Architektur der Grabbauten gegeben und machte sich nicht am Umgang mit den sterblichen Überresten der Toten fest (vgl. Thomas 1999).

¹⁵⁰ Gräber waren zwar als *res religiosae* eine Sache *extra commercium* und damit der freien privatrechtlichen Verfügung entzogen (zu den Beschränkungen im einzelnen vgl. Thomas 1999, 4f.). Sie konnten jedoch wie privater Besitz veräußert werden, solange ihre Funktion als Grab nicht aufgehoben wurde (vgl. de Visscher 1963, 65-73).

¹⁵¹ Die Vita des Elagabal in der Historia Augusta erwähnt unter anderem, der Kaiser habe auf dem Vatikan Gräber abreißen lassen, um genug Platz für ein Rennen von vier Elefantenquadrigen zu schaffen (Hist. Aug., *Heliog.* 23, 1). Es ist sehr wahrscheinlich, dass sich hinter dieser Notiz eine Anspielung auf die Zerstörung der Vatikannekropole durch Konstantin verbirgt: Nach Birley 1991, 44 musste der Bezug auf die Petrusbasilika jedem Leser der Elagabalvita klar gewesen sein; ebenso Cracco Ruggini 1991, 145f. (anders Mazzarino 1966, 237-239, der diese Nachricht für historisch hält und meint, dass sie auf eine gut informierte Quelle zurückgeht). Für diese Deutung spricht, dass auch weitere Passagen der Elagabalvita Anspielungen auf Konstantin zu enthalten scheinen (z. B. Hist. Aug., *Heliog.* 15, 6f. mit der Weigerung des Kaisers, auf das Kapitol zu steigen, s. dazu u., Anm. 233).

¹⁵² Ein Gesetz des Jahres 349, in dem Constantius II. rückwirkend bis zum Jahr 333 die Verletzung von Grabbauten unter scharfer Strafe stellte (CTh 9, 17, 2), ist von der Forschung immer wieder mit den römischen Basilikalbauten Konstantins, vor allem mit S. Pietro, in Verbindung gebracht worden. Das Gesetz hält ausdrücklich fest, dass der Abriss von Grabbauten, auch für öffentliche Gebäude, nicht erlaubt sein soll; Eingriffe dürfen – unter Beiziehung der *pontifices* – nur vorgenommen werden, um die Grabbauten zu reparieren (*reparationis gratia*). Es erscheint plausibel, dass die auffällige zeitliche Begrenzung (nach 333) mit Blick auf die konstantinischen Umgangsbasiliken über stadtrömischen Nekropolen festgelegt wurde, die zu diesem Zeitpunkt abge-

Krautheimers Argumentation erscheint dementsprechend gemessen an ihren eigenen Voraussetzungen als nicht ausreichend fundiert und in sich nicht schlüssig. Dass die christlichen Basilikalbauten auf kaiserlichem Privatbesitz errichtet und aus privaten Mitteln des Kaisers finanziert wurden, lässt sich nicht zweifelsfrei erweisen. Wesentlich wichtiger als diese Feststellung ist jedoch, dass Krautheimers Versuch das Binom *publicus* – *privatus* im Sinne einer dichotomischen Abgrenzung und Gegenüberstellung aufzufassen, bereits in seinem methodischen Ansatz problematisch ist. Wie insbesondere jüngere Studien zum politischen System Roms in der römischen Republik verdeutlicht haben, bildeten *publicus* und *privatus* – anders als in der semantischen Ausprägung, die das Begriffspaar seit der Frühen Neuzeit erfahren hat¹⁵³ – keinen *Gegensatz*, sondern standen vielmehr in einem *komplementären* Verhältnis zueinander: Das Agieren eines Angehörigen der Oberschicht als *privatus* oder als Magistrat beruhte zwar auf unterschiedlichen Voraussetzungen, begründete aber keinen strukturellen Unterschied im Sinne einer Ausdifferenzierung gänzlich unterschiedlicher Handlungsbereiche¹⁵⁴ – mit der Folge, dass auch die Kommunikation und Interaktion im privaten Raum der *domus* eine öffentliche Relevanz hatte. Diese nicht nur für die Republik, sondern auch für das spätantike Rom gültige Beobachtung¹⁵⁵ wirft zwangsläufig die Frage auf, ob sich das Handeln und Auftreten des Kaisers im – nach den Maßstäben der

geschlossen war und daher nicht mehr verfolgt werden konnte; so überzeugend Krautheimer 1989, 20f., der vor allem – im Unterschied zu der früheren Forschung, die das Gesetz ausschließlich mit S. Pietro in Verbindung brachte – darauf aufmerksam macht, dass diese Maßnahme nicht nur die Vatikanbasilika, sondern auch weitere römische Coemeterialbasiliken betrifft, bei denen Konstantin in die bestehende Sepulkralandschaft eingriff. Dass die jüngst entdeckte Basilika an der *via Ardeatina* erst nach 336 begonnen wurde, widerspricht dem nicht, da hier nach bisherigem Kenntnisstand keine Gräber, sondern allenfalls Wohnstrukturen überbaut wurden (vgl. Spera, in: Fiochi Nicolai u. a. 1995-1996, 143f.).

¹⁵³ Im Zuge der frühneuzeitlichen Staatsbildung und Souveränitätslehre verdichtete sich im Begriff der Öffentlichkeit der alleinige staatliche Anspruch auf Herrschaft und politische Autorität, neben dem Formen privater Herrschaftsausübung keinen Anspruch auf Legitimität erheben konnten. Mit der Aufklärung im 18. Jh. wurde „Öffentlichkeit“ zu einem Leitbegriff der bürgerlichen Gesellschaft, die den für die staatliche Autorität okkupierten Öffentlichkeitsbegriff umdeutete und das staatliche Handeln der rationalen Beurteilung durch das bürgerliche Publikum als dem Träger einer „öffentlichen“ Meinung unterstellte. Für beide Varianten ist charakteristisch, dass die Bedeutung privaten politischen und gesellschaftlichen Handelns gegenüber dem Geltungsbereich der Öffentlichkeit abgewertet wurde (zur Begriffsgeschichte von *publicus/privatus* bzw. „öffentlich/privat“ und den beiden „Bedeutungsschwellen“ des Begriffspaares in der Frühen Neuzeit vgl. Hölscher 1978, 413f., 422-427, 438-445).

¹⁵⁴ So nahmen die *patres* mittels ihrer hausväterlichen Gewalt auch im *privatum* staatlich-öffentliche Disziplinierungs- und Integrationsfunktionen, erhielten durch ihre soziale Autorität als Patrone die gesellschaftliche Ordnung aufrecht und fungierten damit als Agenten der *res publica*. Private und staatliche Autorität bildeten dementsprechend keine Gegensätze, sondern ergänzten einander (vgl. dazu Martín 1990 [a], bes. 227-232; dens. 2002. Zur Komplementarität von *privatum* und *publicum* vgl. ferner Rilinger 1997; zuletzt Winterling 2005, 229f.).

¹⁵⁵ Vgl. dazu u., S. 386-388.

antiken Terminologie – „privaten“ Raum seiner *domus* oder Villa einem als *publicus* bezeichneten Bereich *entgegenstellen* lässt, oder ob man diese antike „Privatsphäre“ nicht als eine Fortsetzung von Öffentlichkeit begreifen muss – mit der Folge, dass öffentlicher und privater Raum zwar unterschiedliche Handlungsfelder bildeten, diese Trennung aber keine dichotomische Differenz im Sinne einer Gegenüberstellung von städtischem Zentrum und kaiserlichem Privatbesitz begründete.¹⁵⁶

In dieselbe Richtung weisen die Beobachtungen, die Aloys Winterling zur Übertragung der Terminologie von *privatus* und *publicus* auf den römischen Kaiser und seinen Verwaltungsstab angestellt hat. Aus ihnen wird deutlich, dass die Einbeziehung des Kaisers in dieses Begriffspaar die Römer (und nicht weniger die staatsrechtliche Forschung des ausgehenden 19. Jh.) vor keine geringen konzeptionellen Probleme stellte:¹⁵⁷ Obwohl der Kaiser und sein Hof sich aus der *domus* der römischen Republik entwickelt hatten und damit nach traditionellen Maßstäben nur als *privatum* konzeptualisiert werden konnten, prägten sie bereits sehr früh Verstetigungstendenzen aus, die auch aus der Sicht der Römer als „öffentlich-staatlich“ aufgefasst wurden, auch wenn man sie zunächst nicht mit einer Terminologie bezeichnete, die traditionell den Institutionen der *res publica* vorbehalten blieb. Erst im Verlauf der weiteren Entwicklung versuchte man, der faktisch öffentlich-staatlichen Funktion des Kaisers dadurch Rechnung zu tragen, dass man bestimmte kaiserliche Kompetenzen und Handlungsbereiche als *privatum* bezeichnete: Die *res privata* wurde als privater Vermögensbereich des Kaisers im 2. Jh. aus dem *fiscus* ausgelagert;¹⁵⁸ in der Kommunikation mit den Senatoren wählte der Kaiser bewusst den Habitus eines *privatus*, um sich auf diese Weise als *princeps civilis* zu erweisen.¹⁵⁹ Dies waren jedoch allenfalls punktuelle Versuche, eine republikanische Terminologie auf die Person des Kaisers zu übertragen; eine klare Trennung zwischen einem privaten und öffentlichen Handeln des Kaisers konnte sie schon deswegen nicht etablieren, weil sie nicht systematisch durchgeführt wurde und die kaiserlichen Handlungsspielräume

¹⁵⁶ Auch Brandenburg 1992, 34f., der Krautheimers Thesen zurecht kritisch gegenübersteht, löst sich nicht von konsequent von dessen methodischen Voraussetzungen, da er seine Einwände u. a. an die Bemerkung knüpft, zahlreiche römische Kirchen seien auf *locus publicus* errichtet worden – was übrigens beim *titulus Clementis* und den meisten anderen „Pastoralkirchen“, auf die Brandenburg im selben Zusammenhang verweist, nicht zutrifft, da die *tituli* in der Regel in privaten *domus* errichtet wurden (vgl. u., S. 333f.).

¹⁵⁷ Winterling 2001, 198-206; zur Forschungsgeschichte vgl. dens., 1999, 84-89. Ähnliche Vorbehalte bezüglich der Versuche, den Kaiserhof mit Hilfe staatsrechtlicher Kategorien als partiell „öffentlich“ und partiell „privat“ zu kategorisieren, formuliert mit Blick auf den spätantiken Kaiserhof Schlinkert 1996, 478f.

¹⁵⁸ Nesselhauf 1964.

¹⁵⁹ Zu diesen und ähnlichen Gesten, die mit dem Begriff der kaiserlichen *civilitas* verbunden waren und die Einordnung des Kaisers in die Senatsaristokratie demonstrieren sollten, vgl. grundlegend Wallace-Hadrill 1982; s. auch u., Anm. 197.

diejenigen der republikanischen *nobiles*, bei denen die Unterscheidung zwischen *publicum* und *privatum* bereits keine Grenze zwischen öffentlichen und privatem Handeln bezeichnet hatte, noch weit überschritten.

Diese Bemerkungen zur politischen Kultur Roms und den begrenzten Möglichkeiten, gesellschaftlichen Rang und politische Bedeutung insbesondere des römischen Kaisers vermittle semantischer Dispositive wie öffentlich und privat in segmentierte Teilbereiche auszudifferenzieren, legt auch einen neuen Blick auf die konstantinische Bautätigkeit im spätantiken Rom nahe. Anstatt von vornherein von einer räumlichen Trennung zwischen Zentrum und Peripherie als klar voneinander geschiedenen kaiserlichen Handlungsbereichen auszugehen, erscheint es sinnvoller, sich umgekehrt zunächst die Felder kaiserlicher Kommunikation in Rom und die daran beteiligten Gruppen und Akteure zu vergegenwärtigen, um von dort ausgehend die Frage zu stellen, ob den unterschiedlichen Kommunikationsräumen auch grundlegend verschiedene Formen und Inhalte der Kommunikation entsprechen oder ob sie – ähnlich wie *publicum* und *privatum* – als unterschiedliche Facetten *einer* politischen Kultur aufzufassen sind. Anders formuliert: Vollzogen sich unter Konstantin kaiserbezogene städtische und christliche Identitätsstiftung als strikt voneinander getrennte Prozesse oder sind sie als Bestandteile einer umfassenden Identitätskonstruktion zu verstehen, in der Konstantin unterschiedliche Aspekte des Verhältnisses des Kaisers zu seiner Stadt Rom mit unterschiedlichen Gruppen kommunizierte?

III. 1. 3. Konstantin und das Zentrum Roms

Ausgehend von dieser Frage wenden wir uns damit erneut der konstantinischen Bautätigkeit im Zentrum Roms zu. Wie bereits erwähnt, beschränkten sich Konstantins Initiativen in diesem räumlichen Bereich darauf, die Memoria an seinen Vorgänger Maxentius auszulöschen, indem er die monumentalen Großbauten, die Maxentius auf der Velia errichtet hatte, mit seinem Namen versah. Diese memoriale Verdrängung erfolgte jedoch auf eine spezifische Weise: Konstantin stellte sich in den Bauinschriften nicht als Dedikant der Bauten des Maxentius dar, die er vollendete oder neu weihte. Vielmehr lässt die literarische und epigraphische Überlieferung erkennen, dass es in allen Fällen der Senat war, der dem Sieger über Maxentius die Bauwerke entlang der Velia dedizierte. Für den Venus und Roma-Tempel ebenso wie für die angrenzende Basilika des Maxentius hat Aurelius Victor, der spätere *praefectus urbi*, der über persönliche Kenntnisse der römischen Monumente und ihrer Bauinschriften verfügte, diesen Umstand ausdrücklich festgehalten:

„Alle Werke, die er (scil. Maxentius) großartig errichtet hatte, das *fanum urbis* (= der Venus und Roma-Tempel) und die Basilika weihten die Senatoren den Verdiensten des Flaviers (scil. Konstantins) (*meritis Flavii sacraverè*)“.¹⁶⁰

Obwohl die Wendung *meritis Flavii sacravere* nicht sehr prägnant ist,¹⁶¹ signalisiert sie doch unmissverständlich, dass der Venus und Roma-Tempel und die Maxentiusbasilika in irgendeiner Form Konstantin dediziert wurden¹⁶² und der Nachfolger des Maxentius somit nicht als formaler Dedikant bzw. Erneuerer der beiden Bauwerke in Erscheinung trat.

Beim sogenannten Romulustempel deutet die nur fragmentarisch, durch mehrere divergierende Abschriften des 16. Jh. überlieferte Inschrift ebenfalls auf eine Dedikation an Konstantin hin. Der Name des Kaisers erscheint nach der maßgeblichen Abschrift von Onofrio Panvinio im Dativ und kann am plausibelsten zu *[Imp(eratori) Caes(ari) Fl(avio)] Constantin[o] maximo [triumphatori- -]* ergänzt werden.¹⁶³ Der Dedikant blieb in der fragmentarischen Inschrift nicht erhalten, doch dürfte über seine Identität kein großer Zweifel bestehen. Da es sich um ein Gebäude und nicht um eine Statuenstiftung han-

¹⁶⁰ Aur. Vict., *Caes.* 40, 26: *cuncta opera, quae magnifice construxerat* (scil. Maxentius), *urbis fanum atque basilicam Flavii* (scil. Konstantin) *meritis patres sacravere*.

¹⁶¹ Vgl. auch Kähler 1952, 3.

¹⁶² Das *meritis Flavii sacravere* erinnert in seinem Duktus an die Weihinschrift der Diocletiansthermen, die Maximian „dem Namen“ Diocletians weihte (CIL VI, 1130: *Diocletiani Aug(usti) fratris sui nomini consecravit*; zur Lesung vgl. Walser 1987, 76f.).

¹⁶³ CIL VI, 1147; die Ergänzung *[triumphatori]* ergibt sich aus einer weiteren Abschrift der Inschrift von Cittadini (vgl. CIL VI, S. 3071). Coarelli 1986, 11f. mit Anm. 49 und mit ihm Curran 2000, 83 folgen stattdessen einer Abschrift und Zeichnung von Pirro Ligorio (veröffentlicht bei de Rossi 1867 [a], fig. 1) und lesen: *Imp(erator) Caes(ar) Constantinus Maximus Triumph(ator) Pius Felix Augustus* [---]. Ligorios notorische „Kreativität“ bei der Ergänzung von Inschriften und Monumenten gibt freilich auch im vorliegenden Fall zu Misstrauen Anlass: Ligorio überliefert die Inschrift in zwei leicht voneinander abweichenden Versionen, und auch in seiner Zeichnung der Fassade verfuhr Ligorio, wie Frazer 1964, 107-110 herausgestellt hat, ähnlich rekonstruktiv wie bei der Wiedergabe von Inschriften. Das Argument, Konstantin hätte keine Weihung an seine Person zugelassen (Coarelli 1986, 399, Anm. 50) und daher sei die Wendung im Dativ abzulehnen, ist bereits deswegen hinfällig, weil sich die Funktion des sogenannten „Romulustempels“ nicht genauer bestimmen lässt (s. o., S. 94). In welcher Weise das unter Konstantin neu geweihte Gebäude auf den Sieger über Maxentius bezogen war, ob es ihm selbst oder ihm zu Ehren geweiht war, wie beispielsweise der Konstantinsbogen, kann nach dem gegenwärtigen Erkenntnisstand nicht entschieden werden. Coarelli 1986, 8-10 möchte den Rundbau mit dem in den konstantinischen Regionarien genannten Iuppiter Stator-Tempel identifizieren; die Abfolge der Gebäude in den Regionarien (Venus und Roma-Tempel, Iuppiter Stator-Tempel, *via sacra*, Maxentiusbasilika, Faustinatempel) spricht jedoch für eine Lokalisierung des Iuppitertempels nicht zwischen Maxentiusbasilika und Faustinatempel, sondern in der Nähe des Venus und Roma-Tempels, bevor daran anschließend die *via sacra* und die an ihr liegenden Bauten aufgeführt werden. Die traditionelle Lokalisierung des Iuppiter Stator-Tempels südlich des Venus und Roma-Tempels, in der Nähe des Titusbogens, erscheint demnach nach Ausweis der Regionarien die wahrscheinlichste Lösung. Dass der sogenannte Romulustempel in den Regionarien zwischen der Maxentiusbasilika und dem Faustinatempel nicht erwähnt wird, ist vermutlich dadurch zu erklären, dass er ein Vestibül zu einem Teil des Forum Pacis bildete und diesem Bauwerk zugerechnet wurde.

delt, die häufig auf das Konto von individuellen Stifterpersönlichkeiten ging, deutet alles auf den *s(enatus) p(opulus)q(ue) R(omanus)* als Dedikanten des Bauwerks hin¹⁶⁴ – eine Schlussfolgerung, die zusätzlich dadurch gestützt wird, dass der Senat nach den oben erwähnten Angaben von Aurelius Victor in gleicher Weise auch bei der Maxentiusbasilika und beim Venus und Roma-Tempel als Dedikant fungierte.

Diesen drei Monumenten des Maxentius, die Konstantin vom Senat auf seinen Namen umweihen ließ, fügte der Senat schließlich noch den Konstantinsbogen hinzu, dessen Lage mit Bedacht gewählt worden war, um die Reihe der drei umgeweihten maxentischen Großbauten entlang der *via sacra* nach Süden hin zu ergänzen:¹⁶⁵ Der Bogen erhob sich in Sichtweite des Maxentiusforums – in der Senke zwischen Kolosseum und Palatin, die den Zugang zum Venus und Roma-Tempel und den Beginn der *via sacra* von Süden her bildete. Während für die drei maxentischen Bauten an der *via sacra* eine Dedikation durch den Senat nur indirekt zu erschließen ist, weist die auf der Attika des Bogens angebrachte Inschrift diesen eindeutig als eine Stiftung des *s(enatus) p(opulus)q(ue) R(omanus)* aus.¹⁶⁶

Alle vier Monumente an der Velia zeigen demnach, dass Konstantin, ähnlich wie bereits die Tetrarchen mit dem Fünfsäulendenkmal auf dem Forum Romanum, den Forumsbereich konsequent zum Schauplatz eines Kommunikationsmodus machte, bei dem der Kaiser dem Senat und dem *populus Romanus* die formale Rolle eines Akteurs und Dedikanten zuwies. Nur beim Konstantinsbogen verfügen wir über eine vollständig erhaltene Dedikationsinschrift, die seine Errichtung anlässlich der Decennalien bezeugt, die Konstantin im Juli 315 abhielt.¹⁶⁷ Bei den übrigen drei Bauwerken bleibt man

¹⁶⁴ So auch de Rossi 1867 (a), 66.

¹⁶⁵ Es ist umstritten, ob der Bogen an dieser Stelle eigens für Konstantin errichtet wurde oder ob man einen älteren kaiserlichen Ehren- oder Triumphbogen aus hadrianischer Zeit umarbeitete (vgl. dazu zuletzt die kontroversen Ansichten von Pensabene/Panella 1993-1994, bes 174f.; 216-222 [konstantinischer Bau mit hadrianischen Spolien] und Melucco Vaccaro 2001 [Umarbeitung eines hadrianischen Vorgängerbogens]). Ensoli 2000, 86f. denkt daran, dass eine Umarbeitung eines älteren Bogens schon unter Maxentius vorgenommen wurde und dass Konstantin auch hier einen maxentischen Vorgängerbau umweihen ließ, wofür es allerdings keine überzeugenden Anhaltspunkte gibt.

¹⁶⁶ CIL VI, 1139 (vgl. 31245): *Imp(eratori) Caes(ari) Fl(avio) Constantino Maximo / p(io) f(elici) Augusto s(enatus) p(opulus)q(ue) R(omanus) / quod instinctu divinitatis mentis / magnitudine cum exercitu suo, tam de tyranno, quam de omni eius / factione uno tempore iustis / rem publicam ultus est armis / arcum triumphis insignem dicavit.*

¹⁶⁷ Die Inschriften *notis X* und *notis XX* auf der nördlichen Frontseite des Bogens sowie *sic X* und *sic XX* auf der südlichen Frontseite, jeweils oberhalb der Rundmedaillons angebracht (CIL VI, 1139), signalisieren die decennialischen *vota soluta* und die vicennialischen *vota suscepta*, verweisen also auf das Jahr 315. Konstantins *dies natalis* war der 25. Juli; im Chronographen von 354 ist für den 18. und für den 21. Juli ein *adventus divi* verzeichnet (vgl. Degraffi [1963], in: Inscr. Ital. XIII, 2, 251), der sich auf Konstantins Rombesuche in den Jahren 315 und 326 bezieht. Eine Ent-

bezüglich der Datierung auf Vermutungen angewiesen, doch muss ihre Umwidmung an Konstantin ebenfalls bald im Anschluss an den über Maxentius errungenen Sieg im Oktober 312 erfolgt sein. Es ist möglich, dass Konstantin den Beginn des Jahres 313 nutzte, um die Weihung an ihn bzw. seinen Namen vorzunehmen. Das Jahr wurde zu Januarbeginn regelmäßig mit *vota* für das Wohl der *res publica* und des Kaisers eröffnet.¹⁶⁸ Konstantin befand sich zu dieser Zeit noch in Rom und hätte diesen Anlass – ähnlich bei den Regierungsjubiläen – zu einer publikumswirksamen Neuweihe der Gebäude nutzen können.¹⁶⁹ Ebenso plausibel ist allerdings die Vermutung, dass man unmittelbar nach Konstantins Sieg an der milvischen Brücke auf die Niederlage des unterlegenen Rivalen reagierte und die Basilika an Konstantin umwehte.¹⁷⁰

Unabhängig von Fragen der genauen Datierung bleibt vor allem die Tatsache ungewöhnlich und erwägenswert, dass der *senatus populusque Romanus* nicht nur bei dem für Konstantin errichteten Ehrenbogen, sondern auch bei den anderen Monumenten, die zusammen mit dem Bogen einen zusammenhängenden Komplex bildeten und Konstantins Beitrag zur Umgestaltung des römischen Zentrums darstellten, als Dedikant genannt wurde: Während die Weihung des Bogens für Konstantin durch den Senat sich ganz im Rahmen der traditionellen Stiftung von kaiserlichen Triumph- und Ehrenbögen durch den Senat bewegte und bekanntlich auch nach Konstantin noch senatorische Bögen für die Kaiser in Rom errichtet wurden,¹⁷¹ erscheint der Umstand, dass der *senatus populusque Romanus* noch auf drei weiteren Großbauten als Dedikant in Erscheinung trat, als eine außergewöhnliche Hommage an den Senat,¹⁷² dessen legitimierende Rolle für die konstantinische Herrschaft auch dadurch unterstrichen wurde, dass die *patres* Konstantin nach seinem Sieg über Maxentius den Rang eines führenden Augustus verliehen.¹⁷³

Dass Konstantin sich dieses Kommunikationsmodus, der ihn zum Adressaten und Empfänger von Gaben des römischen Senats machte, in so ausgeprägter Weise bediente, ist auffällig und nur durch die besonderen Umstände zu erklären, unter denen er die Kontrolle über das Kaisertum und die Herrschaft über Rom erlangt hatte. Konstantin war im Oktober 312 nicht nur

scheidung darüber, welches der beiden Daten welchem Jahr zuzuordnen ist, ist allerdings nicht möglich (vgl. dazu die ausführliche Diskussion bei Fraschetti 1999, 123f.).

¹⁶⁸ S. u., Anm. 229.

¹⁶⁹ Konstantin hielt sich nach seinem Einzug vom 29. Oktober 312 noch bis mindestens zum 6. Januar 313 in Rom auf (vgl. u., S. 140).

¹⁷⁰ So Kähler 1952, 9; Curran 2000, 80.

¹⁷¹ Bogen für Arkadios und Honorius 398 (CIL VI, 1187); Bogen für Arkadios, Honorius und Theodosius II. 405 (CIL VI, 1196).

¹⁷² Zu den – vergleichsweise wenigen – inschriftlichen Belegen dafür, dass der SPQR als Dedikant von Bauwerken in Erscheinung trat, vgl. die Übersicht von de Ruggiero 1925, 73-77.

¹⁷³ Lact., *mort. pers.* 44, 11.

als Sieger aus einem Bürgerkrieg hervorgegangen, sondern hatte die entscheidende Schlacht gegen Maxentius direkt vor den Toren Roms geschlagen und war am Tag darauf als Eroberer in die Stadt eingezogen. Wenn die antike Überlieferung übereinstimmend berichtet, Konstantin habe unter dem einhelligen Jubel der Bevölkerung die Stadt betreten, dürfte dies bereits das Produkt einer konstantinfreundlichen Darstellung sein, die den Ereignissen nachträglich unterlegt wurde.¹⁷⁴ Am 29. Oktober 312 stellte sich die Situation wohl kaum so eindeutig dar: Maxentius war unter maßgeblicher Mithilfe der Prätorianer und der zivilen Bevölkerung Roms an die Macht gelangt und hatte über mehrere Jahre hinweg ein dezidiert römisches Kaisertum propagiert. Konstantins Sieg über seinen Rivalen war damit in noch weit stärkerem Maße als dies bei Auseinandersetzungen mit anderen „Usurpatoren“ in Bürgerkriegen üblich war, auch ein Sieg über Rom und seine Senatoren gewesen.

Die für die Legitimation des römischen Kaisers auch in der Spätantike zentrale Forderung nach kaiserlicher Sieghaftigkeit stieß damit auf Inszenierungsprobleme, die sich auch in den Monumenten, die den Sieg Konstantins über Maxentius in Erinnerung hielten, niederschlug. Deutlich sichtbar wird dies vor allem im Konstantinsbogen, der – in Ermangelung einer ähnlich guten Dokumentation für die unter Konstantin umgewandelten Bauten des Maxentius auf der Velia – die zentrale Quelle bildet, aus der die Absichten erschlossen werden müssen, die Konstantin bei seiner kaiserlichen Selbstinszenierung verfolgte. Wie seit Hans Peter L’Orange immer wieder betont worden ist, war der Konstantinsbogen kein Triumphbogen im technischen Sinne: Die Abbildungen des Bogens zeigen den nach der Schlacht an der Milvischen Brücke nach Rom einziehenden Kaiser bei einem *adventus*, der nicht wie ein Triumphator auf einem *currus triumphalis* stehend, sondern auf einer *cathedra* sitzend dargestellt ist. Auch werden in der *pompa* keine Opfertiere und gefangenen Feinde mitgeführt.¹⁷⁵ Die vage Formulierung der auf dem Bogen angebrachten Inschrift – *triumphis insignis* – enthält zwar allgemeine Anklänge an das Motiv der kaiserlichen Sieghaftigkeit, vermeidet dadurch jedoch gerade die Anspielung auf einen konkreten „Triumph“ Konstantins über römische Bürger.¹⁷⁶ Trotz der divergierenden Sichtweise eines anonymen Panegyrikers,

¹⁷⁴ Zos. 2, 17, 1; Lact., *mort. pers.* 44, 10; Eus., *v. C.* 1, 39, 2; vgl. auch Hunt 2003, 105. Für eine unkritische Übernahme des von den Quellen präsentierten Bildes vgl. Odahl 2004, 108.

¹⁷⁵ L’Orange/Gerkan 1939, 77, Anm. 1; aufgenommen von Fraschetti 1999, 21, 49f.; zuletzt ausführlich Giuliani 2000, 274–277. Auch im Chronographen von 354 wird der 29. Oktober nicht als Triumph, sondern als *advent(us) Divi* bezeichnet (Inscr. Ital. XIII, 2, 257).

¹⁷⁶ So schon Kähler 1952, 2f., der *triumphis insignis* mit „den immer Siegreichen, den allzeit Triumphierenden“ paraphrasiert; ähnlich auch Giuliani 2000, 281f. Dies entspricht dem Charakter des Bogens als allgemeines Siegesmonument, das anlässlich eines Kaiserjubiläums, der konstantinischen Decennalien, geweiht wurde: Die *triumphi* erinnern allgemein an die Siege Konstantins und an die Sieghaftigkeit als diejenige Herrscherqualität, die die Grundlage für die kaiserliche Herrschaft bildete. Demensprechend sind auf den Reliefs des Bogens nicht nur der Sieg

der im Jahr 313 Konstantins Sieg über Maxentius als einen Triumph feierte,¹⁷⁷ besteht demnach kein Anlass zu der Annahme, dass Konstantin die Ausschaltung seines Rivalen als einen formalen Triumph inszenierte.¹⁷⁸ Die Dedikationsinschrift verdeutlicht vielmehr, dass Konstantin seinen Sieg nicht als einen Triumph, sondern als eine Befreiung der *res publica* vom „Tyrannen“ Maxentius verstanden wissen wollte: *de tyranno iustis rem publicam ultus est armis*.¹⁷⁹

Dass römische Kaiser ihre Siege über Konkurrenten in Bürgerkriegen als eine Befreiung der *res publica* inszenierten, war nichts Neues,¹⁸⁰ und angesichts der während der gesamten Kaiserzeit ungebrochen kritischen Haltung, die die Senatsaristokratie gegenüber dem Vergießen von Bürgerblut und dem Niederwerfen innerer Gegner an den Tag legte,¹⁸¹ erfreute sich dieser Topos auch in der Spätantike ungebrochener Beliebtheit.¹⁸² Der nach dem Sieg über

über Maxentius, sondern auch Konstantins Erfolge über die Germanen abgebildet (vgl. Girardet 1998, 32). Dies erlaubte es, auch den Sieg über Maxentius in einen übergeordneten Zusammenhang kaiserlicher Sieghaftigkeit einzubeziehen, ohne ihn selbst damit explizit als „Triumph“ zu bezeichnen. Was auf dem Konstantinsbogen anlässlich eines Regierungsjubiläums inszeniert wurde, hatte sich bereits seit Commodus und Septimius Severus (vgl. Storch 1972) zu einem allgemeinen Kennzeichen kaiserlicher Legitimation und Repräsentation entwickelt: Sieghaftigkeit beruhte nicht mehr auf identifizierbaren Erfolgen. Sie entwickelte sich in der Spätantike zu einer abstrakten und ubiquitären Eigenschaft des Kaisers; Darstellungen kaiserlicher *adventus* wurden entindividualisiert und ihrer konkreten historischen Bezüge entkleidet. Der Konstantinsbogen ordnet sich in diese Entwicklung ein: Während die Reliefs noch auf bestimmte Ereignisse Bezug nehmen und konkrete stadtrömische Schauplätze abbilden, löst die Wendung *triumphis insignis* die kaiserliche Sieghaftigkeit aus ihren konkreten Bezügen und lässt sie als eine allgemeingültige Qualität erscheinen (vgl. McCormack 1981, 60f.; zu den Implikationen dieser Entwicklung aus herrschaftsoziologischer Sicht vgl. Martin 1984, bes. 115-120).

¹⁷⁷ *Pan. lat.* 12 (9) 18, 3 (*iocī triumphāles*); auch Nazarius bezeichnet in seinem 321 auf Konstantin gehaltenen Panegyricus den Sieg über Maxentius als einen Triumph (*pan. lat.* 4 [10] 30, 5; 32, 1). Allerdings muss man in der Sprache der Panegyrik eine untechnische Verwendung in Rechnung stellen: Der Panegyriker des Jahres 313 bezeichnet auch die im Juli dieses Jahres in Trier veranstalteten Siegesfeiern über die Franken als einen *triumphus* (*pan. lat.* 12 [9] 23, 3).

¹⁷⁸ So auch Fraschetti 1999, 47-50.

¹⁷⁹ CIL VI, 1139 (s. o., Anm. 166). Die Inschrift präsentiert zahlreiche Versatzstücke augusteischer Prinzipatsideologie; zu den einzelnen Textelementen vgl. die ausgewogene Diskussion bei Grünwald 1990, 63-86. Eusebius v. Caesarea behauptet, die konstantinische Kolossalstatue in der Maxentiusbasilika habe eine Inschrift getragen, auf der sich Konstantin als Befreier Roms vom Tyrannen und Wiederhersteller der Freiheit des Senates und Volkes von Rom bezeichnet habe (Eus., *h. e.* 9, 11: τὴν πόλιν ὑμῶν ἀπὸ τυράννου διασωθεῖσαν ἠλευθέρωσα, ἐτι μὴν καὶ τὴν σύγκλητον καὶ τὸν δῆμον Ῥωμαίων τῇ ἀρχαίᾳ ἐπιφανείᾳ καὶ λαμπρότητι ἐλευθέρωσας ἀποκατέστησα; zur Bewertung der Inschrift s. o., Anm. 34). Zum Befreiungsmotiv in Verbindung mit dem Sieg vom Oktober 312 vgl. für die Inschriften und Münzen Grünwald 1990, 63.

¹⁸⁰ Vorbildhaft war die Stilisierung des Augustus als *vindex libertatis* (*R. Gest. div. Aug.* 1), die in der Folgezeit für die kaiserliche Selbstdarstellung prägend wurde (vgl. Béranger 1973, 244f., 260f.).

¹⁸¹ Vgl. dazu Vera 1980.

¹⁸² Dass Maxentius ungeachtet der Spielregeln politischer Semantik seinen Sieg über Domitius Alexander in der Form eines Triumphes inszeniert haben soll (*Zos.* 2, 14, 4), ist wenig glaubhaft:

Maxentius auf dem Konstantinsbogen erstmals auftauchende Begriff *tyrannus*¹⁸³ für einen Usurpator signalisiert jedoch, dass das traditionelle Rächer- und Befreiungsmotiv offensichtlich als zu schwach empfunden wurde, um dem Handeln Konstantins jeglichen Schatten des Illegitimen zu nehmen. Denn der neue Herrscher über Rom war nicht allein militärischer Sieger über einen Usurpator gewesen, sondern hatte an der milvischen Brücke einen Sieg über die Hauptstadt selbst errungen. Eusebius macht die Brisanz dieses Vorgangs deutlich, indem er den – unter taktischen Gesichtspunkten überraschenden – Auszug des Maxentius aus der Stadt mit der göttlichen Vorsehung erklärt, die durch die Schlacht vor den Toren der Stadt das Vergießen von römischem Bürgerblut habe verhindern wollen.¹⁸⁴ Die Situation des Oktober 312 verlangte nach einer legitimatorischen Selbstinszenierung, die nicht den geringsten Zweifel daran aufkommen ließ, dass der militärische Erfolg über den Konkurrenten ein Akt der Befreiung gewesen war – und Konstantin fand sie in der terminologischen Zuspitzung, die Maxentius nicht zu einem schlechten Kaiser und *dominus* stilisierte, sondern ihn zum regelrechten Tyrannen erklärte.¹⁸⁵

Den Senatoren fiel in der kaiserlichen Selbstinszenierung Konstantins als Befreier der Stadt aus tyrannischer Knechtschaft eine zentrale Rolle als symbolische Akteure zu. Nach den Gesetzen der Topik waren sie die typischen Opfer kaiserlicher Willkür und Unterdrückung, die die vom *malus princeps* unterdrückte und schließlich aus seinen Fesseln befreite *res publica* verkörperten.¹⁸⁶ In beeindruckender Zahl und Übereinstimmung geben dementspre-

Es ist gut vorstellbar, dass diese Darstellung der Ereignisse auf das Konto einer verzerrenden maxentiusfeindlichen Propaganda geht, die sämtliche Quellen über den Gegenspieler Konstantins massiv überlagert hat. Zu den traditionellen Vorbehalten, Siege in Bürgerkriegen mit Triumphen oder Ovationen zu feiern, vgl. Val. Max. 2, 8, 7; Amm. 16, 10, 1-3; Pacatus, *pan. lat.* 2 [12], 46; Claud., *de cons. Hon. VI*, 392-406.

¹⁸³ Zur Neuartigkeit der Begriffsprägung *tyrannus* für einen Usurpator nach dem Sieg Konstantins über Maxentius vgl. Grünewald 1990, 66-71, Barnes 1996, 60-62.

¹⁸⁴ Eus., *h. e.* 9, 9, 4. Zu den reallistorischen Vorgängen vgl. Kuhoff 1991.

¹⁸⁵ Anderer Auffassung ist Barnes 1996, der die Lexik *tyrannus* für Maxentius als Anlehnung Konstantins an die Bezeichnung für die Christenverfolger interpretiert, die in der christlichen Literatur der vorkonstantinischen Zeit häufig als *tyranni*/τύραννοι bezeichnet werden. Dies ist allerdings nicht überzeugend, weil auch die christlichen Quellen (Laktanz, Euseb) den *tyrannus* Maxentius im Vergleich mit den übrigen Tetrarchen weniger als einen Christenverfolger denn als einen Tyrannen im traditionellen Sinne, d. h. als Verfolger der Senatoren und Unterdrücker senatorischer *libertas*, präsentieren (s. u., Anm. 275).

¹⁸⁶ Zum traditionellen Verständnis von *libertas* als spezifisch aristokratischer Freiheit vgl. Bleicken ⁷1995, 215-218. Es ist in diesem Zusammenhang allerdings auch zu berücksichtigen, dass der *libertas*-Begriff in der Prinzipatsideologie eine beträchtliche Assoziationsbreite aufweist, die ihn auch außerhalb interner Konflikte zu einer Leitidee der idealen Kaiserherrschaft macht: So wird auch die Niederwerfung von Barbaren und die damit verbundene *securitas* römischer Bürger traditionell als Sicherung bzw. Wiedergewinnung römischer *libertas* aufgefasst (vgl. allgemein Wickert 1954, 1096f.). Eine charakteristische Verbindung beider Motive findet sich z. B. in *pan. lat.* 8 (5) 19, 1f., wo Constantius Chlorus nach der Niederwerfung des Allectus als *vindex et libera-*

chend sowohl christliche als auch nichtchristliche Quellen zu erkennen, dass es die Senatoren und ihre Frauen waren, die unter den Nachstellungen des Maxentius in besonderer Weise zu leiden hatten,¹⁸⁷ und in der Darstellung des konstantinischen *Adventus* von 312, die der Panegyriker Nazarius im Jahr 321 verfasste, schreiten anstelle von gefesselten Heerführern die befreiten Senatoren vor dem Wagen des Kaisers einher.¹⁸⁸ Augenfalliger konnte die Umdeutung des Sieges über Maxentius aus einem Triumph in einen die Befreiung Roms symbolisierenden *adventus* kaum inszeniert werden.¹⁸⁹ Auch spätere kaiserliche Einzüge in Rom haben dieses zeremonielle Element beibehalten und machen damit – ähnlich wie in der Tyrannentopik selbst, die seit Konstantin fester Bestandteil der politischen Rhetorik wurde, um einen Usurpator zu bezeichnen¹⁹⁰ – den Modellcharakter der von Konstantin für ein spezifisches Problem gefundenen Lösung deutlich.¹⁹¹ Die im Jahr 312 (bzw. 315, bei der Einweihung des Konstantinsbogens) erfolgreich erprobte Etablierung des Tyrannentopos in der politischen Rhetorik und in der

tor begrüßt wird, der die Britanni „endlich wieder frei und endlich wieder zu Römern“ (*tandem liberi tandemque Romani*) gemacht habe.

¹⁸⁷ *Pan. lat.* 12 (9) 4, 4; *Eus., h. e.* 8, 14, 4 u. 16f.; ähnlich ders., *v. C.* 1, 33f.; 35, 2; *Eutr.* 10, 4, 3; *Prud., c. Symm.* 1, 467-471. *Aur. Vict., Caes.* 40, 24 dehnt das Schreckensregiment des Maxentius über die Senatoren hinaus auch auf die ganze Bevölkerung aus. Diese Definition von *libertas* als eine spezifische *libertas senatus*, dessen Würde und Integrität vom Kaiser zu respektieren sind, entspricht der senatorische Prinzipatsideologie seit der frühen Kaiserzeit (vgl. Neri 1997, 71f.). Der Topos des „Senatorenmörders“ begegnet auch bei Themistios, *Oratio* 3, 6 mit Blick auf die Herrschaft des „Tyrannen“ Magnentius in Rom (351-353); die Parallele zu Maxentius wird explizit ebd., 3, 8 gezogen.

¹⁸⁸ *Pan. lat.* 4 (10) 31, 1: *non agebantur quidem ante currum victi duces sed incedebat tandem soluta nobilitas*.

¹⁸⁹ Der Umstand, dass Konstantin in unterschiedlichen Bereichen der öffentlichen Kommunikation – den Inschriften und den Reliefs des Konstantinsbogens, ebenso wie der Panegyrik – seinen Sieg über Maxentius so nachdrücklich als einen Akt der Befreiung darstellte, relativiert den von Mayer 2002, 189 herausgestellten Tabubruch, auf einem Ehrenbogen einen kaiserlichen Sieg in einem Bürgerkrieg darzustellen, doch sehr: Im Konstantinsbogen kommt kein neuer, „absolutistischer Herrschaftsanspruch“ und „geringe(r) Respekt für die Traditionen der römischen Republik“ (ebd., 194) zum Tragen, sondern umgekehrt der Versuch, ein in dieser Form noch nicht dagewesenes Ereignis in einer Sprache zu kommunizieren, die den traditionellen senatorischen Verhaltenserwartungen an einen „guten Kaiser“ entsprach.

¹⁹⁰ Neri 1997, bes. 73-86: *tyrannus* entwickelte sich im Verlauf der Folge zum allgemeinen *terminus technicus* für einen Usurpator – zunehmend unabhängig von dessen Verhalten gegenüber der senatorischen Oberschicht, der für die Aktivierung des Begriffs durch Konstantin noch die entscheidende Rolle gespielt hatte.

¹⁹¹ Diese Praxis, sich als *liberator* zu inszenieren, konnte zu Spannungen mit anderen Verhaltensnormen im Umgang mit Senatoren, in denen die *civilitas principis* demonstriert wurde, führen. Theodosius I. suchte 389 darin einen Ausgleich, dass er vom Wagen abstieg und einen Teil des Weges zusammen mit den Senatoren zu Fuß zurücklegte (*Pacatus, pan. lat.* 2 [12] 47, 3). Honorius untersagte 403 den Senatoren, vor seinem Wagen einherschreiten, um als *civis* und nicht als *dominus* zu erscheinen (*Claud., de cons. Hon. VI*, 550f., 559). Hierbei ist allerdings ist zu berücksichtigen, dass 403 eben kein Sieg über einen Usurpator gefeiert wurde, wie Claudian auch nachdrücklich hervorhebt (ebd., 392-399), sondern Stilichos Erfolge über Alarich.

zeremoniellen Interaktion des Kaisers mit der römischen Oberschicht führte im Verbund mit der Tatsache, dass die kaiserliche Sieghaftigkeit in Ermangelung von Erfolgen über äußere Feinde im 4. Jh. sich zunehmend in der Niederwerfung von „Tyrannen“ manifestierte,¹⁹² dazu, dass eine ursprünglich situationsgebundene Semantik zur allgemeinen Bezeichnung für den Rivalen um die kaiserliche Macht wurde. Gerade, weil diese Bezeichnung aus späterer Perspektive so selbstverständlich erscheint, droht jedoch leicht aus dem Blick zu geraten, dass Konstantin mit dem Begriff des *tyrannus* eine originelle und neuartige Formel fand, mit der er auf die spezifischen Voraussetzungen seiner Übernahme der Herrschaft in Rom zu reagieren suchte und mit der er gewährleistete, dass – um mit dem späteren Panegyriker Pacatus zu sprechen, der sich nach der Niederwerfung des Maximus an Theodosius I. wandte – „sich niemand, während du siegst, als Besiegter vorkommt“.¹⁹³

Unter diesen Voraussetzungen setzte die Weihung des konstantinischen Bogens andere Akzente als die übrigen Triumphbögen der Stadt, von denen sich der Konstantinsbogen äußerlich kaum unterschied: Der Bogen beim Colosseum war nicht nur ein staatliches Ehrenmonument, das die Sieghaftigkeit des herrschenden Kaisers vor Augen führte, sondern auch und in erster Linie eine Gegengabe des Senats, der dem Kaiser damit die Befreiung vom Joch des *tyrannus* Maxentius dankte. Auch die Umweihungen der maxentischen Bauwerke an Konstantin durch den Senat folgten dieser Semantik einer senatorischen Gegengabe, die sich nicht nur im Konstantinsbogen widerspiegelte, sondern auch in den Monumenten, auf die der Bogen durch seine Lage am Eingang der *via sacra* ausdrücklich bezogen war. Konstantin verdrängte hier nicht nur die Erinnerung an Maxentius – er nutzte diese Verdrängung gleichzeitig im Sinne seiner proagandistischen Befreiungsrhetorik. Dass der Senat auch hier als Dedikant auftrat, demonstrierte nachdrücklich die nunmehr „freie“ Verfügung der Senatoren über eben die Monumente, die ihnen ihr „Unterdrücker“ gesetzt hatte.

Die Selbstinszenierung Konstantins im Zentrum der Stadt stand damit zum einen in einer langen Tradition kaiserlicher Kommunikation mit der senatorischen Elite, ist damit allein in ihren semantischen Bezügen jedoch noch nicht hinreichend erklärt. Anders als in den tetrarchischen Residenzstädten, in denen kaiserliche Ehrenmonumente von Mitkaisern und Angehörigen des kaiserlichen *comitatus* errichtet wurden, wahrte in Rom der Senat seine traditionelle Bedeutung als Dedikant von „Staatsdenkmälern“, die auf den Kaiser

¹⁹² Zur Konjunktur kaiserlicher Siege über „Tyrannen“ im 4. und frühen 5. Jh. vgl. McCormick 1986, 80-83.

¹⁹³ Pacatus, *pan. lat.* 2 (12) 45, 7: *fecisti, ut nemo sibi victus te victore videatur.*

bezogen waren.¹⁹⁴ Dass der Kaiser sich nicht selbst als Bauherr in Szene setzte – obwohl er und nicht der Senat die Bauten maßgeblich finanziert haben dürfte¹⁹⁵ – ist als ein deutlich sichtbares Zugeständnis an die Senatsaristokratie und symbolischer Ausdruck der kaiserlichen Einbindung in die *res publica* zu verstehen: Der Kaiser verzichtete darauf, selbst Zeichen seiner Autorität zu setzen, sondern beschränkte sich – formal – darauf, sie aus der Hand des *senatus populusque Romanus* zu empfangen. Die damit signalisierte Haltung gegenüber dem Senat kam auch in der Bildersprache der Monumente selbst zum Ausdruck. Das tetrarchische Fünfsäulendenkmal auf dem Forum Romanum legte in dieser Hinsicht ein konservatives und an der Tradition orientiertes Herrschaftsverständnis der Tetrarchen an den Tag: Bei aller Betonung der tetrarchischen Herrscherideologie inszenierten die Kaiser sich dort zugleich in durchaus konventioneller Weise in ihrer Rolle als Magistrate und Agenten der *res publica*.¹⁹⁶ Dieses am kaiserzeitlichen Ideal des *princeps civilis* orientierte Kaiserbild spiegelte sich auch im Bildprogramm und den Inschriften des Konstantinsbogens wider: Neben der Sieghaftigkeit, die das bestimmende Thema des Monuments bildete, wurde der Kaiser auch in Kommunikations- und Interaktionssituationen dargestellt, die seine Bezogenheit auf die Bürgerschaft herausstellten.¹⁹⁷

Dass nach der Machtübernahme Konstantins nicht nur der Konstantinsbogen, sondern auch die maxentischen Bauten auf der Velia vom *senatus populusque Romanus* dediziert wurden, ist demnach einerseits ein Zugeständnis

¹⁹⁴ Vgl. dazu Mayer 2002, bes. 1-27, der in diesem Zusammenhang von unterschiedlichen „panegyrischen Milieus“ kaiserbezogener Kommunikation spricht. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass sich die konkreten Modalitäten, unter denen sich die Umgestaltung der Kaiserresidenzen in tetrarchischer und konstantinischer Zeit vollzog, nur sehr unzureichend dokumentieren lassen. Die Frage, wie die Kaiser sich und ihre Baustiftungen beispielsweise durch Inschriften in Szene setzten, bleibt offen; die diesbezüglichen Verhältnisse beginnen erst für Konstantinopel in der Zeit der theodosianischen Dynastie klarer hervorzutreten.

¹⁹⁵ Das *aerarium Saturni*, die Kasse des Senats, aus der bereits während der Kaiserzeit zunehmend geringere Ausgaben getätigt wurden, hatte bis zum Ende des 4. Jh. jegliche Bedeutung verloren (Corbier 1974, 698f.). Weniger skeptisch bezüglich einer Beteiligung des *aerarium Saturni* an Neubauten und Restitutionsarbeiten ist Daguet-Gagey 1997, 198-201, doch ist auch in diesem Fall mit kaiserlichen Zuschüssen an das *aerarium* zu rechnen.

¹⁹⁶ S. o., S. 89.

¹⁹⁷ Vgl. dazu Mayer 2002, 195-202, dessen Schlussfolgerungen allerdings kritisch zu bewerten sind (s. o., Anm. 189). Das kaiserzeitliche *civilitas*-Ideal tritt vor allen in den Reliefs aus trajanischer bis spätantoninischer Zeit, die als Bauspolien für den Konstantinsbogen verwendet wurden, zutage. Die semantische Bedeutung dieser Spolien als Erinnerungsträger wird allerdings in der jüngeren Forschung zurecht skeptisch beurteilt: Es ist unwahrscheinlich, dass die spolierten Reliefs des Konstantinsbogens jenseits ihres darstellerischen Gehalts das traditionelle Herrscherideal auch dadurch kommunizierten, dass sie Erinnerungsbezüge an das 2. Jh. als die Zeit der „guten Kaiser“ weckten (ebd., 196-200; Liverani 2004, 383-411). – Zur Bedeutung der *civilitas* für die Interaktion des römischen Kaisers mit der hauptstädtischen Bevölkerung und zur christlichen Transformation, die dieses Ideal in der neuen Hauptstadt Konstantinopel um die Wende vom 4. zum 5. Jh. erfuhr, vgl. Diefenbach 2002, bes. 31-39.

des Kaisers an einen konservativen Herrschaftsdiskurs, der die Kommunikation des Kaisers mit den Eliten im monumentalen Zentrum der Stadt prägte. Darüber hinaus ist jedoch auch die besondere Situation zu berücksichtigen, in die Konstantin als Sieger über die Stadt im Oktober des Jahres 312 geraten war. Nicht weniger als die innovative Begriffsprägung *tyrannus* resultierte auch der Umgang mit dem Bauprogramm des „Tyrannen“ Maxentius auf der Velia aus dem Bemühen, den Sieg über den Usurpator und seine Stadt als Befreiung Roms und des Senats zu inszenieren: Die Bauinschriften machten implizit deutlich, dass Konstantin die Bauten des „Unterdrückers“ zurück in die Hände des *senatus populusque Romanus* gelegt hatte.

Folgt man dieser Interpretation, dann wird unmittelbar einsichtig, warum Konstantin die Maxentiusbasilika nicht zu dem monumentalen Kirchenbau machte, den er dann am Lateran für den Bischof und die christliche Gemeinde errichten ließ. Der Grund dafür liegt nicht darin, dass Konstantin im Jahr 312 dem christlichen Kult noch distanziert gegenüber gestanden hätte, und er ist auch nicht darin zu suchen, dass der Kaiser aus Respekt vor der paganen Oberschicht und dem öffentlichen Raum der Stadt auf einen derartigen Schritt verzichtet hätte. Noch unter Konstantin rückten die Bischöfe Roms mit dem Bau erster „Basiliken“ dicht an das monumentale Zentrum heran.¹⁹⁸ Auch wenn die Dimensionen dieser Bauwerke nicht bekannt sind und sie wohl nicht mit den konstantinischen Basilikalbauten zu vergleichen waren,¹⁹⁹ machen sie zumindest deutlich, dass die religiösen Vorbehalte einer paganen Oberschicht in der ersten Hälfte des 4. Jh. zu keiner effektiven Ausgrenzung christlicher Kultbauten aus dem Zentrum der Stadt führten. Konstantin benötigte vielmehr die maxentischen Bauten auf der Velia, um seine Selbstdarstellung als Befreier der *res publica* wirkungsvoll zu demonstrieren.

In dieser Option kaiserlicher Repräsentation und Kommunikation, die Konstantin angesichts der Situation von 312 für den Bereich der *via sacra* wählte, fiel der christlichen Gemeinde Roms zwar keine symbolisch wirksame Rolle als Akteur und Kommunikationspartner zu. Daraus zu schließen, Konstantin habe im Zentrum der Stadt seine Affinität zum christlichen Kult nicht offen zeigen können, wäre jedoch falsch. Von einer bei Eusebius beschriebenen, jedoch aufgrund der christlich transformierenden Wahrnehmung dieses Autors nur schwer zu deutenden²⁰⁰ Kolossalstatue des Kaisers in der Maxen-

¹⁹⁸ Bischof Marcus (336) errichtete eine Basilika *in urbe Roma iuxta Pallacinis* (LP I, 202), die sich unmittelbar nördlich des Kapitols, am Beginn der *via Lata*, befand. Auf der gegenüberliegenden Seite der *via Lata*, nördlich des Trajansforums, ließ sein Nachfolger Iulius (337-352) eine weitere *basilica* erbauen (vgl. den *Catalogus Liberianus* des Chronographen von 354; MGH AA IX, 76: *multas fabricas fecit: ... basilicam Iuliam quae est regione VII iuxta forum divi Traiani*. Zur vermutlichen Lokalisierung der *basilica Iulii* vgl. Geertman 1986-1987, 68f.).

¹⁹⁹ Zur Bedeutungsbreite des Begriffs *basilica* vgl. Verrando 1985, bes. 1048.

²⁰⁰ Zu der von Konstantin umgearbeiteten Kolossalstatue in der Maxentiusbasilika vgl. o., S. 92.

tiusbasilika abgesehen, wird dies vor allem an einem Ereignis deutlich, dessen Wirkung – was nicht immer ausreichend beachtet wird – für uns vor allem in seinen retrospektiven Deutungen fassbar wird und das wegen der in den Quellen explizit thematisierten Verbindung von Topographie und städtischer Identität in Zusammenhang der hier verfolgten Fragestellung eine ausführliche Diskussion verlangt: der Verzicht Konstantins darauf, auf das römische Kapitol hinaufzusteigen.

III. 1. 4. Konstantin und das Kapitol

Die Quellen für Konstantins vieldiskutierten²⁰¹ Verzicht auf den Aufstieg zum Kapitol sind nicht zahlreich. Die einzige zusammenhängende Darstellung des Ereignisses und seiner Folgen verdanken wir Zosimos, der sie in seiner zu Beginn des 6. Jh. verfassten *Nea Historia* niederschrieb.²⁰² Nach seinem Sieg über Licinius habe, so Zosimos, Konstantin seine natürliche Boshaftigkeit und Willkür nicht länger verborgen. In Rom angelangt, ermordet er zunächst Crispus und Fausta und erbittet sich daraufhin, von Gewissensbissen gepeinigt, Hilfe von den paganen Priestern, die ihn durch Opfer von seiner Schuld entsöhnen sollen. Auf ihre abschlägige Antwort hin wendet Konstantin sich einem „Ägypter aus Spanien“ zu, der bei den Hofdamen Einfluss gewonnen hat und dem Kaiser verkündet, dass die Hinwendung zum Christentum ihn von aller Schuld reinigen könne. Konstantin kehrt sich daraufhin von den traditionellen Riten ab, insbesondere verbietet er die Divination (μαντική), da sie seinen Feinden Aufschluss über die Zukunft bringen könne.

„Als sich jedoch das alterwürdige Fest (πάτριος εορτή) ereignete, in dessen Verlauf das Heer zum Kapitol hinaufsteigen und die traditionellen Riten erfüllen musste, da bekam Konstantin Angst vor den Soldaten und beteiligte sich an der Feierlichkeit. Als ihm aber der Ägypter eine Erscheinung sandte, die den Aufstieg zum Kapitol brüsk schmähete, entfernte er sich von der heiligen Handlung und erregte so den Hass des Senates wie des Volkes gegen sich“.²⁰³

²⁰¹ An wichtigsten Arbeiten sind zu nennen Straub 1955 (grundlegend); Paschoud 1971, der danach die Frage in Auseinandersetzung mit den Kritikern seiner Thesen mehrfach wieder aufgegriffen hat (ders. 1993, 1997, zuletzt im Kommentar zur zweiten Auflage seiner Budé-Edition von Zosimos' *Nea Historia* [Paris 2000, S. 234-240]); Wiemer 1994, bes. 480-493; Fowden 1994, 163-168; Girardet 1998, 30-36; Frascetti 1999, bes. 9-31, 76-108; Curran 2000, 71-75 (doxographisch).

²⁰² Zos. 2, 29; zur Abfassungszeit vgl. Paschoud (2000), in: Zosimos, Bd. 1, vii-xx.

²⁰³ Ebd. 2, 29, 5: τῆς δὲ πατρίου καταλαβούσης εορτῆς, καθ' ἣν ἀνάγκη τὸ στρατόπεδον ἦν εἰς τὸ Καπιτώλιον ἀνιέναι καὶ τὰ νενομισμένα πληροῦν, δεδιὼς τοὺς στρατιώτας ὁ Κωνσταντῖνος ἐκοινώνησε τῆς εορτῆς. Ἐπιπέμψαντος δὲ αὐτῷ φάσμα τοῦ Αἰγυπτίου τῆν εἰς τὸ Καπιτώλιον ἄνοδον ὄνειδίζον ἀνέδην, τῆς ἱεράς ἀγιστείας ἀποστατήσας, εἰς μῖσος τὴν γερουσίαν καὶ τὸν δῆμον ἀνέστησεν.

Diese Ereignisse bilden den Anlass für die Gründung einer neuen Hauptstadt: Konstantin verlässt Rom und findet nach längerem Suchen in Konstantinopel eine Stadt, die ein „Gegengewicht“ zu Rom bilden soll und durch ein entsprechendes Bauprogramm dazu bestimmt wird, an die Stelle des alten *caput imperii* zu treten.²⁰⁴

Um die symbolische Bedeutung zu erfassen, die der kaiserliche Verzicht darauf, das Kapitol zu besteigen und dort ein Opfer zu vollziehen, hatte, empfiehlt es sich, von vornherein zwei Fragen klar voneinander trennen: zum einen, wann Konstantin auf den rituellen Aufstieg zum Kapitol verzichtete und zum anderen, welche Deutung sein Handeln durch welche Gruppen zu welcher Zeit erfuhr.

Zunächst zur Rekonstruktion der Handlungsebene: Obwohl Zosimos bzw. sein Gewährsmann Eunap, dessen Historien Zosimos hier ausschrieb,²⁰⁵ die oben wiedergegebene Episode unmittelbar an die Niederlage und Beseitigung des Licinius von 324/325 anschließt, können sich die Ereignisse unmöglich in der von Zosimos dargestellten Weise während Konstantins letztem Rombesuch im Juli 326 abgespielt haben.²⁰⁶ So wurde Crispus zwar im Jahr 326, jedoch nicht in Rom, sondern in Pola ermordet;²⁰⁷ mit dem Verbot der unter dem Begriff der *μαντική* bezeichneten Haruspizin sind zwei Gesetze gemeint, die Konstantin bereits in den Jahren 319 gegen den privaten Gebrauch der Haruspizin erlassen hatte;²⁰⁸ die im Anschluss an das Kapitel ausgeführte Entscheidung zur Gründung Konstantinopels schließlich fiel be-

²⁰⁴ Ebd. 2, 30f.

²⁰⁵ Zur Quellenfrage vgl. u., Anm. 247.

²⁰⁶ Zu den chronologischen Ungereimtheiten des Berichts vgl. vor allem Paschoud 1971, 342-344; dens. 1993, 742f.

²⁰⁷ Marasco 1993, 300.

²⁰⁸ CTh 9, 16, 5, 1 u. 2. Wiemer 1994, 484f. bezweifelt, dass diese Gesetze, die sich an einen römischen Adressatenkreis richteten, Zosimos bzw. der Tradition, auf die er rekurrierte, bekannt gewesen seien, und führt Eus., *v. C.* 2, 45, 1 als Gewährsmann dafür an, dass man im griechischen Osten ein gesetzliches Verbot der „Mantik“ und der „geheimen Künste“ erst mit der Zeit nach Konstantins Sieg über Licinius assoziierte. Doch zeigt der Kontext der Passage in Zos. 2, 29, 5, dass mit *μαντική* hier nicht eine beliebige Form der Zukunftsdeutung gemeint ist, sondern die *divinatio*, die von Auguren und Haruspices ausgeübt wird (zur Terminologie vgl. auch Cass. Dio 52, 36, 3). Bei Zosimos wird vermutlich spezifisch auf die römische Haruspizin angespielt, da die Episode auf dem Kapitol angesiedelt ist (zur Verbindung von Haruspizin und Kapitol vgl. auch Zos. 5, 41, 1-3). Dies passt gut zu den beiden oben erwähnten Gesetzen, die an den römischen Stadtpräfekten bzw. den *populus* (wohl zu ergänzen: *Romanus*, trotz der Einwände von Noethlichs 1971, 241, Anm. 129, da auch ein weiteres, die vorigen Maßnahmen zur Haruspizin präzisierendes Gesetz CTh 16, 10, 1 an den römischen Stadtpräfekten gerichtet ist) adressiert waren, während die Bemerkung bei Eusebius v. Caesarea in dieser Hinsicht alles andere als eindeutig ist: Ein Gesetz, auf das sich Eusebius bezieht, ist nicht erhalten und in seiner Historizität stark umstritten (vgl. Bradbury 1994). Libanios, or. 30, 6 sagt explizit, dass Konstantin nach seinem Sieg über Licinius zwar die Tempelschätze zum Bau Konstantinopels verwendet, den Kult selbst jedoch in keiner Weise verändert habe.

reits im November 324, unmittelbar nach dem bei Byzanz errungenen Sieg über Licinius. Bemerkenswert ist ferner auch der Hinweis auf den „Ägypter“ spanischer Provenienz, der sich dem kaiserlichen Hof annäherte und in dem die meisten Forscher wohl zurecht den Bischof Ossius von Corduba erkennen.²⁰⁹ Dem Bericht des Zosimos lässt sich entnehmen, dass anlässlich der geschilderten Ereignisse die erste Begegnung Konstantins mit dem „Ägypter“ Ossius erfolgte. Nun gibt es überzeugende Hinweise darauf, dass Ossius bereits im Winter 312/313 Konstantin so nahe stand, dass er ihn im Donatistenstreit als Vertrauensmann bei der Verteilung von Geldern an die Katholiken in Nordafrika einsetzte.²¹⁰ Sollte der bei Zosimos fassbaren Überlieferung ein historischer Kern zugrundeliegen, dann kann die erste Kontaktaufnahme und Beeinflussung des Kaisers durch den spanischen Bischof nur im Zusammenhang mit Konstantins erstem Romaufenthalt stehen, der sich nach dem Sieg über Maxentius im Oktober 312 bis zum 6. Januar des folgenden Jahres erstreckte.²¹¹

Es darf nach dem Gesagten zunächst als eine begründete Hypothese festgehalten werden, dass Zosimos/Eunap mehrere, zeitlich zum Teil weit auseinanderliegende Ereignisse miteinander verband, offensichtlich in dem Bestreben, unterschiedliche Sachverhalte oder Traditionen, die mit der Bekehrung Konstantins in Verbindung gebracht wurden, zu *einer* paganen Version der *conversio Constantini* zu synthetisieren. Während die Verbindung mit der Ermordung von Crispus und Fausta eine Datierung der Ereignisse in das Jahr 326 und eine Verbindung mit Konstantins dritten und letzten Rombesuch anlässlich seiner Vicennalien nahelegt, sprechen die Anspielungen auf Ossius von Corduba eher für die Zeit unmittelbar nach dem Sieg über Maxentius. Für eine Entscheidung zwischen beiden Alternativen liefert der Text selbst zunächst keine weitere Handhabe; man ist daher auf flankierende Hinweise aus der sonstigen Überlieferung angewiesen.

Obwohl Hans-Ulrich Wiemer zuletzt erneut gewichtige Gründe dafür angeführt hat, die bei Zosimos/Eunap überlieferten Ereignisse in das Jahr 326

²⁰⁹ Vgl. das übereinstimmende Urteil von Straub 1955, 303; Paschoud 1971, 342f.; Aiello 1992, 29; Frascetti 1999, 90. Zurückhaltend Lippold 1981; Wiemer 1994, 485.

²¹⁰ Eus., *h. e.* 10, 6, 2; zur Datierung des Schreibens vgl. Barnes 1982, 240. Lippold 1981, bes. 5-7 bezweifelt, dass der in diesem Brief genannte Hosios mit Ossius von Corduba identisch ist, doch da eine Funktion des spanischen Bischofs als Berater des Kaisers in der frühen Phase des Donatistenstreites auch anderweitig bezeugt ist, erscheint diese Skepsis übertrieben.

²¹¹ Vgl. Barnes 1982, 95 u. 71. Für Konstantin lassen sich überhaupt nur drei Aufenthalte in Rom sicher nachweisen: nach dem Sieg über Maxentius suchte Konstantin die Stadt nur noch anlässlich der Regierungsjubiläen zu seinem *dies imperii* am 25. Juli auf (die Decennalien im Jahr 315; die Vicennalien im Jahr 326). Zu den präzisen Daten der Rombesuche vgl. Barnes 1982, 72 u. 77 sowie die ausführliche Diskussion von Frascetti 1999, 97f. u. 123f.: Der Philokaluskalender verzeichnet kaiserliche *adventus* am 18. und am 21. Juli, die sich jedoch keinem der beiden Jahre eindeutig zuordnen lassen; im Sommer 315 blieb der Kaiser bis zum 27. September, im Jahr 326 verließ Konstantin die Stadt vor dem 26. September.

zu legen, da es anlässlich der Vicennalien zu schweren Differenzen zwischen Konstantin und den Römern gekommen sein muss,²¹² kann es als sehr wahrscheinlich gelten, dass der von Zosimos angeführte *Anlass* für die Auseinandersetzungen, nämlich Konstantins Weigerung, auf das Kapitol hinaufzusteigen, schon lange vor dem Jahr 326 gegeben war.²¹³ Einen wichtigen Hinweis darauf liefert der anonyme, vermutlich im Jahr 313 auf Konstantin gehaltene Panegyricus, in dem der Panegyriker die Ereignisse des Oktobers 312 Revue passieren ließ. Trotz einer ausführlichen Schilderung von Konstantins Einzug nach der Schlacht an der Milvischen Brücke ist in dem Panegyricus von einem Gang Konstantins auf das Kapitol nicht die Rede.²¹⁴ Da der Opfergang zum Kapitol nicht nur ein traditioneller Bestandteil kaiserlicher Einzüge in Rom war, sondern insbesondere auch in den spätantiken Panegyrici als *Topos* kaiserlicher Rombesuche erscheint, hat man dieser „Darstellungslücke“ in der Forschung zurecht eine hohe Bedeutung zugemessen.²¹⁵ Entsprechendes gilt auch für den Konstantinsbogen, der anlässlich der Decennalien von 315 geweiht wurde. In der Reihe von Reliefs, die in chronologischer Reihenfolge unterschiedliche Stationen von Konstantins Sieg über Maxentius kommemorieren, taucht ein kapitolinisches Opfer des Kaisers nicht auf.²¹⁶ Ähnlich wie bei dem Panegyricus kommt auch hier dem *argumentum e silentio* insofern Bedeutung zu, als die Erbauer des Konstantinsbogens für die Reliefs in der Attika auf ein Monument aus der Zeit Mark Aurels zurückgriffen, das u. a. eine Darstellung enthielt, die den Kaiser beim Opfer für den kapitolinischen Iuppiter zeigte, bei der Auswahl der Bauspolien für den Konstantinsbogen je-

²¹² Wiemer 1994, bes. 469-479.

²¹³ Vgl. zum folgenden Straub 1955, der erstmals auf diese Zusammenhänge aufmerksam gemacht hat. Straubs Position wurde zuletzt übernommen von Girardet 1998, 30-36; Brandt 2006, 47.

²¹⁴ *Pan. lat.* 12 (9) 19, 3. Zur Datierung des Panegyricus vgl. Nixon/Rodgers 1994, 289f.

²¹⁵ Vgl. die umfassende Zusammenstellung der Belege bei Straub 1955, 299-301, der auch deutlich macht, dass die Frage, ob es sich beim Einzug vom 29. 10. 312 formal um einen Triumph oder um einen *adventus* handelte, für den kapitolinischen Opfergang unerheblich ist: Der Gang auf das Kapitol gehörte in beiden Fällen zum protokollarischen Einzug des Kaisers. Die Einwände von Nixon/Rodgers 1994, 323f., Anm. 119, dass ein Panegyricus keine mimetische Reproduktion historischer Ereignisse darstelle und es daher nicht sinnvoll erscheine, ein nicht berichtetes Ereignis für unhistorisch zu erklären, verfangen nicht, da Straub auf der Ebene von Gattungskonventionen argumentiert. Zurecht fasst daher auch Frascetti 1999, 19-31 („dossier su un silenzio“) die Nichterwähnung von Opferhandlungen durch den Panegyriker von 313, der sich ein ähnliches Vorgehen des Nazarius in seinem 321 verfassten Panegyricus auf die Dezennalien Konstantins zur Seite stellen lässt, als ein absichtsvolles Verschweigen auf.

²¹⁶ Dargestellt ist der *ingressus Augusti* auf der *via Flaminia* zwischen der *porta Flaminia* und dem Elefantenbogen Domitians im Bereich des nördlichen Marsfeldes (L'Orange/v. Gerkan 1939, 72-80): Im Zug erscheinen keine Opfertiere; auch die Abbildung eines abschließenden Opfer für den kapitolinischen Iuppiter fehlt. Die anschließenden Reliefs setzen erst wieder mit der Ansprache des Augustus an den *populus Romanus*, die der Kaiser von den augusteischen Rostren des Forum Romanum aus hält, ein (L'Orange/v. Gerkan 1939, 80-89).

doch bezeichnenderweise nicht berücksichtigt wurde:²¹⁷ Während der Kaiser auf den hadrianischen und aurelischen Reliefs, die für den Konstantinsbogen verwendet wurden, durchaus als Opfernder abgebildet war, wurde mit Blick auf das kapitolinische Opfer des Kaisers offenbar ganz bewusst darauf verzichtet, dieses Element in das Bildprogramm des Konstantinsbogens aufzunehmen, obwohl die Darstellung des Opfers für Iuppiter Capitolinus ein gängiges Motiv in der Darstellung historischer Kaiserreliefs war.²¹⁸

Johannes Straub hat daraus den Schluss gezogen, dass Konstantin bereits bei seinem Einzug am 29. Oktober 312 auf das kapitolinische Opfer verzichtet habe. Vorsichtiger bewertet Augusto Frascetti den Quellenbefund, indem er präzisiert, dass Konstantin bereits im Jahr 313 nicht mehr daran interessiert gewesen sei, von seinem Panegyriker mit einem Gang auf das Kapitol konfrontiert zu werden.²¹⁹ Ein Verzicht auf das Opfer für Iuppiter Capitolinus im Oktober 312 ist für Frascetti nach dieser Deutung nicht zwingend: Konstantin könnte während seines ersten Aufenthaltes in Rom diese symbolträchtige Handlung noch durchgeführt und erst nachträglich, aufgrund einer zwischenzeitlich erfolgten Annäherung an das Christentum, diesen Akt als problematisch empfunden und ihn dann bei nächster Gelegenheit, anlässlich der Decennalien im Sommer 315, ausgelassen haben.²²⁰ Diese Interpretation bietet zwar eine differenziertere Interpretation der Quellenlage, erscheint jedoch ein wenig gezwungen, da sie voraussetzt, dass der Panegyriker des Jahres 313 gleichsam prospektiv die kaiserliche Haltung gegenüber dem kapitolinischen Opfer richtig einschätzte, obwohl Konstantin selbst durch sein Handeln dazu noch gar keine Veranlassung gegeben hatte, da er ja nach dem Sieg über Maxentius noch das übliche Opfer vollzogen haben soll. Man wird daher davon ausgehen müssen, dass Konstantin bereits während seines ersten Romaufenthalts auf ein Opfer für Iuppiter Capitolinus verzichtet hatte, und dass dem Panegyriker dieser Umstand bekannt war. Damit ist jedoch noch nicht geklärt, unter welchen genauen Umständen Konstantins Opferverzicht im Jahr 312/313 erfolgte.

Die Darstellung des Zosimos hat ein Detail bewahrt, das in dieser Hinsicht näheren Aufschluss verspricht. Es war bereits davon die Rede, dass Zosimos/Eunap für seine Darstellung der *conversio Constantini* auf engstem Raum Ereignisse unterschiedlicher zeitlicher Provenienz zu einer geschlossenen Darstellung zusammenzog. Auch die Vorgänge, die das Kapitel II 29 be-

²¹⁷ Dies hat erstmals Ruysschaert 1962-1963, 97f. als eine signifikante Auslassung gedeutet; zustimmend Mayer 2002, 201; ähnlich Girardet 1998, 32, Anm. 86.

²¹⁸ Vgl. zuletzt – mit ausführlicher Literaturdiskussion – Frascetti 1999, 26f.

²¹⁹ Frascetti 1999, 19-31; ähnlich auch schon Paschoud 1971, 351f.

²²⁰ Frascetti 1999, 31; Frascetti verbindet allerdings den von Zosimos berichteten *Konflikt*, der um das Auslassen des kapitolinischen Opfers entstand, erst mit dem Rombesuch Konstantins im Jahr 326 (ebd., 87-96).

schließen, deuten auf derartige chronologische Verkürzungen hin: Dass Konstantin im Rahmen einer einzigen Zeremonie zunächst an dem „altehrwürdigen Fest“ mit dem Gang auf das Kapitol teilnahm, um sich dann aufgrund einer religiösen Vision des „Ägypters“ während der Handlung zu entfernen und damit die übrigen Beteiligten zu brüskieren, ist in der Realität schlicht nicht vorstellbar.²²¹ Man könnte allenfalls an eine Sequenz unterschiedlicher Handlungen und Orte denken, etwa in dem Sinne, dass Konstantin nur den Beginn der Feier mitmachte, sich dann aber nicht dem Gang auf das Kapitol und dem damit verbundenen Opfer anschloss,²²² beziehungsweise dass das Fest sich über mehrere Tage erstreckte, und der Kaiser an einem der folgenden Tage nicht auf das Kapitol hinaufzog.²²³ Der Bericht des Zosimos legt jedoch nahe, an zwei getrennte Feste zu denken, die sich in ihrem Charakter grundsätzlich voneinander unterscheiden. Darauf deutet vor allem der Wechsel der am Geschehen beteiligten Gruppen hin: Der Kaiser nimmt zwar aus Furcht vor dem Heer an der Zeremonie teil, erregt dann jedoch, als er sich der heiligen Handlung enthält, nicht etwa den Hass der Soldaten, sondern den des *senatus populusque Romanus* (ἡ γερουσία καὶ ὁ δῆμος). Dieser Bruch ist auffällig, und er kann wohl nur auf eine Kombination zweier Ereignisse zurückgeführt werden, die sich nicht nur zeitlich, sondern auch in ihren Bezugsgruppen voneinander unterscheiden, und die Zosimos/Eunap zu einer Handlungssequenz zusammengezogen und durch die Vision des Ägypters miteinander verbunden hat.²²⁴

Ausgehend von dieser Beobachtung hat François Paschoud hinter der Darstellung des Zosimos zwischen zwei unterschiedlichen Festen unterschieden und sie mit dem *adventus* Konstantins vom Oktober 312 (bei dem Kon-

²²¹ Paschoud 1993, 745 macht auch sprachliche Gründe gegen eine derartige Möglichkeit geltend, die allerdings nicht überzeugen, vgl. die berechtigte Kritik von Wiemer 1994, 481f., Anm. 54; G. Weber 2000, 351, Anm. 225.

²²² Als theoretische Möglichkeit erwogen von Paschoud 1971, 349.

²²³ So Fraschetti 1999, 96-108, der unter der πατριος εορτή die *ludi romani* des Jahres 326 versteht und zwischen deren Eröffnung am 12. September und dem am Tag darauf stattfindenden *epulum Iovis*, das mit dem *dies natalis* des kapitolinischen Tempels verbunden war, unterscheidet. Offen bleibt allerdings, warum man die *ludi romani* als ein Fest bezeichnen sollte, „in dessen Verlauf“, wie Zosimos schreibt, „das Heer zum Kapitol hinaufsteigen musste“: Obwohl die Wehrhaftigkeit der römischen Jugend demonstriert wurde, nahm das Heer an dieser *pompa circensis* nicht teil (zur Darstellung der *pompa* bei Dionysios v. Halikarnass vgl. Bernstein 1998, 254-268). Fraschettis Aufnahme des Mommsenschen Diktums von der *pompa circensis* als „Triumphalprocession ohne Triumph“ (Fraschetti 1999, 103 u. Mommsen 1879, 45) ist demnach gegenstandslos: Es bezeichnet nichts anderes als Mommsens Theorie, wonach die *pompa circensis* – wegen ihres Ausgangs vom Kapitol – ursprünglich ein zweiter Teil des römischen Triumphzuges gewesen sei, von dem sie sich dann später gelöst habe: Die „Triumphalprocession ohne Triumph“ ist ein historischer Erklärungsversuch, keine Aussage über einen militärischen Charakter der *pompa circensis*.

²²⁴ Der Unterschied zwischen den Akteuren, der auf eine militärische und auf eine zivile Feier verweist, wird auch von Paschoud 1993, 745f. hervorgehoben.

stantin das Kapitol hinaufgestiegen sei) und den Decennalien des Jahres 315 (an denen Konstantin das kapitolinische Opfer ausgelassen habe) gleichgesetzt.²²⁵ Dies berührt sich eng mit der oben skizzierten Auffassung von Fraschetti²²⁶ – und begegnet ähnlichen Problemen: Sowohl der Panegyriker von 313 als auch die Auftraggeber des Konstantinsbogens hätten nach dieser Deutung im vorhinein auf ein potentiell kaiserliches Handeln schließen müssen, einen Opferverzicht, den der Kaiser dann erst bei den Decennalien in die Tat umsetzte. Aus diesen Gründen erscheint eine andere Interpretation naheliegender, die am ehesten geeignet ist, die unterschiedlichen Indizien zu einem kohärenten Bild zu verbinden. Zur Erinnerung: In der Darstellung des Zosimos wird der Unterschied zwischen einer altehrwürdigen Feier, bei der das Heer auf das Kapitol gehen musste, und einer (zivilen) Zeremonie, bei der Konstantin durch sein Fernbleiben vom Kapitol den Senat und das Volk Roms brüskierte, greifbar. Unter den regulären Festen des römischen Kalenders lässt sich für die Zeiten, zu denen sich Konstantin in Rom befand, keines anführen, das einen spezifisch militärischen Charakter gehabt hätte.²²⁷ Man geht daher kaum fehl in der Annahme, dass mit dem ersten Fest, auf das Zosimos anspielt, ein Triumph oder ein kaiserlicher *adventus*, in dessen Inszenierung bereits seit dem 3. Jh. die Grenzen zu einem formalen Triumph zu verwischen begannen, gemeint ist: Nur bei dieser Gelegenheit trat der von Zosimos betonte militärische Charakter der Akteure klar zutage, und gleichzeitig verfügte der römische Triumph über eine hinreichende Tradition, um als „altehrwürdiges Fest“ bezeichnet zu werden.²²⁸

Umgekehrt lassen die Reaktionen des *senatus populusque Romanus* auf den kaiserlichen Opferverzicht an ein Fest denken, das in besonderer Weise auf die Stadt und die *res publica* bezogen war. Unter den Festen des römischen Kalenders, die diese Voraussetzung erfüllen, ragen an Bedeutung die Feiern

²²⁵ Paschoud 1971, 350. Zuletzt hat Paschoud diese Auffassung allerdings modifiziert und die Decennalien von 315 und die Vicennalien des Jahres 326 als Daten für die beiden Feste in Erwägung gezogen (vgl. dens. 1997, 28).

²²⁶ Die beiden Positionen unterscheiden sich einzig darin, dass nach Paschoud der bei Zosimos berichtete Eklat anlässlich der Decennalien stattfand, während Fraschetti diese Auseinandersetzung in das Jahr 326 legt.

²²⁷ Die ältere Forschung (vgl. die Nachweise bei Fraschetti 1999, 94) dachte an die *transvectio equitum*, die auch noch im 4. Jh. am 15. Juli stattfand (vgl. den Chronographen von 354 [Inscr. Ital. XIII, 2, 251]; *equit(um) Ro(manorum) prob(at)io*). Konstantin aber befand sich bei keinem seiner drei Rombesuche an einem 15. Juli in der Stadt.

²²⁸ Anders Fraschetti 1999, 89 der die Wendung *τῆς δὲ πατρίου καταλαβούσης ἑορτῆς* als ein „jährlich wiederkehrendes vaterländisches Fest“ des regulären stadtrömischen Kalenders versteht; aus rein formalen sprachlichen Gründen ist diese Auffassung möglich (wenn auch keinesfalls zwingend; vgl. Paschoud 1993, 738f.); inhaltlich kann sie nicht überzeugen. Wiemer 1994, 486 bezieht die *πάτριος ἑορτή* auf die regelmäßig wiederkehrenden Regierungsjubiläen (in diesem Fall die Vicennalien des Jahres 326); doch scheint das Adjektiv *πάτριος* auf einen Traditionszusammenhang zu verweisen, der über die Regierungszeit eines Kaisers hinausreicht.

zur Eröffnung des römischen Jahres hervor. Bekanntlich war es die Aufgabe der Konsuln, die *vota pro salute rei publicae* im kapitolinischen Iuppitertempel durch Opfer zu vollziehen,²²⁹ ein Ritual, das auch in spätantiken Quellen hinreichend belegt ist.²³⁰ Im Januar 313 fiel diese – aus seiner Sicht möglicherweise bereits fragwürdig gewordene – „Ehre“ dem Kaiser Konstantin selbst zu, der für das Jahr 313 zusammen mit Licinius den Konsulat bekleidete und sich noch mindestens bis zum 6. Januar in Rom aufhielt.²³¹ Den von Zosimos berichteten Opferverzicht mit diesem Anlass in Verbindung zu bringen, erfährt Unterstützung durch eine Nachricht der Elagabalvita der *Historia Augusta*, nach der Elagabal sich am 1. Januar 222 weigerte, auf das Kapitol zu gehen, um dort die *vota* auszusprechen und die Feierlichkeiten – gemeint sind die Opfer – durchzuführen, und sich dabei stattdessen durch den *praetor urbanus* vertreten ließ, „als wenn gar keine Konsuln anwesend gewesen wären“, wie der Verfasser der Vita maliziös bemerkt.²³² Ebenso wie bei zahlreichen weiteren Stellen der Elagabalvita hat man auch hinter dieser Passage eine polemische Bezugnahme auf Konstantin vermutet, mit der der Verfasser auf das unterbliebene Opfer des Kaisers für den kapitolinischen Iuppiter angespielt habe.²³³ Möglicherweise spiegelt sich in der Elagabalvita jedoch nicht nur die grundsätzliche Kritik an Konstantins Verhalten, sondern mit den Januarkalenden auch der konkrete Anlass wider, bei dem Konstantin erstmals den Gang auf das Kapitol unterließ.

Folgt man dieser Interpretation, dann stand Konstantins *adventus* am 29. Oktober 312 ganz in der Tradition der kaiserlichen Einzüge in Rom, einbegriffen auch den Zug auf das Kapitol und das dort stattfindende Opfer. Erst in der darauffolgenden Zeit setzte sich beim Kaiser die Auffassung durch, dass dieses Opfer für den kapitolinischen Iuppiter mit den christlichen Vorbehalten nicht in Einklang zu bringen war. Dass daran christliche Berater wie Ossius von Corduba einen maßgeblichen Anteil hatten, wie es der Bericht des Zosimos nahelegt, liegt durchaus im Bereich des Möglichen. Ihren sichtbaren Ausdruck fand diese Auffassung erstmals anlässlich der Jahreseröffnung von

²²⁹ Zur Entwicklung der republikanischen *vota pro salute rei publicae* in der Kaiserzeit vgl. Scheid 1990, 298-309, der von einer Zweiteilung (mit Opfern verbundene *solutio* der alten *vota* am 1. Januar; Ankündigung (*nuncupatio*) der neuen *vota* am 3. Januar) ausgeht.

²³⁰ Vgl. z. B. Hist. Aug., *Pert.* 9, 4; *Tert.*, *coron.* 12.

²³¹ S. o., Anm. 211.

²³² Hist. Aug., *Heliog.* 15, 7: *in Capitolium ad vota concipienda et perficienda sollemnia ire noluit, omniaque per praetorem urbanum facta sunt, quasi consules illic non essent.*

²³³ Vgl. Cracco Ruggini 1991, bes. 136-140; Lizzi Testa 2004 (a), 409. Zu weiteren Anspielungen der Elagabalvita auf Konstantin vgl. Turcan 1988; Fowden 1991, bes. 119-122 und o., Anm. 151. Frascchetti 1999, 36 ist hingegen der Auffassung, dass der Elagabalepisode ein historischer Kern zugrundeliegt. Sie befindet sich zwar in der Tat in einem Abschnitt der Vita, den Turcan als „le seul noyau historiographique de la Vita Heliogabali“ bezeichnet (Turcan [1993], in: *Histoire Auguste* III, 1, 64f.); dennoch wird sie von ihm als sekundärer Einschub bewertet (ebd., 71).

313, bei der Konstantin auf die persönliche Erfüllung der konsularischen *vota* verzichtete und damit beim Senat und Volk Anstoß erregte. Der Panegyriker von 313 und ebenso die mit der Konzeption des Konstantinsbogens befassten Personen waren von dieser Entwicklung unterrichtet und sparten den Gang auf das Kapitol bzw. eine mit dem kapitolinischen Iuppiter verbundene Opferszene deshalb rückwirkend auch aus ihrer Darstellung des *adventus* von 312 aus.

Diese Rekonstruktion der Ereignisse bietet nicht nur die größtmögliche Übereinstimmung mit den verfügbaren Quellennachrichten, sondern erscheint auch mit Blick auf den historischen Kontext unmittelbar plausibel. Konstantins Einzug in die Stadt schloss sich unmittelbar an seinen militärischen Erfolg über Maxentius an. In dieser Situation erwarteten die Soldaten, die Konstantin angeführt hatte, von ihrem Feldherrn die Feier ihres gerade eben erst errungenen Sieges, die im Gang auf das Kapitol ihren Höhepunkt und symbolischen Abschluss fand. Auf Seiten der römischen Bevölkerung und des Senats dürfte vor allem Unsicherheit über das Verhalten des Kaisers gegenüber der Stadt, die seinen Rivalen Maxentius über mehrere Jahre unterstützt hatte, vorgeherrscht haben. In dieser prekären und ungeklärten Lage empfahlen sich keine Experimente: Gefragt war ein stabiler und bekannter Kommunikationsrahmen, der den Römern die Möglichkeit gab, durch ihre Teilnahme am Opfer den Dank für die Götter und damit ihre Loyalität gegenüber dem siegreichen Kaiser und neuen Herren Roms unter Beweis zu stellen. Indem Konstantin im Jahr 312 an seinen Einzug den traditionellen Gang auf das Kapitol anschloss, tat er nur das, was alle relevanten Gruppen in diesem Moment von ihm erwarteten.²³⁴ Erst später – und möglicherweise erst ausgelöst durch Reaktionen von Christen auf sein Handeln vom Oktober

²³⁴ Dass Konstantin aus rein pragmatischen Gründen wegen der kurzen Vorbereitungszeit am Tag nach der Schlacht an der milvischen Brücke auf das kapitolinische Opfer verzichten musste und es erst im Jahr 315 im Rahmen eines regulären Triumphes nachholte (so Chastagnol 1987, 504; auch Kuhoff 1991, 165 macht den „improvisatorischen Charakter“ von Konstantins Einzug als Grund für den Wegfall des Opfers geltend), ist nicht überzeugend: Abgesehen davon, dass Konstantin auch im Jahr 315 keinen regulären Triumph feierte, müssen im Oktober 312 umfassende Vorbereitungen für Opferfeiern bereits von Maxentius getroffen worden sein, da er am 28. 10. 312 den sechsten Jahrestag seines Herrschaftsantritts feierte (*pan. lat.* 12 [9] 16, 2) und die bereits begonnenen Feierlichkeiten unterbrach, um gegen Konstantin in die Schlacht zu ziehen (Lakt., *de mort.* 44, 7). Auch das Argument von Bleicken 1992, 34f., der Ingressus Konstantins am 29. Oktober 312 sei kein Triumph, sondern ein *adventus* gewesen, und Konstantin habe aus diesem Grund auf das kapitolinische Opfer verzichten müssen (ebenso Brandt 2006, 46f.), verfährt nicht. Straub 1955, 299-301 und Frascetti 1999 (a), 237f. liefern genügend Belege dafür, dass auch nach Bürgerkriegen und bei kaiserlichen Einzügen, die im technischen Sinne keine Triumphe waren, der Gang auf das Kapitol den üblichen Abschluss eines kaiserlichen *adventus* bildete. Der Einzug von 312 war in der Tat im formalen Sinne kein Triumph, dies äußerte sich jedoch nicht in einem ausbleibenden Opfer, sondern vor allem darin, dass – abgesehen vom Kopf des Maxentius, der dem Zug vorangetragen wurde (vgl. *pan. lat.* 12 [9] 18, 3) – keine römischen Bürger als Besiegte im Zug des Kaisers mitgeführt wurden.

312 – konnte Konstantin die Möglichkeit in Betracht ziehen, auf die zeremonielle Bedeutung des Kapitols für die Kommunikation im städtischen Kontext zu verzichten.

Mit den Motiven, die zu Konstantins Verzicht auf das kapitolinische Opfer führten, ist die Rekonstruktion der Handlungsebene bereits verlassen und die komplexere Frage nach der Semantik, die mit diesem Akt verbunden war, berührt. Wie wurde Konstantins Schritt wahrgenommen und bewertet? Welche Gruppenzugehörigkeiten und Identitätskonstruktionen wurden durch ihn berührt? Und zu welchem Zeitpunkt machten diese sich in Form von Reaktionen auf das kaiserliche Verhalten und Deutungen von Konstantins Handeln bemerkbar?

In der Forschung besteht eine nahezu einhellige Tendenz, das historische Handeln Konstantins und die Reaktionen, die es auslöste, entlang der Linien zu interpretieren, die Zosimos – beziehungsweise die Tradition, der er folgt – vorgibt: Der Kaiser habe mit diesem Verhalten eine signalhafte Abwendung von den paganen Kulte vollzogen, die auf seiten der überwiegend nichtchristlichen Bevölkerung Roms Unverständnis und Ablehnung ausgelöst und zur Abwendung des Kaisers vom alten *caput imperii* maßgeblich beigetragen habe. Eine derartige Sichtweise setzt freilich voraus, dass der Kaiser erstmals während seines letzten Rombesuchs im Jahr 326 das kapitolinische Opfer unterließ.²³⁵ Geht man indessen davon aus, dass dieser Schritt bereits Anfang 313 erfolgte, relativiert dies die Semantik des unterlassenen Kapitologangs erheblich: Die heftige Reaktion der stadtrömischen Bevölkerung auf das kaiserliche Verhalten kann in diesem Fall nicht in der Weise, wie Zosimos/Eunap es darstellt, im Jahr 313 erfolgt sein, da in der weiteren historischen Entwicklung nach 313 nichts auf eine gestörte Kommunikation zwischen dem Kaiser und dem Zentrum des Reichs hindeutet.²³⁶

²³⁵ Alföldi 1948, 62, 101-103; Chastagnol 1987, 504; Wiemer 1994, bes. 489f.

²³⁶ Dieser Umstand ist von der Forschung nicht oder nur unzureichend berücksichtigt worden. Straub 1955 betont zwar, dass es sich beim Opferverzicht Konstantins, den er auf den 29. Oktober 312 legt, um ein „epochales Ereignis“ gehandelt habe, diskutiert jedoch nicht, warum dessen Folgen erst wesentlich später fassbar wurden. Paschoud unternimmt einen wenig überzeugenden Spagat zwischen Konstantins Romaufenthalten in den Jahren 312 und 326, indem er die von Zosimos berichteten Reaktionen des *senatus populusque Romanus* auf den – kurz nach 312 gefassten und 315 in die Tat umgesetzten – Entschluss Konstantins für historisch hält, es jedoch erst nach einer noch weiteren Verschärfung 326 zu einem endgültigen Bruch kommen lässt (Paschoud 1971, 352; ähnlich Szidat 1985, 516). Fraschetti verknüpft mit der Entscheidung Konstantins eine wechselseitige Distanzierung zwischen dem Kaiser und der stadtrömischen Bevölkerung, die beiden Seiten bereits früh bewusst gewesen sei. Den vergleichsweise späten Ausbruch des latenten Konflikts im Jahr 326 erklärt er damit, dass unmittelbar zuvor Konstantins Verhältnis zu den Senatoren besonderen Spannungen ausgesetzt gewesen sei (die Kritik an der christenfeindlichen Haltung bestimmter Senatoren in der *oratio ad sanctorum coetum*, die Ernennung des Christen Acilius Severus zum Stadtpräfekten; die Feier der Vicennalien 325 in Nikomedien statt in Rom) und dass die Auslassung des kapitolinischen Opfers im Jahr 326 den Römern endgültig gezeigt habe, dass der Kaiser nicht mehr in das städtische Leben integrierbar gewesen sei (Fraschetti

Offenkundig beschränkte sich die deutende Tätigkeit des Zosimos demnach nicht allein darauf, zeitlich weit auseinanderliegende Ereignisse zusammenzuziehen und ein Ereignis des Jahres 313 in einen zeitlichen Zusammenhang mit der *conversio Constantini* und der Gründung einer neuen Hauptstadt zu setzen.²³⁷ Zosimos nahm in diesem Zusammenhang auch eine semantische Umdeutung des Ereignisses von 313 vor: Was sich in der historischen Situation von 313 nach allem, was über das weitere Verhältnis Konstantins zu Rom bekannt ist, nicht als konfliktträchtig erwies,²³⁸ wurde erst im nachhinein zu einem symbolischen Bruch des Kaisers mit den paganen Kulturen und mit der alten Hauptstadt Rom umgedeutet.

Bevor die Genese dieser nachträglichen Umdeutung näher bestimmt werden soll, erscheint es sinnvoll, zunächst die historische Situation von 312/313 in den Blick zu nehmen und sich zu verdeutlichen, wie das Handeln Konstantins aus unterschiedlichen Perspektiven wahrgenommen wurde. Es kann kein Zweifel bestehen, dass die Entscheidung des Kaisers, den Gang auf das Kapitol zu unterlassen, aus der Sicht aller beteiligten Akteure eine Signalwirkung hatte. Aus christlicher Perspektive war das Kapitol ein Ort, der Abgrenzungen, Differenz- und Identitätsstiftung gegenüber der paganen Umwelt geradezu idealtypisch verkörperte. Insbesondere die stark legendarischen

1999, 76-87). Ähnlich meint auch Wiemer 1994, 490, dass erst in Verbindung mit anderen Faktoren das unterbliebene Opfer an Brisanz gewonnen habe. Die vorgebrachten Argumente sind jedoch im einzelnen skeptisch zu beurteilen: Vermutlich bezieht sich Konstantin in *or. s.c.* 22 nicht auf ein aktuelles „Fehlverhalten“ der Senatoren in dem gerade erst beendeten Konflikt mit Licinius, sondern auf die wesentlich länger zurückliegende Unterstützung, die Maxentius durch senatorische Kreise zuteil geworden war (so zuletzt mit überzeugenden Gründen Barnes 2001, 30f.). Ferner war mit hoher Wahrscheinlichkeit bereits einige Jahre vor Acilius Severus mit Ovinus Gallicanus (*praefectus urbi* 316/317; *consul ordinarius* 317) ein Christ mit der Übernahme der römischen Stadtpräfektur betraut worden (vgl. Champlin 1982). Dass schließlich Konstantin Rom nicht zur Eröffnung, sondern erst zum Abschluss seiner Vicennalien aufsuchte, ist nicht zwingend als ein Akt der Abwertung und Distanzierung zu interpretieren: Das Konzil von Nicaea erstreckte sich mindestens bis Mitte Juli 325 und hinderte den Kaiser schon aus rein pragmatisch-organisatorischen Gründen daran, zur Eröffnung der Vicennalien nach Rom zu kommen. Wenn Konstantin zum Ende seines zwanzigsten Regierungsjahres den obligatorischen Rombesuch pflichtschuldig nachholte, stellt sich die Frage, was höher zu bewerten ist: der „Affront“, dass der Kaiser sich aufgrund von Regierungsgeschäften im Juli 325 im Osten aufhielt, oder aber das betonte Signal der Verbundenheit mit dem *caput imperii*, das Konstantin zu Ende der Vicennalien setzte. Auch kann die Tatsache, dass der Kaiser aufgrund seiner Distanzierung von Opfern nicht in das städtische Festleben integrierbar war, den Römern schon lange vor 326 nicht verborgen geblieben sein (Fraschetti selbst rechnet damit, dass der Kaiser seit 315 keine Opfer in Rom mehr durchführte – und der Kaiser hielt sich im Sommer diesen Jahres volle zwei Monate in Rom auf).

²³⁷ So Straub 1955, 303.

²³⁸ Darauf weist vor allem die kaiserliche Bautätigkeit hin, die unter Konstantin keine Abwendung von der Stadt am Tiber erkennen lässt. Die angeblichen Reaktionen der Römer, die ihren „Befreier“ nach dem Sieg über Maxentius mit Jubel begrüßt haben sollen, kann man freilich nicht als Argument heranziehen (so Wiemer 1994, 487); sie dürften auf das Konto einer konstantinfreundlichen Geschichtsdeutung gehen.

Märtyrerakten der Spätantike sind voll von – zu einem nicht unerheblichen Teil bezeichnenderweise fiktiven – Kapitolen oder *sacerdotes Capitolii*, die den Märtyrern das Opfer abverlangen.²³⁹ Aber auch schon im 3. Jh. war der Ausdruck *capitolium ascendere* eine stehende Wendung der christlichen Quellen, um das pagane Götteropfer zu bezeichnen.²⁴⁰ Insbesondere auch für Rom selbst ist dies durch entsprechende Aussagen stadtrömischer Christen belegt.²⁴¹ Im Kapitol und im *capitolium ascendere* existierte damit bereits vor Konstantin eine – wie die weite Verbreitung der Wendung in der christlichen Literatur zeigt – nachhaltige Chiffre für die Abgrenzung einer christlichen Identität von der paganen Umwelt. Unabhängig von der Frage, ob und wann es bei Konstantin zu einer inneren Hinwendung zum Christentum gekommen ist, muss diese Symbolik dem Kaiser unmittelbar eingängig gewesen sein, da sie kein tieferes Verständnis von Glaubensinhalten voraussetzte. Das *Capitolium ascendere* war ein klarer, jedem Christen sofort verständlicher Prüfstein dafür, ob er ein Anhänger seines Gottes war oder nicht.²⁴²

In gleicher Weise war das Kapitol auch ein fundamentales Symbol städtischer Identität: Seit den Tagen der Republik hatte das Kapitol die *pietas* der Römer verkörpert, die in römischem Selbstverständnis das *fatum* der *urbs* und den Weg zum römischen Imperium entscheidend bestimmt hatte. Auch in der Kaiserzeit blieb das Kapitol der Bezugspunkt einer religiös begründeten, wenn auch weniger expansiv ausgerichteten Reichskonzeption: Es war der Ort, an dem alle Kulte des Imperiums Aufnahme fanden und der damit Roms Stellung als Zentrum des Reichs unterstrich.²⁴³ Diese zentrale Bedeutung des Kapitols als Symbol römischer Identität impliziert jedoch nicht notwendig, dass sich für die Römer mit dem Kapitol in vergleichbarer Weise Identitätsdiskurse und -konstruktionen verbanden, wie es aus christlicher Perspektive der Fall war. Der wesentliche Unterschied liegt darin, dass das Kapitol – bezogen auf die stadtrömische Identität – in der Zeit vor Konstantin niemals den symbolischen Kristallisationspunkt einer Entscheidung zwischen zwei Alternativen gebildet hatte: Während sich in der christlichen Literatur des 3. Jh. der Gang auf das Kapitol geradezu zu einem Lackmustest zwischen zwei Optionen entwickelt hatte – Glaubensabfall oder Bewahrung der christlichen

²³⁹ Zu den Kapitolen in spätantiken Märtyrerakten das Dossier von Belegen bei Hermann 1954, 853f.; für das Kapitol und *sacerdotes Capitolii* in den *gesta martyrum Romanorum* vgl. Dufourcq 1900, Bd. 1, 135f.; Frascetti 1999, 112–122, dens. 1999 (a), 239, 248.

²⁴⁰ Cypr., *laps.* 8; 24; Synode von Elvira, *canon* 59. Zum Kapitol als Inbegriff der paganen Kulte vgl. Tert., *nat.* 1, 10; *apol.* 13, 5; 17, 6; *spect.* 8, 10; insbesondere der römischen Kulte: Tert., *spect.* 11.

²⁴¹ Cypr., *epist.* 8, 2 (Brief des römischen Klerus an Cyprian); *epist.* 21, 3 (Schreiben von römischen Confessoren an karthagische Bekenner).

²⁴² Der zentrale Stellenwert des Symbols Kapitol für christliche Identitätsfragen zeigt sich auch darin, dass wiederaufgenommene *lapsi* polemisch als *capitolini* bezeichnet wurden (vgl. die Nachweise bei Hermann 1954, 858).

²⁴³ Zum kaiserzeitlichen Kapitol als Zentrum der Religionen des römischen Reichs vgl. u., S. 319.

Identität –, hatte sich für die Römer bis zu Konstantin niemals die vergleichbare Frage gestellt, ob ein römischer Kaiser durch das kapitolinische Opfer seine Zugehörigkeit zu Rom unter Beweis stellen wollte oder nicht.²⁴⁴ Die symbolische (Be-)Deutung, die Zosimos Konstantins Handeln unterlegt, beruht jedoch auf eben einer solchen Entscheidung zwischen Alternativen: Mit seinem Verzicht darauf, das Opfer für den kapitolinischen Iuppiter vorzunehmen, signalisierte der Kaiser seine Abwendung von Rom und die Verlagerung der Hauptstadt des Imperiums in die *Nea Roma* am Bosphorus. Dies wiederum setzt ein Wissen um die erst nach Konstantins Tod vollzogene Entwicklung Konstantinopels zu einer neuen Hauptstadt voraus,²⁴⁵ einen historischen Deutungshorizont, über den in konstantinischer Zeit keiner der Beteiligten – weder die Römer noch der Kaiser selbst – verfügte.²⁴⁶ Zosimos' Darstellung der symbolischen Bedeutung von Konstantins Handeln – darin eingeschlossen auch die Reaktion, die die Römer auf Konstantins Verhalten an den Tag legten – trägt demnach unverkennbar die Züge einer *retrospektiven* Auslegung und Sinnggebung der Ereignisse in sich: Sie ist Ausdruck einer historiographischen Konstruktion, die von der Perspektive der historischen Akteure klar unterschieden werden muss, und die erst nachträglich das Handeln des Kaisers zu einer identitätsrelevanten Aussage machte.

Dies führt auf die Frage nach den historiographischen Traditionen, denen Zosimos in seiner Darstellung der Ereignisse folgte, und damit auf das komplexe Gebiet der Quellenforschung zum 4. Jh. Es gilt als sicher, dass Zosimos für den Zeitraum, in den die Ereignisse des Kapitels II 29 seiner *Nea Historia* fallen, sich am Geschichtswerk des Eunap von Sardes orientierte, den er im wesentlichen unverändert übernommen haben dürfte.²⁴⁷ Weniger eindeutig

²⁴⁴ Anders Frascchetti 1999, 31-42, der die Ansicht äußert, dass bereits Elagabal das kapitolinische Opfer unterlassen und damit einen historischen Präzedenzfall für die Wahrnehmung von Konstantins Verhalten als eines signifikanten Akts der Abkehr von Rom und seinen religiösen Traditionen geschaffen habe. Nach Ausweis der zeitgenössischen Quellen erregte Elagabal jedoch vor allem durch seine Kleidung den Unwillen der Senatsaristokratie: Er weigerte sich sowohl beim *ingressus* in Rom als auch bei der Eröffnung des Jahres und der *nuncupatio votorum* in Nikomedien, die *toga triumphalis* zu tragen und bevorzugte stattdessen die auffällige syrische Priesterkleidung seines Schutzgottes aus Emesa, den er in Rom heimisch zu machen versuchte (Herodian. 5, 5, 3-7; Cass. Dio 79 [80], 8, 3 u. 11, 2). Die Weigerung, das Kapitol hinaufzusteigen und dort das Opfer zu vollziehen, wird nur von der Elagabalvita der *Historia Augusta* als Ausdruck der unrömischen Haltung Elagabals thematisiert – und eben diese Episode ist mit hoher Wahrscheinlichkeit auf das Vorbild Konstantins zurückzuführen (vgl. o., Anm. 233).

²⁴⁵ Vgl. dazu o., Anm. 2.

²⁴⁶ Für das Jahr 313, als Konstantin den Gang auf das Kapitol zum erstenmal unterließ, ist dies selbstverständlich. Doch auch im Jahr 326 war Konstantinopel noch weit davon entfernt, eine bedeutende Kaiserresidenz zu sein: Die Stadtgründung erfolgte zwar bereits 324, nach dem Sieg über Licinius, doch erst 328 wurden signifikante Erweiterungs- und Ausbaumaßnahmen in Konstantinopel vorgenommen (vgl. Alföldi 1947).

²⁴⁷ Von Belang ist in diesem Zusammenhang vor allem das Zeugnis des Photios, wonach Zosimos Eunap nur umgeschrieben (*μεταγράφαι*) habe (Phot., *cod.* 98).

ist, woher Eunap seinerseits seine Informationen bezog. Ein Teil der Forschung vermutet, dass Eunap für seine Darstellung der mit der Bekehrung Konstantins verbundenen Ereignisse auf eine spezifisch östliche Version der *conversio Constantini* zurückgegriffen habe, die sich bis in die Mitte des 4. Jh. hinein, nämlich bis auf Kaiser Julian (361-363) zurückverfolgen lasse.²⁴⁸ Bei Julian selbst begegnet zwar nur die Vorstellung, dass Konstantin sich durch die christliche Buße von der Befleckung von Schuld habe reinigen wollen, und dass dies der Anlass für seine Bekehrung zum Christentum gewesen sei;²⁴⁹ das zweite zentrale Element in der Darstellung des Zosimos/Eunap, nämlich die Abkehr von Rom und die Gründung einer neuen Hauptstadt am Bosphorus, wird von Julian nicht thematisiert. Nur wenige Jahre später, gegen 386, ließ jedoch Libanios in seiner Rede für die Tempel erkennen, dass sowohl die Gründung Konstantinopels nach dem Sieg über Licinius als auch die Verwandtenmorde des Jahres 326 als Schlüsselereignisse der konstantinischen Hinwendung zum Christentum angesehen wurden, auch wenn diese beiden Motivkreise von Libanios nur indirekt miteinander verbunden wurden.²⁵⁰ Es spricht daher nichts gegen die Annahme, dass die zentralen Versatzstücke der bei Eunap/Zosimos greifbaren Version (Alleinherrschaft nach dem Sieg über Licinius und moralische Depravierung des Kaisers; Ermordung von Crispus und Fausta; Bekehrung zum Christentum; Gründung einer neuen Hauptstadt) im Osten des Römischen Reichs schon bald nach Konstantins Tod geläufige Topoi einer konstantinkritischen Version seiner Bekehrung waren.²⁵¹

Fraglich erscheint hingegen, ob dies auch für die Umstände, unter denen sich Konstantins Abkehr von Rom vollzog, zutrifft. Libanios verband seine

²⁴⁸ So Wiemer 1994, bes. 482, der als zentrales Argument anführt, dass die Vorstellung von einer konstantinischen Bekehrung zum Zeitpunkt nach dem Sieg Konstantins über Licinius, wie sie bei Zosimos fassbar wird, nur in östlichen Quellen begegne. Diese Vorstellung wird im Westen in der Tat erstmals in den *actus Silvestri* fassbar, in denen die Taufe und *conversio* Konstantins in die Zeit nach der Erringung der Alleinherrschaft – also in die Zeit nach dem Sieg über Licinius – fallen; die Episode wird eingeleitet: *Constantinus vero imperator pater augustus (var.: augustorum) monarchiam tenens...* (ältere Textfassung A (1) der *actus Silvestri*, zit. nach Pohlkamp 1992, 156, Anm. 197).

²⁴⁹ Julian, *Caes.* 336 a und b.

²⁵⁰ Libanios, *oratio* 30, 6 erwähnt die Tempelplünderungen für die neue Hauptstadt; ebd., c. 37 präsentiert Libanios die Ermordung von Crispus und Fausta ebenso wie die dynastischen Morde nach 337 als eine Strafe der Götter für Konstantins Sakrileg. Verwandtenmord und Bekehrung zum Christentum erscheinen hier zwar in einem anderen Begründungszusammenhang als bei Eunap/Zosimos; entscheidender als die unterschiedliche kausale Verknüpfung ist jedoch die Tatsache, dass die Ereignisse von der paganen Polemik in einen Zusammenhang mit der *conversio Constantini* gesetzt wurden.

²⁵¹ Auch Julian, *oratio* 7, 228 b polemisiert gegen die Plünderung der Tempel durch Konstantin, setzt diese allerdings nur zu den dynastischen Wirren nach 337 in Beziehung. Dies berührt sich jedoch so eng mit Libanios (vgl. die vorige Anm.), dass die Vermutung naheliegt, auch Julian habe die motivische Verbindung Tempelplünderungen für Konstantinopel – Ermordung von Crispus und Fausta gekannt.

Kritik an der Gründung Konstantinopels nicht mit Konstantins Abwendung vom alten *caput imperii* mit seinen paganen Traditionen, sondern mit der Plünderung und Enteignung der Tempel, die zur Ausstattung und Finanzierung der neuen Kapitale dienten.²⁵² Für einen Autor, der im östlichen Teil des Imperiums schrieb, und dem die Auswirkungen der Gründung Konstantinopels auf die regionale Sakraltopographie unmittelbar vor Augen standen, ist diese Perspektive naheliegend. Um so bemerkenswerter ist es, dass Zosimos dem Verbot der Haruspizin, dem unterlassenen Kapitolsoffer und dem Zerwürfnis mit dem *senatus populusque Romanus* – also Vorgängen, die die Auswirkungen der konstantinischen *conversio* im Westen betrafen – in seiner Darstellung so breiten Raum einräumte. Diese Besonderheit wird nicht zuletzt durch einen Vergleich mit Sozomenos deutlich, der sich in seiner Kirchengeschichte mit einer paganen Version der konstantinischen Bekehrung auseinandersetzte, die starke Ähnlichkeiten mit der von Zosimos berichteten Version aufweist und die nach Meinung der meisten Forscher unmittelbar auf Eunap Bezug nimmt: Konstantin habe – so die paganen Vorwürfe – nach der Ermordung des Crispus zunächst beim Philosophen Sopatros Hilfe erbeten, der jedoch seinen Bitten nach Sühnung eine abschlägige Antwort erteilt habe; daraufhin habe sich der Kaiser den christlichen Bischöfen zugewandt, die dem Kaiser eine Reinigung von der Schuld durch Buße und Taufe versprochen hätten.²⁵³ Trotz der unverkennbaren Anklänge der aus Sozomenos erschließbaren Darstellung an Zosimos/Eunap werden jedoch auch charakteristische Unterschiede sichtbar: Sozomenos, der sich auf nicht näher bezeichnete „Hellenen“ als Gewährsmänner beruft, gibt keinen Hinweis auf die Lokalisierung der Ereignisse, und anstelle der mit dem römischen Kapitol in besonderer Weise verbundenen *haruspices* ist es der Philosoph Sopatros, der Konstantins Ansinnen auf Sühnung seiner Schuld ablehnt. Obwohl offenbar auch in der Tradition, mit der Sozomenos sich auseinandersetzte, die Begegnung zwischen Konstantin und Sopatros in Rom stattgefunden hat,²⁵⁴ deutet die Einführung des Sopatros als Akteur darauf hin, dass die Geschichte in einem griechischen Milieu charakteristische Ausprägungen erfuhr, in denen spezifische Bezüge auf Rom, wie der unterbliebene Aufstieg auf das Kapitol, ausgeblendet und die Rahmenhandlung an die östlichen Verhältnisse angepasst wurde. Die bei Zosimos/Eunap fassbare Konzentration auf das Kapitol als symbolischen

²⁵² Zum realhistorischen Hintergrund dieser Vorwürfe vgl. Wiemer 1994, 483, Anm. 58.

²⁵³ Soz., *h. e.* 1, 5. Dass Sozomenos hier von Eunap abhängt, vermuten Fowden 1994, 157; Wiemer 1994, 482, Anm. 56; Paschoud 1997, 17–22. Es ist zwar wahrscheinlich, dass Sozomenos in seiner Kirchengeschichte Eunap benutzt hat; ob dies aber auch in der fraglichen Stelle der Fall war, ist schwer zu entscheiden: Sozomenos selbst spricht vage von „den Hellenen“, gegen deren Sicht der konstantinischen *conversio* er Stellung bezieht, und spielt damit wohl eher auf eine allgemeine pagane Tradition als auf eine konkrete literarische Vorlage an.

²⁵⁴ Überzeugend Paschoud 1997, 19f.

Handlungsschauplatz muss demnach einer spezifisch westlichen, vermutlich stadtrömischen Tradition entspringen, die Eunap in seinem Geschichtswerk verarbeitete, während „die Hellenen“, von denen Sozomenos spricht, die Geschichte in einer Weise abwandeln, die ihrem Erfahrungshintergrund eher entsprach, und mit Sopatros anstelle der *haruspices* eine Figur ins Spiel brachten, die im Osten des Imperiums zwar mit der Gründung der neuen Hauptstadt, nicht mit der Abwendung vom alten *caput imperii* assoziiert war.²⁵⁵

Diese stadtrömische Tradition, die in Eunaps Darstellung von Konstantins unterbliebenem Opfer für den kapitolinischen Iuppiter Eingang gefunden hat, ist mit einer lateinischsprachigen Quelle des ausgehenden 4. Jh. zu identifizieren, die nach Ansicht zahlreicher Forscher nicht nur im Geschichtswerk des Eunap weitere Spuren hinterlassen hat,²⁵⁶ sondern auch von der *Epitome de Caesaribus* und von Ammianus Marcellinus benutzt wurde, und die häufig mit den Annalen des Nicomachus Flavianus, die dieser vermutlich im Jahr 389 Kaiser Theodosius I. widmete,²⁵⁷ in Verbindung gebracht wird.²⁵⁸ Mit Blick auf die wenigen Nachrichten zum Geschichtswerk des Nicomachus, die sich auf die knappen Andeutungen der bekannten, durch Nicomachus' Sohn verfassten Rehabilitationsinschrift aus Rom beschränken und allenfalls ein spekulatives Bild vom Charakter und Inhalt des Werkes erlauben,²⁵⁹ erscheint es freilich geratener, von einer nicht näher bestimmbar Quelle auszugehen, die in der zweiten Hälfte des 4. Jh. verfasst wurde und in der eine spezifisch stadtrömische Perspektive deutlich akzentuiert gewesen zu sein scheint.²⁶⁰

²⁵⁵ Zur Beteiligung des Sopatros an den Gründungsriten Konstantinopels vgl. Johannes Lydos, *de mensibus* 4, 2. Baldini 1984, 166, ders. 1995 erklärt die Unterschiede zwischen den Darstellungen bei Zosimos und bei Sozomenos damit, dass Sozomenos sich auf die erste Redaktion von Eunaps *Historia* beziehe, während Zosimos die zweite Redaktion benutzt habe. Für die hier interessierende Frage ist die Differenzierung von nachrangiger Bedeutung, da auch nach dieser Hypothese der Kapitolgang auf eine westliche Tradition zurückgeführt wird (Eunap soll erst in seiner zweiten Redaktion eine Einarbeitung von Quellennachrichten westlicher Provenienz vorgenommen haben; vgl. zusammenfassend Baldini 1984, 155f.).

²⁵⁶ Deutlich wird dies in der von Zos. 4, 36, 5 berichteten Niederlegung des *pontifex maximus*-Titels durch Gratian, die auf ein lateinisches Wortspiel mit der Etymologie von *pontifex* zugeschnitten ist (vgl. den Kommentar des Herausgebers Paschoud, in: Zosime, Bd. 4, 421).

²⁵⁷ CIL VI, 1783: *annalium quos consecrari sibi a quaestore et praefecto suo voluit*. Zur mutmaßlichen Dedikation im Rahmen von Theodosius' Romaufenthalt im Jahr 389 vgl. Bleckmann 1995, 96.

²⁵⁸ Vermutungsweise geäußert z. B. von Schlumberger 1974, 237-243; Baldini 1984, 120; Bleckmann 1995, 94; Paschoud 1997, 11; zuletzt als gesichert vorausgesetzt von Festy (1999), in: *Epitome de Caesaribus*, XV-XX; Paschoud (2000), in: Zosimos, Bd. 1, XXXVIII f., 234, 245; vgl. auch u., Anm. 260. Zur Rückführung der Kapitolepisode auf diese Quelle des 4. Jh. vgl. zuletzt Baldini 1995, 273f.; Paschoud 1997, 24f.

²⁵⁹ Zur Inschrift s. o., Anm. 257. Für den Abschluss der nikomachischen Annalen mit Gratians Tod hat zuletzt Festy 1997, 472-475 plädiert, doch bestehen berechnete Einwände gegen diesen und ähnliche Rekonstruktionsversuche (vgl. zuletzt Barnes 2004, 122-124 und Burgess 2005, 168f.).

²⁶⁰ Für den hier interessierenden Argumentationszusammenhang ist eine Identifizierung dieser Quelle mit einem bestimmten Autor bzw. Werk nicht entscheidend; vorausgesetzt wird jedoch die Existenz einer solchen Quelle, deren Spuren sich bei Eunap und in anderen historiographi-

In welchem Zusammenhang die Kapitelsepisode in dieser von Eunap benutzten Quelle stand, lässt sich aufgrund der Überlieferung bei Zosimos nicht sicher bestimmen. Jedoch verfügt man mit der sogenannten „Leoquelle“ über eine von Eunap/Zosimos unabhängige Tradition, die ebenfalls diese lateinischsprachige Quelle verarbeitet hat. Bei der im 19. Jh. erschlossenen „Leoquelle“ handelt es sich um ein Geschichtswerk des 6. Jh., dessen Spuren sich bei Zonaras und in der mittelbyzantinischen Chronistik erhalten haben, und von dem nach den grundlegenden Studien von Bruno Bleckmann als gesichert gelten kann, dass es von Petros Patrikios verfasst wurde.²⁶¹ Ebenfalls dem Petros Patrikios zugeschrieben werden die Fragmente des sogenannten *Anonymus post Dionem*,²⁶² unter denen sich auch ein Ausspruch Konstantins befindet, dass er Serdika als ein zweites Rom betrachte.²⁶³ Unter der Voraussetzung, dass Petros Patrikios diese Angabe seiner lateinischsprachigen Quelle entnahm,²⁶⁴ kommt der Aussage Konstantins für die Rekonstruktion dieser Quelle eine zentrale Bedeutung zu: Da Konstantin sich ausschließlich

schen Werken des späten 4. Jh. erhalten haben. Vgl. in diesem Sinne neben der o., Anm. 258 genannten Literatur Schlumberger 1974, bes. 172-182; 205-207; 223f.; 235f.; Baldini 1984, 119-178; Bleckmann 1995; Birley 2003, 130-132. Auf eine spezifisch stadtrömische Perspektive dieser Quelle deutet neben der Episode von Konstantins unterlassenem Gang auf das Kapitol auch die Ablehnung des *pontifex maximus*-Titels hin, die Gratian gegenüber einer römischen Senatsdelegation zum Ausdruck brachte (s. o., Anm. 256); vgl. auch Bleckmann 1995, 84. Skepsis gegenüber einer solchen lateinischsprachigen Quelle ist hingegen vor allem in der angloamerikanischen Forschung verbreitet; vgl. u. a. Blockley 1981, 23f.; Cameron 1999, 115; Barnes 2004, 124.

²⁶¹ Zur Identifizierung mit Petros Patrikios vgl. Bleckmann 1992, bes. 32f., 43-53, 411f.; dens. 1995, 83f.; zustimmend Barnes 2004, 122. Zu den byzantinischen Geschichtswerken, die auf die Leoquelle bzw. -tradition zurückgegriffen haben, vgl. Bleckmann 1992, 43f. Aufgrund der Verwandtschaft zahlreicher Stellen bei Zonaras mit Ammianus Marcellinus, die zum einen der Leoquelle entstammen und zum anderen nicht auf eine direkte Abhängigkeit von Ammian zurückgeführt werden können, vertritt Bleckmann die Auffassung, dass die Leoquelle (=Petros Patrikios) und Ammian für das 4. Jh. eine gemeinsame Quelle benutzt haben, deren Spuren sich auch in der *Epitome de Caesaribus* wiederfinden, und bei der es sich um eben die lateinischsprachige Quelle handelt, in der auch von Konstantins unterlassenem Kapitolopfer berichtet wurde. Auf der Grundlage dieser Abhängigkeitsbeziehungen können Werke der byzantinischen Zeit wie die Weltchronik des Zonaras oder die Logothetenchronik als eigenständiger Traditionszweig herangezogen werden, um den Inhalt und die Struktur der lateinischen Quelle näher zu bestimmen.

²⁶² Die Fragmente des *Anonymus post Dionem* werden bereits seit dem späten 19. Jh. mit dem Geschichtswerk des Petros Patrikios in Verbindung gebracht (zu dieser – auch noch in der gegenwärtigen Forschung überwiegend akzeptierten – Zuweisung vgl. Bleckmann 1992, 51-53).

²⁶³ Petros Patrikios, *de sententiis* nr. 190 (= Cass. Dio [Boissevain] Bd. III, 748): Κωνσταντῖνος ἐβουλεύσατο πρῶτον ἐν Σαρδικῇ μεταγαγεῖν τὰ δημόσια. φίλων τε τὴν πόλιν ἐκείνην συνεχῶς ἔλεγεν: ἡ ἐμὴ Πρῶμῃ Σαρδική ἐστι. In der älteren Forschung werden die Exzerpte als Fragmente eines *Anonymus post Dionem* geführt (*de sententiis* 190 = *Anonymus post Dionem*, fr. 15, 1, ed. FHG [Müller], IV, 199).

²⁶⁴ Diese Annahme liegt wegen der eindeutig stadtrömischen Perspektive, die in der Aussage zutage tritt, nahe.

in den Jahren zwischen 316 und 322 bevorzugt in Serdika aufhielt,²⁶⁵ kann sich seine Bemerkung sinnvollerweise nur auf diesen Zeitraum beziehen.²⁶⁶ Konstantin wurden also schon vor 326 Pläne in den Mund gelegt, Rom den Rücken zu kehren und eine neue Hauptstadt zu errichten, was wiederum die Schlussfolgerung nahelegt, dass auch die Störungen im Verhältnis zur römischen Bevölkerung – die nach Eunap/Zosimos erst anlässlich der Vicennalien im Jahr 326 erfolgten – in der Darstellung der lateinischsprachigen Quelle bereits früher angesiedelt gewesen waren.²⁶⁷ Vermutlich hat ihr Verfasser ein Zerwürfnis Konstantins mit der stadtrömischen Bevölkerung mit dem zu Jahresbeginn 313 erstmals unterbliebenen Opfer für den kapitulinischen Iuppiter verbunden – eine Angabe, die dann von Eunap dekontextualisiert und mit den Verwandtenmorden des Jahres 326 in Verbindung gebracht wurde.

Als eine für den hier interessierenden Kontext zentrale Frage bleibt abschließend zu klären, ab wann sich diese Deutung, die den Verzicht Konstantins auf das kapitulinische Opfer mit einer ostentativen Abkehr des Kaisers von Rom gleichsetzte, im stadtrömischen Kontext verbreitete. Die von Eunap und Petros Patrikios benutzte lateinischsprachige Quelle wurde gegen Ende des 4. Jh. verfasst. Etwa eine Generation früher steht uns mit Aurelius Victor ein Autor zur Verfügung, der die stadtrömischen Verhältnisse aus eigener Anschauung kannte und neben der Enmannschen Kaisergeschichte weitere Quellen, darunter vermutlich auch stadtrömische Traditionen, in seinen *liber de Caesaribus* einfließen ließ.²⁶⁸ Bemerkenswert ist, dass Aurelius Victor zwar die feindselige Haltung der stadtrömischen Bevölkerung gegenüber Konstantinopel als einer Rivalin Roms thematisiert, diese jedoch nicht in einen Zusammenhang mit einer religiös bedingten Abkehr des Kaisers von Rom oder der Gründung Konstantinopels bringt, sondern mit der Entscheidung des Kaisers, sich im neuen und nicht im „erneuerten“ Rom bestatten zu

²⁶⁵ Barnes 1982, 69 u. 73-75.

²⁶⁶ So auch Barnes 1982, 69, Anm. 99, Bleckmann 1991, 353f.

²⁶⁷ Anders zuletzt Bleckmann 1995 (a), bes. 60-62, der eine Angabe der Logothetenchronik, nach der Konstantin aus Furcht vor dem Senat wegen seines christlichen Glaubens die Stadt Rom verlassen habe und daraufhin in einen Krieg gegen die Skythen gezogen sei, mit militärischen Aktionen Konstantins gegen die Donaubarbaren aus dem Jahr 328 in Verbindung bringt. Da die Logothetenchronik – vermittelt über die Leoquelle/Petros Patrikios – Material aus der lateinischsprachigen Quelle des 4. Jh. verarbeitet hat (s. o., Anm. 261), zieht Bleckmann den Schluss, dass in dieser Quelle des 4. Jh. der unterbliebene Gang Konstantins auf das Kapitol in einer engen zeitlichen Korrelation mit den Militäraktionen von 328 gestanden habe und mit den Vicennalien von 326 verbunden gewesen sei (zustimmend Paschoud 1997, 22-25). Eine Auseinandersetzung mit dieser Hypothese würde den Rahmen einer Anmerkung sprengen: Die Frage soll demnächst in einem eigenen Beitrag behandelt werden.

²⁶⁸ Der *liber de Caesaribus* wurde um 360 verfasst; eine ausgeprägt stadtrömisch-senatorische Perspektive tritt z. B. ebd., 39, 45 hervor. Zur Auffassung, dass Aurelius Victor im Vergleich mit Eutrop ein breiteres, über die Enmannsche Kaisergeschichte hinausreichendes Spektrum von Quellen berücksichtigt habe, vgl. Bleckmann 1997, bes. 14f., 20f.

lassen.²⁶⁹ Eine ähnliche Sicht der Dinge findet sich auch schon beim Zeitgenossen Konstantins, Eusebius v. Caesarea, der in der *Vita Constantini* die vergeblichen Bemühungen der Römer, die sterblichen Überreste Konstantins zur Bestattung und zur Konsekration nach Rom zu holen, und die Verstimmungen beschreibt, die eine Ablehnung dieses Ansinnens auslöste.²⁷⁰ Etwa zeitgleich mit Aurelius Victor rief ferner auch Themistios in einer Rede, die er als Gesandter Konstantinopels in Rom anlässlich des Besuchs von Constantius II. im Sommer 357 hielt, und in der er die Verdienste Konstantinopels gegenüber Rom herausstellte, dem römischen Auditorium in Erinnerung, dass sich das Grabmal von Constantius' Vater in Konstantinopel – und eben nicht in Rom – befand.²⁷¹

Aurelius Victor machte Konstantins Distanzierung von Rom und die komplementäre Aufwertung Konstantinopels demnach nicht an dem kaiserlichen Verzicht auf das kapitolinische Opfer und der dadurch ausgelösten Suche nach einer neuen Hauptstadt fest.²⁷² Eine derartige Perspektive wird erstmals gegen Ende des 4. Jh. mit der lateinischsprachigen Quelle, auf der Zosimos'/Eunaps Darstellung basiert, fassbar: Erst jetzt wurde der unterlassene Gang auf das Kapitol zu einem Symbol dafür, dass Konstantins Christentum und die durch das Kapitol symbolisierte städtische Identität unvereinbare Gegensätze bildeten, die zu einer Trennung von christlichem Kaiser und paganer Stadt führten. Diese retrospektive Deutung hatte mit den Wahrnehmungen und dem Verhalten der Akteure in konstantinischer Zeit jedoch wenig zu tun: Bereits im Jahr 313 verzichtete der Kaiser darauf, das kapitolinische Opfer vorzunehmen, ohne dass dies zu erkennbaren Spannungen mit der städtischen Bevölkerung und der senatorischen Oberschicht geführt hätte. Noch bei Aurelius Victor kurz nach der Mitte des 4. Jh. finden sich keine Anzeichen für einen derartigen Identitätsdiskurs, der möglicherweise erst mit der theodosianischen Zeit, in der sich Polarisierungen zwischen

²⁶⁹ Aur. Vict., *Caes.* 41, 17: *funus relatum in urbem sui nominis. quod sane populus Romanus aegerime tulit, quippe cuius armis legibus clementi imperio quasi novatam urbem Romam arbitraretur.* Die Bezeichnung „Neues Rom“ für Konstantinopel erscheint erstmals unter Theodosius I., in den Konzilsakten von 381 (Dagron 1974, 54); auch Aurelius Victor spricht nur von der „Stadt mit Konstantins Namen“ scheint jedoch die Charakterisierung Konstantinopels als *nova Roma* im Unterschied zur *novata Roma* bereits implizit vorauszusetzen.

²⁷⁰ Eus., *v. C.* 4, 69, 2.

²⁷¹ Themistios, *Oratio* 3, 6. Zur Frage, ob die Rede wirklich in Rom gehalten wurde oder der Schauplatz fingiert ist, vgl. die Einleitung von Leppin, 1998, 68f.

²⁷² Die Vermutung von Neri 1992, 18–23, Aurelius Victor habe eine der Darstellung bei Eunap/Zosimos entsprechende Version der konstantinischen *conversio* – bestehend aus den Verwandtenmorden, der anschließenden Bekehrung des Kaisers und der dadurch ausgelösten Weigerung, das kapitolinische Opfer zu vollziehen – zwar gekannt, jedoch bewusst ignoriert, ist wenig überzeugend.

„pagan“ und „christlich“ auf zahlreichen Feldern des kulturellen Lebens bemerkbar zu machen begannen,²⁷³ Gestalt gewann.

Dieser Befund ist für das Verhältnis von Kaiser, Christentum und städtischer Identität in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Zum einen bleibt festzuhalten, dass Konstantin mit dem unterbliebenen Opfer auf dem Kapitol seine Verehrung für den christlichen Gott öffentlich an einem Ort zum Ausdruck brachte,²⁷⁴ der für die kollektive Identität der *urbs Roma* von zentraler Bedeutung war. Es gibt daher keinen Anlass zu der Vermutung, Konstantin habe im Zentrum Roms wegen eines paganen und traditionsorientierten Senats auf öffentliche Äußerungen seiner Nähe zum christlichen Kult verzichtet und versucht, durch die Randlage seiner christlichen Sakralstiftungen an der Peripherie und im Suburbium der Stadt eine Einbeziehung des Christentums in die *urbs Roma* zu verhindern. Wenn Konstantin keine Anstalten unternahm, im Zentrumsbereich des *forum Romanum* christliche Kultbauten zu errichten, dann hatte dies andere Gründe: Die Befreiung der *res publica* vom Tyrannen, die Konstantin im Zentrum Roms in monumentaler und zeremonieller Weise durch die Umweihungen der maxentischen Bauten an der Velia und durch die Stilisierung seiner Eroberung Roms nicht als Triumph, sondern als *adventus* in Szene setzte, war ein Kommunikationszusammenhang, in dem diejenigen Gruppen von symbolischer Bedeutung waren, die die *res publica* repräsentierten: der *populus Romanus* und vor allem die senatorische Oberschicht. Dass die christliche Gemeinde in diesem Kontext keine Berücksichtigung fand, war keine Frage der Ausgrenzung, sondern der kommunikativen Optionen: Ihr fiel für die symbolische Inszenierung des Befreiungssieges über Maxentius keine Rolle als Akteur zu.²⁷⁵

²⁷³ S. dazu u., S. 311f., 316.

²⁷⁴ Dass das unterlassene Opfer für den kapitolinischen Iuppiter auch von der heidnischen Bevölkerung als eine deutliche Hinwendung Konstantins zum Christentum verstanden worden sein muss, wird von Girardet 1998, 26-30 zurecht betont.

²⁷⁵ Bezeichnend ist, dass auch in der Darstellung christlicher Autoren wie Laktanz und Eusebius v. Caesarea Konstantins Sieg über Maxentius nicht als eine Befreiung der Christen von einem Verfolger, sondern als eine Befreiung der Stadt und der senatorischen Oberschichten von einem Gewaltherrscher erscheint, dessen Züge nach dem traditionellen Bild der Tyrannenimago gezeichnet sind. Für Laktanz war Maximinus Daia nach dem Tod von Galerius, Maximian und Diocletian der letzte der verbliebenen *adversarii Dei* – zu einer Zeit, als Maxentius noch lebte (vgl. Lact., *mort. pers.* 43, 1). Eusebius bezeichnet Maxentius zwar als einen gottlosen Tyrannen, stellt ihn auf eine Stufe mit Maximinus Daia und vergleicht ihn mit dem ägyptischen Pharao. Auch Eusebius konzentriert jedoch seine Beschuldigungen gegen Maxentius auf die Tatbestände der Magie und der Tötung von Senatoren: Der Umstand, dass Maxentius auch einer christlichen Angehörigen des Senatorenstandes Gewalt antun wollte, wird nicht zu einem allgemeinen Vorwurf der Christenverfolgung ausgeweitet, sondern ist eine Variation der traditionellen Topik des Gewaltherrschers, der die senatorische Oberschicht und die Bevölkerung Roms unterdrückt (vgl. Eus., *n. C.* 1, 33-36; *h. e.* 8, 14, 5f.; 9, 9, 2-4 u. 9-11).

Zum anderen machen die Äußerungen von Aurelius Victor und Eusebius v. Caesarea übereinstimmend deutlich, dass die städtische Identität Roms in elementarer Weise mit der Frage verbunden war, wo der verstorbene Kaiser seine letzte Ruhestätte fand. Wenn Aurelius Victor nicht die Gründung Konstantinopels selbst, sondern erst seine Funktion als kaiserliche Grablege als das kennzeichnet, „worüber das römische Volk ungehalten war“ (*quod populus Romanus aegerrime tulit*), ist dies ein bemerkenswert klarer Hinweis darauf, in welchem Maße Roms Selbstverständnis als Hauptstadt des Imperiums vom Kaiserkult und der Kaiserkommemoration geprägt war: Die Bestattung des Kaisers im Apostoleion von Konstantinopel²⁷⁶ stellte die Identität der Römer auf eine härtere Probe als es der Verzicht Konstantins auf das kapitolinische Opfer getan hatte. Mit der Bestattung und kultischen Verehrung des Kaisers war jedoch ein Sektor kaiserbezogener städtischer Identitätsstiftung berührt, der – anders als bei der Befreiung der Stadt – der christlichen Gemeinde eine tragende Rolle als Kommunikationspartner zuwies. Hatten die Christen als symbolische Bezugsgruppe für die kaiserliche Inszenierung als Befreier der *urbs* keine Rolle gespielt, ohne deswegen aus dem städtischen Raum ausgegrenzt zu werden, kehrten sich diese Voraussetzungen nun um: In den Coemeterien Roms und den dort errichteten christlichen Kultbauten entstanden Zentren für eine neue Form des Kaiserkults, in dem der *senatus populusque Romanus* die Rolle als Adressat der kaiserlichen Kommunikation der christlichen Gemeinde überließ.

III. 2. Kaiserkult und Kommemorationstopographie

Die nach ihrer charakteristischen Bauform benannten „Umgangsbasiliken“²⁷⁷, die Konstantin in großer Zahl im Suburbium Roms errichten ließ, und die rein quantitativ den größten Anteil am Bauprogramm des Kaisers in Rom ausmachten, waren große überdachte Friedhöfe, für die in der modernen Forschung die Bezeichnung *coemeteria subteglata* geprägt wurde,²⁷⁸ und die über

²⁷⁶ S. dazu u., S. 211f.

²⁷⁷ Unter den übergreifenden Darstellungen zu den konstantinischen Umgangsbasiliken verdienen besondere Erwähnung Pietri 1976, Bd. 1, 29-69; Brandenburg 1979, 61-154; ders. 1992; Tolotti 1982; Schumacher 1987; Torelli 1992; Fiocchi Nicolai 1997; La Rocca 2000; Lehmann 2003. Brandenburg 2004, 55-91 und Holloway 2004, 86-115 bieten aktuelle Überblicke über die wichtigsten Ergebnisse. Vgl. außerdem die Diskussion der vor wenigen Jahren entdeckten Basilika an der *via Ardeatina* und ihre Einordnung in das Ensemble der bisher bekannten Umgangsbasiliken durch Fiocchi Nicolai et al. 1995-1996, 69-139 (ebd., 69f., Anm. 3 enthält eine umfassende Bibliographie zu den römischen Coemeterialbasiliken).

²⁷⁸ Die Wendung geht zurück auf Krautheimer 1960, 28. Der Terminus *coemeterium* begegnet erstmals im Eintrag des *Catalogus Liberianus* zum Bischof Fabian (236-250): *multas fabricas per cimiteria fieri iussit* (MGH AA IX, 75); ob mit *coemeteria* hier einzelne Gräber gemeint sind (so Rebillard

mehrere Lagen hinweg tausende von Gräbern in sich aufnehmen.²⁷⁹ Konstantin griff damit eine Bestattungspraxis auf, für die sich bereits Vorbilder während des 3. Jh. in der christlichen Gemeinde Roms finden lassen,²⁸⁰ und die von den römischen Bischöfen, die das architektonische Vorbild der konstantinischen Coemeterialbasilika aufgriffen, in eigener Initiative weitergeführt wurde.²⁸¹ Die Nutzung der konstantinischen Basiliken als Grablegen hat in der Forschung zu anhaltenden Kontroversen darum geführt, ob es sich bei ihnen um reine Friedhöfe oder um Kirchen im Sinne liturgischer Versammlungsräume gehandelt habe. Diese – in der zugespitzten Form einer alternativlosen Zuordnung falsch gestellt – Problematik soll an späterer Stelle aufgenommen und diskutiert werden.²⁸² Zunächst erscheint es jedoch methodisch sinnvoller, die Frage nach den in den Basiliken vollzogenen kultischen Praktiken (über die im übrigen nur wenig Konkretes bekannt ist) zurückzustellen, und stattdessen von ihrer gesicherten Eigenschaft als Bestattungsplätze auszugehen: Die archäologische Disposition dieser Anlagen liefert Aufschlüsse, die es erlauben, ihre Funktion jenseits einer allgemeinen Zweckbestimmung als kollektiv genutzte Grablegen schärfer zu fassen.

1993) oder Areale kollektiver Grablegen, ist umstritten. Für die konstantinischen Bauten ist der Ausdruck nicht gesichert (vgl. u., Anm. 330); da jedoch Krauthaimers Bezeichnung die Funktion der Bauten zutreffend erfasst, wird sie auch im folgenden verwendet.

²⁷⁹ Erstmals deutlich herausgestellt von Krauthaimer 1960. Sichtbar ist diese Funktion vor allem in der gut erhaltenen Basilika von S. Sebastiano. Dort liegen an den Außenwänden bis zu drei Lagen von Arkosolgräbern oberhalb und bis zu fünf Lagen unterhalb des Bodenniveaus übereinander; auch die Bodengräber in der Basilika reichen in drei bis vier Lagen in den Boden hinab (vgl. Tolotti 1982, 159f.). In SS. Pietro e Marcellino lassen die Sondierungsgrabungen auf eine dichte Belegung der Basilika und der südlich anschließenden Porticus mit Gräbern schließen (vgl. Guyon 1987, 268-272). Für die *basilica* bei Tor de' Schiavi vgl. Luschi/Ceccherelli 1987-1988, 425-427; für die *basilica maior* von S. Lorenzo f.l.m. vgl. Krauthaimer, in: Corpus II, 119; für S. Agnese s. Deichmann 1946, 224f.; Barbini/Severini 2002, 761-768. Bei allen Bauten lässt sich demnach eine intensive Nutzung als Bestattungsort sicher nachweisen. Die Funktion der Umgangsbasiliken als monumentale Grablegen wird auch von der neu entdeckten Basilika des Marcus an der *via Ardeatina* bestätigt (vgl. Fiochi Nicolai 2002, bes. 1175-1185).

²⁸⁰ Eine mit den konstantinischen Basiliken vergleichbar intensive Belegung mit Gräbern findet sich z. B. in der *area* I des Kallixtcoemeteriums an der *via Appia*, wo entlang der die *area* umgebenden Mauer Gräber in bis zu zehn Schichten übereinander lagen (vgl. Fasola 1986, 179-182). Die *area* I des Kallixtcoemeteriums zählt zu denjenigen Grabarealen des römischen Suburbiums, bei denen bereits für das frühe 3. Jh. gesichert ist, dass sie Eigentum der römischen Kirche waren und als Gemeindegrablege dienten.

²⁸¹ Dies belegt die Basilika an der *via Ardeatina*, die zwar von Konstantin mit einem Landgut dotiert, jedoch auf Initiative des Bischofs Marcus (336) hin errichtet wurde (vgl. LP I, 202: *hic* (scil. Marcus) *fecit duas basilicas, unam via Ardeatina, ubi requiescit... ex huius suggestione obtulit Constantinus Augustus basilicae quem cimiterium constituit via Ardeatina: fundum rosarium cum omnem agrum campestrorum, praest. sol. XL*).

²⁸² Vgl. dazu u., S. 167f.

III. 2. 1. Totenkult und Märtyrerkult: zur Funktion der römischen Coemeterialbasiliken

Die Bestattungen im Bereich der *coemeteria subteglata* beschränkten sich nicht auf uniforme Boden- und Arkosolgräber, die seriell in den Boden und entlang der inneren Seite der Außenwände dieser Basiliken angelegt wurden. Bestimmte Tote nahmen im Verhältnis zu den übrigen Bestatteten eine prägnantere Lage ein. Dies gilt in erster Linie²⁸³ für die Mausoleen, die an die Grabbasiliken angebaut wurden. Vor allem in S. Sebastiano ist eine große Zahl dieser Mausoleen an der Südseite des Gebäudes erhalten geblieben. Sie stellen spätere Erweiterungen und Anbauten an die Basilika dar, die als zentraler Baukörper die später errichteten Mausoleen auf sich hin orientierte und damit – im Unterschied zu paganen Nekropolen – den Grabarealen, auf denen sich diese und andere Coemeterialbasiliken erhoben, eine klare räumliche Ausrichtung gab.²⁸⁴

Im Unterschied zu diesen erst sekundär vorgenommenen Anbauten sind jedoch vermutlich sämtliche konstantinischen Coemeterialbasiliken bereits bei ihrer Errichtung mit einem an die Basilika angebauten Mausoleum verbunden worden, das dem Erbauer der Basilika eine besonders privilegierte Grabstätte verlieh. In SS. Pietro e Marcellino wurde ein großer Rundbau, in dem 329 die Mutter Konstantins, Helena, bestattet wurde, an die Frontseite der Basilika angeschlossen. Obwohl das Mausoleum unmittelbar nach der Basilika errichtet worden sein muss, ist in der Forschung umstritten, inwieweit die beiden Bauten von vornherein als eine einheitliche Anlage konzipiert waren. Die Ausgräber der Basilika, Deichmann und Tschira, haben die Reste einer einige Meter vor dem östlichen Abschluss der Basilika quer durch das Mittelschiff und die beiden Seitenschiffe verlaufenden Mauer als Hinweis auf eine ursprüngliche Frontmauer der Basilika interpretiert, vor der sich ein Narthex in der Höhe der umlaufenden Seitenschiffe erstreckt habe. Dieser basilikale Narthex sei auch nach Errichtung des Mausoleums beibehalten worden und habe als ein sichtbarer architektonischer Abschluss die Eigenständigkeit der Basilika gegenüber dem Mausoleum betont, das seinerseits ebenfalls mit einem narthexartigen Vorbau versehen war, dessen Höhe jedoch die des basilikalen Narthex erheblich überstieg. Basilika und Mausoleum erscheinen nach dieser Rekonstruktion als zwei separate Baukörper, die erst später zu einem einheitlichen Baukörper verschmolzen, als man den basilikalen Narthex aufgab und die Schiffe der Basilika bis zum Narthex des Mausoleums hin verlängerte.²⁸⁵

²⁸³ Auch innerhalb der Basiliken gab es herausgehobene Bestattungsplätze, vgl. u., Anm. 306.

²⁸⁴ Zu diesem Unterschied zwischen paganen und christlichen Nekropolen vgl. Brandenburg 1994.

²⁸⁵ Zur Abfolge dieser hypothetischen Bauphasen vgl. Deichmann/Tschira 1957, 62-64 mit Abb. 23 (ohne Datierungsvorschlag).

Eine solche Verbindung von Basilika und Mausoleum zu einem einheitlichen Baukörper muss allerdings bereits sehr früh, unmittelbar nach der Errichtung des Mausoleums erfolgt sein, da die bis an den Narthex des Mausoleums herangezogenen Pfeiler der basilikalen Schiffe die Lage der umliegenden Bodengräber beeinflusst haben.²⁸⁶ Da zudem die bei der Ausgrabung aufgefundenen Mauerreste, die als ursprüngliche Frontmauer der Basilika aufgefasst wurden, so gering sind, dass sie keine überzeugende Grundlage für die Existenz eines basilikalen Narthex abgeben, und da es ferner schwer vorstellbar erscheint, dass die Basilika zunächst einen Narthex erhalten haben soll, der dann unmittelbar darauf aufgegeben wurde, um den Basilikabau mit dem Mausoleum zu verbinden, hat Jean Guyon überzeugend dafür plädiert, dass ein derartiger Narthex der Basilika von SS. Pietro e Marcellino nie existiert hat.²⁸⁷ Daraus aber folgt, dass die Basilika und das Mausoleum nicht nur zu einem frühen Zeitpunkt zu einem einheitlichen Bau verbunden wurden, sondern auch, dass ein derartiger Baukomplex auch schon von vornherein als solcher geplant gewesen ist: Es gibt keinen Hinweis darauf, dass Basilika und Mausoleum als eigenständige Baukörper konzipiert worden sind.²⁸⁸

Ähnlich wie SS. Pietro e Marcellino wurde auch in S. Agnese ein Mausoleum zeitgleich mit der Basilika errichtet. Unter S. Costanza, dem noch heute sichtbaren Rundmausoleum an der Südseite der Basilika, in dem die Tochter Konstantins, Constantina (gest. 354), und ihre Schwester Helena (gest. 360) beigesetzt waren, sind vor einigen Jahren Spuren eines Vorgängerbaus aufgefunden worden, der vermutlich die Form einer Trikonche hatte.²⁸⁹ Trotz anderslautender Interpretationsversuche, die in diesem Trikonchenbau kein Mausoleum, sondern ein Baptisterium vermuten, das nach Ausweis des *Liber Pontificalis* unter Konstantin bei S. Agnese errichtet worden sein soll,²⁹⁰ wird

²⁸⁶ Guyon 1987, 215; Rasch 1998, 45 geht davon aus, dass diese Verlängerung der basilikalen Schiffe bis zum Narthex des Mausoleums noch während der abschließenden Arbeiten an der Rotunde erfolgte (etwa zwischen 322 und 324/325).

²⁸⁷ Guyon 1987, 214-217; bereits Tolotti 1982, 190f. hatte sich gegen die Existenz eines Narthex an SS. Pietro e Marcellino ausgesprochen. Rasch 1998, 31-35 hält hingegen weiterhin an der Existenz eines eigenständigen basilikalen Narthex fest, der dann nach nur wenigen Jahren entfernt worden sein soll.

²⁸⁸ Hervorgehoben von Guyon 1987, 238.

²⁸⁹ Zum Vorgängerbau von S. Costanza vgl. Stanley 1994, 259f., der aus den spärlichen Resten von Mauerfragmenten eine Trikonche mit einer Breite von 10,20m rekonstruiert (vgl. ebd., Abb. 15 und 17).

²⁹⁰ LP I, 180. Mackie 1997 identifiziert die Trikonche mit diesem Baptisterium, in dem Constantina 354 bestattet worden sei; die Errichtung des späteren Rundbaus weist sie Julian zu, der dort dann 360 seine Gattin Helena bestatten ließ. Wie oben bereits ausgeführt wurde (s. o., Anm. 105), ist jedoch die Notiz zur Stiftung der Basilika stark durch spätere hagiographische Texte beeinflusst worden. Dies dürfte sich auch auf die Gründung eines Baptisteriums und auf die dortige Taufe der Constantina beziehen. In zwei römischen Märtyrerpassionen (der *passio Gallitani* und der *passio Agnetis*) ist davon die Rede, dass Constantina durch die Hilfe der Heiligen Agnes von der Lepra geheilt worden sei. Die *actus Silvestri*, die in Rom eine weite Verbreitung fanden (vgl. *decret.*

man auch in diesem Vorgängerbau ein Mausoleum erkennen: Die – für das Mausoleum bei S. Agnese freilich stark hypothetische – Trikonchenform ist für römische Mausoleen des 4. Jh. durchaus charakteristisch,²⁹¹ während tri- bzw. tetrakonchenförmige Baptisterien im Westen erstmals um 400 nachweisbar und aus Rom sonst nicht bekannt sind.²⁹² Nicht nur in seinen bescheideneren Dimensionen, sondern auch in der Lage unterscheidet sich dieser Vorgängerbau von S. Costanza vom Helenamausoleum: Während dieses vor die Frontseite der Basilika von SS. Pietro e Marcellino gesetzt wurde, nahm das Mausoleum bei Agnese einen weniger auffälligen Ort an der Südseite der Basilika ein.

Auch bei der *basilica apostolorum* an der *via Appia* wurde zeitgleich mit der Basilika an der Südseite ein rechteckiger Anbau mit einer Apsis errichtet, für den sich ebenfalls eine Deutung als Mausoleum als die naheliegendste Erklärung anbietet.²⁹³ Das Mausoleum wurde zu einem nicht genauer bestimmbareren Zeitpunkt nach seiner Errichtung aufgelassen und am Ende des 4. Jh. durch zwei kleinere Mausoleen überbaut.²⁹⁴ Dieser Umstand hat verstärkt Anlass zu Spekulationen über den Besitzer des Mausoleums, seine Beziehung zur Erbauung der Basilika und die Gründe für die Auffassung des Baus gegeben. Man hat verschiedentlich daran gedacht, dass das Mausoleum

Gelas. 4, 4, 222-224), verbinden die Heilung Konstantins von der Lepra mit seiner Taufe durch Bischof Silvester. Die Vermutung liegt nahe, dass der Verfasser des *Liber Pontificalis* (oder die verlorene hagiographische Quelle, die er benutzte) nach dem Vorbild der Silvesterakten Constantinas Heilung von der Lepra mit einer Taufe durch Silvester und der Errichtung eines Baptisteriums bei S. Agnese kombinierte. Experten auf dem Feld der römischen Hagiographie wie Duchesne (1886), in: LP I, 197 und Franchi de' Cavalieri 1899, 60 haben zwar angenommen, dass die *passio Agnetis* ihre Nachricht aus dem *Liber Pontificalis* beziehe, doch ähnlich wie bei der vermeintlichen Taufe der Konstantinschwester Constantina dürften die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen dem *Liber Pontificalis* und der Hagiographie umgekehrt sein: Der Verfasser des *Liber Pontificalis* verarbeitete in der Stiftungsnotiz legendarische Traditionen (so auch – allerdings ohne weitere Begründung – Pietri 1976, Bd. 1, 47; Orgels/Grégoire 1954, 590 mit Anm. 1).

²⁹¹ An derselben Stelle wie die Trikonche von S. Agnese wurde ein trikonchenförmiges Mausoleum an die *basilica maior* von S. Lorenzo f.l.m. angebaut, allerdings erst nach 384 (vgl. u., Anm. 298). Zwei vergleichbare Trikonchen befinden sich auf dem oberirdischen Gelände der *area* I des Kallixtcoemeteriums (vgl. Fasola 1983). Das heißt nicht, dass die Trikonche ein prinzipiell auf Mausoleen beschränkter Bautyp gewesen wäre (vgl. Ward-Perkins 1969, 14f.), aber im funeären Kontext erscheint diese Deutung naheliegend.

²⁹² Vgl. Ristow 1998, 60. Parallelen für ein Baptisterium als Annexbau zu einer Umgangs- oder Märtyrerbasilika fehlen. Die Hypothese von Schumacher 1986, wonach die südliche Rotunde im Anschluss an das Querschiff von S. Pietro das vatikanische Baptisterium gewesen sei, hat sich nicht durchgesetzt (das vatikanische Baptisterium war vermutlich kein Annexbau, sondern ist am nördlichen Ende des Querschiffs zu lokalisieren, wo es auch in der gesamten Tradition der mittelalterlichen Quellen erscheint, vgl. de Blaauw 1994, Bd. 2, 487-491).

²⁹³ Im Plan von Tolotti 1953 das Mausoleum nr. 43.

²⁹⁴ Die Mausoleen nr. 44 und 45 im Plan von Tolotti 1953. Zur Datierung der Nachfolgerbauten in das ausgehende 4./beginnende 5. Jh. vgl. Spera 1999, 230; Torelli 1992, 205 datiert die Auflassung des Mausoleums nr. 43 in das 3. Viertel des 4. Jh.; ähnlich Krautheimer, in: Corpus IV, 132 (kurz nach der Mitte des 4. Jh.).

ursprünglich als Grablege für Konstantins Gattin Fausta vorgesehen gewesen sei, die 326 in kaiserliche Ungnade fiel und nach ihrer Hinrichtung den Anspruch auf eine Beisetzung in dem ihr zugedachten Mausoleum verloren habe.²⁹⁵ Eine zwingende Erklärung für die Auflassung des Mausoleums nr. 43 ist dies allerdings nicht, da nicht einzusehen ist, warum eine *damnatio memoriae* zur Aufhebung der Funktion des Grabbaus führen musste: Das Mausoleum hätte ohne weiteres von einem anderen Mitglied der kaiserlichen Familie belegt werden können; außerdem wurde das Mausoleum, der Datierung der Nachfolgebauten nach zu urteilen, wohl erst geraume Zeit nach 326 aufgelassen. Was immer die Ursache für die Aufgabe des Mausoleums war, sie dürfte in der Relation zur *basilica apostolorum* selbst gelegen haben, die als Ort für ein kaiserliches Begräbnis offenbar nicht mehr passend erschien.²⁹⁶ Die genaueren Umstände und Gründe für diese Umbewertung entziehen sich unserer Kenntnis. Es besteht jedoch kein Anlass, von der Vermutung abzurücken, dass es sich auch bei dem Mausoleum an der *basilica apostolorum* um eine geplante Grablege für ein Mitglied des Kaiserhauses handelte, die allerdings später nicht als solche genutzt wurde.²⁹⁷

Bei der *basilica maior* von S. Lorenzo f.l.m. erlauben die punktuellen Grabungsbefunde keinen sicheren Aufschluss darüber, ob es auch hier ein ähnliches Mausoleum gegeben hat, doch hat man an der Südseite der Basilika einen Maueransatz gefunden, der zeitgleich mit der Basilika errichtet wurde und auf die Existenz eines Mausoleums hindeutet.²⁹⁸ Als Hinweis auf ein Stiftermausoleum wie bei den oben vorgestellten Basiliken reicht dieser Befund jedoch nicht aus.

Kein direkter baulicher Zusammenhang, aber eine klar erkennbare Beziehung besteht zwischen der Coemeterialbasilika bei Tor de' Schiavi und dem großen Grabtempel, in dessen unmittelbarer Nachbarschaft die Basilika er-

²⁹⁵ Schumacher 1987, 150, Anm. 117; Brandenburg 1992, 44. Ähnliche Erwägungen ließen sich auch für die Schwester Konstantins und Gattin des Licinius, Constantia, anstellen, deren Name (vermutlich nach dem Krieg gegen Licinius 324) aus Inschriften getilgt wurde (vgl. CIL VI, 1153).

²⁹⁶ Tolotti 1982, 192 vermutet, dass das Mausoleum an der *basilica apostolorum* als Bestattungsplatz für Helena dienen sollte, sie dann jedoch 329 in dem ursprünglich für Konstantin vorgesehenen Mausoleum bei SS. Pietro e Marcellino beigesetzt worden sei, weil zu diesem Zeitpunkt bereits klar war, dass Konstantin sich nicht dort, sondern in Konstantinopel bestatten lassen würde. Dies erscheint plausibel; allerdings bleibt auch in dieser Hypothese die fehlende Verwendung des Mausoleums durch ein anderes Mitglied der kaiserlichen Familie ein offener Punkt.

²⁹⁷ Anders Torelli 1992, 205f. der die Auflassung eines kaiserlichen Mausoleums für unwahrscheinlich hält und stattdessen an eine „famiglia di rango“ denkt.

²⁹⁸ Vgl. Krautheimer, in: Corpus II, 100f. u. die Rekonstruktionszeichnung ebd., 119, fig. 121. An derselben Stelle, an der sich bei der Basilika von S. Agnese das ursprünglich trikonchenartige Mausoleum der Constantina befand, wurde auch an der *basilica maior* eine Trikonche errichtet, in der ein Bischof Leo beigesetzt wurde (vgl. ebd., 95). Dessen Grabelogeum ist wohl erst in die Zeit nach 384 zu datieren (vgl. Ferrua [1942], in: *Epigrammata damasiana*, 241f.).

richtet wurde. Dieses aufwendige Mausoleum war – ähnlich wie das bautypologisch mit ihm verwandte Maxentiusmausoleum an der *via Appia*, das kurz nach dem Mausoleum bei Tor de' Schiavi errichtet wurde²⁹⁹ – mit hoher Wahrscheinlichkeit für einen Angehörigen des Kaiserhauses bestimmt.³⁰⁰ Damit hat wohl auch an der *via Praenestina*, ebenso wie beim Helenamausoleum und den Mausoleen bei S. Agnese und der *basilica apostolorum*, eine Verbindung zwischen der Errichtung einer Coemeterialbasilika und dem Totenkult für ein Mitglied der kaiserlichen Familie bestanden.

Im Unterschied zu den Mausoleen bei SS. Pietro e Marcellino, S. Agnese und der *basilica apostolorum*, die gleichzeitig mit der jeweiligen Basilika errichtet und mit den Basiliken zu einer baulichen Einheit verbunden wurden, bilden an der *via Praenestina* die Coemeterialbasilika und das Mausoleum getrennte Baukörper. Obwohl dieses Ensemble für die römischen Coemeterialbasiliken untypisch ist, eröffnet es dennoch interessante Aspekte auf die Relation der in den übrigen Coemeterialbasiliken zu einer Einheit verbundenen Baukörper von Basilika und Mausoleum zueinander. In dem Komplex an der *via Praenestina* war das Mausoleum derjenige Bau, der die Ausrichtung der Basilika festlegte: Die Basilika war eindeutig auf das Mausoleum bezogen, in dessen Temenos sie eindrang,³⁰¹ nicht umgekehrt. Offenbar hatte hier bereits vor der Errichtung der Basilika ein freistehender Grabtempel existiert, der von seiner Anlage her unmöglich nachträglich in einen Annexbau für eine Basilika umgewandelt werden konnte. Wollte man, wie an der *via Praenestina*, erst im Nachhinein eine Beziehung zwischen einem Mausoleum und einer Coemeterialbasilika herstellen, dann bot sich keine andere Lösung an, als die Basilika dicht an das Mausoleum heranzurücken und auf diese Weise beide Gebäude aufeinander zu beziehen, ohne sie in eine direkte räumliche Verbindung miteinander zu bringen.³⁰² Diese Disposition gibt Anlass zu der Hypothese, dass

²⁹⁹ Zum Verhältnis der beiden Bauten zueinander vgl. ausführlich Rasch 1993, bes. 92f., der das Maxentiusmausoleum aus bautypologischen Gründen in die Zeit kurz nach dem Bau des Mausoleums bei Tor de' Schiavi datiert; für den letzteren Bau unterscheidet Rasch zwei Bauphasen, die er mit ca. 305/306 und ca. 307/309 veranschlagt (ebd. 78f.).

³⁰⁰ Vgl. o., Anm. 82.

³⁰¹ An der Stelle des geringsten Abstandes zwischen den beiden Bauten rückt die Basilika bis auf weniger als 5 Meter an das Mausoleum heran. Eine derartige Nähe zu einem anderen Bauwerk war in der Konzeption des Grabtempels bei Tor de' Schiavi ursprünglich sicher nicht vorgesehen, wie ein Vergleich mit dem Mausoleum der Maxentiusvilla zeigt, wo der Raum um den Grabtempel durch eine Temenosmauer abgegrenzt wurde, die die Anlage weiträumig umlief. Das Mausoleum bei Tor de' Schiavi war zwischen 307 und 309 in ähnlicher Weise als freistehender Grabtempel geplant worden; dass man eine spätere Störung dieses Temenos-Bezirks durch die Coemeterialbasilika in Kauf nahm, kann man nur damit erklären, dass der Erbauer des Mausoleums beziehungsweise einer seiner Nachfolger den Bau der Basilika in der Nähe des Mausoleums bewusst intendierte.

³⁰² Rasch 1993, 80 bestreitet eine Beziehung zwischen der Basilika und dem Mausoleum von Tor de' Schiavi. Doch obwohl zwischen der Apsis der Basilika und dem Mausoleum keine ursprüng-

auch bei den übrigen Coemeterialbasiliken, die von vornherein als Einheiten aus Basilikalbau und Mausoleum konzipiert waren, die Mausoleen nicht als Annexbauten der Basiliken fungierten, sondern umgekehrt diejenigen Baukörper waren, die für die Errichtung der Basilikalbauten Anlass gaben.³⁰³

Bisher hat sich demnach bei allen kaiserlichen Coemeterialbasiliken – mit der Ausnahme von S. Lorenzo f.l.m., wobei die unsicheren Grabungsbefunde hier kein sicheres Urteil erlauben – eine Verbindung zwischen der Basilika und einem hervorgehobenen Mausoleum nachweisen lassen, das wohl in allen Fällen für ein Mitglied der kaiserlichen Familie bestimmt war. Es bleibt abzuwarten, in welcher Weise die neuentdeckte Basilika an der *via Ardeatina*, deren Ausgrabungen noch nicht abgeschlossen sind,³⁰⁴ dieses Bild bestätigt oder modifiziert. Es ist bekannt, dass der römische Bischof Marcus (336) sich in diesem Coemeterium, das zwar aus kaiserlichen Mitteln, aber auf seine Initiative hin erbaut wurde, beisetzen ließ.³⁰⁵ Zwar steht kaum zu erwarten, dass ein Bischof, der nur wenige Monate sein Amt ausübte, in einem ähnlich auffällig plazierten Mausoleum untergebracht war wie die aus der kaiserlichen Familie stammenden Erbauer der übrigen Coemeterialbasiliken.³⁰⁶ Dennoch wird erst der weitere Verlauf der Grabung zeigen, ob die Errichtung von Gründermausoleen ein Privileg der kaiserlichen Familie war und in welcher Weise die römischen Bischöfe in ihren eigenen Bauprojekten und Grablegen auf die kaiserlichen Monumentalbauten und Mausoleen reagierten.³⁰⁷

Ein abschließender Blick auf S. Pietro verdeutlicht die besondere Erscheinung der konstantinischen Umgangsbasiliken im Unterschied zur vatikanischen Petrusbasilika, die der Monumentalisierung eines Märtyrerschreins diente. Anders als bei den Umgangsbasiliken wurde an S. Pietro zunächst kein kaiserliches Mausoleum angebaut. Erst mit der (im Jahr 757 der Heiligen Petronilla geweihten) Rotunde am südlichen Ende des Querschiffs erhielt auch S. Pietro ein kaiserliches Mausoleum. Die früheste dort nachweisbare Bestattung ist die der Kaiserin Maria, der 407/408 verstorbenen Gattin des

liche Verbindung nachweisbar ist (vgl. Luschi/Ceccherelli 1987-88, 421: eine Tür, die sich von der Apsis in Richtung Mausoleum öffnete, wurde erst in späterer Zeit angelegt), muss man davon ausgehen, dass die Basilika in eine Relation zum Mausoleum gesetzt werden sollte.

³⁰³ Vgl. dazu mehr u., S. 165-171.

³⁰⁴ In Fiocchi Nicolai 1995-1996 ist nur der nordwestliche Sektor (innere Apsis; großer Teil des Umgangs im Apsisbereich, angrenzende Portikus und ein Mausoleum), der bei Grabungen von 1993-1996 freigelegt wurde, publiziert. Auf das Vorhandensein weiterer Mausoleen an der westlichen Längsseite der Basilika machen die Ausgräber bereits aufmerksam; darunter befindet sich ein auffällig großes Mausoleum, dessen Lage dem Mausoleum nr. 43 an der *basilica apostolorum* entspricht (ebd., 106; Fiocchi Nicolai 2002, 1179).

³⁰⁵ LP I, 202.

³⁰⁶ Bisher wurde ein besonders herausgehobenes Grab am Scheitelpunkt der inneren Apsis gefunden, das die Ausgräber als mögliches Grab des Gründers der Basilika ansprechen (vgl. Fiocchi Nicolai 1995-1996, 125).

³⁰⁷ Picard 1969, 736-740; zurückhaltender urteilt zurecht Borgolte ²1995, 39.

Kaisers Honorius (395-423); später wurden auch mehrere andere Mitglieder der honorisch-valentinianischen Dynastie dort beigesetzt.³⁰⁸ Dass die Petronillarotunde erst unter Honorius errichtet und von ihm als Mausoleum eingerichtet wurde, wird auch durch die Typologie des 1514/1519 abgerissenen Baus bestätigt, soweit sie sich aus frühneuzeitlichen Grundrisszeichnungen und Vergleichen mit der benachbarten und besser dokumentierten Rotunde von S. Andrea rekonstruieren lässt: Die beiden Rundbauten wurden gleichzeitig, und zwar erst um 400, an der Südseite von S. Pietro als Mausoleen erbaut.³⁰⁹

Dieser späte Anbau eines kaiserlichen Mausoleums lässt die besondere Funktion der konstantinischen Coemeterialbasiliken, bei denen die Mausoleen für Mitglieder der kaiserlichen Familie bereits beim Bau der Basiliken errichtet worden waren, nochmals deutlich hervortreten. Obwohl Konstantin mit der Petrusbasilika das größte und aufwendigste seiner Bauprojekte in Rom ins Werk setzte, haben weder er noch die Angehörigen seiner Familie diesen Bau als geeigneten Ort betrachtet, um sich dort bestatten zu lassen. Erst eine neue Dynastie suchte mit ihrem Mausoleum die Nähe zum bedeutendsten Heiligen der Stadt. Möglicherweise orientierte sich diese Initiative am Vorbild Konstantinopels, wo Kaiser Arkadios (395-408) an der Apostelkirche ein neues Mausoleum errichtete und dadurch auch seinen Bruder Honorius veranlasst haben könnte, im Westen des Reiches eine entsprechende dynastische Grablege in unmittelbarer Nachbarschaft eines Apostelgrabs anzulegen.³¹⁰

³⁰⁸ Vgl. die Übersicht bei Johnson 1991, 334-339. Abgesehen von Maria ist kein weiteres namentlich identifizierbares Kaisergrab in der zu Beginn des 16. Jh. abgerissenen Rotunde entdeckt worden. Alle darauf bezüglichen Nachrichten beruhen auf z. T. späten literarischen Überlieferungen; dennoch erscheint unbestreitbar, dass der Bau als Mausoleum auch für andere Angehörige der honorisch-valentinianischen Dynastie fungierte.

³⁰⁹ Zu den Details vgl. Biering/v. Hesberg 1987, bes. 167-172; Rasch 1990, bes. 17f. (nach 360/370; vermutlich zu Beginn des 5. Jh.). Tolotti 1988, 308f. möchte die Rotunden von S. Petronilla und S. Andrea in die erste Hälfte des 4. Jh. datieren und vermutet in S. Petronilla das Mausoleum der Konstantinschwester Anastasia, doch spricht – wie Tolotti selbst bemerkt – die Typologie der beiden Rundbauten mit ihren quadratischen Nischen für eine spätere Datierung. Die Hypothese, dass in S. Petronilla Angehörige der konstantinischen Familie bestattet wurden, war bereits von Schumacher 1986 aufgeworfen worden, doch ist seine Rekonstruktion der Baugeschichte von S. Petronilla und S. Andrea nicht haltbar (vgl. dazu Biering/v. Hesberg 1987, 172) und auch die Inschriften aus der Vatikanbasilika, die Schumacher als Beleg für ein Mausoleum der konstantinischen Dynastie anführt, sind nicht aussagekräftig, da sie zum einen nicht mit der Petronillarotunde in Verbindung gebracht werden können und zum anderen die Beziehungen der dort genannten Personen zur konstantinischen Dynastie in hohem Maße spekulativ sind (vgl. auch u., S. 376, Anm. 180).

³¹⁰ Darauf weist Johnson 1991, 339 hin. Damit erledigt sich auch die von Biering/von Hesberg 1987 aufgestellte Hypothese, wonach bereits Kaiser Theodosius I. (379-395) die beiden Rotunden als dynastische Grablege für seine Nachfolger (S. Petronilla) und als Kenotaph für sich selbst (S. Andrea) errichtet habe.

Dies ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass eine Deutung der Basiliken als monumentale Märtyrergedenkstätten, in denen sich die Angehörigen der kaiserlichen Familie einen privilegierten Platz *ad sanctos* hätten sichern wollen, zu kurz greift. Zu diesem Schluss gelangt man nicht nur deswegen, weil die konstantinische Familie ausgerechnet die Nähe zum angesehensten und mächtigsten Heiligen der Stadt offensichtlich nicht gesucht hat. Auch die unterschiedliche Architektur der Umgangsbasiliken und der vatikanischen Basilika weist in diese Richtung. Denn die Coemeterialbasiliken heben sich nicht nur in bautypologischer Hinsicht, durch ihre Form als Umgangsbasiliken, von der vatikanischen Petrusbasilika ab, die als eine Verbindung von einem Querschiff mit Apsis und einer an diesen Baukörper angesetzten fünfschiffigen Basilika konzipiert wurde. Auch der Märtyrerkult erhielt in S. Pietro ein ganz anderes Gewicht: Dort ließ Konstantin unter höchstem architektonischen Aufwand den gesamten Bau auf die Ädikula, die vorkonstantinische Kultstätte des Apostels Petrus, die sich in einem Hof der vatikanischen Nekropole befand,³¹¹ ausrichten: Von einem Baldachin überwölbt und unmittelbar vor der Apsis plaziert, bildete die Petrusmemoria den architektonischen Mittelpunkt der Basilika.³¹²

Gemessen an den aufwendigen Baumaßnahmen, die mit der Ausrichtung der vatikanischen Basilika auf die als Grabstätte des Petrus angesehene Ädikula verbunden waren, erscheinen Konstantins Bemühungen, die Grabstätten von Märtyrern in die Architektur der Coemeterialbasiliken einzubeziehen, um so verhaltener. Im Unterschied zur Vatikanbasilika, aber auch zu den frühesten, bereits unter Damasus (366-384) eingerichteten³¹³ *ad corpus*-Basiliken verzichtete man darauf, die Basiliken so anzulegen, dass sie die Gräber von Heiligen einschlossen. Abgesehen von der *basilica apostolorum*, die direkt über der Triklia *ad catacumbas* errichtet wurde, ist nicht einmal ein direkter Zusammenhang zwischen den Coemeterialbasiliken und den Märtyrergäbern in den benachbarten Katakomben gegeben. Bei SS. Pietro e Marcellino, S. Agnese und S. Lorenzo f.l.m. lagen die Gräber der Märtyrer nicht unter der jeweiligen Basilika, sondern in unterirdischen Grabanlagen, die sich neben der Basilika erstreckten.

Auf diese Tatsache ist bereits vor längerer Zeit aufmerksam gemacht worden.³¹⁴ Weniger Aufmerksamkeit hat man dem Umstand geschenkt, dass die Basiliken auch sonst keine besondere Ausrichtung auf die in ihrer Nähe bestatteten Märtyrer erkennen lassen. Bei der *basilica apostolorum* wurde die mit

³¹¹ S. o., S. 38.

³¹² Zur Einbeziehung der Petrusädikula in den konstantinischen Basilikabau und zum hohen statischen Aufwand, den die Ausrichtung der Basilika auf die Ädikula erforderte, vgl. Arbeiter 1988, 51-55.

³¹³ Vgl. o., Anm. 79.

³¹⁴ Vgl. Deichmann 1946.

der Apostelmemoria verbundene Triklia durch den Bau der Basilika unzugänglich:³¹⁵ Einzig für das ebenfalls durch die Basilika überbaute Hypogäum mit dem Sebastiansgrab wurde durch die Anlage eines Zugangs von der Basilika aus gewährleistet, dass man es weiterhin erreichen konnte. In S. Agnese führte vom Atrium der Basilika aus ein monumentaler Zugang direkt zu dem in nördlicher Richtung gelegenen Agnesgrab, der in seiner erhaltenen Form jedoch vermutlich erst unter Bischof Liberius (354-366) angelegt wurde. Dass bereits in konstantinischer Zeit ein monumentaler Abstieg in die Katakombe der Heiligen bestand, ist nicht wahrscheinlich.³¹⁶ Auch bei S. Lorenzo f.l.m. ist zwar in der Silvesterbiographie von *gradus ascensionis* und *descensionis* zum Laurentiusgrab die Rede, die Konstantin angelegt haben soll, aber es ist unklar, ob sie von der *basilica maior* ihren Ausgang nahmen.³¹⁷ Noch auffälliger ist die Situation an der *via Labicana* und an der *via Praenestina*. In SS. Pietro e Marcellino existierte zu keiner Zeit ein unmittelbarer Zugang, der von der Basilika zu den Gräbern der Heiligen Petrus und Marcellinus führte.³¹⁸ Dies ist um so bemerkenswerter, als von der Basilika aus durchaus Treppen und Abgänge angelegt wurden, die eine Entwicklung neuer unterirdischer Gangsysteme mit Bestattungsplätzen unterhalb der Basilika zur Folge hatten.³¹⁹ Obwohl die Basilika also Zugänge zu den unterirdischen Katakombenanlagen eröffnete, bildeten die Märtyrergräber kein besonderes Ziel und wohl auch nicht das Motiv für die Anlage dieser Abgänge. Noch deutlicher wird eine bestimmende Rolle der Märtyrergräber für die Anlage der Coemeterialbasiliken durch die Basilika bei Tor de' Schiavi an der *via Praenestina* in Frage gestellt: Hier hat eine Verbindung der Basilika mit einem unterirdischen Märtyrergrab nach dem gegenwärtigen Erkenntnisstand nie existiert, und es bestanden auch keine Verbindungen zu einer unterirdischen Grabanlage.³²⁰

³¹⁵ Spera 1999, 220.

³¹⁶ Fasola 1974, 204 macht unter den Stufen Spuren einer früheren Treppenanlage aus, datiert diese aber nicht in die konstantinische Zeit.

³¹⁷ LP I, 181: *fecit* (scil. Konstantin) *basilicam beato Laurentio martyri via Tiburtina in agrum Veranum supra arenario cryptae et usque ad corpus sancti Laurenti martyris fecit gradus ascensionis et descensionis*. Archäologische Hinweise auf eine Verbindung zwischen der *basilica maior* und dem Märtyrergrab wurden nicht entdeckt.

³¹⁸ Ein Vorläufer der monumentalen scala S, der einen direkten Zugang zum Grab der Heiligen Petrus und Marcellinus ermöglichte, wurde erst nach 360, vermutlich unter Damasus, angelegt. Diese Treppe nahm ihren Ausgang nicht von der konstantinischen Coemeterialbasilika, sondern von einem Gebiet nördlich der Basilika (vgl. Guyon 1987, 389-397).

³¹⁹ Die Regionen C und M waren durch Zugänge von der Basilika aus zu erreichen; die Region S durch einen Einstieg von der Portikus aus, die zusammen mit der Basilika errichtet wurde. Alle diese Regionen wurden nach dem Bau der konstantinischen Basilika angelegt (vgl. Guyon 1987, 288-300). Diese neuen, von der Basilika aus angelegten Regionen, wurden erst später mit der Region X verbunden, die das Grab der Heiligen Petrus und Marcellinus enthielt; zu den Verbindungen vgl. Guyon 1987, 289 (Region M) und 374f. (Region C).

³²⁰ Vgl. o., S. 102.

Zieht man eine Bilanz zur Verbindung zwischen den konstantinischen Umgangsbasiliken und den Märtyrergräbern in den ihnen benachbarten Katakomben, dann kann man kaum der Meinung derjenigen Forscher beipflichten, die die Basiliken als monumentale Zugänge zu den unterirdischen Heiligengräbern betrachten, auf deren Kult sie in besonderer Weise ausgerichtet gewesen seien.³²¹ Die Basiliken erhoben sich zwar in der Regel in der Nachbarschaft unterirdischer Grabanlagen, in denen sich Märtyrergräber befanden. Doch sind direkte Verbindungen zwischen der Basilika und den Märtyrergräbern entweder gar nicht nachweisbar oder erst in späterer Zeit angelegt worden, als die Heiligengräber durch Monumentalisierungen wie die des römischen Bischofs Damasus (366-384) zunehmend an Bedeutung gewannen.³²² Die Treppen zu den Katakomben, die zum Teil aus den Basiliken heraus angelegt wurden, unterscheiden sich in nichts von den Zugängen, die im Bereich jeder Katakombe in größerer Zahl an unterschiedlichen Stellen bestanden, um den Einstieg zu den einzelnen Regionen der Katakombe zu ermöglichen.³²³ Die konstantinischen Basiliken führten mit der Anlage derartiger Zugänge bereits bestehende Strukturprinzipien von Nekropolen weiter, ohne in irgendeiner Weise eine besondere Bezugnahme auf die unterirdisch bestatteten Märtyrer zu signalisieren: Sie sind, wie eingangs bereits erwähnt, ihrer äußeren Gestalt nach zunächst nichts anderes als monumentale Grablegen.

Dies heißt selbstverständlich nicht, dass die Coemeterialbasiliken keinerlei Bezug zum Märtyrerkult gehabt hätten: Das ist schon deswegen nicht anzunehmen, weil sich der Märtyrerkult als eine besondere Form aus dem Totenkult heraus entwickelt hat. Eine einseitige Interpretation der Basiliken als Märtyrerkultstätten weist den konstantinischen Anlagen jedoch von vornherein eine Funktion zu, die durch ihre architektonische Disposition nicht gedeckt wird. Aus diesem Grund erscheint es sinnvoller, bei den konstantinischen Coemeterialbasiliken die allgemeine Funktion als Stätten der Totenkommemoration in den Vordergrund zu stellen, von der das Märtyrergedenken ein zentraler, aber eben nur ein Teil ist. Damit wird ein neuer Blick auf die Anlagen und insbesondere auf die Mitglieder der kaiserlichen Familie möglich, die in ihren Mausoleen einen deutlich sichtbaren Anspruch auf kulturelle Kommemoration in den an die Mausoleen angeschlossenen Basiliken

³²¹ So beispielsweise Tolotti 1982, 154, der die Relation der Basiliken zu den Gräbern als die eines „luogo esterno, quasi svincolato, come un atrio superiore, rispetto al sotteraneo“ auffasst.

³²² S. dazu u., S. 303-305, 323.

³²³ Die Katakombenforschung der letzten Jahrzehnte hat insbesondere auf die kleinteiligen Ursprünge der unterirdischen Katakombenanlagen aufmerksam gemacht: Eine große Zahl einzelner, zum Teil nur wenige Gänge umfassender Hypogäen, die mit separaten Zugängen ausgestattet waren und erst später untereinander verbunden und zu großflächigen Gangsystemen ausgebaut wurden (vgl. zu dieser Entwicklung Spera 1999).

formulierten. Im folgenden soll, ausgehend von der Anlage von SS. Pietro e Marcellino, der für die historische Entwicklung der römischen Coemeterialbasiliken eine Schlüsselfunktion zukommt, der Versuch unternommen werden, die kommemorative Funktion dieser Baukomplexe genauer zu bestimmen.

III. 2. 2. Märtyrerkult oder Kaiserkult?

Wie bereits erwähnt, werden die kaiserlichen Mausoleen an den Coemeterialbasiliken allgemein als eine *depositio ad sanctos* aufgefasst, bei der die Basiliken den räumlichen und kultischen Orientierungspunkt der Heiligenverehrung gebildet hätten, auf den die Mausoleen als Annexbauten bezogen gewesen seien. Zuletzt hat Jürgen Rasch mit Blick auf SS. Pietro e Marcellino und das Helenamausoleum erneut nachdrücklich diese Relation der beiden Gebäude zueinander hervorgehoben: Im Ensemble von Basilika und Mausoleum sieht Rasch die Zuordnung eines Mausoleums an eine Kirche und damit eine „Unterordnung des Kaisers unter den Gott der Christen“³²⁴ gegeben.

Diese Einschätzung beruht im wesentlichen auf der Stellung, die die Helenarotunde im architekturgeschichtlichen Kontext der Entwicklung spätantiker Kaisermausoleen einnimmt. Noch zu Beginn des 4. Jh. verkörpern das Maxentiusmausoleum und das Mausoleum bei Tor de' Schiavi freistehende Podiumrundbauten mit einem Pronaos und einem temenosartigen Bezirk, der die Eigenständigkeit dieser Baukörper betont. Im Helenamausoleum, das an eine Basilika angebaut wird, geht diese Eigenständigkeit sichtbar verloren: Das Mausoleum verliert seinen Temenos ebenso wie den Vorbau und das Podium, zu dem der Vorbau hinaufführte. Die Basilika bestimmt die Struktur des Mausoleums, dessen Bodenniveau an das der Basilika angeglichen wird, und das für seine architektonische Gestaltung als Obergadenrundbau charakteristische Elemente römischer Annexbauten aufgreift und weiterentwickelt.³²⁵

Weiter unten wird deutlich werden, dass das, was sich aus einer rein architekturgeschichtlichen Perspektive als eine „Herabwürdigung“ vom Grabtempel zu einem Annexbau darstellt, anders zu bewerten ist, sobald man die kultischen Aspekte in diese entwicklungsgeschichtliche Abfolge vom freistehenden Podiumrundtempel zu einem an die Basilika angebauten Mausoleum miteinbezieht.³²⁶ Doch selbst, wenn man nur den architekturgeschichtli-

³²⁴ Rasch 1998, 48-50. Ähnlich bezeichnen Deichmann/Tschira 1957, 64 den Komplex aus Basilika und Mausoleum an der *via Labicana* als eine aus zwei Polen bestehende Struktur, heben jedoch die Abhängigkeit des Mausoleums von der Basilika hervor (ebd., 86-89).

³²⁵ Unmittelbare architektonische Vorbilder von Annexbauten lassen sich für das Helenamausoleum allerdings nicht geltend machen, vgl. Rasch 1998, 102f.

³²⁶ Vgl. u., S. 210f.

chen Kontext für eine Interpretation des Komplexes an der *via Labicana* zugrundelegt, sagt allein die Tatsache, dass hier ein kaiserliches Mausoleum an die Basilika angebaut wurde noch nichts über die Hierarchieverhältnisse der beiden Bauten zueinander aus. Bei der Basilika von Tor de' Schiavi, wo das Alter des Baus leider nicht genauer bestimmt werden kann, war es nachweislich das Mausoleum, das als Orientierungspunkt für die spätere Errichtung einer Coemeterialbasilika diente. Der Komplex aus Mausoleum und Basilika an der *via Praenestina* zeigt demnach eine Annäherung nicht des Mausoleums an die Basilika, sondern umgekehrt der Basilika an das Mausoleum, wie man sie ohne weiteres auch für SS. Pietro e Marcellino in Erwägung ziehen kann.³²⁷ Dass man jeweils zu unterschiedlichen architektonischen Lösungen kam, war allein dadurch bedingt, dass man an der *via Praenestina* einen bereits fertiggestellten Rundtempel vorfand, während bei SS. Pietro e Marcellino beide Bauten gleichzeitig errichtet wurden und damit andere Möglichkeiten bestanden, eine Bezugnahme der Basilika auf das Mausoleum baulich umzusetzen.

Folgt man dieser Hypothese, dann bildete auch an der *via Labicana* nicht die Basilika, sondern das Mausoleum den entscheidenden Bezugspunkt der gesamten Anlage, der auch die Errichtung der Basilika bestimmte. Zwar wurde die Basilika kurz vor dem Mausoleum errichtet, aber nach der oben vorgestellten Rekonstruktion war von vornherein ein Ensemble aus beiden Bauten ohne einen vorläufigen Abschluss des Basilikalbaus geplant gewesen. Zugegebenermaßen bleibt eine Entscheidung bezüglich der Relation der beiden Bauten zueinander jedoch schwierig, solange sie sich allein auf die architektonische Struktur der Anlage von SS. Pietro e Marcellino stützt. Man wird daher, um in dieser Frage weiter zu kommen, auch die kultische Disposition der Anlagen mit berücksichtigen müssen.

Auch in dieser Hinsicht ist in weiten Teilen der Forschung die Ansicht vorherrschend, dass die kaiserlichen Mausoleen auf die kultischen Vollzüge ausgerichtet gewesen seien, die sich in den Coemeterialbasiliken vollzogen. Die Basiliken gelten meist als Schauplätze einer liturgischen Märtyrerverehrung, für die diese neuen monumentalen Kulträume eigens errichtet wurden, und in den auch die Kaiser miteinbezogen werden sollten.³²⁸ Der räumlichen

³²⁷ Brandenburg 1979, 76; 1992, 45 verfolgt ähnliche Überlegungen, da er die Basilika von Tor de' Schiavi für die früheste unter den römischen Coemeterialbasiliken hält. Man muss jedoch SS. Pietro e Marcellino und den Komplex an der *via Praenestina* nicht in eine bestimmte zeitliche Relation zueinander setzen, um die These von einer Annäherung der Basilika an das Mausoleum auch für SS. Pietro e Marcellino anzunehmen; es genügt, davon auszugehen, dass hinter den beiden Anlagen ähnliche Vorstellungen standen, die sich jedoch bei SS. Pietro e Marcellino in anderer Weise verwirklichen ließen, weil hier die Basilika zusammen mit dem Mausoleum errichtet wurde.

³²⁸ Vgl. Schumacher 1987, 173, der die Basiliken als Mittel betrachtet, um den Märtyrerkult in die kirchliche Liturgie einzubinden. Von einer Teilhabe des Kaisers an der Kommemoration der

depositio ad sanctos habe also auch in kultischer Hinsicht eine Ausrichtung der Kaiser auf den zu Ehren der Heiligen veranstalteten Kult entsprochen.

Insgesamt sind wir freilich über die kultischen Praktiken, die sich in den römischen Coemeterialbasiliken abspielten, so unzureichend unterrichtet, dass man diese Sicht der Dinge nicht zur Voraussetzung einer Deutung dieser Baukomplexe machen kann. Exemplarisch für den Interpretationsspielraum, der hinsichtlich der kultischen Nutzung der Coemeterialbasiliken besteht, ist eine bekannte Kontroverse zwischen Richard Krautheimer und Friedrich W. Deichmann. Krautheimer vertrat die Ansicht, dass die Coemeterialbasiliken nichts anderes als gewöhnliche Friedhöfe gewesen seien, die mit der Verehrung der Märtyrer, die sich an deren Gräbern in den Katakomben vollzogen habe, nichts zu tun gehabt hätten. Die Basiliken seien als reine Bestattungs- und Totenkultanlagen von der kirchlichen Liturgie im wesentlichen unberührt gewesen, und der dort gefeierte Kult habe sich auf die Abhaltung nichtliturgischer Totenmähler beschränkt.³²⁹ Dem hielt Deichmann entgegen, dass man in den Coemeterialbasiliken sehr wohl die Eucharistie gefeiert habe, und dass die Märtyrer nicht nur in den unterirdischen Katakomben verehrt worden, sondern durch die Feier der eucharistischen Liturgie auch in den Coemeterialbasiliken, die sich über den Katakomben erhoben, präsent gewesen seien.³³⁰

Märtyrer und damit einer liturgischen Einbindung des Kaiserkommemorations in den Märtyrerkult geht aus Brandenburg 1992, 49-54; ders. 1995, 73f.

³²⁹ Krautheimer 1960. Krautheimers Position hat sich in der Forschung weitgehend durchgesetzt, vgl. die o., Anm. 279 genannte Literatur.

³³⁰ Deichmann 1970. Zuletzt hat sich – in Anlehnung an Deichmann – erneut Lehmann 2003, bes. 68-73, dafür ausgesprochen, die Umgangsbasiliken des römischen Suburbiums als reguläre Kirchengebäude aufzufassen, die auch zum Zweck der Bestattung genutzt wurden. Er beruft sich darauf, dass die von Bischof Iulius (337-352) errichteten Bauten im *Catalogus Liberianus* des Chronographen von 354 unterschiedslos – also unabhängig von ihrer Lokalisierung innerhalb oder außerhalb der Stadtmauern – als *basilicae* bezeichnet werden, und dass erst im *Liber Pontificalis* zu Beginn des 6. Jh. die suburbanen dieser iulianischen Basiliken als *cymeteria* erscheinen. Lehmanns Schlussfolgerung, dass die suburbanen Basiliken ursprünglich Gemeindekirchen gewesen seien, die im Laufe des 5. Jh. ihren Status verloren hätten und dann zu reinen Grablegen abgesunken seien, stellt die historische Entwicklung jedoch auf den Kopf: Erst seit der Wende vom 4. zum 5. Jh. entwickelten sich die Heiligengräber und die Gebäude, in denen sie lagen, zu Zonen der Sepulkralarchitektur, aus denen nicht-liturgische Kultpraktiken abgedrängt wurden (vgl. die folgende Anm.), was wiederum die Voraussetzung dafür war, dass die bis dahin ausgeprägte Trennung zwischen regulären kirchlichen Versammlungsräumen für die Gemeinde und Bestattungsplätzen, die nur sporadisch für liturgische Versammlungen genutzt wurden, verschwand. In Rom selbst wird diese Entwicklung im Brief des römischen Bischofs Innozenz I. (401-417) an Decentius von Gubbio aus dem Jahr 416 fassbar: Innozenz unterscheidet zwischen den innerhalb der Stadt gelegenen *tituli* und den *extra muros* liegenden *coemeteria* als zwei unterschiedlichen liturgischen Zonen, die beide mit einem eigenen Klerus ausgestattet sind und einer regulären Gemeindeliturgie dienen (den Anlass des Schreibens bildete die Frage, ob der Bischof von Rom Partikel der in der Bischofsliturgie geweihten Eucharistie, das *fermentum*, nur an die Titelkirchen oder auch an die Coemeterien schickte, um es den Gaben der dort begangenen Eucharistiefeyer beizumengen; dazu und zur Entwicklung der römischen Coemeterialbasiliken zur pfarrkirchen-

Problematisch an dieser Forschungskontroverse ist vor allem der von beiden Seiten erhobene Anspruch auf Ausschließlichkeit. Er setzt eine eindeutige Funktionszuweisung der Basilikalräume voraus, der in konstantinischer Zeit noch gar nicht bestand und die erst gegen Ende des 4. Jh. auf zunehmenden Druck des Klerus hin angestrebt wurde.³³¹ Bis zu dieser Zeit besteht aller Grund zu der Annahme, dass sowohl liturgische als auch nichtliturgische Versammlungen in den Coemeterialbasiliken stattfanden. Damit aber besteht auch keine Notwendigkeit, die Basiliken *entweder* als (nichtliturgische) Totenkult- oder als (der kirchlichen Liturgie vorbehaltene) Märtyrerkultstätten zu begreifen. Man muss vielmehr davon ausgehen, dass unterschiedliche Formen des Totengedenkens am selben Ort praktiziert wurden und die Coemeterialbasiliken keine eindeutig definierten Kulträume waren.³³² Es empfiehlt sich daher, nicht von vornherein bestimmte – liturgische oder nichtliturgische – Kultpraktiken zum Ausgangspunkt einer Deutung der konstantinischen Coemeterialkomplexe zu machen. Sinnvoller erscheint es, allgemeiner von Totenkultpraktiken auszugehen, die in der Basilika und dem angrenzenden Mausoleum stattfanden, um von dort ausgehend den Versuch zu unternehmen, die Relation zwischen den Kultanlagen von Basilika und Mausoleum genauer zu bestimmen.

ähnlichen Gebilden für das Umland Roms seit dem 6. Jh. vgl. zuletzt Focchi Nicolai 1999). Der Ausdruck *coemeterium* im *Liber Pontificalis* bedeutet demnach nicht, wie Lehmann meint, „Grablege“ im Unterschied zu „Kirche“, sondern ist – analog zum *titulus* innerhalb des Stadtgebiets – eine administrative Bezeichnung für eine pfarrkirchenartige Verwaltungseinheit außerhalb der Stadtmauern (vgl. den Kommentar von Geertman 2003 [a], 309, Anm. 62f. zu der von Bischof Marcus 336 an der *via Ardeatina* errichteten Basilika, *quem cymiterium constituit* [LP I, 202]). Hinsichtlich der im *Catalogus Liberianus* begegnenden Bezeichnung *basilicae* für die von Bischof Iulius im Suburbium errichteten Gebäude ist zu bemerken, dass der Ausdruck *basilica* zwar auf eine Funktionsbezeichnung der Gebäude, nicht etwa auf einen bestimmten Architekturtyp abzielt (zur Bedeutung *basilica* = *aedes sacra* vgl. Ferrua 1931-1933). Eine liturgische Nutzung der Coemeterialbasiliken bedeutet jedoch nicht, dass es sich bei ihnen um reguläre Gemeindekirchen gehandelt hat: Die Coemeterien wurden nur gelegentlich zu Gottesdiensten genutzt.

³³¹ Die in den Basiliken veranstalteten Refrigeria wurden moralisch als „Saufgelage“ disqualifiziert und als häretische Praxis (Aug., *epist.* 29, 11; dens., *mor. eccl.* 1, 75; dens., *serm.* [cod. Gueff.] 28, 5; Zeno 1, 25, 11) oder als Relikte paganer Religiosität (Aug., *conf.* 6, 2; ders. *serm.* [Morin] 13, 4; ders., *in psalm.* 59, 15) verurteilt. Diese Versuche, die Schauplätze des Toten- und Heiligenkults einer amtskirchlichen Kontrolle zu unterwerfen, haben eine umfangreiche Behandlung in der Literatur erfahren; zu den wichtigsten Darstellungen zählen Quasten 1940; van der Meer ²1951, 514-542; Saxer 1980, 133-149; Kotila 1992, 61-110. Für die Verhältnisse in Rom sind Äußerungen von Augustinus und Paulinus v. Nola von Interesse, aus denen hervorgeht, dass noch an der Wende vom 4. zum 5. Jh. solche Feiern in der vatikanischen Petrusbasilika abgehalten wurden (Paul. Nol., *epist.* 13, 11-14; Aug., *epist.* 29, 10).

³³² Dass die Coemeterien bis zum ausgehenden 4. Jh. keine regulären Gemeindekirchen bildeten, sondern nur an bestimmten Toten- und Märtyrergedenktagen als liturgische Versammlungsräume dienten, hat bereits Wieland 1912, bes. 74-82, 91-96, 137-144 nachdrücklich hervorgehoben; zustimmend zuletzt Brandenburg 1995.

Unter dieser Prämisse lohnt sich ein Blick auf die liturgische Ausstattung des Helenamausoleums und der Basilika von SS. Pietro e Marcellino, über die wir durch die Angaben der Silvestervita des *Liber Pontificalis* vergleichsweise gut unterrichtet sind. Wie für die anderen konstantinischen Sakralbauten, deren Gründung in der Silvestervita erwähnt wird, überliefert der *Liber Pontificalis* auch für die Basilika der Heiligen Petrus und Marcellinus und für das Mausoleum der Helena eine lange Liste von Gegenständen – Altäre, Patenen, Kelche, Leuchter – die für die beiden Bauten gestiftet wurden.³³³

Basilika und Mausoleum weisen in der Stiftungsnotiz des *Liber Pontificalis* ein nahezu identisches Ausstattungsprogramm auf. Auf die einleitende Bemerkung, dass Konstantin die Basilika und das Mausoleum errichtet habe, folgt nach der Ankündigung *posuit dona voti sui* zunächst eine Reihe von Gegenständen, die sich auf das kaiserliche Mausoleum beziehen. Daran anschließend wird – eingeleitet durch die eingeschobene Bemerkung *item in basilica sanctorum Petri et Marcellini donum dedit* – das aufgeführt, was der Kaiser an kultischen *instrumenta* dem Basilikalbau zugedacht hatte.³³⁴ Beide Listen sind zwar in ihren Details unterschiedlich, entsprechen einander jedoch in der Art der aufgeführten Gegenstände: Es gibt kein spezifisches Gerät, das auf einen besonderen Kult in der Basilika, der sich von dem des Mausoleums unterschieden hätte, schließen lässt. Die Übereinstimmung zeigt vielmehr, dass dem gesamten Komplex, sowohl der Basilika als auch dem Mausoleum, eine gleichwertige Eigenschaft als Kultort zugewiesen wurde.

In welchem Verhältnis die beiden Bauwerke zueinander standen, verdeutlicht nicht nur die Reihenfolge der Auflistung im *Liber Pontificalis*, bei der die Ausstattungsstücke des Mausoleums an erster Stelle genannt werden, sondern auch der unterschiedliche Wert der Materialien: Die für das Mausoleum gestifteten Gegenstände übertreffen deutlich an Materialwert und an Gewicht die Stücke, die Konstantin für die Basilika stiftete.³³⁵ Für die Relation der bei-

³³³ LP I, 182f. Seit Duchesne (1886), in: LP I, CXLIII-CLIV geht die Forschung davon aus, dass diese im *Liber Pontificalis* überlieferten Listen auf historische Stiftungen zurückgehen, da die Listen Angaben enthalten, die zu Beginn des 6. Jh., als der *Liber Pontificalis* redigiert wurde, nicht mehr bekannt gewesen sein dürften (vgl. zuletzt Geertman 2003, 271 und – speziell mit Blick auf die Stiftungslisten der Silvestervita – Vera 2003).

³³⁴ Diese Liste für die Basilika enthält einen Altar und verschiedene Gefäßtypen, jedoch keine Gegenstände zur Beleuchtung der Basilika. Guyon 1987, 241 vermutet, der Verfasser des *Liber Pontificalis* habe die Ausstattung mit Lichtern bei der Basilika vergessen. Dass die Listen im *Liber Pontificalis* prinzipiell nicht vollständig sind, betont auch Geertman 1988, 139f. Beide Gebäude enthalten jeweils: einen Altar; eine bzw. zwei (Basilika) Patenen; mehrere *amae* und *calices*; die Basilika zusätzlich noch mehrere *scyphi*, deren Größe zwischen denen der *amae* und *calices* liegt. Die größere Anzahl von Gefäßen erklärt sich durch den im Vergleich zum Mausoleum größeren Teilnehmerkreis, der sich in der Basilika versammelte.

³³⁵ Zur Verteilung der liturgischen Gefäße zwischen Basilika und Mausoleum vgl. die Übersicht bei Guyon 1987, 240-242. Für die Ausstattung mit Leuchtern fehlt der Vergleichswert der Basilika (vgl. die vorige Anm.); ein Vergleich mit den übrigen konstantinischen Basiliken zeigt jedoch

den Bauten zueinander setzte diese unterschiedliche Dotierung ein unmissverständliches Signal: Sowohl die Basilika als auch das Mausoleum verfügten über ein Ausstattungsprogramm mit liturgischen *instrumenta*, das sie zu selbständigen Kultorten machte, doch den Schwerpunkt innerhalb des Gesamtkomplexes bildete nicht die Basilika, sondern das Mausoleum.

Unter den Gegenständen, die für das Mausoleum gestiftet wurden, befand sich auch ein silberner Altar, der vor dem Porphyr Sarkophag der Helena aufgestellt war.³³⁶ Überlegungen zur konkreten kultischen Funktion dieses *altare* sollen für einen Moment zurückgestellt werden:³³⁷ Entscheidend für die Relation von Basilika und Mausoleum zueinander ist zunächst die Tatsache, dass das Mausoleum, ebenso wie die Basilika, über einen eigenen Altar verfügte. Seine Lokalisierung vor der kaiserlichen Grablege signalisiert einen Kult, der direkt auf den Kaiser³³⁸ bezogen war. Der Kaiser hatte nicht etwa nur an einem Gedenken der Heiligen und der übrigen Toten teil, das in der angrenzenden Basilika stattfand, sondern zentrierte das kultische Gedenken unmittelbar auf seine Person. Die Kaiserkommemoration war demnach keine Teilhabe am Heiligenkult; sie vollzog sich vielmehr als ein selbständiger Kult, dessen kultische Parameter (Altar, Patene, Kelche) denen entsprachen, die auch in der angrenzenden Coemeterialbasilika vorhanden waren.

Inwieweit der Kaiser bei der Ausstattung seiner Grablege und des angrenzenden Basilikalbaus Maßgaben folgte, die sich an den kultischen Erfordernissen einer eucharistischen Heiligenliturgie orientierten, lässt sich nicht sicher bestimmen. Klar scheint jedoch, dass die Ausstattungselemente des Mausoleums stark von einer zeremoniellen, auf den Kaiser ausgerichteten Symbolik beeinflusst waren. Dies zeigen insbesondere die Lichter und Leuchter, mit denen das Mausoleum – wie auch die übrigen konstantinischen Sakralbauten Roms – in großer Zahl ausgestattet wurden, und deren Unterhalt durch die Stiftung von Öl bzw. von eigenen Landgütern *in servitio luminum* sichergestellt war.³³⁹ Obwohl Lichter und Feuer im Totenkult eine zentrale Rolle spielten,³⁴⁰ folgte die Ausstattung des Mausoleums und der römischen

auch hier, dass die Ausstattung des Mausoleums besonders kostbar war (vgl. Geertman 1988, 148f).

³³⁶ *Altare ex argento purissimo, pens. lib. CC, ante sepulchrum beatae Helenae Augustae, qui sepulchrum est ex metallo paphyrítico exculptus sigillis.*

³³⁷ Vgl. dazu u., S. 208-210.

³³⁸ Obwohl im Rundmausoleum bei der Basilika an der *via Labicana* die Mutter Konstantins, Helena, beigesetzt wurde, war das Mausoleum ursprünglich für die Bestattung Konstantins vorgesehen gewesen (vgl. u., S. 178f).

³³⁹ LP I, 183: *annis singulis oleum nardinum pisticum lib. DCCCC* (SS. Pietro e Marcellino und Helenamausoleum), Öl in Verbindung mit Landgütern: LP I, 177f. (S. Pietro); 179 (S. Paolo f.l.m.); *in servitio luminum*: LP I, 173 (Lateranbasilika).

³⁴⁰ Vgl. Salomonson 1956, 20-27 (Lichter auf Grabreliefs); Scheid 1984, 121-126 (Rolle von Fackeln und Lichtern bei Leichenprozessionen). Zu Lichtern im christlichen Totenkult vgl. Rush 1941, 225-228.

Coemeterialbasiliken keiner sepulkralen Symbolik:³⁴¹ Auch die konstantinischen Sakralbauten nichtfuneralen Charakters, die Lateranbasilika und die Kirche im *palatium Sessorium*, waren ebenso reich mit Lichtern ausgestattet wie die Kultgebäude im Suburbium der Stadt. Mit den vier großen *candelabra*, die Konstantin im Mausoleum der Helena aufstellen ließ, nahm der Kaiser ein Element der kaiserlichen Repräsentation auf und übertrug es in den sepulkralen Kontext der kaiserlichen Bestattung.³⁴²

Diese Beobachtungen verkehren die These, der Kaiser habe an der *via Labicana* durch die Nähe zur Coemeterialbasilika am Kult für die Märtyrer partizipiert, tendenziell in ihr Gegenteil. Das Mausoleum war eine eigene Kultstätte, die in Relation zur angrenzenden Basilika den kultischen Schwerpunkt bildete, unmittelbar auf den Kaiser bezogen war und Elemente ihrer Ausstattung direkt aus der kaiserlichen Repräsentation übernahm. Die Ausstattung der Basilika folgte diesem Muster, und auch der dort vollzogene Totenkult, der vermutlich vorzugsweise für die Märtyrer gefeiert wurde, dürfte sich in seinen äußeren Formen an dem Modell orientiert haben, das die Kommemoration des toten Kaisers abgab. Vorbehaltlich der hier zunächst unberücksichtigt gebliebenen Kultpraktiken, die in der Basilika und dem Mausoleum vollzogen wurden, lässt sich damit allein aufgrund der räumlichen Disposition und der Ausstattung der Komplexe mit kultischen *instrumenta* die folgende Hypothese festhalten: Die römischen Coemeterialbasiliken verdanken ihr Entstehen in erster Linie nicht dem Märtyrerkult, sondern waren auf den Kaiser bezogene Kultstätten, die es ihm ermöglichten, den Herrscherkult an die Grablege des Kaisers und damit in ein Terrain zu verlagern, das im herkömmlichen römischen Kaiserkult keine Rolle spielte.³⁴³

Diese mit Blick auf den Coemeterialkomplex von SS. Pietro e Marcellino und Helenamausoleum entwickelte Hypothese lässt sich durch weitere Beobachtungen zum Ensemble an der *via Labicana* stützen. Neben der Architektur der Anlage und ihrer Ausstattung mit kultischen Gerätschaften liefert auch die Lokalisierung Anhaltspunkte dafür, dass nicht ein mit der *via Labicana* verbundener Märtyrerkult das bestimmende Motiv für die Errichtung der dortigen Basilika und des Mausoleums war. Darauf, dass das Grab der Heili-

³⁴¹ Anders als die Verwendung von Lichtern und Kerzen bei der Dedikation von Kirchen: Dieser Usus geht auf Totenkultpraktiken zurück, da seit dem 6. Jh. jeder Altar mit Reliquien ausgestattet wurde und bei der Übertragung der Reliquien wie bei einer Leichenprozession Lichter mitgeführt wurden (vgl. dazu des Graviers 1962, bes. 122-125).

³⁴² Gegen Johnson 1986, 179, der die Ausstattung des Helenamausoleums mit Lichtern aus dem Totenkult heraus erklärt. Zu Kandelabern in der kaiserlichen Repräsentation vgl. Alföldi 1970, 111-113 (Abbildungen auf dem Trajansbogen in Benevent und auf dem Severusbogen in Rom), weitere Belege bei Dendy 1956, 74-76. Eine Übertragung auf den funerals Bereich ist für die Bestattung Konstantins explizit belegt: Der Kaiser wurde im Palast zwischen goldenen Kandelabern aufgebahrt (Eus., *v. C.* 4, 66).

³⁴³ Dazu und zu den Motiven der Verlagerung s. u., S. 181-190 u. 196-199.

gen Petrus und Marcellinus, nach denen die Basilika zu einem genau bestimmbaren Zeitpunkt benannt wurde, in keiner räumlichen Verbindung zur Basilika stand und von der Basilika aus ursprünglich nicht zu erreichen war, wurde bereits hingewiesen.³⁴⁴ Die naheliegende Vermutung, dass nicht diese beiden Heiligen der Grund für die Anlage der Basilika waren, findet auch von anderer Seite Bestätigung. In der *depositio martyrum* des Chronographen von 354, die in der vorliegenden Form wohl bereits 336 erstellt wurde,³⁴⁵ ist kein Tag für den Kult der Heiligen Petrus und Marcellinus verzeichnet. Man hat diesen auffälligen Umstand, dass nur wenige Jahre nach dem Bau der Basilika keine kalendarischen Nachrichten zu den beiden Heiligen überliefert sind, deren Verehrung dieser Bau vermeintlich gelten sollte, damit zu erklären versucht, dass die *depositio martyrum* ein nur unvollständiges Verzeichnis der römischen Märtyrergedenktage enthalte.³⁴⁶ In der Tat ist die Zahl der in der *depositio martyrum* verzeichneten Heiligentage im Vergleich mit dem römischen Heiligenkalender des beginnenden 5. Jh. auffällig klein.³⁴⁷ Diese allgemeine Zunahme der römischen Märtyrergedenktage während des 4. Jh. hat jedoch andere Ursachen: Im Zuge des während des 4. Jh. stärker zunehmenden Heiligenkults gewannen auch immer mehr Märtyrergäber überlokale Bedeutung und vervielfältigten sich zudem die Orte, an denen in Rom man Märtyrergäber vermutete.³⁴⁸ Die Unvollständigkeit der *depositio martyrum* signalisiert nichts anderes, als dass der Kult von Petrus und Marcellinus in den 30er Jahren des 4. Jh. zu unbedeutend war, um in das Verzeichnis aufgenommen zu werden – übrigens im Unterschied zum Heiligen Gorgonius, der ebenfalls in der Katakomben von SS. Pietro e Marcellino bestattet lag und in der *depostio matyrum* aufgeführt ist.³⁴⁹

³⁴⁴ Vgl. o., Anm. 318.

³⁴⁵ Sicher ist, dass die als Pendant zur *depositio martyrum* erstellte *depositio episcoporum* des Chronographen von 354 in einer ersten Fassung im Jahr 336 redigiert wurde (vgl. zuletzt Salzmann 1990, 280); für die *depositio martyrum* kann man dasselbe annehmen.

³⁴⁶ Deichmann/Tschira 1957, 76, Anm. 92. Mohlberg 1952, bes. 58-61 interpretiert die *depositio martyrum* wenig überzeugend als einen novatianischen Heiligenkalender (vgl. dazu u., S. 257f.).

³⁴⁷ Aufschlüsse über den römischen Heiligenkalender des frühen 5. Jh. erlaubt das *Martyrologium Hieronymianum*, in dessen ursprüngliche Redaktion, die um die Mitte des 5. Jh. in Italien erfolgte, ein stadtrömischer Heiligenkalender eingegangen ist, der unmittelbar nach 422 verfasst wurde (vgl. u., S. 456). Grundlegend für die Rekonstruktion dieses Kalenders von 422 ist Kirsch 1924; zur Beziehung zwischen der *depositio martyrum* und dem Kalender des frühen 5. Jh. vgl. ebd., 15f.

³⁴⁸ Zum Ausbau der römischen Heiligentopographie insbesondere unter Bischof Damasus (366-384) s. u., S. 289f., 303-305, 323.

³⁴⁹ MGH AA IX, 72: *V idus Sept. Gorgoni in Lavicana*. Das Grab des Gorgonius muss sich nach Ausweis der frühmittelalterlichen Pilgerführer in der Katakomben bei der Basilika von SS. Pietro e Marcellino befunden haben, lässt sich allerdings nicht lokalisieren (vgl. Guyon 1987, 409f.).

Bestätigt wird diese Skepsis gegenüber einem bedeutenden Kult für Petrus und Marcellinus an der *via Labicana*, der für den Bau der konstantinischen Basilika verantwortlich gewesen sei, durch die unterschiedlichen Bauphasen des Heiligengrabes, die Jean Guyon eingehend untersucht hat. Eine erste Erweiterung der Grabkammer von Petrus und Marcellinus und eine Verbindung mit denjenigen Regionen der Katakombe, die unter der Basilika lagen und durch deren Anlage entstanden waren, erfolgte erst, nachdem sich diese Regionen bereits über einige Jahre hinweg entwickelt und ausgedehnt hatten.³⁵⁰ Guyon zieht daraus die naheliegende Schlussfolgerung, dass nicht der Kult der beiden Heiligen zum Bau der Basilika geführt, sondern umgekehrt die Basilika den Kult von Petrus und Marcellinus populär gemacht habe.³⁵¹ Dass die Silvestervita des *Liber Pontificalis* in der Einleitung zu den Listen mit den Stiftungsgütern für die Basilika und das Mausoleum die Basilika als eine konstantinische Gründung für den Presbyter Marcellinus und den Exorzisten Petrus ausweist, fällt demgegenüber nicht weiter ins Gewicht. Dort, wo er über die reine Aufführung der in den Stiftungslisten enthaltenen Güter hinausgeht, zeigt sich der Verfasser der Silvestervita auch sonst stark von der späteren hagiographischen Überlieferung beeinflusst,³⁵² und seine Angaben verdienen in diesem Punkt entsprechend wenig Vertrauen.

Was für den Komplex an der *via Labicana* gilt, ist nicht ohne weiteres auf die anderen römischen Coemeterialbasiliken übertragbar. Aus S. Agnese ist eine Widmungsinschrift überliefert, aus der klar hervorgeht, dass Constantina die Basilika der Märtyrerin Agnes zueignete: Der Bau ist ein *templum victricis virginis Agnes*, ein *dignum munus*, das der Jungfrau Agnes zum Geschenk gemacht wurde.³⁵³ Anders als das Helenamausoleum in SS. Pietro e Marcellino, das an der Front der Basilika einen Gegenpol zum Basilikalbau bildete, ist das Mausoleum der Constantina an einer weniger prominenten Stelle, nämlich an der Seite der Basilika untergebracht. Auch war das Mausoleum zunächst deutlich weniger repräsentativ als das Mausoleum der Helena an der *via Labicana*. Dem späteren Rundbau von S. Costanza ging ein wesentlich bescheideneres

³⁵⁰ Guyon 1987, 365-367.

³⁵¹ Ebd., 262, 367. Auch Pietri 1976, Bd. 1, 30 vertritt die Ansicht, dass der Kult von Petrus und Marcellinus für die Errichtung der Basilika keine Rolle gespielt habe. Eine ähnliche Überlegung wurde bereits von Schäfer 1932, 97-100 vorgetragen, der allerdings nicht den konstantinischen Bau, sondern den Bischof Damasus für die Prominenz des Kultes der beiden Heiligen verantwortlich machte.

³⁵² LP I, 182: *eisdem temporibus fecit Augustus Constantinus basilicam beatis martyribus Marcellino presbitero et Petro exorcistae in territorio inter duos lauros*. Für Einflüsse der römischen Märtyrerverlegenden auf die Stiftungsnotiz der Agnesbasilika vgl. o., Anm. 105 und 290.

³⁵³ De Rossi, Inscr. II, 44f. (= Damas., *epigr.* 71): *Constantina deum venerans Christo(ue) dicata / ...sacrauit templum victricis virginis Agnes / ...dignum igitur munus, martyr, devotaque Christo, / ex opibus nostris per saecula longa tenebis, / o felix virgo memorandi nominis Agnes*.

Mausoleum voraus.³⁵⁴ Zudem taucht unter den Stiftungen des *Liber Pontificalis* für S. Agnese nur die Basilika auf; ein Mausoleum wird nicht erwähnt.³⁵⁵

Die Basilika von S. Agnese ist möglicherweise noch unter Konstantin begonnen worden, doch die Dedikationsinschrift wurde erst später, zwischen 337 und 351, angebracht. Damit liegt zwischen dem Komplex von SS. Pietro e Marcellino und der Agnesbasilika eine Spanne von 20 bis 30 Jahren, nicht eingerechnet die Tatsache, dass es nicht mehr Konstantin selbst, sondern seine Tochter war, die hier die Weihung vornahm. Auch in Konstantinopel, wo sich Konstantin im Apostoleion eine Grablege schuf, die die Konzeption des Komplexes an der *via Labicana* konsequent weiterentwickelte,³⁵⁶ geriet das Konzept, das der Kaiser verfolgt hatte, bereits unter seinem Sohn und Nachfolger Constantius II. (337-361) in die Kritik, die 359 zu einem Umbau der Anlage führte.³⁵⁷ Wenn etwa zur selben Zeit, möglicherweise nur wenige Jahre zuvor, auch in Rom die Coemeterialbasiliken ihren Status als Kaiserkultstätten verloren, dann sicher auch deswegen, weil eine Generation nach Konstantin das Verhältnis von Kaiser und Kirche kritischer beurteilt wurde. Die Spielräume, über die Konstantin für seine Interpretation des Christentums verfügte, engten sich ein, und die originellen Lösungen, die Konstantin in Rom und später auch in Konstantinopel für den Kaiserkult entwickelte, haben in beiden Fällen ihren Schöpfer nicht lange überlebt.

Damit nochmals zurück zur Coemeterialbasilika an der *via Labicana*. Wenn es nicht der Heiligenkult war, was bewegte Konstantin dann dazu, die Basilika ausgerechnet dort zu errichten? Konstantin schenkte dem Bau an der *via Labicana*, verglichen mit den übrigen Coemeterialbasiliken im Suburbium der Stadt, eine außergewöhnlich hohe Aufmerksamkeit. Die Summe der für den dortigen Komplex gestifteten Güter betrug 3754 *solidi* – ein Betrag, der weit über den S. Agnese (695 *solidi*) und S. Lorenzo f.l.m. (869 *solidi*) zugeachteten Liegenschaften lag und sogar noch die Aufwendungen für die Petrusbasilika (3708 *solidi*) übertraf. Unter den von Konstantin im römischen Suburbium gestifteten Basilikalbauten nahm SS. Pietro e Marcellino damit die führende Position ein.³⁵⁸

Die Stiftungsliste des *Liber Pontificalis* liefert jedoch noch weitere Hinweise auf den Rang, den Konstantin der Basilika an der *via Labicana* zudachte. Unter

³⁵⁴ S. o., Anm. 289

³⁵⁵ LP I, 180.

³⁵⁶ Zum Apostoleion vgl. u., S. 211f.

³⁵⁷ Vgl. Mango 1990, 59.

³⁵⁸ Für S. Paolo f.l.m. verzeichnet der *Liber Pontificalis* Güter in der Höhe von 4070 *solidi*, doch diese Liste ist in der überlieferten Form nicht konstantinisch, sondern vermutlich erst später, nach dem Neubau der Basilika Ende des 4. Jh. entstanden. Die ursprüngliche Stiftung beschränkte sich wohl auf eine *insula Gordianon* mit dem Ertrag von 800 *solidi* beim kilikischen Tarsos, das als Geburtsort des Paulus in besonderer Weise mit der Erinnerung an ihn verbunden war (vgl. Krautheimer 1980-1982, 210f.; zustimmend Marazzi 1998, 44, Anm. 45).

den Ländereien, die Konstantin der Basilika übertrug, befindet sich an erster Stelle der Stiftungsliste ein *fundus Laurentum*, der sich, von der *porta Sessoriana* ausgehend entlang der *via Labicana*, im Norden und Süden von der *via Latina* und der *via Praenestina* begrenzt, bis hin zu einem *mons Gabus* erstreckte.³⁵⁹ Die genaue Ausdehnung dieses Landguts nach Osten ist wegen der Ungereimtheiten bezüglich des *mons Gabus* umstritten.³⁶⁰ Fest steht jedoch, dass dieser *fundus* von der *porta Sessoriana*, von der aus die *via Labicana* ihren Ausgang nahm, bis mindestens zur Basilika SS. Pietro e Marcellino, die gut drei Kilometer von den Stadtmauern entfernt an der *via Labicana* lag, reichte.

Diese topographische Schwerpunktsetzung an der *via Labicana* korreliert auffällig mit der übrigen Baupolitik des Kaisers im südöstlichen Bereich der Stadt. Um die *porta Sessoriana* herum hatte Konstantin nach 312 einen umfassenden Residenzkomplex geschaffen: In severischer Zeit waren im Südosten Roms mehrere kaiserliche Villen entstanden, die Konstantin zu einem einheitlichen Grundbesitz zusammenfasste, der von da an den Namen *Sessorium* erhielt.³⁶¹ Das Ergebnis war ein zusammenhängendes kaiserliches Terrain, das sich beiderseits der aurelianischen Mauer vom *amphitheatrum castrense* bis hinauf zur *porta Tiburtina* erstreckte und in der Forschung vollkommen zutreffend als ein neues „centro di potere“ bezeichnet worden ist.³⁶²

Es ist nicht bekannt, in welchem Maße diese Reorganisation des Territoriums im Südosten Roms auch das an den Palast anschließende Suburbium einbezog. Die severischen *horti spei veteris*, die im konstantinischen Sessoriumspalast aufgingen, umfassten auch Gebiete außerhalb der aurelianischen Mauer, die sich entlang der *via Labicana* erstreckten und erst durch den Mau-

³⁵⁹ LP I, 183: *fundum Laurentum iuxta formam cum balneum et omnem agrum a porta Sessoriana usque ad via Penestrina a via itineris Latinae usque ad montem Gabum.*

³⁶⁰ Guyon 1987, 244f. denkt an ein großes Mausoleum, das sich etwa 1,5 Kilometer südlich von SS. Pietro e Marcellino erhob und im Mittelalter unter dem Namen *monte del Grano* bekannt war (so auch de Francesco 1990, 51f.). Sprachlich näher liegt jedoch die Identifizierung mit dem auch als *monte Cavo* bezeichneten Albanerberg, der allerdings in erheblicher Entfernung von Rom liegt; unmöglich ist diese Identifizierung dennoch nicht, da der *fundus Laurentum* kein geschlossenes Territorium war (vgl. u., Anm. 364) und der Albanerberg nach dieser Deutung nur die östliche Begrenzung eines kaiserlichen Streubesitzes bildete.

³⁶¹ Vgl. dazu grundlegend Colini 1955. Den Kern der konstantinischen Anlage bildeten die *horti spei veteris*, die von Septimius Severus begonnen und bis zu Elagabal, der dort ein Heiligtum für den Sonnengott aus Emesa errichten ließ, als Residenz genutzt worden waren. Unklar ist, wie weit sich das Sessorium darüber hinaus, vor allem in nördlicher Richtung erstreckte; Guidobaldi 1999 verweist auf kaiserliche Repräsentationsbauten aus konstantinischer Zeit in diesem Bereich und schließt daraus überzeugend, dass die kaiserliche Residenz sich bis zur *porta Tiburtina* ausdehnte und neben der Anlage *ad spem veterem* weitere *horti* einbezog, die Kaisern des 3. Jh. als Aufenthaltsorte gedient hatte (die *horti Lamiani* des Alexander Severus; die *horti* des Gallienus). Die Bezeichnung *Sessorium* ist erstmals im 6. Jh. nachweisbar und geht vermutlich auf die konstantinische Zeit und die flächendeckende räumliche Neuorganisation im Südosten der Stadt zurück.

³⁶² Colli 1996, 809.

erbau von der Stadt abgetrennt wurden.³⁶³ Es besteht Grund zu der Annahme, dass der *fundus Laurentum*, von dem im *Liber Pontificalis* die Rede ist, den Versuch darstellt, auch die zwischen der *via Latina* und der *via Praenestina* gelegenen Besitzungen des südöstlichen Suburbiums zu einem flächendeckenden *fundus* zusammenzufassen. Wie Filippo Coarelli überzeugend dargelegt hat, kann man nicht davon ausgehen, dass dieser neugebildete *fundus* ein durchgehendes Territorium bildete, das, von der aurelianischen Mauer ausgehend, den gesamten Bereich zwischen der *via Latina* und der *via Praenestina* umfasste.³⁶⁴ Vielmehr ist klar, dass diese beiden Straßen nur die äußeren Begrenzungen eines Gebiets bezeichneten, und dass die *via Labicana*, die ungefähr auf der Mitte zwischen der *via Praenestina* und der *via Latina* verlief, das Zentrum dieses *fundus* bildete, da in der Stiftungsnotiz des *Liber Pontificalis* als westliche Begrenzung des *fundus Laurentum* mit der *porta Sessoriana* eben der Punkt angegeben ist, an dem die *via Labicana* in die Stadt mündete. Damit kann es als sehr wahrscheinlich gelten, dass Konstantin nicht nur den Sessoriumspalast, dessen Gebiet über die aurelianische Mauer hinaus auf den Beginn der *via Labicana* übergriff, sondern auch den weiteren Verlauf der *via Labicana* bis mindestens zur Höhe des Coemeterialkomplexes von SS. Pietro e Marcellino zu einem einheitlichen Grundbesitz zusammenfasste.³⁶⁵

Die mit der Bildung des *Sessorium* verbundene Verlagerung der kaiserlichen Präsenz in den Südosten Roms führte nicht nur zur Gründung des coemeterialen Baukomplexes an der *via Labicana*, sondern beeinflusste auch die christliche Sakraltopographie innerhalb der Stadt. Im Sessoriumspalast selbst erhob sich die Kirche von S. Croce, und die erste Bischofskirche der Stadt Rom ließ Konstantin nur wenige hundert Meter westlich vom neuentstandenen konstantinischen Machtzentrum entfernt anlegen. Es ist daher naheliegend, die Basilika am dritten Meilenstein der *via Labicana* als Teil eines weitgespannten Projektes zu verstehen, das auf den Südosten der Stadt und des Suburbiums zentriert war. Mit S. Croce und der Lateranbasilika hatte

³⁶³ Vgl. Paterna 1996, 818.

³⁶⁴ Coarelli 1986, 35-40. Der *fundus Laurentum* setzte sich, wie ein Flickenteppich, aus unterschiedlichen kaiserlichen Ländereien zusammen, die sich in dem genannten Bereich entlang der *via Labicana*, die zwischen der *via Latina* und der *via Praenestina* verlief, befanden.

³⁶⁵ Ähnlich Drijvers 1992, 30-34 der ebenfalls davon ausgeht, dass der *fundus Laurentum* und das Sessorium eine Einheit bildeten; allerdings sieht er in der riesigen Fläche keinen Residenzkomplex Konstantins, sondern der Kaisermutter Helena. Die erhebliche Größe des im *fundus Laurentum* zusammengefassten Gebietes wird aus seiner Rendite von 1120 *solidi* ersichtlich, die den Betrag anderer im Suburbium gelegener Landstiftungen, die in den konstantinischen Stiftungslisten des *Liber Pontificalis* auftauchen, deutlich übersteigt (vgl. Marazzi 1998, 45). Es besteht im übrigen kein Grund zu der Annahme, dass der *fundus* erst nach Helenas Tod im Jahr 328/329 als eine „Seelstiftung“ der Kaiserin an die Basilika SS. Pietro e Marcellino übertragen wurde (so Piganiol 1932, 113; Deichmann/Tschira 1957, 75): Das Gebiet im südöstlichen Suburbium Roms dürfte schon frühzeitig, parallel zum Ausbau des Sessoriums, arrondiert und zur Lokalisierung und Finanzierung der kaiserlichen Coemeterialbasilika bestimmt worden sein.

Konstantin die beiden einzigen christlichen Sakralbauten, die er innerhalb der Stadtmauern errichten ließ, als Teil seines Palasts bzw. in dessen unmittelbarer Nachbarschaft errichten lassen. Dieses Ensemble aus Bischofs- und Palastkirche vervollständigte Konstantin durch die Errichtung eines monumentalen Kaiserkultkomplexes, der ebenfalls an den topographischen Schwerpunkt angeschlossen wurde, der im Südosten Roms durch die Gründung des *Sessorium* und des *fundus Laurentum* entstanden war. Alle drei Projekte wurden vermutlich bereits bald nach 312 ins Leben gerufen,³⁶⁶ was ebenfalls zeigt, dass Bischofs-, Palast- und Coemeterialbasilika an der *via Labicana* Teil einer einheitlichen und umfassenden Planung waren. Die Vermutung liegt nahe, dass auch die anonyme Basilika an der *via Praenestina* im Zusammenhang mit dieser Installation einer christlichen Kulttopographie im südöstlichen Rom und seinem Suburbium steht. Die Basilika von Tor de' Schiavi zeigt eine Reihe von Eigenschaften, die sie der an der *via Labicana* annähern: Ähnlich wie bei SS. Pietro e Marcellino findet sich auch hier eine Ausrichtung der Basilika auf das Mausoleum, Verbindungen zu einem martyrialen Kultkomplex lassen sich nicht nachweisen, und die Lokalisierung an der *via Praenestina* lässt es möglich erscheinen, dass auch die Basilika bei Tor de' Schiavi Teil des *fundus Laurentum* war, der sich im Norden bis zur *via Praenestina* erstreckte. Damit könnte die Errichtung der Basilika von Tor de' Schiavi ebenfalls im Zusammenhang mit der Reorganisation des südöstlichen Suburbiums und der dortigen Installation einer christlichen Kulttopographie stehen – was freilich angesichts der vielen offenen Fragen, die sich mit diesem Bau verbinden, vorläufig eine Vermutung bleiben muss.

Dieser Hypothese, die der Coemeterialbasilika an der *via Labicana* eine besondere Bedeutung innerhalb des konstantinischen Bauprogramms zuweist, steht die von einem Teil der Forschung vertretenen Meinung entgegen, wonach die *basilica apostolorum* an der *via Appia* noch vor SS. Pietro e Marcellino errichtet worden sei.³⁶⁷ Diese Auffassung stützt sich jedoch entweder auf bautypologische Kriterien, die nach neuem Erkenntnisstand eher auf eine spätere Entstehung der *basilica apostolorum* hinweisen,³⁶⁸ oder auf

³⁶⁶ S. o., S. 103-106.

³⁶⁷ Tolotti 1982, bes. 171, 175-178, 184; Brandenburg 1992, bes. 49f. Anders hingegen Rasch 1998, 46 u. 48, der für SS. Pietro e Marcellino einen etwas früheren Baubeginn ansetzt als für die *basilica apostolorum*.

³⁶⁸ Der Rundbau des Helenamausoleums wird mitunter als unmittelbare Vorstufe zum Mausoleum von S. Costanza bei S. Agnese interpretiert, wo der Bautyp des Rundmausoleums gegenüber dem Helenamausoleum weiter entwickelt und an einer anderen Stelle, der südlichen Seitenflanke der Basilika, plaziert worden sei (so Brandenburg 1992, 50, der daraus eine Reihenfolge *basilica apostolorum* – SS. Pietro e Marcellino – S. Agnese ableitet). Da S. Costanza jedoch nach neueren Erkenntnissen ursprünglich gar kein Rundmausoleum war, zeigt nicht SS. Pietro e Marcellino, sondern die *basilica apostolorum* eine engere Verwandtschaft mit dem Bau an der *via Nomentana*: Sowohl bei der *basilica apostolorum* als auch bei S. Agnese waren die Mausoleen keine Rundbauten, und in beiden Fällen waren sie an der Südseite der Basilika angebracht. Auch Tolotti 1982 sieht,

kulttopographische Erwägungen, deren Folgerichtigkeit in Frage gestellt werden kann.³⁶⁹ Die oben entwickelte Überlegung, wonach die Bauten an der *via Labicana* und an der *via Praenestina* die frühesten Ausformungen des Typus der römischen Coemeterialbasilika darstellen, kann die größere Plausibilität für sich beanspruchen, nicht zuletzt, weil sie neben der Bautypologie auch andere Kriterien berücksichtigt.³⁷⁰ Die *raison d'être* der römischen Coemeterialbasiliken, als deren frühestes Beispiel die Basilika von SS. Pietro e Marcellino gelten kann, war danach nicht der Märtyrerkult, sondern der Kult für den verstorbenen Kaiser bzw. ein Mitglied des Kaiserhauses. Diese Situation änderte sich in nachkonstantinischer Zeit, als die Gebäude stärker auf den Märtyrerkult ausgerichtet waren: S. Agnese ist dafür ein sicherer Beleg, vermutlich aber auch schon die *basilica apostolorum*, da in beiden Gebäuden die kaiserlichen Mausoleen seitlich an die Basiliken angebaut wurden und nicht mehr ihrerseits die Ausrichtung der Basilika bestimmten, wie dies bei SS. Pietro e Marcellino und der Basilika bei Tor de' Schiavi der Fall war.

Dass Konstantin mit dem aufwendig dotierten Komplex an der *via Labicana* ursprünglich eine Grablege geplant hatte, in der er selbst seine Ruhestätte finden sollte, dürfte außer Zweifel stehen. Euseb spricht mit Blick auf das Mausoleum bei SS. Pietro e Marcellino nicht von einem Mausoleum der Helena, sondern unbestimmt von „den kaiserlichen Grabstätten“, in die die tote Kaisermutter 328 oder 329 überführt worden sei.³⁷¹ Das Sujet des mit Schlachtenszenen geschmückten Porphyrsarkophags, in dem Helena bestattet wurde, ist auf ein männliches Mitglied des Kaiserhauses zugeschnitten. Am ehesten ist hier an Konstantin selbst zu denken, der ursprünglich mit seiner

ähnlich wie Brandenburg, in der *basilica apostolorum* den Prototyp der römischen Coemeterialbasiliken, aus dem sich SS. Pietro e Marcellino und die Basilika an der *via Praenestina* entwickelt hätten. Allerdings wirkt sein Versuch, die Anlage von Basilika und flankierendem Stiftermausoleum als eine Aufnahme der Struktur der Triklia unterhalb der *basilica apostolorum* zu interpretieren und damit den modellbildenden Charakter der Anlage an der *via Appia* zu erweisen, eher abwegig (vgl. Tolotti 1982, 172f. u. 184; 191f.).

³⁶⁹ Brandenburg 1992, 49f. geht davon aus, dass das an das südliche Seitenschiff der *basilica apostolorum* angesetzte Mausoleum nr. 43 in einer axialen Beziehung zu einem im Mittelschiff der Basilika aufgestellten Altar gestanden habe; das Helenamausoleum habe diesen axialen Bezug fortgeführt, jedoch den Platz an der südlichen Flanke verlassen und sich stattdessen in Längsausrichtung der Basilika befunden; in S. Costanza schließlich sei das Mausoleum wieder an die Südflanke der Basilika zurückgewandert, allerdings hier ohne einen axialen Bezug auf den Altar. Angesichts der Tatsache, dass das Helenamausoleum über einen eigenen Altar verfügte, muss man jedoch offenlassen, ob eine axiale Ausrichtung auf den Altar der Basilika im Komplex an der *via Labicana* überhaupt eine bestimmende Rolle gespielt hat.

³⁷⁰ Bedenken gegen die Möglichkeit, allein aufgrund ihrer bautypologischen Entwicklung die Coemeterialbasiliken von Tor de' Schiavi, SS. Pietro e Marcellino und die *basilica apostolorum* in eine zeitliche Reihenfolge zu bringen, erhebt Guyon 1987, 251-253, da über den Aufbau und den Kontext der Gebäude zu wenig bekannt sei.

³⁷¹ Eus., *n. C.* 3, 47, 1 (ἡρία βασιλικά).

Bestattung in Rom gerechnet hatte, jedoch schon vor Helenas Tod Ende der zwanziger Jahre mit Blick auf die neuentstandene Metropole am Bosphorus andere Pläne verfolgte und daher den Sarkophag seiner Mutter überließ.³⁷² Basilika und Mausoleum an der *via Labicana* sind daher vermutlich ebenso wie der Sessoriumspalast selbst Teil eines Residenzkomplexes, der ursprünglich nicht – bzw. nicht ausschließlich – für Helena, sondern für den Kaiser selbst bestimmt war.³⁷³ Konstantin verfolgte offenbar bereits bald nach 312 den Plan, die kultische Kommemoriation des toten Kaisers an Räume zu binden, die von Christen für den Totenkult genutzt wurden.

Damit aber wurden die Christen von Konstantin in einen zentralen Bereich städtischer Identitätsstiftung und öffentlicher Kommunikation, nämlich den Kaiserkult, einbezogen. Dessen identitätsstiftendes Moment auf unterschiedlichen Ebenen, nicht nur für das Reich, die Provinzen und lokale Gemeinden, sondern vor allem auch für die Stadt Rom selbst ist offenkundig. Beim Tod des Kaisers, für den Konstantin durch seine Dispositionen an der *via Labicana* Vorsorge traf, wurde seine Bindung an Rom und an den Senat, der das *caput imperii* repräsentierte, besonders deutlich sichtbar: Die auf den Tod folgende Divinisierung des Kaisers, die mit seiner Erhebung zum *divus* einen Kaiserkult offiziell begründete, war Sache des römischen Senats, der traditionellen Führungselite der Stadt Rom. Der Kaiserkult war – ebenso wie seine Selbstdarstellung als Befreier von Unterdrückung und Willkürherrschaft, die Konstantin im Zentrum der Stadt inszenierte³⁷⁴ – eines der zentralen Kommunikationsfelder, durch das der Kaiser eine auf ihn bezogene Form städtischer Identitätsstiftung vermittelte.³⁷⁵

Die Coemeterialbasilika an der *via Labicana* war demnach alles andere als eine kaiserliche „Privatangelegenheit“. Sie war nicht nur allgemein zugänglich, nicht nur öffentlich in dem Sinne, dass sie in der Nähe des Kaisergrabs einen großen Versammlungsraum schuf, in dem große Menschenmengen zusammenkommen und ein – im rein numerischen Sinne – öffentliches Gedenken

³⁷² Deichmann/Tschira 1957, 64, 74; Pietri 1976, Bd. 1, 32; Guyon 1987, 257. Anders Johnson 1986, 78-80, der von der Zweitverwendung eines maxentischen Sarkophags ausgeht.

³⁷³ So auch Colli 1996, 808f. Drijvers 1992, 30-34, 45-48 betrachtet das *Sessorium* als Residenz und Besitz der Helena, ebenso wie den in südöstlicher Richtung angrenzenden *fundus Laurentum*, der in der Stiftungsnotiz des *Liber Pontificalis* in einem Zusatz als eine *possessio Helenae* bezeichnet wird. Dabei dürfte es sich jedoch um einen späteren Einschub handeln, da die Auflistung der *fundi* im *Liber Pontificalis* sonst nicht attributiv mit derartigen Zusätzen wie *possessio NN* verbunden werden (vgl. dazu Coarelli 1986, 39, der den Zusatz allerdings für original hält und als Präzisierung dahingehend versteht, dass nicht das gesamte Gebiet zwischen *via Latina* und *via Praenestina*, sondern nur der Besitz der Helena an die Basilika gehen sollte – wenig überzeugend, da ja mit *fundus Laurentum* bereits eine präzise topographische Angabe gegeben war und mit dem Zusatz *possessio Helenae* kein zusätzlicher Präzisionsgewinn verbunden gewesen sein dürfte).

³⁷⁴ S. o., S. 122-133.

³⁷⁵ Zur identitätsrelevanten Bedeutung des Kaiserkults für das politische Reichszentrum Rom und die Kommunikation des Kaisers mit den senatorischen Eliten vgl. auch Gradel 2002, 341-349.

an den Kaiser begehen konnten.³⁷⁶ Konstantin bekundete vielmehr mit der Errichtung dieser Kaiserkultstätte die Absicht, einen bestimmten Aspekt kaiserlich vermittelter städtischer Identitätsstiftung aus der traditionellen Kommunikation mit dem *senatus populusque Romanus* auszugliedern und stattdessen die christliche Gemeinde Roms zur Trägerin dieses Bereichs der öffentlichen Kommunikation zu machen. Wie die Konsekration selbst, die vom Senat vorgenommen wurde, waren auch die Kaiserkultstätten häufig auf den Beschluss des *senatus populusque Romanus* hin errichtet worden³⁷⁷ – anstelle eines derartigen, vom Senat beschlossenen und errichteten Kaiserkulttempels war es eine Coemeterialanlage auf einem christlichen Friedhof, die Konstantin als künftigen Kultort für den verstorbenen Kaiser ausersehen hatte.

Hugo Brandenburg hat in einem zentralen Beitrag zu den konstantinischen Kirchenbauten Roms die Neuartigkeit des konstantinischen Konzepts der Coemeterialbasilika hervorgehoben: Die kaiserlichen Mausoleen, die während des 3. Jh. im römischen Suburbium errichtet wurden, hätten keine den Coemeterialbasiliken vergleichbaren Kultstätten in ihrer Nähe gehabt, und generell ließen sich keine unmittelbaren architektonischen Vorbilder für die konstantinische Verbindung von kaiserlicher Grablege und basilikaler Kultstätte benennen.³⁷⁸ Diese Beobachtung ist zutreffend, aber sie kann unter Einbeziehung einer religions- und kulturgeschichtlichen Perspektive in einen weiteren Kontext gestellt und hinsichtlich möglicher Vorläufer und Anstöße für die konstantinischen Anlagen präziser gefasst werden. Die folgenden Teilkapitel sind diesen beiden Aspekten gewidmet. Zunächst soll die traditionelle Trennung von Kaisergrablege und -kultstätte vor dem Hintergrund der römischen Divinisierungspraxis erläutert werden. In diesem Punkt begannen sich seit dem ausgehenden 3. Jh. deutliche Veränderungen abzuzeichnen, die jedoch innerhalb des traditionell bestehenden Systems kultischer Ehrungen für den Kaiser zu nur schwer überbrückbaren Spannungen führten. Diese wurden erst durch Konstantin ausgeglichen, der mit dem christlichen Märtyrer-

³⁷⁶ Abwegig erscheint die Vorstellung von Mackie 1997, 393f., die kaiserlichen Mausoleen hätten private, von den basilikalischen Hauptgebäuden abgesetzte Räume für die „personal needs of the imperial family“ gebildet. Die ganze Struktur der Anlagen legt das Gegenteil nahe, nämlich in der Nähe des Kaisergrabs Öffentlichkeit schaffen zu wollen. An der *via Labicana* wurde die enge Verbindung zwischen Basilika und Mausoleum außerdem dadurch unterstrichen, dass sie einen einheitlichen Baukomplex bildeten. Auch das große Fassungsvermögen der für das Helenamausoleum gestifteten *amae*, die mehrere hundert Liter umfassten, überstiegen den Bedarf einer im Mausoleum versammelten Gemeinschaft von Feiernden bei weitem; möglicherweise wurde in diesen Gefäßen Wein gesammelt, der dann für Mahlteilnehmer auch in der Basilika ausgeschenkt wurde (vgl. Tolotti 1986 [a], 496, der dabei an einen eucharistischen Gottesdienst denkt).

³⁷⁷ Vgl. die Dedikationen für Vespasiantempel und für den Antoninus Pius und Faustina-Tempel: CIL VI, 938: *divo Vespasiano s(enatus) p(opulus)q(ue) R(omanus) imp(eratores) Caes(ares) Severus et Antoninus pii felic(es) Aug(usti) restituer(unt)*; CIL VI, 1005: *divo Antonino et divae Faustinae ex s(enatus) d(ecreto)*.

³⁷⁸ Vgl. Brandenburg 1992, 52f.

und Totenkult auf ein neuartiges Modell zur Verbindung von diviner Göttlichkeit und Grabkult zurückgriff und dadurch die schon seit längerer Zeit bestehenden Tendenzen einer konsequenten Lösung zuführte.

III. 2. 3. Rituelle Strukturbedingungen des römischen Kaiserkults

Für den römischen Kaiserkult konstitutiv war die Existenz eines Tempels oder einer *aedicula* für den divinisierten Kaiser, die von seiner Grablege getrennt war. Erst als Toter erlangte der Kaiser offiziell einen göttlichen Status als *divus* – und dies warf zugleich Probleme für die kultische Verehrung des gleichzeitig toten und divinisierten Kaisers auf. Denn sein religiöser Status als *divus*, in den der Kaiser nach seinem Tod überführt wurde, erforderte für den Kaiserkult Schauplätze und kultische Handlungen, die den divinisierten Kaiser von seiner Stellung als Toter klar abhoben.

Das Grab, in dem die sterblichen Überreste des Kaisers ruhten, verwies auf eine unbestimmte Schatten- und Unterwelt, als welche in zahlreichen römischen Grabinschriften der Aufenthaltsort erscheint, in den die Seelen der Toten gelangten.³⁷⁹ Auch die am Grab vollzogenen Totenkultriten zeigten durch die spezifische Art der Opfergaben und ihrer Darbringung, dass sie eine rituelle Überführung der Toten in eine von der oberirdischen Welt der Lebenden getrennte Unterwelt bewirken sollten.³⁸⁰ Während der alljährlich im Februar zur Feier des Totenkults stattfindenden *parentalia* blieben die Tempel geschlossen: Zwischen den Toten und den *di superi* sollten keine Berührungspunkte bestehen.³⁸¹ An diesem Status der Toten scheinen auch die positiveren Jenseitsvorstellungen der Kaiserzeit³⁸² nichts Grundlegendes geändert zu haben. Auch unter der Vorgabe, dass die Seelen der Toten zunehmend in einem nicht mehr unterhalb der Erde gelegenen Bereich des Kosmos vermutet wurden, gelangten sie dennoch nicht in die Regionen der Götter – Götter- und Totenwelt blieben voneinander getrennte Bereiche.

³⁷⁹ Vgl. o., S. 57.

³⁸⁰ Das Blut der anlässlich der Bestattung geopfertem *porca praesentanea* lässt sich ebenso wie das der bei den Leichenspielen getöteten Gladiatoren als eine spezifische Gabe für die Toten auffassen (vgl. Maurin 1984, 203f.). Das Motiv des Ausgießens von Opfergaben, die in den Boden versenkt wurden, wiederholte sich bei den Kommemorationsfeiern für die Toten: Wein wurde bei Libationen in den Boden gegossen; die Opfergaben für den Toten wurden ebenfalls auf dem Boden plaziert, er erhielt keinen Platz am Tisch der lebenden Mahlteilnehmer zugewiesen (vgl. Scheid 1984, 133f., der auch das Ausstreuen von Veilchen und Rosen über dem Grab als einen Gestus des Ausgießens auffasst; dens. 2000, 135f.). Bestimmte der bei den Totenmählern (Bestattung und Kommemoration) den Toten zugeordneten Speisen (Milch, Honig, dunkle Opfertiere, schwarze Bohnen, vgl. dazu Lindsay 1998, 75f.; dens. 2000, 167) unterschieden sich von den Opfergaben für die *di superi* und entsprachen denen für chthonische Gottheiten.

³⁸¹ Scheid 1993, 197.

³⁸² Vgl. o., S. 59.

Mit der Divinisierung hingegen wurde der tote Kaiser in ein Register von Göttlichkeit gehoben, das andere Formen der kultischen Verehrung verlangte als der Totenkult. Der senatorische Beschluss, einem *divus* himmlische Ehren (*honores caelestes*) zu erweisen,³⁸³ stellte den toten Kaiser ausdrücklich in eine Reihe mit den *di superi*, deren Sphäre von derjenigen der Toten, wie oben gesehen, streng geschieden war. Obwohl der Begriff *divus* eine spezifische Form von Göttlichkeit signalisierte, die den zum Gott erhobenen Menschen von den *dei perpetui* unterschied,³⁸⁴ stiftete dies keine erkennbare Differenz zwischen *divi* und *dei*. Der Tod – das zentrale Merkmal, das die menschliche Herkunft des *divus* dokumentierte – bewirkte nicht, dass man den *divus* mit der Welt der Toten in Verbindung brachte. Vielmehr nahm der *divus* in der Kommunikation mit der menschlichen Welt eine Stellung ein, die derjenigen der oberirdischen Götter entsprach. Die vom Senat verfügte *relatio inter divos* war dementsprechend auch gleichbedeutend mit einer Versetzung unter die Götter (*dei*).³⁸⁵ An dieser Einbeziehung des Kaisers in ein System kultischer Ehrungen, wie sie für Götter dargebracht wurden, hat sich bis in die Spätantike hinein nichts geändert: Eutrop schreibt von allen divinisierten Kaisern bis hin zu Iovian (364), man habe sie unter die *divi* aufgenommen beziehungsweise ihnen göttliche Ehren verliehen.³⁸⁶

Die dadurch bedingten Unterschiede des Kaiserkults zum Totenkult werden vor allem deutlich, wenn man sich kontrastierend die postumen Feiern für mehrere männliche Angehörige des iulisch-claudischen Kaiserhauses vergegenwärtigt, die am Jahrestag ihres Todes durch besondere Kultfeiern geehrt, jedoch nicht divinisiert wurden. An diesen Feiertagen blieben – wie auch

³⁸³ Vgl. die *Fasti Amernini* zum 17. September: *eo die divo Augusto honores caelestes a senatu decreti* (Inscr. Ital. XIII, 2, 193), ebenso *Fasti Antiates* (ebd., 209); *Fasti viae dei Serpenti* (ebd., 215); ferner Tac., *ann.* 12, 69, 1: *caelestesque honores Claudio decernuntur*, ähnlich Hist. Aug., *Hadr.* 6, 1: *Traiano divinos honores datis ad senatum et quidem accuratissimis litteris postulavit* (scil. Hadrian). Weitere Beispiele bei Claus 1999, 24f.

³⁸⁴ Vgl. die in diesem Zusammenhang häufig zitierte Bemerkung des Serv., *Aen.* 5, 45: *„divum‘ et ‚deorum‘ indifferenter plerumque ponit poeta, quamquam sit discretio, ut deos perpetuos dicamus, divos ex hominibus factos, quasi qui diem obierint: unde divos etiam imperatores vocamus.*

³⁸⁵ Vgl. das SC de Gnaeo Patre Pisone (Eck 1996), Z. 69f.: *antequam in deorum numerum referretur* (über Augustus); Sueton, *Caesar* 88, 1 (*in deorum numerum relatus est*); Sueton, *Augustus* 97, 1-3 (*ut inter deos referretur*); Eutr. 8, 10, 4 (über Lucius Verus): *inter deos relatus est* als Variante zum bei Eutrop üblichen *inter divos relatus est*.

³⁸⁶ Eutr. 8, 7, 3 (über Hadrian): *senatus ei tribuere noluit divinos honores*; die übliche Formulierung lautet *inter divos relatus est*. Leichtere Modifikationen der Formulierung sollte man nicht überbewerten; so ist die Wendung *meritū inter divos referri* keine Abschwächung mit Blick auf die christlichen Kaiser des 4. Jh., schon deswegen nicht, weil sie bei Eutrop auch im Zusammenhang mit Decius und Aurelian auftaucht und weil umgekehrt auch für den christlichen Kaiser Iovian die gängige Formulierung (*inter divos relatus est*, Eutrop 10, 18, 2) gebraucht wird (vgl. auch Cracco Ruggini 1977, 433; anderer Auffassung ist Schumacher 1995, 110f.).

an den *parentalia* im Februar – die Tempel geschlossen,³⁸⁷ die Riten fanden am Grab des Verstorbenen statt,³⁸⁸ und die Art der dargebrachten Opfer entsprachen denen, die man für Gottheiten der Unterwelt opferte (Holocaustum, Milch, Honig).³⁸⁹ Es waren besonders aufwendige und im Namen der Gemeinde (*publice*) dargebrachte Totenopfer (*parentationes*), die sich an die Manen der Verstorbenen richteten,³⁹⁰ und die nicht an den Geburts-, sondern an den Todestagen der Geehrten stattfanden.³⁹¹

Im Unterschied zu diesen *parentationes* wurde der tote Kaiser in seiner Eigenschaft als *divus* nicht mit Gräbern und mit Bestattungsriten in Verbindung gebracht. Den räumlichen Fokus der Verehrung des *divus* bildete nicht das Grab, sondern der – räumlich vom Grab getrennte – Tempel des Kaisers; und zu den unterschiedlichen Ereignissen, die im kalendarischen Ablauf des Jahres besonderen Anlass zur kultischen Verehrung gaben, zählten vor allem der Geburtstag und der *dies imperii*, nie jedoch der Todestag des divinisierten Kaisers. In der *pompa funebris* eines verstorbenen Kaisers, die traditionell diejenigen Vorfahren des Verstorbenen vorführte, die durch ihre politischen Leistungen hervorgetreten waren, fehlten die Bilder seiner divinisierten Vorgänger. Dies wird übereinstimmend und plausibel als eine bewusste Abgren-

³⁸⁷ Für Germanicus ist sicher belegt, dass anlässlich der jährlichen *parentatio* die Tempel geschlossen blieben (*tabula Hebana*, Z. 57-59 [in: Crawford 1996, Bd. 1, 521]: *utiq(ue) a(n)te d(ie)m [(se)xtum] id(us) Oct(obre)s quo die Germanicus Caes(ar) defun]ctus est templa deor(um) immortalium quae in urbe Roma[m] prop[ri]usve urbem [Romam] passus (mille) sunt erunt quot annis] clausa sint idque ut fiat ii qui eas aedes tuendas redemptas habent h[abebunt] curent. Für Drusus berichtet Tac., *ann.* 4, 9, 2, dass dieselben Ehrungen wie für Germanicus, mit einigen Zusätzen versehen, beschlossen worden seien (*eodem quae in Germanicum decernuntur, plerisque additis*). Im Pisaner Ehrenbeschluss bezüglich der Totenfeiern für Lucius Caesar ist ein entsprechender Passus nicht überliefert, allerdings wird abschließend festgehalten, dass man sich zusätzlich zu dem Dekretierten an dem orientieren wolle, was der römische Senat an diesem Tag „zu vermeiden und zu unterlassen“ beschlossen habe (CIL XI, 1, 1420, Z. 31-33: *nam quod ad cetera] sollempnia, quae eodem illo die vitari caverique placuissent placerent/que, id sequendum quod de iis senatus p[ro]puli R[omani] censuisset*). Möglicherweise implizierte diese Formel, dass auch am Todestag Lucius Caesars die Tempel geschlossen bleiben sollten.*

³⁸⁸ Am Todestag des Germanicus war das Augustusmausoleum der Schauplatz von *parentationes*, die von den *sodales Augustales* vorgenommen wurden (*tabula Siarenis* fr. (b), col I, Z. 4f. [in: Crawford 1996, Bd. 1, 516]: *eodem ritu sacrifici quo [publice inferiae mittuntur] manibus C(ai) et L(uci) Caesarum* und *tabula Hebana*, Z. 59-61 (ebd., 521): *utiq(ue) eodem die magistr[um] sodalium Augustalium qui quoq(ue) anno erunt inferias ante tumulu[m] divi Augusti manibus Germanici Cae]sar[is] mittendas curent*); zur Bestattung des Germanicus im Augustusmausoleum s. v. Hesberg/Panciera 1994, 118-129.

³⁸⁹ Vgl. dazu – mit Blick auf die pisanischen Opfer für L. Caesar und das bei Vergil beschriebene Totenopfer für Anchises (Verg., *Aen.* 5, 42-103) – Scheid 1993, 197-199, dens. 2000, 134-136.

³⁹⁰ Für die Pisaner Ehrendekrete für L. und C. Caesar vgl. CIL XI, 1, 1420, Z. 16-21: *utiq(ue) apud eam aram quodannis... p[ublice] manibus eius per magis]tratus eosve, qui ibi iure dicendo p[ro]f[er]unt... [in]feriae m[ittuntur], bosque et ov[is] atri infulis caerulis infulati diis manibus ein[s] mactentur* und CIL XI, 1, 1421, Z. 31-33: *ut[i]que eo die quodannis publice manibus eius per magistratus eosve, qu[i] Pi]sis iure dicendo p[ro]erunt eodem loco eodemque modo quo] L. C[ae]sari parentari institutum est, parentetur*.

³⁹¹ Zur kalendarischen Kommemoration der Todestage des Lucius und Caius Caesar, des Germanicus und des Drusus in den Fasten vgl. Vidman 1971.

zung des vergöttlichten Kaisers von der Sphäre des Todes erklärt:³⁹² Die Bilder der *divi* hatten den Status von Kultbildern und unterlagen damit einer ähnlichen Grenzziehung wie die Tempel der *di superi*, die während der *parentalia* und bei öffentlichen Leichenbegängnissen ebenfalls geschlossen waren. Auch die Grabtituli der toten Kaiser sind kürzlich in einem ähnlichen Licht interpretiert worden. Während unter normalen Umständen ein vergöttlichter Kaiser alle Namensbestandteile der Titulatur ablegte, die er zu Lebzeiten geführt hatte, und von da an nur noch als *divus* bezeichnet wurde,³⁹³ gaben die Grabinschriften der Kaiser – obwohl zum Teil sicher erst nach deren Divinisierung angefertigt – nicht die *divus*-Titulatur, sondern das Namensformular wieder, das der Kaiser zum Zeitpunkt seines Ablebens geführt hatte.³⁹⁴ Obwohl die Gründe dafür wohl primär politischer, nicht religiöser³⁹⁵ Natur

³⁹² Scheid 1993, 197; Fraschetti 2000, 151; Gradel 2002, 332. Diese Sicht der Dinge ist schon antik (vgl. Cass. Dio 47, 19, 2).

³⁹³ Vgl. das Material bei Chastagnol 1984, der auch vereinzelte Ausnahmen und Mischformen zwischen der Titulatur des lebenden Kaisers und der des *divus* diskutiert. Ein genereller Sonderfall ist Trajan, da er seinen parthischen Triumph postum abhielt und ihm der Titel *Parthicus* erst verliehen wurde, nachdem er bereits zum *divus* ernannt worden war (zu *Parthicus* als regulärem Bestandteil der *divus*-Titulatur Trajans und zu den außergewöhnlichen Umständen seiner Beisetzung vgl. unten).

³⁹⁴ Vgl. die Grabtituli im Augustus- und Hadriansmausoleum: CIL VI, 40375 (Vespasian; zur Ergänzung der fragmentarischen Inschrift vgl. Panciera, in: v. Hesberg/Panciera 1994, 142-144; die Skepsis von Arce 1988, 78 bezüglich einer Bestattung Vespasians im Augustusmausoleum erscheint unbegründet); CIL VI, 40376 (Nerva); CIL VI, 984 (Hadrian); 986 (Antoninus Pius); 991 (Lucius Verus); 992 (Commodus). Zur Anfertigung der Grabinschriften erst nach der Divinisierung der Herrscher vgl. Chastagnol 1984, 285-287.

³⁹⁵ Die Eigenheiten der kaiserlichen Grabtitulatur sind sicher nicht allein aus einer religiösen Unvereinbarkeit von Divinität und funeralem Konetx zu erklären, da für die divinisierten Kaiserinnen – im Unterschied zu den toten Kaisern – die Titulatur als *diva* auf Grabinschriften durchaus kein Problem war; vgl. aus dem Hadriansmausoleum CIL VI, 984 (Sabina als *diva*, zusammen mit Hadrian, der in der typischen Titulatur des Kaisers in Grabinschriften, ohne den *divus*-Titel, erscheint); ferner CIL VI, 987 (Faustina maior als *diva*). Ohne dieser Frage im Detail weiter nachgehen zu können, scheint für die fehlende Darstellung kaiserlicher Divinität im funeralen Kontext auch der Umstand eine Rolle gespielt zu haben, dass die Bestattung und insbesondere die *pompa funebris* ein traditionelles Feld aristokratischen Wettbewerbs bildete, in dem konkurrenzierbare Leistungen vorgeführt wurden: Sie war ein politisches – kein religiöses – Ritual, das aristokratische Konkurrenz zugleich regelte, indem sie sie an ein bestimmtes, auf die *res publica* bezogenes System von Leistungen band, und innerhalb dieses Rahmens Konkurrenz weckte, indem sie allen Mitgliedern der Aristokratie die Möglichkeit in Aussicht stellte, das Gehörte und Gesehene durch eigene Leistungen zu übertreffen (vgl. Flaig 1995). Die *honores caelestes*, die dem Kaiser durch die Divinisierung verliehen wurden, fielen nicht darunter: Die Erringung von Göttlichkeit durch den Prinzeps war in ein System von Leistungen und Auszeichnungen, das aus dem Bestreben heraus entstanden war, Statusrelationierungen innerhalb der aristokratischen Oberschicht zu ermöglichen, nicht integrierbar; das Verbot, die Bilder von *divi* in einer *pompa funebris* mitzuführen – obwohl als ein Ehrenrecht für den verstorbenen Kaiser beschlossen – verhinderte, dass göttliche Ehren in Relation zu einem Statussystem gesetzt wurden, das durch sie gesprengt worden wäre. Für die Kaiserinnen, die nicht in ein System aristokratischer Konkurrenz eingebunden waren, stellte sich dieses Problem nicht: Sie konnten daher auch ihren divinen

waren, machen auch die Titulatur und der Ausschluss der *Imagines* von *divi* aus der *pompa funebris* deutlich, dass der divine Status eines Kaisers im funeralen Kontext seines Grabes nicht kommuniziert wurde.

Dabei ist zu berücksichtigen, dass der Status als *divus* die kaiserliche Grabstätte und damit auch den Status des Kaisers als Toter nicht ausblendete. Mit seiner Erhebung zum *divus* wurde nicht gleichzeitig – im Sinne einer ontologischen Aussage – dekretiert, dass der Kaiser Gott „war“. ³⁹⁶ Die vom Senat getroffene Entscheidung über die Zuweisung von *honores caelestes* legte einzig bestimmte rituelle und situative Kontexte fest, in denen der Kaiser als Gott verehrt wurde, ohne damit andere Kommunikationsbereiche, in denen eine Divinität des Kaisers nicht gegeben war, aufzuheben. Wenn Caracalla im Jahr 212 nach Getas Ermordung diesem die göttlichen Ehren aberkannte und ihm stattdessen nur noch ein jährliches Totenopfer darbringen ließ, ³⁹⁷ wurde die Rückstufung des *divus* zu einem normalen Toten zwar dadurch signalisiert, dass Geta von da an nur noch als Toter verehrt wurde. Dies impliziert jedoch nicht zwangsläufig, dass nicht auch für *divi* an deren Gräbern *parentationes* stattfanden. ³⁹⁸ Ammianus Marcellinus – ein allerdings später und wegen der spätantiken Annäherung von Toten- und *divus*-Kult nicht unproblematischer Autor – bezeugt, dass Kaiser Julian am Grab Gordians III. ein Opfer vollzog, das Ammian ausdrücklich als eine *parentatio* bezeichnet. ³⁹⁹ Die Divinisierung

Status in den Grabinschriften signalisieren, während sich die Kaiser darauf beschränkten, in ihrem *titulus* alle anderen *honores* bis auf die *honores caelestes* aufzuführen, die zum System aristokratischer Ehrzuweisungen in keiner Relation standen. In diesem Zusammenhang ist zu berücksichtigen, dass das Mitführen von *imagines* in der *pompa funebris* auch nach der Begründung des Prinzipats von führenden Familien praktiziert wurde, wodurch die kaiserliche *pompa* formal in einen traditionellen Zusammenhang aristokratischer Selbstdarstellung und Konkurrenz eingebunden blieb. Erst in severischer Zeit kam offenbar das Mitführen von *imagines* bei aristokratischen *pompae funebres* außer Gebrauch und wurde zu einem ausschließlichen Privileg der kaiserlichen Familie (vgl. Flower 1996, 263; anders Blösel 2000, 89f.).

³⁹⁶ Die von Clauss 1999, bes. 17-38 aufgeworfene Frage, ob der Kaiser Gott „war“ oder nicht, läuft, so gestellt, ins Leere, da sie von unterschiedlichen rituellen, situativ bestimmten Kontexten abstrahiert und sie durch eine ontologische Aussage ersetzt. Zwar betont Clauss ebd., 23, mit Sätzen wie „der Kaiser ist Gottheit“ keine Aussage über das Sein des Kaisers treffen zu wollen, sondern sich einer Sprachregelung zu bedienen, um „umständliche“ Formulierungen (der Kaiser wurde als Gottheit angesehen, akzeptiert, verehrt etc.) zu vereinfachen. Dabei geht es jedoch um mehr als nur um reine „Sprachregelungen“: Für die Frage nach dem religiösen Status des römischen Kaisers sind die rituellen – aber auch politischen und literarischen – *Kontexte*, in dem ihm Göttlichkeit zugewiesen wurde, von essentieller Bedeutung.

³⁹⁷ Cass. Dio 77 (78), 12, 6: τινὰ ἐναγισμὸν ἐτήσιον τῷ ἀδελφῷ ποιούμενος. Ähnlich – nur in umgekehrter Richtung – ist die Nachricht der *Historia Augusta* zu verstehen, dass Antoninus Pius für Hadrian anlässlich seiner Konsekration bei Puteoli „anstelle eines Grabmals“ (*pro sepulchro*) einen Tempel errichtet habe (Hist. Aug., *Hadr.* 27, 3: *templum denique ei pro sepulchro apud Puteolos constituit et quinquennale certamen et flamines et sodales et multa alia, quae ad honorem quasi numinis pertinerent*).

³⁹⁸ Anders Scheid 1993, 199, dens. 2000, 136.

³⁹⁹ Amm. 23, 5, 8: *ubi cum pro ingentia pietate consecrato principi parentasset...* Unklar ist, ob es sich bei dem von Amm. 23, 5, 7 erwähnten *tumulus* um die Grablege oder ein Kenotaph Gordians III. handelt

des toten Herrschers schloss alternative religiöse Kommunikationsbeziehungen zu ihm also nicht kategorisch aus. Vielmehr gilt für den römischen Kaiserkult wie für die griechische und römische Religion insgesamt, dass die rituellen Handlungen selbst eine kognitive Funktion erfüllten, da die Position der Adressaten religiöser Kommunikation nicht durch ein schriftlich fixiertes Dogma oder durch ein allgemein verbreitetes und anerkanntes theologisches System festgelegt war.⁴⁰⁰ Auf den Kaiserkult übertragen heißt dies, dass man konsequent von situativen Kontexten ausgehen muss, um die jeweilige Relation zu bestimmen, die einzelne oder Gruppen von Verehrern zum Kaiser – als einem Toten oder als *divus* – einnahmen.⁴⁰¹

Unter dieser einschränkenden Maßgabe, dass die kaiserlichen Grablegen nicht aus der rituellen Kommunikation mit dem toten Kaiser ausgeblendet waren, bleibt dennoch die weiter oben bereits getroffene Feststellung gültig, dass die Grablege keinen Schauplatz darstellte, an dem der Kaiser in seinem Status als *divus* verehrt wurde. Dies lässt sich anhand des Kultes für Augustus und andere Angehörige des julisch-claudischen Kaiserhauses verdeutlichen, über deren stadtrömische Schauplätze wir durch die Akten der Arvalbrüder, die an den offiziellen Kaiserkultfeiern teilnahmen, vergleichsweise gut unterrichtet sind.⁴⁰² Aus ihnen ist klar ersichtlich, dass die kultische Verehrung der *divi* und *divae* in keiner Verbindung mit seinem Grab stand. Die meisten Opfer fanden auf dem Kapitol oder vor den Kaisertempeln, wie dem *templum novum* des Augustus, statt; seltener sind auch andere Schauplätze wie die Statue des Augustus vor dem Marcellustheater bezeugt.⁴⁰³ Die Nachrichten der Arval-

(zu den widersprüchlichen Quellentraditionen vgl. Johnson 1986, 245-247). Für die Bezeichnung der Kulthandlung als *parentatio* ist jedoch allein entscheidend, dass Ammian davon ausgeht, dass Gordian an der Stelle, an der Julian das Opfer vollzog, begraben lag (vgl. die Rede Julians in: Amm. 23, 5, 17).

⁴⁰⁰ Vgl. für Rom Rüpke 2001, 86-118.

⁴⁰¹ Mit Blick auf den Kaiserkult im Osten hervorgehoben von Price 1980, 43; für den Kult der *divi* im Westen vgl. die entsprechenden Bemerkungen von Fraschetti 2000, 157 („privilegiando dunque i rituali e non le credenze“).

⁴⁰² Die Arvalbrüderakten erlauben fraglos wichtige, aber dennoch nur begrenzte Einblicke in die stadtrömische Opferpraxis des Kaiserkults, da die Arvalbrüderschaft zwar an Feiern des Kaiserkults beteiligt war, das Zentrum ihrer kultischen Aktivitäten jedoch, im Unterschied zu den eigens für den Kaiserkult gegründeten *sodalitates*, die Verehrung der Dea Dia bildete. Dementsprechend waren die Arvalbrüder einzig an denjenigen Festen, die im Zusammenhang mit dem *divus Augustus* standen, regelmäßig beteiligt, und auch dies gilt nur für die Zeit der julisch-claudischen Dynastie. Bei den übrigen Kaisern beschränkten sich die Feiern auf Anlässe, die den jeweils regierenden Kaiser, seine Familie und seine Maßnahmen bezüglich der Vorgänger (Divinisierung) betrafen (vgl. dazu Scheid 1990, 417-422).

⁴⁰³ Kapitol: *Commentarii fratrum arvalium*, 29, nr. 12a, 13; 37, nr. 13fgh, 2; *templum novum*: ebd., 29, nr. 12c, 11f.; 31, nr. 12c, 99; 36, nr. 12abcd, 10; Augustusstatue vor dem Marcellustheater: ebd., 30 (nr. 12 c, 26). Zu den stadtrömischen Schauplätzen und Anlässen für mit dem Kaiserkult verbundene Feiern vgl. allgemein Fishwick 1987-2004, Bd. 2, 1, 483-489; 505-509.

brüderakten über den Kaiserkult bestätigen, dass die kaiserlichen Gräber im Kult für die Divinisierten keine Rolle spielten.⁴⁰⁴

Diese räumliche Absetzung des Kaiserkults äußerte sich auch darin, dass die Tempel für die *divi* niemals mit ihren Grablegen zusammenfielen. Im 2. Jh. wurden zwar zunehmend die *ustrinae* in eine räumliche Verbindung mit dem Tempel für einen *divus* gebracht – vermutlich der Ausdruck eines veränderten Konsekrationszeremoniells, bei dem die Apotheose des Kaisers durch einen bei der Verbrennung aufsteigenden Adler inszeniert wurde.⁴⁰⁵ Doch während die Verbrennungsstätte den Aufstieg des zum Gott erhobenen Kaisers zum Himmel versinnbildlichte, blieb die Grablege des toten Kaisers, wo sich seine sterblichen Überreste befanden, ein Ort, der nicht mit dem Status des toten Kaiser als *divus* assoziierbar war. Die kaiserlichen Gräber blieben auch weiterhin von den Tempeln der *divi* getrennte Bereiche.⁴⁰⁶ Die beiden einzigen Ausnahmen von dieser Regel⁴⁰⁷ – Domitians *templum gentis Flaviae* und die Trajanssäule – sind Sonderfälle, die eine kurze Erläuterung verlangen.

Das Prinzip einer Trennung von Bestattungsort und Kaiserkultstätte scheint erstmals bei der Errichtung des domitianischen *templum gentis Flaviae* durchbrochen worden zu sein: Domitian ließ bei der Errichtung des Tempels für Angehörige seiner Gens nicht nur sein Geburtshaus in einen Tempel umwandeln, sondern auch die Überreste von divinisierten Mitgliedern seiner Familie dort beisetzen.⁴⁰⁸ Welche Bedeutung aber kam dieser Symbiose von Mausoleum und Kaiserkultstätte für die Relation von Toten- und Kaiserkult zu? Strebte Domitian mit seinem Bau, der sich zugleich über das Prinzip der extramuralen Bestattung der Toten hinwegsetzte, eine Verschmelzung dieser beiden rituellen Bereiche – von Toten- und *divus*-Kult – an oder liegen dieser eigentümlichen Disposition des Bauwerks andere Motive zugrunde?

⁴⁰⁴ Wenn Sen., *dial.* 9, 14, 9 von den täglichen Opfern für „den Kaiser, unseren Gott,“ an seinem Grabmal (*tumulus*) spricht, besteht kein Anlass, darin Opfer für den Kaiser als *divus* oder überhaupt ein reguläres Opfer zu vermuten. Der Kontext der Passage ist die Hinrichtung des Canus Iulius unter Caligula, die als ein Opfer für Caligula dargestellt wird – das *cotidianum sacrum* ist hier wohl eher als eine Anspielung auf die ständigen Bluttaten des Kaisers zu verstehen (gegen J.-C. Richard 1966, 132, der in der Passage ein Indiz für die Angleichung von Kaiserkultstätte und Grablege sieht).

⁴⁰⁵ Vgl. Price 1987, 68, 94-97.

⁴⁰⁶ Für eine Übersicht über die räumlichen Verteilung der Tempel und *aedicula*, der *ustrinae* und der Grabstätten der divinisierten Kaiser in Rom vgl. Gradel 2002, 344.

⁴⁰⁷ Vgl. die Übersicht von Waurick 1973.

⁴⁰⁸ Vgl. Suet., *Dom.* 1, 1 (Umwandlung von Domitians Geburtshaus in ein *templum gentis Flaviae*). Von den *divi* der flavischen Gens war dort nachweislich nur die 89 gestorbene Tochter des Titus, Iulia, bestattet (vgl. Suet., *Dom.* 17, 3). Stat., *silv.* 5, 1, 240f. enthält eine Anspielung auf die Umsetzung der sterblichen Überreste weiterer Mitglieder der flavischen Gens in das domitianische *templum*; gemeint sind wohl Vespasian (vgl. auch Mart., *epigr.* 9, 34, 7f.), der zunächst im Augustusmausoleum beigesetzt worden war, und Titus, der vermutlich ebenfalls zunächst im Augustusmausoleum seine letzte Ruhestätte gefunden hatte (vgl. Arce 1988, 80-82).

Für diese Frage ist zu berücksichtigen, dass es in Rom neben dem *templum gentis Flaviae* eigene Tempel für die beiden *divi* Vespasian und Titus gab, und dass Domitian nicht nur an der Errichtung des Tempels für die flavische Gens, sondern auch an der Fertigstellung dieser Kultstätten seines Vaters und seines Bruders maßgeblichen Anteil hatte. Der Vespasiantempel zwischen dem Concordiatempel und der *porticus deorum consentium*, der schon unter Titus begonnen worden war, wurde von Domitian vollendet und war vermutlich nicht nur Vespasian, sondern auch dem vergöttlichten Bruder Domitians geweiht.⁴⁰⁹ In ähnlicher Weise vereinte auch die von Domitian errichtete *porticus divorum* auf dem Marsfeld die Verehrung der beiden Vorgänger Domitians.⁴¹⁰ Die Nutzung des *templum gentis Flaviae* als Grablege erweist sich damit nicht als ein programmatischer Versuch, den Bestattungsort und die kultische Verehrung von *divi* der flavischen Dynastie zusammenzubringen. Domitian orientierte sich in dieser Hinsicht an den traditionellen Maßgaben des Kaiserkults: Die *divi* erhielten Tempel, die mit ihren Grablegen in keiner Verbindung standen. Eine grundlegend neue Ausrichtung des Kaiserkultes, seine Verlagerung in den Bereich der sterblichen Überreste des Kaisers, war von Domitian durch die Anlage des *templum gentis Flaviae* nicht intendiert.⁴¹¹ In diesem Bau stand vielmehr der lebende Herrscher im Zentrum des Interesses: Wenn Domitian sein Geburtshaus zu einem regelrechten *templum* umgestaltete, dann diente dieser Tempel nicht primär dem Kult für die dort bestatteten Angehörigen der *gens Flavia*,⁴¹² sondern der sakralen Überhöhung seiner eigenen Person, des lebenden Princeps.⁴¹³

Im Gegensatz dazu war die Beisetzung Trajans im Sockel der Trajanssäule ein eindeutiger Versuch, die Grablege und die Kultstätte für den *divus* in

⁴⁰⁹ Die Dedikationsinschrift (CIL VI, 938) erwähnt zwar nur den *divus Vespasianus*, doch im *Curiosum urbis Romae* des 4. Jh. erscheint der Tempel als *templum Vespasiani et Titi* (Codice topografico, Bd. 1, 115).

⁴¹⁰ Zu beiden Seiten des Bogens, der den Zugang an der nördlichen Schmalseite der *porticus* eröffnete, befand sich je eine *aedes divi Vespasiani* und *divi Titi*.

⁴¹¹ Vgl. auch J.-C. Richard 1966, 134, der daran die – allerdings nicht weiter konkretisierte – Bemerkung knüpft, im *templum gentis Flaviae* habe kein Kult für einzelne der dort bestatteten Personen stattgefunden, vielmehr habe es einem überindividuellen dynastischen Kult gedient. Ähnliches scheint auch Gradel 2002, 323, Anm. 93 zu meinen, wenn er von einem Kult für die „Personifikation der Gens“ spricht, die jedoch in Rom nicht existiert zu haben scheint.

⁴¹² Es ist nicht bekannt, dass das *templum gentis Flaviae* zum Schauplatz von Kulthandlungen für die dort bestatteten *divi* wurde.

⁴¹³ Mario Torelli hat Domitians Bauprogramm als konkurrierende Bezugnahme auf die topographische Inszenierung des Augustuskults in Rom gedeutet: Die Dopplung von *porticus divorum* und *templum gentis Flaviae* entspräche nach dieser Auffassung den beiden Tempeln des vergöttlichten Augustus auf dem Palatin und am Forum, wobei der Tempel für die Angehörigen der flavischen Gens in Analogie zum *sacrum* auf dem Palatin, dem Geburtshaus des Augustus, errichtet worden sein soll (Torelli 1987, 563-572). Implizit erhob Domitian damit den Anspruch in seinem Geburtshaus ebenfalls als Gott verehrt zu werden (ebd., 570; ähnlich auch Waurick 1973, 117).

einen unmittelbaren räumlichen Zusammenhang zu bringen.⁴¹⁴ Dass Trajan von vornherein eine Bestattung im Sockel der 113 geweihten Säule und die Anlage eines Tempels auf seinem Forum plante, kann als sicher gelten.⁴¹⁵ Die Umstände, unter denen die Beisetzung erfolgte, zeigen jedoch auch, dass eine derartige Bestattung eines *divus* rituell nicht ohne weiteres zu „bewältigen“ war: Hadrian nutzte den Umstand, dass Trajan auf der Rückkehr von seinem Partherfeldzug verstorben war und ließ den verstorbenen – und divinisierten – Kaiser, vertreten durch ein Bildnis, als postumen Triumphator in Rom einziehen.⁴¹⁶ Als Begründung soll Hadrian vorgebracht haben, dass Trajan auch nach seinem Tod die *dignitas triumphalis* behalten solle. Dieser triumphale Einzug bot jedoch nicht nur die Begründung dafür, eine Bestattung innerhalb des Pomeriums vorzunehmen,⁴¹⁷ sondern auch eine rituelle Handhabe, um den *divus* als Toten innerhalb der Stadt zu installieren: Aufgrund der Verwandtschaft von *pompa triumphalis* und *pompa funebris* erschien der Einzug Trajans im Jahr 117 als ein Prozessionsritual zwischen Triumph und Leichenbegängnis, das ihn zu seinem Bestattungsort im Zentrum der Stadt führte.⁴¹⁸ Die Bedeutung dieser durch den Triumphzug bewerkstelligten rituellen Installation blieb auch in der Titulatur des vergöttlichten Trajan erkennbar, der mit *Parthicus* als einziger römischer Kaiser einen Siegenamen als regulären Bestandteil seiner *divus*-Titulatur führte.⁴¹⁹

Diese Beisetzung des Kaisers in der Stadt und die angestrebte Verbindung von Toten- und *divus*-Kult war jedoch nicht nur in ihrer Planung, sondern auch in ihrer rituellen Umsetzbarkeit außergewöhnlich voraussetzungsreich. Dies macht die Bestattung Trajans zu einem Sonderfall, der keine Nachfolger fand: Trajans Nachfolger Hadrian schuf sich eine Grabstätte außerhalb der Stadt; und Antoninus Pius brachte zwar ebenso wie Mark Aurel der Trajanssäule vergleichbare Säulenmonumente in eine räumliche Verbin-

⁴¹⁴ Die Säule erhob sich, flankiert von den beiden Bibliotheken, gegenüber vom Zugang zum Tempel des vergöttlichten Trajan.

⁴¹⁵ Überzeugend Zanker 1970, 530-542. Der Tempel wurde vermutlich erst nach 121 geweiht, dürfte jedoch von vornherein in die Konzeption der Forumsanlage miteinbezogen gewesen sein (vgl. ebd., 537f.); er muss gegenüber der Säule gelegen haben, die sich zwischen den beiden Räumen der *bibliotheca Ulpia* erhob.

⁴¹⁶ Hist. Aug., *Hadr.* 6, 3: *cum triumphum ei (scil. Hadrian) senatus, qui Traiano debitus erat, detulisset, recusavit ipse atque imaginem Traiani curru triumphali vexit, ut optimus imperator ne post mortem quidem triumphum amitteret dignitatem*; zum Vorgang vgl. J.-C. Richard 1966 (a), 351f.

⁴¹⁷ Zur Bestattung von Triumphatoren im Pomerium vgl. Zanker 1970, der daneben den griechischen Heroenkult als ein weiteres bestimmendes Vorbild für die trajanische Platzanlage ausmacht.

⁴¹⁸ Zur Verwandtschaft von *pompa funebris* und *pompa triumphalis* vgl. Wesch-Klein 1993, 107f. Cass. Dio 56, 34, 1 behauptet, auch bei der Bestattung des Augustus sei ein Wachsbild des Verstorbenen im Triumphalornat mitgeführt worden.

⁴¹⁹ Vgl. dazu Kierdorf 1986 (a).

dung mit dem *divus*-Tempel und der Verbrennungsstätte, doch beide Kaiser ließen sich außerhalb der Stadt bestatten.

Die Trennung von den göttlichen Ehren, die man dem Kaiser als *divus* erwies, und seiner Grabstätte, an der allenfalls *parentationes* praktiziert werden konnten, die jedoch als rituelles Element für die Verehrung des divinisierten Kaisers nicht von Bedeutung waren, lässt sich demnach als eine Strukturbedingung des römischen Kaiserkults bezeichnen. Konstantin hob diese Trennung auf, indem er seine Grablege in den Rang einer zentralen Kultstätte erhob. War dies eine völlig neue Entwicklung, ursächlich bedingt durch Konstantins Nähe zum Christentum, in dem der Umgang der Lebenden mit den Toten weniger stark von Abgrenzungen geprägt war als im paganen Totenkult? Oder griff der Kaiser hier bereits bestehende Tendenzen in der Entwicklung des Kaiserkults auf, denen er durch die Einbindung des Kaiserkults in die christlichen Kommemorationspraktiken zum Durchbruch verhalf?

III. 2. 4. Wandlungen der Kaiserkulttopographie vor Konstantin

Konstantins Wahl der südöstlichen Außenbezirke Roms und des daran anschließenden Suburbiums für seine stadtrömische Residenz bedeutete keine abrupte Neuorientierung. Wie bereits erwähnt, waren dort schon in severischer Zeit ausgedehnte Kaiservillen entstanden, auf die Konstantin bei der Errichtung des Sessoriums zurückgriff. Auch Konstantins Vorgänger Maxentius hatte eine ausgedehnte Residenz im römischen Suburbium, an der *via Appia*, errichtet. Sowohl Maxentius als auch Konstantin betrachteten nicht oder nicht in erster Linie den Palatin als ihren Aufenthaltsort in Rom, sondern schufen sich außerhalb bzw. am Rande der Stadt ausgedehnte Wohn- und Residenzkomplexe, die die alte Funktion des kaiserlichen Palastes im Zentrum Roms übernahmen. Die Maxentiusvilla an der *via Appia* bietet jedoch nicht allein aufgrund ihrer dezentralen Lokalisierung instruktive Parallelen zum konstantinischen Bauprogramm. Vielmehr finden sich in ihrer Anlage deutliche Hinweise darauf, dass die konstantinische Verbindung von Toten- und Kaiserkult dort bereits vorbereitet war, und dass Konstantin mit seinem Baukomplex aus Coemeterialbasilika und Mausoleum Tendenzen aufgriff, die sich schon in tetrarchischer Zeit abzeichneten und in enger Verbindung mit einem gewandelten Herrschaftsverständnis standen.

Die Maxentiusvilla an der *via Appia* umfasste drei Bereiche: die Villa, einen Circus und ein großes Mausoleum, das in der Form eines Podiumrundbaus angelegt war.⁴²⁰ Von der Villa ist nur so wenig erhalten, dass die Relation der Gebäudekomplexe zueinander über die allgemeine Lokalisierung

⁴²⁰ Zum Aufbau der gesamten Anlage vgl. Frazer 1966; Rasch 1993, 3f.

hinaus nicht genauer geklärt werden kann.⁴²¹ Sicher ist jedoch, dass dem Mausoleum innerhalb dieser Villenanlage eine zentrale Bedeutung zukam. Seine Front war auf die *via Appia* hin orientiert, und die Möglichkeit, ein derartiges Monument direkt an dieser Gräberstraße plazieren zu können, hat wohl auch die Wahl dieses Ortes für den maxentischen Wohn- und Residenzkomplex maßgeblich beeinflusst. Obwohl es nicht ungewöhnlich war, dass Mausoleen in der Verbindung mit Villen errichtet wurden,⁴²² ist hier der Zusammenhang demnach ein umgekehrter: Bei der Maxentiusvilla handelte es sich nicht, wie sonst üblich, um eine Villa mit einem Mausoleum, sondern eher umgekehrt um ein Mausoleum mit einer angebauten Villa.⁴²³

Diese zentrale Rolle des monumentalen Grabbaus für die Lokalisierung der Villa, die sich auch in dem ausgesprochen aufwendigen Architekturtyp des Mausoleums niederschlug, rückte den Toten in das Zentrum des gesamten Wohn- und Residenzkomplexes. Dabei bildete der in dem Mausoleum bestattete Tote den räumlichen Bezugspunkt von Architekturformen und rituellen Schauplätzen, die seinen divinen Status kommunizierten. Der neben dem Mausoleum gelegene Circus der Maxentiusvilla ist von Mario Torelli überzeugend als eine architektonische Bauform interpretiert worden, die kosmische *aeternitas* und den Anspruch auf ein ewiges Leben symbolisch zum Ausdruck brachte.⁴²⁴ Daneben war der maxentische Circus sicherlich allein aufgrund seiner Größe kein reines Schaumonument, sondern – ebenso wie etwa der Circo Variano in der severischen Villa der *horti spei veteris* – dazu bestimmt, größere Menschenmengen zusammenzubringen.⁴²⁵ Angesichts der Relevanz von Circusspielen für die religiösen Feste des römischen Kalenders im 4. Jh., darunter ganz besonders für diejenigen Feiertage, die auf den Kaiser bezogen waren,⁴²⁶ scheint eine kultische, spezifischer: eine kaiserkultische Funktion des Circus an der *via Appia* nicht von der Hand zu weisen.⁴²⁷ Auch die Architektur des Grabbaus selbst legt nahe, dass in ihm die traditionelle Trennung von Grablege und Kaiserkultstätte aufgehoben wurde. Das Maxentiusmausoleum stellt – ebenso wie der mit ihm eng verwandte Grabbau

⁴²¹ Zu den Überresten der Villa vgl. Pisani Sartorio/Calza 1976, 121-129.

⁴²² Vgl. Waurick 1973, 124-133; Bodel 1997.

⁴²³ So auch Frazer 1966, 386, 391f.

⁴²⁴ Torelli 1992; ders. 2002, bes. 1101-1107. Torellis zentrale These, dass die Grundrissform des Circus auch den konstantinischen Coemeterialbasiliken zugrundeliege und dem antiken Betrachter dieser Gebäude eine *aeternitas*-Symbolik vermittelt habe, hat Lehmann 2003, 65-68 mit guten Gründen zurückgewiesen; diese Einwände sind für den hier interessierenden Zusammenhang jedoch nicht von Bedeutung.

⁴²⁵ Elagabal ist in dem Circus der Villa in den *horti spei veteris* selbst als Rennfahrer aufgetreten (Herodian. 5, 6, 6f.; Cass. Dio 79 [80], 9; vgl. dazu Paterna 1996, 839 u. 845f.).

⁴²⁶ Zu der starken Zunahme von kaiserbezogenen Festtagen, die der Chronograph von 354 im Vergleich mit früheren Kalendern erkennen lässt, vgl. Salzman 1990, 131-146.

⁴²⁷ Dies ist auch die Einschätzung von Ioppolo 1999, 195.

bei Tor de' Schiavi – eine besondere Form des Grabtempels dar, einen sogenannten Podiumrundbau, der in seinen ersten Vorläufern zu Beginn des 3. Jh. fassbar wird.⁴²⁸ Dieser Bautyp verband eine ringförmig angelegte Grabkammer mit einem darüberliegenden Stockwerk, das von einer hohen Kuppel überwölbt wurde, und dem eine giebelgekrönte Vorhalle vorgelagert war, zu der eine Treppe emporführte.⁴²⁹ Ein wesentlicher Unterschied zwischen diesen Podiumrundbauten und früheren Mausoleen besteht darin, dass mit der kuppelüberwölbten Halle ein ausgedehnter Versammlungsraum in unmittelbarer Nähe zu den im unteren Geschoss bestatteten Toten geschaffen wurde. So hat das Obergeschoss des Mausoleums bei Tor de' Schiavi die stattlichen Maße von ca. 13,70m Durchmesser und 13,76m Höhe.⁴³⁰ Ältere Kaisergräber wie das Augustus- und Hadriansmausoleum, aber auch noch der zuweilen als Grabmal des Alexander Severus (222-235) gedeutete *tumulus* nördlich der *via Tuscolana*, der sogenannte *monte del Grano*,⁴³¹ sind hingegen eindeutig nicht auf eine Begehrbarkeit durch größere Gruppen hin konzipiert worden. Die Grabkammern, in denen die Urnen oder Sarkophage der Kaiser und ihrer Familienangehörigen aufgestellt wurden, waren kleine, enge Räume, die ohne eine ausreichende Beleuchtung und Belüftung angelegt wurden. Im Inneren waren diese *tumuli* von ringförmigen Zugängen durchzogen, die um die Grabkammer herumführten und durch diese *circumitio* eine spezifische Form der Annäherung an den Toten bewirkten, die man allgemein als Ausdruck römischer Totenkultur interpretiert.⁴³² Als Versammlungsräume in der Nähe der Toten waren die *tumuli* jedoch, trotz ihrer monumentalen Größe nicht konzipiert.

Das Maxentiusmausoleum und das Mausoleum bei Tor de' Schiavi behielten in ihren unteren Stockwerken, die als Grablegen fungierten, die herkömmlichen Strukturmerkmale bei, wie sie auch in der Anlage der Tumulusgräber begegnen. Im Unterschied zum kuppelüberwölbten oberen Stockwerk war die in das Podium eingelassene Grabkammer als Ringkanal, der um einen Mittelpfeiler herumführte, angelegt. Sie bot vergleichsweise geringen Raum und war auch nicht für Besucher vorgesehen, da die Eingangstreppe des Mausoleums in das obere Stockwerk führte. Um so eindrücklicher treten die Kuppelräume oberhalb der Grabkammern als ein neues Architek-

⁴²⁸ Als eines der frühesten Beispiele für die im folgenden beschriebenen stilistischen Eigenschaften lässt sich der sogenannte Portumnustempel in Porto (vgl. Crema 1959, 563; v. Hesberg 1992, 189; Rasch 1984, 79, dens. 1998, 104) aus severischer Zeit anführen.

⁴²⁹ Vgl. die ausführlichen Analysen von Rasch 1984; dens. 1993.

⁴³⁰ Vgl. Rasch 1993, 44f.

⁴³¹ Für eine Identifizierung mit dem Grab des Alexander Severus plädiert Coarelli 1986, 55-58; skeptisch Johnson 1986, 242.

⁴³² Zur Interpretation von ringförmigen Gängen in römischen Grabbauten als symbolischer Ausdruck eines rituellen Umschreitens des Toten vgl. Windfeld-Hansen 1965, bes. 58-63; Davies 2000, 124-126.

turelement hervor, das eine Begehbarkeit durch größere Gruppen in unmittelbarer Nähe der sterblichen Überreste des Kaisers erlaubte.

Über die Riten, die in den überkuppelten Sälen gefeiert wurden, ist nichts bekannt. Eine Nutzung der Nischen innerhalb der Kuppelräume für Statuen, Throne oder Speisetische bleibt spekulativ.⁴³³ Dennoch liefert die architektonische Disposition dieser tetrarchischen Mausoleen überzeugende Hinweise darauf, dass die Vorzeichen, unter denen der Kaiser kultisch verehrt wurde, sich änderten und der Kult für den toten Kaiser und für den *divus*, die traditionell klar voneinander getrennte rituelle Systeme gewesen waren, einander angenähert wurden. So lässt sich als das vermutlich direkte architektonische Vorbild für die kuppelüberwölbten Bauten des Maxentiusmausoleums und des Mausoleums bei Tor de' Schiavi das römische Pantheon bestimmen.⁴³⁴ Auch wenn dessen Funktion keine geringeren Rätsel aufgibt als die kuppelüberwölbten Räume in den tetrarchischen Grabtempeln, ist sich die Forschung darin einig, dass der Bau eine Beziehung zum Kaiserkult gehabt haben muss.⁴³⁵ Die beiden tetrarchischen Mausoleen in der Maxentiusvilla und an der *via Praenestina* stellen den erkennbaren Versuch dar, eine Verbindung zwischen unterschiedlichen Architekturtypen und den mit ihnen verbundenen Konnotationen – Totenkult und *divus*-Kult – herzustellen: Sie setzten sich aus einer Kaisergrablege im Untergeschoss und einer Kaiserkultstätte im Obergeschoss des Grabtempels zusammen.⁴³⁶

⁴³³ Unter dem Vorbehalt einer möglichen Vermutung geäußert von Tolotti 1986 (a), 492; ähnlich v. Hesberg 1992, 191; Rasch 1993, 90 vermutet, dass in den Wandnischen im Obergeschoss des Mausoleums bei Tor de' Schiavi Statuen aufgestellt gewesen seien. Schumacher 1987, 173 spricht vage und ohne nähere Erläuterung von „Apotheosenkult“. Eine ausführliche Bilanz unserer faktischen Unkenntnis in diesem Punkt zieht Johnson 1986, 218-225.

⁴³⁴ Zum Pantheon als Vorbild für das Maxentiusmausoleums vgl. Frazer 1966, 387; Rasch 1984, 79; zum Mausoleum bei Tor de' Schiavi vgl. dens. 1993, 84. Während diese beiden Grabtempel sich am Pantheon orientierten, ist bei anderen Mausoleen mit kuppelüberwölbten Zentralbauten (Portumnustempel, Mausoleum, Gallienusmausoleum) eine direkte Bezugnahme auf einen sakralen Bau nicht gegeben. Sie reihen sich in eine bautypologische Entwicklung ein, die nicht an bestimmte Funktionen gebunden ist, sondern sich in Tempel- und Grabbauten ebenso äußert wie in Vestibülen oder Garten- und Palastpavillons, und die allgemein als Repräsentationsarchitektur charakterisiert werden kann (vgl. dazu Brandenburg 1998, 16-40, der die architektonische Entwicklung des römischen Zentralbaus ausgehend vom 2. Jh. bis hin zu den gegliederten, mit einem Umgang versehenen Zentralbauten des 4. Jh. skizziert, wie sie erstmals in der christlichen Sakralarchitektur – Anastasisrotunde in Jerusalem, Bischofskirche von Antiochia, S. Costanza in Rom – erscheinen).

⁴³⁵ Vgl. Taliaferro Boatwright 1987, 46 u. 73.

⁴³⁶ Diese Deutung der Podiumrundbauten als eine Verbindung von *tumulus*-Grab und Tempel vertritt auch Tolotti 1986 (a), 485-492, allerdings in anderer Interpretation als sie hier im folgenden vertreten wird, da Tolotti von einer Verbindung von Grablege und Kaiserkultstätte ausgeht, ohne zu berücksichtigen, dass auch die Grablegen eigene (Toten-)Kultanlagen waren und dass die räumliche Annäherung von Grabstätte und Tempel eine Spannung zwischen zwei kultischen Systemen (der Kaiser als Toter und der Kaiser als *divus*) herbeiführte, die architektonisch nicht

In der Verbindung dieser beiden Elemente blieb ihre unterschiedliche Provenienz allerdings weiterhin sichtbar: Das Maxentiusmausoleum und das Mausoleum bei Tor de' Schiavi brachten architektonisch Grablege und Tempel zwar in einen unmittelbaren räumlichen Zusammenhang, machten jedoch zugleich durch die Trennung von Grabbereich und kuppelgewölbtem Überbau auch die Vorbehalte deutlich, die beiden damit verbundenen rituellen Systeme, Toten- und *divus*-Kult, unmittelbar ineinander zu integrieren. Dasselbe gilt auch für das kaiserliche Mausoleum im Diocletianspalast von Split, wo das obere Kuppelgeschoss von der Grablege im Podium klar getrennt blieb.⁴³⁷ Hierin spiegelt sich eine gegenüber der traditionellen Trennung von kaiserlicher Grablege und Kaiserkultstätte veränderte Mentalität wider, die einerseits das Bemühen, Toten- und *divus*-Kult miteinander zu verbinden, gleichzeitig aber auch die Spannungen reflektiert, denen dieser Versuch aufgrund der traditionellen rituellen Trennung der beiden Bereiche begegnete. Die tetrarchischen Mausoleen von Split und aus Rom sind Ausdruck einer Annäherung des Kaiserkults an die Grablege, ohne beide Bereiche ineinander zu überführen. Diese weiterhin bestehende, unausgeglichene Spannung zwischen zwei unterschiedlichen kultischen Kommunikationszusammenhängen vorausgesetzt, ist das Bestreben, die Grablege, die für die Verehrung des Kaisers als *divus* traditionell keine Rolle gespielt hatte, zum räumlichen Bezugspunkt des Kaiserkults zu machen, jedoch unübersehbar. In der Maxentiusvilla an der *via Appia* bildete die Grablege des Divinisierten zugleich den örtlichen Fokus für seine Verehrung als Gott. Dies verdeutlichen auch die vermauerten Durchgänge der Quadriportikus, die das Maxentiusmausoleum umgab: Sie bildeten einen abgegrenzten Bezirk, einen Temenos, der den sakralen Charakter des Bauwerks als Tempel nachhaltig herausstrich:⁴³⁸

Dass dem Maxentiusmausoleum eine derartige Funktion zukam, wird durch weitere Hinweise gestützt, die zugleich das Phänomen der Annäherung von Grablege und Kaiserkultstätte in einen weiteren herrschaftssoziologischen Kontext stellen. Im Bereich des neben dem Mausoleum liegenden Circus wurden Fragmente zweier identischer Inschriften gefunden, die eine Dedikation an Romulus, den im Jahr 309 noch in jugendlichem Alter verstor-

aufgelöst wurde. Rasch 1993, 84 führt den Unterbau der Podiumsrundbauten nicht auf einen *tumulus*, sondern auf einen Tholos zurück und sieht darin eine Bezugnahme auf den Heroenkult.

⁴³⁷ Zum Mausoleum in Split vgl. Johnson 1986, 47-55, der für eine – in der Forschung zuweilen bestrittene – Aufstellung des Sarkophags in der in das Podium eingelassenen Ringkrypta und nicht im darüberliegenden Kuppelraum plädiert.

⁴³⁸ Zur Funktion der vermauerten Quadriportikus als Temenosbegrenzung vgl. Frazer 1964, 29; Johnson 1986, 61f. (Schumacher 1987, 159 verfällt auf die wenig überzeugende Erklärung, die vermauerten Durchgänge hätten als Windschutz für diejenigen gedient, die sich im Hof zu Totenmählern niederließen). In ähnlicher Weise verfügte auch das Diocletianmausoleum in Split über einen Temenos (Johnson 1986, 48f. u. Abb. 28), ebenso wie das allerdings nur aus Beschreibungen erhaltene Mausoleum des Julian bei Tarsos (Gr. Naz., *or.* 5, 18).

benen Sohn des Maxentius, darstellen: *divo Romulo n(obilissimae) m(emoriam) v(iro) co(n)s(uli) or[d(inario) II] filio d(omini) n(ostri) Maxent[ii] invict(i) [ac perpet(ui)] Aug(usti) nepoti [di]vi [M]axim[i]ani sen(ioris) [e]t divi [Maximiani iuni]oris ac [---]*.⁴³⁹ Vermutlich gehörten die Inschriften zu Statuenbasen für den vergöttlichten Sohn des Maxentius, die im Bereich des Circus aufgestellt waren und damit nicht in einer unmittelbaren Beziehung zum Mausoleum standen, in dem der tote Romulus bestattet lag.⁴⁴⁰ Interessant ist jedoch, dass das Inschriftenformular auf eine ähnliche Annäherung von totem und divinisiertem Kaiser hindeutet, wie sie auch in der architektonischen Disposition des Maxentiusmausoleums zum Ausdruck kam. Weiter oben war bereits von der Eigentümlichkeit die Rede gewesen, dass Grabinschriften verstorbener Kaiser den vollständigen *cursus honorum* ohne eine Hinzufügung des Attributs *divus* enthielten, während umgekehrt die *divus*-Titulatur auf Angaben zu den Auszeichnungen, die der Kaiser zu Lebzeiten errungen hatte, verzichtete: Aristokratische *honores* und *honores caelestes* gehörten unterschiedlichen Symbolsystemen an. Die oben aufgeführte Inschrift für den divinisierten Romulus brach mit diesem Prinzip, indem sie neben der Attribution als *divus* gleichzeitig die beiden Konsulate aufführte, die Romulus bekleidet hatte. Damit wurde auch in der Titulatur des toten Kaisersohnes eine zunehmende Verwischung der ursprünglich klar ausgeprägten Grenzziehung zwischen totem und divinisiertem Kaiser artikuliert – kein Sonder- und Einzelfall, sondern durchaus Ausdruck einer zeittypischen Entwicklung, wie vergleichbare Beispiele aus dem späteren 4. Jh. zeigen.⁴⁴¹

In dieselbe Richtung weisen eine Reihe von Münzprägungen aus der Regierungszeit des Maxentius, die der Kaiser für seinen Sohn Romulus und für weitere mit ihm verwandte *divi* schlagen ließ. Auf dem Revers dieser Komemorationsprägungen war ein Rundbau dargestellt, der meist mit dem sogenannten „Romulustempel“ an der *via sacra* identifiziert wird, während manche Forscher – zumindest bei einem Teil der Prägungen – davon ausgehen, dass hier das Mausoleum an der *via Appia* dargestellt sei. Wie an anderer Stelle bereits ausgeführt,⁴⁴² ist es wahrscheinlich, dass keines der beiden Monumente dargestellt war, sondern dass der Bau auf den Münzen – ähnlich wie der *rogus* auf früheren Konsekrationsprägungen – als ein abstraktes Symbol für den divinisierten Kaiser fungierte. Auffällig – und für den hier interessierenden Zusammenhang wichtiger als die Frage der Identifizierbarkeit der auf den Mün-

⁴³⁹ CIL VI, 1138 (= Dessau 673).

⁴⁴⁰ Die Fragmente wurden in der Nähe der *porta pompae* – also auf der dem Mausoleum abgewandten Seite des maxentischen Circus – gefunden. Zu Fundort und Deutung vgl. Frazer 1966, 383, 388f.

⁴⁴¹ CIL VI, 36960 (= Dessau 8950) (Inschrift für Thermantia, die Gattin von Theodosius dem Älteren): *coniugi divi [Theodosi inlust]ris comitis utrius[que militiae mag]istri*]. Zur Divinisierung des Vaters von Theodosius I. vgl. Symm., *rel.* 9, 4f.

⁴⁴² S. o., S. 94.

zen dargestellten Rotunde – ist jedoch die Tatsache, dass Maxentius einen Bau mit eindeutig funeralen Assoziationen auf seine *divus*-Prägungen setzen ließ. Die flankierenden Graberoten, die zweiflügelige Tür, der halboffene Türspalt,⁴⁴³ schließlich auch der Bau selbst, der wegen seiner Rotundenform an einen *tumulus* erinnerte,⁴⁴⁴ bilden ein Ensemble ikonographischer Elemente, das unmissverständlich deutlich macht, dass Maxentius hier einen Grabbau darstellen wollte. Die traditionelle Trennung zwischen Grab und divinem Status des Kaisers wurde damit auf der Ebene der symbolischen Kommunikation aufgehoben.

Inwieweit diese Entwicklung bereits im 3. Jh. vorbereitet wurde, lässt sich aufgrund unserer geringen Kenntnisse über Kaisermausoleen des 3. Jh. und der unsicheren Identifizierung der Grablagen nicht sicher sagen. Mit allem Vorbehalt scheint sich jedoch hier um die Mitte des 3. Jh. ein Wechsel abzuzeichnen: Während Alexander Severus (222-235) vermutlich in einem *tumulus* traditionellen Zuschnitts beigesetzt wurde, fand Gallienus (253-268) allem Anschein nach in einem Podiumrundbau seine letzte Ruhestätte.⁴⁴⁵ Die Zahl der oben angeführten Beispiele zeigt in jedem Fall, dass spätestens seit tetrarchischer Zeit die Trennung zwischen *divus* und bestattetem Kaiser obsolet zu werden begann.⁴⁴⁶ Was aber waren die Gründe für diese Entwicklung, die mit einem zentralen Paradigma der römischen Tradition des Kaiserkults brach?

Sabine MacCormack hat an die maxentischen Kommemorationsprägungen eine Reihe von Beobachtungen geknüpft, die für eine Antwort auf diese Frage richtungweisend sind, weil sie auf einen allgemeinen Wandel in der

⁴⁴³ Vgl. Luschi 1984 (Graberoten, Türspalt); Zanker 1970, 533 (zweiflügelige Türform).

⁴⁴⁴ Rasch 1984, 76f. bestimmt das auf den Münzen dargestellte Gebäude als einen Tholos.

⁴⁴⁵ Zum *monte del Grano* als möglichem Grabbau des Alexander Severus s. o., Anm. 431. Zum Gallienusmausoleum am neunten Meilenstein der *via Appia* vgl. Johnson 1986, 43-47 und 251, der eine Identifizierung mit der Grablage des Gallienus für wahrscheinlich hält. Über die Grablagen der Kaiser des 3. Jh. ist jedoch insgesamt zu wenig bekannt, als dass sich hier eine Entwicklung nachvollziehen ließe.

⁴⁴⁶ Außer den oben bereits diskutierten Beispielen (Maxentiusmausoleum, das Mausoleum bei Tor de' Schiavi, das vermutlich einem Angehörigen des kaiserlichen Hauses gehörte, und das Diocletianmausoleum in Split) lassen sich aus tetrarchischer Zeit keine weiteren Grabbauten desselben Typs einem Kaiser oder einem Mitglied des Kaiserhauses zuordnen. Der lange für ein Mausoleum des Galerius gehaltene Rundbau in Thessaloniki diente einem anderen Zweck, da Galerius nicht dort, sondern in Romuliana bestattet wurde. Dort wurden vor einigen Jahren zwei Mausoleen – vermutlich die Grablagen von Galerius und seiner Mutter Romula – in Verbindung mit zwei monumentalen Anlagen außerhalb der Stadt gefunden, die als riesige Verbrennungs- und Konsekrationsanlagen gedeutet worden sind (vgl. Srejić/Vasić 1994). – Coarelli 1986, 15 meint, dass auch für Constantius Chlorus bei Trier ein Rundtempel als Mausoleum errichtet worden sei, da eine üblicherweise in das Jahr 307/308 datierte Prägung aus Ticinum, die Maxentius für Constantius Chlorus schlagen ließ, diesen Bau zeige. Es erscheint jedoch naheliegender, dass diese Prägung später zu datieren und nur eine Variante der übrigen, in Rom und Ostia geschlagenen Prägungen des Maxentius ist, die einen Rundtempel zeigen (vgl. Frazer 1964, 44f, dens. 1966, 389, Anm. 40); damit erübrigt sich eine Bezugnahme der Ticinum-Prägung auf ein vermeintliches Rundmausoleum des Constantius Chlorus bei Trier.

Konzeptualisierung der Göttlichkeit des römischen Kaisers schließen lassen. In den bereits erwähnten Prägungen des Maxentius für unterschiedliche *divi* trat der Grabbau an die Stelle einer Reihe von älteren Symbolen, die auf Konsekrationsprägungen des 3. Jh. erscheinen, und unter denen der *rogus*, auf dem der Kaiser bzw. später ein Wachsbild des Kaisers verbrannt wurden, eine besonders prominente Rolle einnahm.⁴⁴⁷ Ferner verzichtete Maxentius auf die Umschrift CONSECratio und wählte stattdessen AETERNA(E) MEMORIA(E) oder MEMORIA, um den göttlichen Status der commemorierten Kaiser zu bezeichnen.⁴⁴⁸ Technisch gesprochen sind die maxentischen Münzen daher auch keine Konsekrations-, sondern Kommemorationsprägungen.⁴⁴⁹

MacCormack deutet diese Änderungen der Motive und der Umschriften auf den Münzen des Maxentius überzeugend als den Versuch, den göttlichen Status des Kaisers aus dem Bereich menschlicher Handlungsbeziehungen zu lösen und stattdessen Göttlichkeit als eine Eigenschaft des Kaisers zu deklarieren, die unabhängig von Zuschreibungen war und sich nicht in bestimmten Leistungen äußern musste, die dann – gleichsam als Gegenleistung – durch die Erhebung des Kaisers zum *divus* honoriert wurden.⁴⁵⁰ Die traditionelle Divinisierung des Kaisers hatte auf diesem Prinzip der Zuschreibung beruht: Die Erhebung in den Rang eines *divus* setzte einen Senatsbeschluss voraus, der dem Kaiser *honores caelestes* zuwies. Auch die Konsekration im eigentlichen Sinne, die den Kaiser durch einen Kultakt (Verbrennung, Gründung eines Tempels) als Gott installierte, beruhte auf menschlichem Handeln und machte den göttlichen Status des Kaisers damit von menschlicher Zuschreibung abhängig.⁴⁵¹ Die traditionellen Konsekrationsmotive, wie der *rogus*, aber auch der Tempel und die Quadriga, verwiesen übereinstimmend auf die kultischen Akte, die den Kaiser in den Rang eines Gottes erhoben, oder themati-

⁴⁴⁷ Einen allgemeinen – nicht nur auf die maxentischen Prägungen beschränkten – Wechsel in den Symbolen der Konsekrationsprägungen des frühen 4. Jh. hebt auch Bruun 1954, 25 hervor; eine Übersicht über die unterschiedlichen Motive vermittelt Schulten 1979, 18-43. Zu der bereits seit dem 2. Jh. gestiegenen Bedeutung des *rogus* im Rahmen des Konsekrationszeremoniells, die sich auch in den Münzprägungen widerspiegelte, vgl. Price 1987, 93-96. Die letzte Konsekrationsprägung mit einem *rogus* wurde von Konstantin 310/313 in Trier für Constantius Chlorus geschlagen (RIC VI, 221, nr. 809; vgl. Schulten 1979, 146, nr. 396; ungenau ebd., 22). Diese konstantinische Prägung ist jedoch nur eine vereinzelte Wiederaufnahme des *rogus*-Motivs, die im 4. Jh. keine Nachahmung gefunden hat; MacCormack 1981, 111f. erklärt dies mit der Anlehnung an die Konsekrationsprägungen für Claudius Gothicus, in dessen dynastische Tradition sich Konstantin stellte.

⁴⁴⁸ Zu den maxentischen Prägungen vgl. Talamo 1981.

⁴⁴⁹ Betont auch von Frazer 1966, 389.

⁴⁵⁰ MacCormack 1981, 106-115; vgl. auch Holloway 2004, 14.

⁴⁵¹ Zu dieser Differenzierung zwischen der Divinisierung, in der der Senat die Zuerkennung göttlicher Ehren für den verstorbenen Kaiser beschloss, und der Konsekration, die als ein aus diesem Beschluss resultierender Kultakt den Kaiser unter die Götter versetzte, vgl. Kierdorf 1986.

sierten die für den Kaiser beschlossenen *honores caelestes*.⁴⁵² Denselben Handlungszusammenhang unterstrichen auch die Münzlegenden: Die Umschrift CONSECRATIO, häufig mit der Beischrift SC oder SPQR verbunden, machte deutlich, dass die Göttlichkeit des Kaisers auf einen von Menschen vollzogenen Kultakt (*consecratio*) zurückging, der seinerseits die Autorisierung durch einen Senatsbeschluss zur Voraussetzung hatte.⁴⁵³

Maxentius hingegen verzichtete darauf, Göttlichkeit als das Ergebnis menschlicher Zuschreibung darzustellen: Er wählte daher weder die traditionellen Konsekrationsmotive noch die Beischrift CONSECRATIO für seine Prägungen, obwohl man sicher davon ausgehen kann, dass der römische Senat den von Maxentius geehrten *divi* die *honores caelestes* in üblicher Weise zuerkannt hat. Stattdessen verwiesen die maxentischen Prägungen mit der Darstellung eines Grabbaus auf einen Bereich, der traditionell nicht in den Rahmen der kultischen Ehrungen für einen *divus* einbezogen war. Der göttliche Status des Kaisers war, dies machte dieses Symbol deutlich, nicht an Beschlüsse und Ehrzuweisungen gebunden, sondern an die Person des Kaisers: Göttlichkeit war keine Auszeichnung, sondern eine *Eigenschaft* des Kaisers, der – wie im Leben⁴⁵⁴ so konsequenterweise auch im Tod – aus sich selbst heraus beanspruchte, *divus* zu sein.

Wie Jochen Martin gezeigt hat, ist diese Erscheinung das Ergebnis eines fundamentalen Wandels in der Konzeptualisierung der Göttlichkeit des Herrschers, der sich bereits im 3. Jh. abzeichnete: Durch ihre Berufung auf göttliche Beauftragung machten die Kaiser Göttlichkeit zur Begründung von Handeln, während bis dahin umgekehrt ihr Handeln und besondere Leistungen den Ausschlag dafür gegeben hatten, den Kaisern Göttlichkeit zuzuerkennen.⁴⁵⁵ Die Kommemorationsprägungen und die neuen Grabtempel der tetrarchischen Zeit machen deutlich, dass diese Veränderungen des Handlungs- und Kommunikationsrahmens auch Auswirkungen auf den Umgang mit dem toten Kaiser hatten. In dem Maße, in dem Göttlichkeit und diviner Status nicht mehr als das Ergebnis von Zuschreibung begriffen wurden, sondern dem Kaiser als eine persönliche Qualität eigneten, verlagerte

⁴⁵² Für das Motiv des Tempels ist dies unmittelbar einsichtig; vgl. auch die Inschrift auf dem Antoninus- und Faustinatempel, dass er *ex s(enatus) d(ecreto)* errichtet worden sei (CIL VI, 1005). Auch die Quadriga nimmt Bezug auf die dem Kaiser verliehenen *honores divinae*, nämlich auf die *pompae*, bei denen ein Götterbild des Kaisers auf einer Quadriga in den Circus gezogen wurde (vgl. dazu Cracco Ruggini 1977, 427-429).

⁴⁵³ Z. B. noch in den konstantinischen Konsekrationsprägungen für seinen Vater Constantius Chlorus, vgl. o., Anm. 447.

⁴⁵⁴ Seit dem 3. Jh. wurde die – zuvor nur dem toten Kaiser vorbehaltene – Bezeichnung als *divus* auf den lebenden Kaiser ausgedehnt, vgl. Koep 1957, 1254-1256 mit der wenig glücklichen Charakterisierung als „Ehrenprädikat“ – eine sakrale Überhöhung bereits des lebenden Kaisers trifft den Sachverhalt angemessener.

⁴⁵⁵ Vgl. Martin 1984, 115-120.

sich auch die räumliche Ausrichtung des Kaiserkults: Die Grablege, die in die traditionelle Zuschreibung diviner Ehrungen nicht einbezogen gewesen war, versinnbildlichte konsequent, dass der Kaiser in seiner eigenen Person – und damit auch in seinen sterblichen Überresten – Anspruch auf göttliche Verehrung erheben konnte.

Die vorausgehenden Überlegungen haben gezeigt, dass einschneidende Veränderungen in der Entwicklung des Kaiserkults nicht erst mit Konstantin und nicht erst bedingt durch die Christianisierung einsetzten. Es ist unbestritten, dass Konstantin für die Transformation des Kaiserkults eine entscheidende Bedeutung zukommt, doch sollte dies nicht den Blick darauf verstellen, in welchem Maße er bereits bestehende Entwicklungen aufnahm. Eine Lösung der Göttlichkeit des Kaisers vom Vorgang der Konsekration ist nicht primär das Ergebnis einer Annäherung Konstantins an den christlichen Kult, die bestimmte Formen von Opfern nicht mehr zuließ.⁴⁵⁶ Konsekrationen im engeren Sinne begegnen nicht erst für den *divus Constantinus* nicht mehr,⁴⁵⁷ sondern wurden bereits von Maxentius gar nicht und von Konstantin selbst nur in sehr geringem Maße geprägt.⁴⁵⁸ Konstantins Verzicht auf den kultischen Akt einer *consecratio* führte damit bereits bestehende Vorstellungen fort, wonach der Vorgang der Konsekration keine bestimmende Rolle für den göttlichen Status des Kaisers mehr spielte.

Diese Redimensionierung einer „konstantinischen Wende“ im Kaiserkult erlaubt es auch, Konstantins Monumentalisierung der kaiserlichen Grablegen durch die Errichtung von Coemeterialbasiliken in einem weiteren Kontext zu sehen. Sie ist nicht das einfache Ergebnis einer Christianisierung, in deren Gefolge der in den christlichen Gemeinden praktizierte Märtyrerkult die Aufmerksamkeit des Kaisers auf das Grab als einen neuen Ort kultischer Verehrungspraktiken lenkte. Vielmehr haben die obigen Beispiele gezeigt, dass sich bereits in tetrarchischer Zeit der Bestattungsort des Kaisers zu demjenigen Bereich entwickelte, der einen neuformulierten Anspruch der Herrscher auf Göttlichkeit am konsequentesten zum Ausdruck brachte. Dieser Wandel warf

⁴⁵⁶ So aber Schumacher 1995, bes. 114, dessen Überlegungen darauf zulaufen, dass *divus* „sowohl im christlichen als auch im heidnischen Sinne“ interpretierbar gewesen sei, die Frage der Konsekration aber den entscheidenden Unterschied zwischen christlichen und paganen Vorstellungen gebildet habe. In ähnlicher Weise fasst auch Bonamente 1994, 160f. Konstantin als den entscheidenden Einschnitt auf, mit dessen Tod sich eine Umdeutung der kaiserlichen Divinisierung vollzogen habe.

⁴⁵⁷ Zu den Kommemorationsprägungen für den vergöttlichten Konstantin vgl. Bruun 1954, 25f.; Koep 1958, 96f.

⁴⁵⁸ Konstantin nahm seit 306 die zur Zeit der 1. Tetrarchie ausgesetzten Konsekrationen sporadisch wieder auf, machte bevorzugt von den Umschriften MEMORIA oder REQUIES Gebrauch (vgl. Bruun 1954, 21-25; MacCormack 1981, 111f.). Die vergleichsweise wenigen CONSECratio-Prägungen kopierten ältere Konsekrationen (vgl. MacCormack, ebd., und Cracco Ruggini 1977, 428, Anm. 9).

allerdings in ritueller wie konzeptioneller Hinsicht Probleme auf, die nicht ohne weiteres zu bewältigen waren. Wenn der Kaiser unabhängig von Divinisierungsbeschlüssen und Konsekration beanspruchte, als *divus* verehrt zu werden, und diesen Anspruch auf seine Grablege übertrug, dann bezog er damit einen Bereich in die kultische Verehrung des Kaisers ein, der aus rituellen Gründen traditionell vom *divus*-Kult getrennt gewesen war. Die Analyse der Podiumrundtempel in Rom hat gezeigt, dass sie zwar eine architektonische Kombination aus Grabbau und Tempel waren, dass aber zwischen den beiden Bereichen keine Verbindung bestand. Gegen eine Einbeziehung der Grablege in den *divus*-Kult stand eine Trennung zweier ritueller Register – Totenkult und Kult für die *di superi* – die nicht ohne weiteres zu überbrücken war. Unter welchen Vorzeichen ließ sich diese Spannung auflösen? Verfügte die römische Religion über ein kulturelles Modell,⁴⁵⁹ eine Konzept von Göttlichkeit, unter deren Vorzeichen sich Toten und *divus*-Kult rituell integrieren ließen?

III. 2. 5. Die Verehrung des toten *divus* – auf der Suche nach einem kulturellen Modell

Seit André Grabar, der die kaiserlichen Grabbauten der Tetrarchenzeit als *heroa* bezeichnete, hat man immer wieder auf das Modell der Heroengraves zurückgegriffen, um die göttliche Überhöhung des Kaisers an der Stätte, wo seine sterblichen Überreste bestattet waren, auf den Begriff zu bringen.⁴⁶⁰ Wenn der Ausdruck Heroon mehr bezeichnen soll, als nur einfach eine monumentale Grablege,⁴⁶¹ dann schließt sich die Frage an, ob mit der Figur des Heros und dem Heroenkult ein kulturelles Modell zur Verfügung stand, um

⁴⁵⁹ Zum Begriff vgl. Quinn/Holland 1987.

⁴⁶⁰ Grabar 1946, 31-33; 144; 217-222; 278 und öfter. Frazer 1964, 34-41; ders. 1966, bes. 387-389; MacCormack 1981, 112; Rasch 1984, 76; Wesch-Klein 1993, 114; La Rocca 2000, 214-220. Von einer Bezugnahme des Apostoleions in Konstantinopel auf Heroengräber geht Bauer 1996, 130 aus.

⁴⁶¹ Bei Grabar 1946 ist der Begriff nicht präzise gefasst: Zum Teil erscheint ein Heroon einfach als ein „mausolée de grand style“ (ebd., 85), dann wieder spezifischer als Grablege oder Monument eines Heros, vor allem eines Kistes, so z. B. die kaiserlichen Mausoleen von Diocletian und von Konstantin, die Grabar als Heroa von Gründerheroen interpretiert (ebd., 231-234; den Aspekt des Heroenkults, den Grabar als Vorläufer des Märtyrerkults begreift, hebt Grabar ebd., 31-33 hervor). Kader 1995 verwendet Heroa unspezifisch als Sammelbegriff für besonders aufwendige – teilweise nicht einmal innerhalb der Stadt gelegene – Grabbauten, ohne dass sich für die dort Bestatteten eine Verehrung *ὡς ἡρώων* nachweisen ließe (Beispiele aus der Kaiserzeit und dem kleinasiatischen Raum für eine Verleihung von *ἡρωικὰ τιμὰ* bei Price 1984, 50). Im folgenden wird eine spezifische Verwendung des Begriffs zugrundegelegt, d. h. die Bezeichnung als Heroon macht nur dann Sinn, wenn man damit nicht nur einen Bautyp bezeichnet, sondern auch Aussagen über – am Heroenkult orientierte – kultische Praktiken treffen möchte, die im Zusammenhang mit diesen Grablegen stehen.

die spannungsreiche Verbindung von Grablege und göttlicher Verehrung, wie sie oben beschrieben wurde, rituell zu bewältigen. Es ist im folgenden nicht möglich, die damit verbundenen religionsgeschichtlichen Probleme im Detail aufzurollen,⁴⁶² dennoch erscheint es offensichtlich, dass die Heroenverehrung die bestehende Spannung zwischen Toten- und *divus*-Kult nicht löst, sondern nur reproduziert.

Die Figur des Heros lässt sich nicht auf einen einfachen Nenner bringen: Sie umfasst einen heterogenen Kreis unterschiedlicher Personengruppen (z. B. Städtegründer, Athleten), deren verbindendes Element als Heroen weniger in einer bestimmten Eigenschaft als in der Tatsache gesucht werden muss, dass in allen Fällen ein Grab oder Kenotaph den Fokus der Heroenverehrung bildete.⁴⁶³ Diese Verbindung zum Grab- und Totenkult erklärt eine Reihe von Eigentümlichkeiten in den Kultpraktiken griechischer Heroenkulte, die sie vom olympischen Götterkult unterscheiden und in die Nähe des Kultes von chthonischen Gottheiten rücken.⁴⁶⁴ Im Heroenkult tritt daher zwar ein göttlicher Status des Rezipienten der Kulthandlungen zutage, der ihn jedoch – mehr oder weniger deutlich – von den himmlischen Gottheiten absetzt.⁴⁶⁵

⁴⁶² So z. B. die Frage nach den Ursprüngen des Heroenkultes in Rom. Es kann wohl mittlerweile als Konsens in der religionsgeschichtlichen Forschung gelten, dass der Heroenkult rein eine griechische Erscheinung war und es in Rom keine Heroenkulte gegeben hat (vgl. dazu zuletzt Ekroth 2002, 106). Für den spätantiken Kaiserkult ist dieses Problem jedoch insofern sekundär als man mit späteren Übertragungen rechnen kann und muss – bereits die Bestattungen von nicht-divinisierten Angehörigen des iulisch-claudischen Kaiserhauses scheinen vom Heroenkult und damit verbundenen Vorstellungen beeinflusst zu sein (vgl. u., Anm. 468).

⁴⁶³ Vgl. dazu Ekroth 2002, 335-341, die sich gegen eine Kategorie des Heroen als vorgriechisches Substrat der griechischen Religion wendet. Dass es Sinn macht, von einer kult- anstatt von einer personenbezogenen Definition von Heros auszugehen, zeigt beispielsweise Herakles, der sowohl als Gott als auch als Heros verehrt werden konnte.

⁴⁶⁴ Die Trennung zwischen olympischen und chthonischen Gottheiten verbindet sich mit einer langen Forschungsgeschichte und –kontroverse, die hier nicht näher ausgeführt werden kann. Unlängst hat Scullion 1994 dafür plädiert, die Unterscheidung als eine antike Konzeptualisierung aufrechtzuerhalten. Angesichts der prinzipiell unterschiedlichen Kultpraktiken, die mit der Trennung olympisch-chthonisch bezeichnet werden, scheint es in der Tat sinnvoll, an der Unterscheidung weiterhin festzuhalten, solange man sie nicht schematisch bestimmten Gottheiten zuordnet und mit der Kombination chthonischer und olympischer Kultpraktiken und der Modifizierbarkeit ritueller Handlungen und Handlungssequenzen rechnet.

⁴⁶⁵ Sichtbar an bestimmten Opferpraktiken wie dem Vergießen des Blutes in der Erde, dem vollständigen Verbrennen des Opfers (ohne Beteiligung der Feiernden am Mahl), der Wahl bestimmter – meist dunkelfarbiger – Opfertiere, nächtlichen Opfern und in einer spezifischen Terminologie, die das Heroenopfer als *ἑναγίζειν* bezeichnet (vgl. die Übersicht bei Deneken 1886-1890, 2503-2510). Anders Ekroth 2002, die darauf aufmerksam macht, dass auch in Heroenkulten Mahlfeiern wie bei Götteropfern die Regel waren und im Kontext von Heroenopfern neben *ἑναγίζειν* auch häufig der Ausdruck *θῆεν* erscheint, der aus dem Kult für die olympischen Götter geläufig ist. Dies relativiert den besonderen Status der Heroen jedoch nur zum Teil: So können sich beispielsweise auch dort, wo im Zusammenhang mit Heroenkulten von Mahlfeiern die Rede ist, diese an Riten anschließen, die sich spezifisch an Heroen richten

Damit wird zugleich die Rolle des Heros als kulturelles Modell für die Integration von kaiserlichem Toten- und *divus*-Kult und als Vorbild für die Grabtempel der tetrarchischen Zeit in Frage gestellt: Der Heroenkult fand zwar im funerären Kontext statt, aber er schuf deswegen keine rituelle Verbindung zwischen den unterschiedlichen Status des Kaisers als Toter und als *divus*. Vielmehr begegnet man im Verhältnis des Heroenkults zum (olympischen) Götterkult einer ähnlichen Trennung wie der zwischen *parentatio* und *divus*-Kult in der Verehrung des toten römischen Kaisers.

Ausgehend von dieser Beobachtung, dass Heroen- und Götterkult unterschiedliche Register von Göttlichkeit bezeichnen, hat man dementsprechend die Rolle des Heroenkults für die Entwicklung des Kaiserkults sehr zurückhaltend beurteilt. Insbesondere Simon Price hat sowohl für den östlichen Teil des Imperiums, wo sich der Kaiserkult in Anlehnung an den hellenistischen Herrscherkult entwickelte, als auch für seine westliche Variante, die auf den toten Herrscher bezogen war, die Unterschiede zwischen dem Heroen- und Götterkult hervorgehoben und deutlich gemacht, dass die Verehrung des römischen Kaisers sich an den kultischen Ehrungen für Götter, nicht für Heroen, orientierte.⁴⁶⁶ Dies wird bestätigt durch den Vergleich mit den außerordentlichen postumen Ehrungen für nichtdivinisierte Mitglieder des iulisch-claudischen Kaiserhauses (Agrippa maior; Lucius und Gaius Caesar; Germanicus; Drusus minor), deren Kult, wie weiter oben bereits ausgeführt,⁴⁶⁷ auf die Grablege, den Todestag und die *parentationes* ausgerichtet war. Hier begegnen unverkennbar Elemente, die nicht nur aus der Tradition römischer Totenkultpraktiken zu erklären sind, sondern auf eine Übernahme aus dem griechischen Heroenkult verweisen und daher den Begriff der „Heroisierung“ als angebracht erscheinen lassen.⁴⁶⁸ Es ist demnach durchaus möglich, den Heroenkult als kulturelles Modell zu verstehen, das auch in Rom seine Wirkung entfaltete – doch er erwies sich bezeichnenderweise genau in den Fällen als vorbildhaft, in denen es zu *keiner* Divinisierung kam. Der römische Kaiserkult blieb vom Heroenkult erkennbar unberührt.

(vgl. z. B. Ekroth 2002, 135f.: zuerst ein Blutopfer für den Heros, daran anschließend eine Mahlfeier der Feiernden).

⁴⁶⁶ Price 1984, 32-36, 207-220 (Osten); ders. 1987, bes. 79 (Westen). Anderer Ansicht ist Fishwick 1987-2004, Bd. 1, 1, 3-5; eine vermittelnde Position bezieht Klauck 1995-1996, Bd. 2, 25f.

⁴⁶⁷ S. o., S. 182f.

⁴⁶⁸ Vgl. z. B. das Holocaustopfer für L. Caesar in Pisa. Auch in kleinasiatischen Münzprägungen erscheinen nichtdivinisierte Mitglieder des Kaiserhauses (L. Caesar; Nero Claudius Drusus) als „Heroen“ (vgl. Price 1984, 34 mit Anm. 41). Wenig aussagekräftig ist hingegen eine – ergänzte – Inschrift aus Acerra (CIL X, 3757), in der von einem *templum sacratum her[oi]bus* die Rede ist, und die sich auf L. und C. Caesar bezieht; vermutlich ist *heros* hier nur eine Übersetzung für *lar*. Die Bezeichnung „Heroisierung“ verwenden u. a. Fraschetti 1984, ders. 2000, bes. 151-154; v. Hespberg/Pancierà 1994, 174f.

Wir sind damit erneut bei den Strukturbedingungen des Kaiserkults angelangt, die mit dem Beginn der römischen Monarchie gelegt wurden. Gilt diese Gegenüberstellung jedoch in gleicher Weise auch noch für das 3. Jh., in dem sich die ersten Tendenzen abzeichnen, den Kaiserkult auch auf den Bereich des Grabes auszudehnen?

Beim severischen Historiker Cassius Dio erscheint die Bezeichnung ἡρώα vorzugsweise für die Kaisertempel, die nach der Konsekration errichtet wurden und in denen der Kult für den *divus* stattfand, zum Teil aber auch für die Grabbauten, in denen der Kaiser bestattet lag. Dies lässt sich jedoch nicht als eine Annäherung von *divus*- und Totenkult unter den Vorzeichen des Heroenkultes deuten,⁴⁶⁹ sondern ist Teil einer Cassius Dio eigentümlichen Sprachregelung, die darauf berechnet ist, den göttlichen Status des Kaisers herabzustufen. So greift Cassius Dio auch sonst konsequent auf die Terminologie des Heros zurück, um den divinisierten Kaiser zu bezeichnen: Die dem Kaiser vom Senat verliehenen *honores caelestes* erscheinen in seiner Darstellung regelmäßig nicht als ἰσόθεοι, sondern als ἡρωικαὶ τιμαί,⁴⁷⁰ und für die Aufnahme des toten Kaisers unter die *divi*, die *relatio inter divos*, wählt Dio nicht die übliche Übersetzung von *divus* mit θεός, sondern bezeichnet den *divus* in diesem wie auch in anderen Zusammenhängen als ἦρωας.⁴⁷¹

Wenn Dio hier von den *divi* als Heroen spricht, dann nicht, um veränderte kultische Dispositionen zu bezeichnen, sondern weil die Heroen im Vergleich mit den Göttern eine geringere Stufe von Göttlichkeit einnehmen. Dieser Status verlieh dem Kaiser zwar Unsterblichkeit, beließ ihn jedoch auf einer Ebene unterhalb der Götter. Diese mit der Rede von den „heroischen Ehren“ implizierte Zwischenstellung kommt deutlich in einer sprachlichen Variation zum Ausdruck, in der Cassius Dio mit Blick auf Caligulas Schwester, Drusilla, nicht von heroischen Ehren, sondern von τιμαί

⁴⁶⁹ Gegen J.-C. Richard 1966, 131; dens. 1978, 1131; auch Wesch-Klein 1993, 114 hebt – unter Hinweis auf den Sprachgebrauch von Cassius Dio – den Charakter der kaiserlichen Grablegen als *heroa* hervor.

⁴⁷⁰ Cass. Dio 75 (76), 7, 4 über Septimius Severus τῷ τε Κομμόδῳ... ἡρωικὰς ἐδίδου τιμὰς. Zur Bezeichnung ἡρωικαὶ τιμαί für die dem divinisierten Kaiser zuerkannten *honores caelestes* vgl. auch ebd. 70, 1, 2 (für Hadrian); 74, 17, 4 (für Pertinax).

⁴⁷¹ Cass. Dio 56, 34, 2: Im Leichenzug des Augustus wurde ein Bildnis Caesars unter den *imagines* der verstorbenen Vorfahren nicht mitgeführt, weil „man ihn unter die Heroen aufgenommen hatte“ (ὄτι ἐς τοὺς ἡρώας ἐσεγγράπτο); vgl. ebd. 56, 41, 9 (Leichenrede des Tiberius, die mit der Bemerkung endet, das römische Volk habe Augustus zum Heros gemacht und für unsterblich erklärt): τὸ τελευταῖον καὶ ἡρώα ἀπεδείξατε καὶ ἀθάνατον ἀπεφήνατε. Ebenso ebd., 67, 2, 6 über Domitian: ἐς τοὺς ἡρώας αὐτὸν (scil. Titus)... ἐσεγγράψε. „Heros“ ist auch sonst Dios Übersetzung für *divus*, vgl. ebd., 51, 20, 6: Augustus genehmigt nach Actium mehreren östlichen Städten die Einrichtung eines Kultes für Roma und Caesar, den Augustus als „Heros Iulius“ verehren lässt (ἡρώα αὐτὸν Ἰούλιον ὀνομάσας). Zur üblichen Übersetzung von *divus* mit θεός vgl. Price 1984 (a).

δαίμονια⁴⁷² redet: Mit dieser Formulierung nimmt Dio Bezug auf die Daimones als Zwischenwesen, die nach der gängigen Vorstellung der hohen Kaiserzeit in einem Raum zwischen der menschlichen und der göttlichen Sphäre angesiedelt waren.⁴⁷³ Die Rede von Heroen, heroischen Ehren und Heroentempeln hat bei Dio demnach keinerlei erkennbare funerale Implikation – sie enthält keine Anspielung auf den Heroenkult als Grabkult, sondern signalisiert einzig, dass Cassius Dio zwar bereit war, den *divi* und *divae* des Kaiserhauses eine Stellung unterhalb der göttlichen Sphäre zuzuweisen, sie jedoch nicht mit Göttern auf eine Stufe zu stellen.

Was bei Cassius Dio eher als eine idiosynkratische Sprachregelung erscheint,⁴⁷⁴ begegnet in ähnlicher Weise auch in modernen Interpretationen, die im Heros ein kulturelles Modell für das neue Selbstverständnis der Kaiser des 3. Jh. sehen. Deren Auffassung, als gottbeauftragte Herrscher zu handeln habe sie, so eine jüngst geäußerte Vermutung, in eine Zwischenstellung zwischen Göttern und Menschen gebracht, die sie nach eigenem Verständnis den Heroen angenähert und dabei in „Heroa“ wie dem Maxentiusmausoleum ihren adäquaten Ausdruck gefunden habe.⁴⁷⁵ Gegen diese Sicht der Dinge lassen sich jedoch ähnliche Argumente geltend machen, wie sie auch schon im Zusammenhang mit dem Wortgebrauch bei Cassius Dio angeführt wurden. Der Heros avancierte seit der Kaiserzeit verstärkt zu einem Synonym für einen Gott zweiten Ranges, eine Form von Göttlichkeit, die auch für Honoratioren und Euergeten auf lokaler Ebene verfügbar war.⁴⁷⁶ Dass die Kaiser des 3. Jh. ihren divinen Status in dieses Symbolsystem zurückstufen, mag zwar einem senatorischen Geschichtsschreiber wie Cassius Dio Gelegenheit zu einer indirekten Kritik am Kaiserkult gegeben haben, entsprach jedoch kaum dem Selbstverständnis dieser Herrscher, die sich zwar als gottbeauftragt verstanden, gleichzeitig jedoch die Distanz zwischen menschlicher und göttlicher Welt verstärkten und in ihrer Selbstdarstellung immer stärker aus menschlichen Handlungszusammenhängen entrückt wurden. Überzeugende Hinweise darauf, dass die Kaiser des 3. Jh. sich am Modell des Heros orien-

⁴⁷² Cass. Dio 59, 11, 3.

⁴⁷³ Zur Dämonologie als einer eigenen philosophischen Disziplin seit dem 2. Jh. n. Chr. und zu der den unterschiedlichen Dämonologien gemeinsamen Auffassung, die Daimones nähmen eine Mittlerstellung zwischen Göttern und Menschen ein, vgl. Andres 1918, 301-322; Dodds 1985 (1965), 44-66.

⁴⁷⁴ Zur Sonderstellung von Cassius Dio in seiner Bewertung des divinisierten Kaisers vgl. Claus 1999, 356. Dios grundsätzliche Zurückhaltung gegenüber der kultischen Verehrung des Kaisers wird vor allem aus der Rede des Maecenas ersichtlich, dem Dio die Aussage in den Mund legt, Göttlichkeit beruhe nicht auf außerordentlichen Ehren, Statuen und Tempeln, sondern auf guten Taten des Herrschers und der daraus resultierenden, nicht an äußere Zeichen gebundenen Dankbarkeit (Cass. Dio 52, 35).

⁴⁷⁵ So zuletzt La Rocca 2000, 214-220; ähnlich Frazer 1964, 34-41.

⁴⁷⁶ Nock 1944, 162-166; Price 1984, 49f.

tiert haben, finden sich nicht: Die in dieser Zeit verstärkt auftretenden Bezugnahmen auf Hercules spiegeln wohl kaum eine Tendenz zur Heroisierung des Kaisers wider, da ihr Bezugspunkt nicht der griechische Heros Herakles war, sondern Hercules, der in Rom nicht als Heros, sondern als Gott verehrt wurde.⁴⁷⁷

Für unsere Ausgangsfrage, in welcher Weise die Kaisergrablegen rituell in den *divus*-Kult integriert werden konnten, ist weniger eine – unwahrscheinliche – direkte Angleichung des *divus* an den Status eines Heros von Interesse, als vielmehr die allgemeineren religionsgeschichtlichen Perspektiven, die sich mit der Entwicklung des Heroenkultes in der Kaiserzeit verbinden. Die in dieser Zeit in den griechischen Städten des Ostens populäre Praxis, Euergeten durch heroische Ehren einen göttlichen Status zuzuerkennen, war gleichzeitig mit einer Annäherung dieser Heroenkulte an die kultischen Praktiken des Götterkults verbunden: Der charakteristische Typ des Götteropfers (θυσία) wurde unterschiedslos auch auf die Verehrung dieser Heroen übertragen.⁴⁷⁸ Dies wirft konsequenterweise die Frage auf, ob das im vorigen zugrundegelegte Muster einer klaren Trennung zwischen Toten- und Götterkult in der Kaiserzeit überhaupt noch vorausgesetzt werden kann: Wurde eine derartige Trennung nicht in dem Maße obsolet, in dem es möglich war, herausgehobene Tote an ihren Gräbern in kultischen Formen zu verehren, die dem Götterkult entsprachen?

Eine Antwort auf diese Frage würde eine genauere Untersuchung der konkreten Erscheinungsformen dieser neuen Heroenkulte, vor allem auch ihrer lokal unterschiedlichen Ausprägungen, erfordern, die den Rahmen der hier verfolgten Überlegungen sprengen würde. Doch scheint so viel sicher, dass die Annäherung von Heroen- und Götterkult im Osten des Imperiums ohne Auswirkungen auf die Parameter des römischen Kaiserkultes blieb, der weiterhin klar zwischen *divus*- und Totenkult unterschied. In diesem Zusammenhang lohnt es, noch einmal auf Cassius Dio zurückzukommen. Im Jahr 212 verfügte Caracalla nach Getas Ermordung dessen *damnatio memoriae*, die neben einer Tilgung von Getas Namen aus Inschriften und der Beseitigung von Münzen auch vorsah, dass Caracalla für Geta ein jährliches Totenopfer (ἐναγισμός) feiern ließ.⁴⁷⁹ Diese Vorgehensweise macht deutlich, dass auch

⁴⁷⁷ Nicht berücksichtigt von La Rocca 2000, 216f., ebensowenig wie die unspezifische Verwendungsweise des Begriffs Heroon durch Grabar, die keineswegs die Existenz eines Heroenkults voraussetzt.

⁴⁷⁸ Vgl. dazu Price 1984, 35f., der allerdings nicht konkreter auf die kultischen Dispositionen eingeht, sondern nur allgemein vom Typ des θυσία-Opfers spricht. Für Ekroth 2002, bes. 129-169 ist eine derartige Annäherung der Opferpraxis an den Götterkult bereits in archaischer in klassischer Zeit gegeben.

⁴⁷⁹ Cass. Dio 77 (78), 12, 6: τινὰ ἐναγισμὸν ἐτήσιον τῷ ἀδελφῷ ποιούμενος. Der für das Toten- und Heroenopfer allgemein übliche Begriff des ἐναγίζεω bleibt bei Dio immer auf Feiern des Totenkults beschränkt und taucht niemals im Zusammenhang mit dem Kaiserkult auf; zum Wort-

noch zu Beginn des 3. Jh. der Kaiser als „normaler“ Toter den Fokus von spezifischen Riten bildete, die nicht in Verbindung mit dem *divus*-Kult standen: Nach seiner *damnatio* verblieb Geta nur noch die *parentatio*, die mit seinem einstigen Status als *divus* explizit nichts zu tun hatte.⁴⁸⁰

Es gibt demnach auch für die spätere Kaiserzeit keinen Grund zu der Annahme, der Kaiserkult sei von den Strukturbedingungen abgerückt, die sich mit dem Beginn der römischen Monarchie entwickelt hatten: Die Trennung zwischen den unterschiedlichen Status des verstorbenen Herrschers als Toter und als *divus* erwies sich noch zu Beginn des 3. Jh. als zentrales Merkmal des römischen Kaiserkults. Und obwohl die Grenzen zwischen Heroen- und Götterkulten in den Städten des Ostens zunehmend zu verschwimmen begannen, ist es unwahrscheinlich, dass der Heroenkult ein geeignetes kulturelles Modell bildete, um die Grablege des Kaisers in den Bereich seiner Verehrung als Gott einzubeziehen. Es scheint vielmehr so, dass gerade kaiserzeitliche Autoren in archaisierender Weise versucht haben, die griechischen Heroenkulte in die Nähe von Totenkulten zu rücken und sie damit als etwas zu konzeptualisieren, was sich von den Götterkulten unterschied.⁴⁸¹

Dies ist deswegen von besonderem Interesse, weil hierin kaiserzeitliche Klassifikations- und Ordnungssysteme von Göttlichkeit fassbar werden, ein Rahmen religiöser Konzeptualisierungen und Vorstellungen, der einer die Verbindung von *divus* und totem Kaiser, wie sie seit tetrarchischer Zeit begegnete, eher Grenzen setzte als Deutungsmöglichkeiten eröffnete. Mit allem Vorbehalt erscheint die Aussage gerechtfertigt, dass sich auf dieser Konzeptualisierungsebene von Göttlichkeit kein Modell bot, das in der Lage war, diese beiden unterschiedlichen Bereiche ineinander zu integrieren. Man mag gegen diese Sicht der Dinge einwenden, dass sie der Existenz von Ordnungen und Konzeptualisierungen zu großes Gewicht einräumt, und stattdessen aus ritualtheoretischer Perspektive hervorheben, dass durch die Kombinierbarkeit und Modifizierbarkeit von rituellen Handlungen flexible Lösungen denkbar waren, die eine Verehrung des Kaisers als Gott an seinem Grab ermöglichten. Wie eine derartige Vermittlung zwischen *parentatio* und *divus*-Kult ausgesehen haben könnte, ist nicht bekannt, und es ist wenig ertragreich, über die kultischen Vollzüge im Maxentiusmausoleum und dem angrenzenden Circus an der *via Appia* zu spekulieren. Was man jedoch sicher festhalten kann, ist, dass die räumliche Einbeziehung des Grabs in den Kaiserkult eine neue Situation schuf, für die keine etablierten Modelle zur Verfügung standen, und die daher Raum entweder für ganz neue Lösungen oder aber für den Rückgriff auf Al-

gebrauch bei Dio und anderen griechischen Autoren, die über römische Verhältnisse schreiben, vgl. Ekroth 2002, 106-110.

⁴⁸⁰ Zu dieser Deutung vgl. auch Price 1987, 91.

⁴⁸¹ Vgl. Ekroth 1999 zu Pausanias, der den Typ des *ἐναγισμός*-Opfers in seiner Darstellung griechischer Heroenkulte stark betont.

ternativen ließ, die sich außerhalb des Angebots der etablierten Kultpraktiken und der damit verbundenen religiösen Ordnungssysteme bewegten.

Unter diesen Voraussetzungen ist es naheliegend, dass der christliche Toten- und Heiligenkult ein Modell und einen rituellen Rahmen lieferte, der den an ihn gestellten Anforderungen entsprach und dazu führte, dass Konstantin den Kaiserkult als einen zentralen Sektor der öffentlichen Kommunikation in den Bereich christlicher Kultpraktiken verlagerte. In der Person des Märtyrers verbanden sich nahezu idealtypisch auf der einen Seite ein Totenkult, der an der Grablege des Märtyrers vollzogen wurde, und auf der anderen Seite die Vorstellung, dass der an seinem Grab Verehrte unmittelbar nach seinem Tod die Aufnahme bei Gott gefunden habe.⁴⁸² Der Märtyrerkult war damit ein geeignetes Modell, um die seit der Tetrarchie auftretende Verbindung einer Verehrung des Kaisers als Toter *und* als *divus* rituell und konzeptionell zu bewältigen. Es kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass Konstantin mit seiner Anlage aus Coemeterialbasilika und kaiserlichem Mausoleum an der *via Labicana* diese Struktur der Märtyrerverehrung aufgriff und auf den toten Kaiser übertrug: Der in seinem Mausoleum mit einem eigenen *altare* ausgestattete Kaiser erstrebte keine *depositio ad sanctos* und auch kein liturgisches Gedenken, das ihn der Fürbitte eines Märtyrers anempfahl. Er wollte selbst verehrt werden wie ein Heiliger.

Hinsichtlich der rituellen Vollzüge verlangte dies weder aus christlicher noch aus paganer Perspektive fundamentale Akkomodationen. Daran, dass Konstantin im christlichen Kult die formale Stellung eines Heiligen beanspruchte, konnten auch diejenigen Christen keinen Anstoß nehmen, die – anders als etwa Eusebius v. Caesarea⁴⁸³ – nicht bereit waren, dem Kaiser eine derartige Position zuzugestehen und sie den Märtyrern und Confessoren vorbehalten, in denen sich das „fundamental Christliche“ zu Beginn des 4. verkörperte.⁴⁸⁴ Seiner äußeren Erscheinung nach war der Märtyrerkult nichts anderes als ein Kult für besonders herausgehobene Tote.⁴⁸⁵ Ihre besondere Qualität als bereits unmittelbar nach ihrem Tod zu Gott gelangende Interzessoren, die sie aufgrund ihres Martyriums erreicht hatten, äußerte sich bei den Märtyrern nicht durch eine besondere Hervorhebung in der liturgischen Kommemoration. Wie für andere Tote auch, betete man im Totenmemento

⁴⁸² Dass die Märtyrer sofort nach ihrem Tod zu Gott gelangen, ist eine bereits sehr früh verbreitete Vorstellung, die von den unterschiedlichen eschatologischen Vorstellungen der frühen Kirche unbeeinflusst blieb: Auch die Vertreter eines unterirdischen Zwischenzustandes der Toten bis zum Jüngsten Gericht, wie z. B. Irenäus oder Tertullian, gingen davon aus, dass die Märtyrer, anders als die übrigen Toten, nicht in einem derartigen Wartezustand verharren mussten (vgl. Stuiber 1957, 76).

⁴⁸³ Dafür, dass Eusebius in den Abschlusskapiteln der *Vita Constantini* den toten Konstantin als *redivivus* und damit als Heiligen konzipierte, vgl. Arce 2000, 123.

⁴⁸⁴ Zu dieser Definition des Heiligen vgl. Kretschmar 1977, 91.

⁴⁸⁵ Vgl. o., S. 25, Anm. 74.

für die Märtyrer, nicht zu ihnen. Eine derartige Differenzierung zwischen denjenigen Toten, die einer Fürbitte bedurften und denen, die als Interzessoren eine Fürbitte weiterleiteten, wird in den christlichen Liturgien erstmals gegen Ende des 4. Jh. greifbar.⁴⁸⁶ In dieses liturgische Totengedenken, das die Märtyrer und die normalen Toten unterschiedslos einschloss, war auch der Kaiser ohne weiteres integrierbar. Ohne ihm deswegen den Status eines Heiligen zuerkennen zu müssen, sicherte die Kommemoration als besonderer Toter dem Kaiser im Kult einen Platz zu, der ihm formal denselben Status einräumte wie den Märtyrern auch.

Umgekehrt bedeutete aus der Sicht des Kaisers das christliche Totengedenken, das für ihn durchgeführt wurde, keine Verlagerung des Kaiserkultes in ein völlig fremdes Feld kultischer Praktiken ohne Bezüge zu denjenigen Ritualen, die Konstantin auch aus dem Bereich des paganen Kultes vertraut waren. Das *altare*, das im Helenamausoleum vor dem kaiserlichen Sarkophag aufgestellt war, wird in der Forschung zwar meist als Hinweis auf eine eucharistische Liturgie gedeutet, die im Mausoleum stattgefunden habe.⁴⁸⁷ Dies ist auch in der Tat anzunehmen, da die vom Kaiser für das Mausoleum gestifteten *instrumenta* auch der für Kirchen üblichen Ausstattung mit liturgischen Gerätschaften (Patene – unterschiedliche Arten von Kelchen) entsprachen,⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ Vgl. für die Jerusalemer Liturgie Kretschmar 1977, 104-107 mit weiteren Hinweisen auf die Entwicklung in den anderen östlichen Liturgien. In der römischen Liturgie waren das Memento für die Toten und die Lebenden und die Heiligenkommemoration im eucharistischen Hochgebet seit dem 5. Jh. voneinander getrennt: Die Heiligen erscheinen in den Abschnitten des *Communicantes* und des *Nobis quoque* als Gruppe, mit denen man Gemeinschaft haben möchte, während die Bitte um das göttliche Erbarmen sich auf die Toten (*Memento etiam, domine*) und die zur Eucharistie versammelte Gemeinschaft (*Memento, Domine*) bezieht. Eine frühe Form des *Communicantes* wurde noch vor Leo I. (440-461), vermutlich in der ersten Hälfte des 5. Jh. in den Messkanon eingefügt (vgl. Capelle 1962, 269-272; Kennedy ²1963, 37f.); andere Liturgiewissenschaftler führen das *Communicantes* auf Leo selbst zurück (di Napoli 1995, 417f. mit älterer Literatur). In Afrika ist eine ähnliche Trennung um 400 nachweisbar: Augustinus unterscheidet mehrfach die Märtyrer- von der Totenkommemoration, die sich auch darin äußert, dass die Märtyrer an einer anderen Stelle des eucharistischen Gebets kommemoriert würden als die Toten, vgl. z. B. *serm.* 159, 1: *ideoque habet ecclesiastica disciplina, quod fideles noverunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oratur, pro caeteris autem commemoratis defunctis oratur. Iniuria est enim pro martyre orare cuius nos debemus orationibus commendari* (vgl. die Zusammenstellung und Diskussion der übrigen Augustinusbelege bei Saxer 1980, 162-165). Augustinus' Insistieren, dass beide Bereiche nicht miteinander verwechselt werden dürften, deutet darauf hin, dass sich eine derartige Trennung in der Liturgie noch nicht vor allzu langer Zeit vollzogen hatte.

⁴⁸⁷ So Pietri 1976, Bd. 1, 124; Johnson 1986, 178f.; Guyon 1987, 258. Tolotti 1986 (a) meint, die liturgischen Gerätschaften (*altare* und *amae*) des Helenamausoleums seien für die Aufnahme von Oblationen bestimmt gewesen, die dann bei Eucharistiefiern in der Basilika geweiht worden seien.

⁴⁸⁸ Anders als die großen silbernen Schalen in der Basilika des Grabeskirchenkomplexes in Jerusalem, die auf Säulen standen und offensichtlich keine praktische kultische Funktion erfüllten (vgl. Eus., *v. C.* 3, 38), waren die *amae* im Helenamausoleum zur Aufnahme von Trankspenden bestimmt, wie auch die übrigen von Konstantin für das Mausoleum gestifteten Trinkgefäße (drei *calices*) zeigen. Im Unterschied zu den *amae* handelt es sich bei den *calices* um kleinere Gefäße, die

und da nach der oben formulierten Hypothese der Kaiser das Objekt eines auf ihn ausgerichteten und ihn im Status eines Heiligen kommensorierenden christlichen Kultes bilden sollte. Damit ist die Funktion dieses *altare* jedoch vermutlich nicht erschöpft, da Oblationspraktiken auch im Rahmen des nichtliturgischen christlichen Totenkults eine zentrale Rolle spielten. Während die für die Eucharistie charakteristische Darbringung (*oblatio*) von Opfergaben sich bereits seit dem 3. Jh. von einer Darbringung der Kultteilnehmer, die diese Gaben zur gemeinsamen Kultfeier mitbrachten, hin zu einer Darbringung durch den Priester zu verschieben begann,⁴⁸⁹ blieb der Bereich des christlichen Totenkultes noch lange Zeit geprägt von nichtliturgischen Oblationen von Gaben, die auf den Gräbern der Toten niedergelegt wurden.⁴⁹⁰ In den römischen Katakomben haben sich zahlreiche *mensae* erhalten, die zur Aufnahme derartiger Oblationen bestimmt waren,⁴⁹¹ und auch der römische Bischof Damasus (366-384) schuf durch die architektonischen Umgestaltungen der Märtyrergäbe, die er aus den Wänden und Gängen der Katakomben freilegte und in kastenartige Tische umwandelte, keine Altäre für die Feier eucharistischer Gottesdienste, sondern *mensae*, die derartige Oblationen für die Märtyrer aufnehmen sollten.⁴⁹² Auch bei dem silbernen *altare* im Helena-
mausoleum signalisiert der Begriff keine liturgische Determinierung, in dem Sinne, dass es sich hier um einen Altar für die Darbringung der eucharistischen Opfergaben durch einen Priester gehandelt hätte: In der konstantinischen Lateranbasilika waren gleichfalls sieben (ebenfalls silberne) *altaria* aufgestellt, die dort nicht als eucharistische Opfertische, sondern als Oblationstische zur Sammlung der von den Feiernden mitgebrachten Gaben bei

zum Empfang des Weins bei der Kommunion dienten. Sie gehören zur regelmäßigen liturgischen Ausstattung der Titelkirchen wie der Basiliken und betragen zwischen 5 in den *tituli* und bis zu 50 in großen Basiliken, vgl. dazu Duchesne (1886), in: LP I, CXLIV.

⁴⁸⁹ Dazu grundlegend Berger 1965, 42-64; vgl. für Tertullian ferner Mattei 1985.

⁴⁹⁰ Augustinus' Mutter Monika trug Speisen zu den Gräbern der Heiligen (vgl. Aug., *conf.* 6, 2, 2: *cum ad memorias sanctorum, sicut in Africa solebat, pultes et panem et merum adtulisset*). Von einer Niederlegung der Gaben auf den Gräbern der Toten, die er unter bestimmten Voraussetzungen auch weiterhin tolerieren möchte, spricht Aug., *epist.* 22, 6: *oblaciones pro spiritibus dormientium, quas vere aliquid adiuvare credendum est, super ipsas memorias non sint sumptuosae atque omnibus petentius sine typho et cum alacritate praebeantur et non vendantur*.

⁴⁹¹ Vgl. die von Février 1978 zusammengestellten Beispiele.

⁴⁹² So überzeugend Tolotti 1986, der in diesem Zusammenhang u. a. auf Parallelen in oberirdischen Mausoleen aufmerksam macht, in denen die – ebenfalls tisch- oder kastenartig erhöhten – Mensagräber quer zum Hauptraum lagen, d. h. mit der Schmalseite auf ihn ausgerichtet waren, und daher eine Nutzung als Altar unwahrscheinlich erscheinen lassen. Die Vorstellung, dass die in *mensae* umgewandelten Märtyrergäbe Altäre für die Feier „privater“ eucharistischer Gottesdienste im kleinen Kreis von Gläubigen bilden sollten (so z. B. Kirsch 1930, 112f.; jüngst erneut aufgenommen von Bauer 2002, 85), beruht auf einer erst später, gegen Ende des 4. Jh., entwickelten Verbindung von Altar und Märtyrerreliquien, die für Damasus' Zeit noch nicht allgemein vorausgesetzt werden kann (vgl. dazu Brandenburg 1995).

Gottesdiensten dienten.⁴⁹³ In einer solchen Funktion als Oblationstisch könnte der Silberaltar im Helenamausoleum, ebenso wie die beiden riesigen *amae*, die Konstantin für das Mausoleum stiftete, auch zur Aufnahme von Oblationen bestimmt gewesen sein, die nicht im eucharistischen Kult verwendet wurden.

In der ausgeprägten Oblationspraxis des christlichen Totenkults waren starke äußere Kontinuitäten von paganen Totenkultpraktiken wirksam.⁴⁹⁴ Für die Frage, wie Konstantin den von ihm im Helenamausoleum initiierten Kult interpretiert hat, sind diese strukturellen Parallelen von unmittelbarem Interesse. Es ist naheliegend, dass die Oblationen, die im Rahmen eucharistischer Gottesdienste und nichtliturgischer Totenfeiern auf dem *altare* des Mausoleums abgelegt wurden, Konstantin maßgeblich dazu bewegten, das kulturelle Modell des Heiligen unter Beibehaltung von Oblationspraktiken, die ihm auch aus dem nichtchristlichen Totenkult bekannt und vertraut waren, aufzugreifen. Dass Konstantins Wahrnehmung des Christentums insgesamt stark von den kultischen Aspekten dieser Religion bestimmt war, ist aus seinen Äußerungen bekannt.⁴⁹⁵ Die Option, den Kult für den toten Kaiser und den Kult für den *divus* bruchlos ineinander integrieren zu können ohne dabei auf kulturelle Vermittlungsprobleme zu stoßen, musste den christlichen Toten- und Heiligenkult aus konstantinischer Perspektive zum geeigneten Modell für einen Kaiserkult machen, dessen Voraussetzungen sich im Laufe des 3. Jh. grundlegend gewandelt hatten.

Diese Interpretation gibt Anlass, die architektonische Disposition des Kultkomplexes an der *via Labicana* erneut zu überdenken. Die bauliche Verbindung von Mausoleum und Basilika verlieh dem Mausoleum, dessen unmittelbare Vorläufer als freistehende Podiumrundbauten konzipiert worden waren, auf den ersten Blick einen Appendixcharakter: In der zweipoligen Anlage verlor das Mausoleum seine Selbständigkeit und bildete nicht mehr den alleinigen architektonischen Fokus der Herrscherinszenierung. Mit der architektonischen Entwicklung vom Podiumrundbau zum Obergadenrundbau verband sich jedoch mehr als nur die Adaption eines bestehenden Bautyps an eine neue Funktion als Anbau. Auch die interne Disposition der Anlage veränderte sich: Im Unterschied zu den tetrarchischen Mausoleen, bei denen die Toten in der ringförmigen *cella* unterhalb der Kuppelräume bestattet lagen und die Annäherung von Toten- und *divus*-Kult zwar zu einer Iuxtaposition, aber nicht zu einer Verschmelzung beider Bereiche geführt hatte, fiel im kaiserlichen Mausoleum von SS. Pietro e Marcellino die räumliche Trennung zwischen den beiden Ebenen weg. Durch die Umwandlung vom freistehen-

⁴⁹³ I.P. I, 172. Zur Deutung dieser *altaria* als Oblationstische vgl. Klauser 1935.

⁴⁹⁴ Ambrosius verbot das Mitbringen von Speisen an die Gräber der Heiligen mit der Begründung, dass man hierin die *parentalia* der Heiden nachahme (Aug., *conf.* 6, 2).

⁴⁹⁵ Vgl. Konstantins Brief an Anulinus in Eus., *b. e.* 10, 7, 1f.

den Tempel zum Annexbau verschwanden Podium und *cella*: Der kaiserliche Sarkophag fand im Helenamausoleum im lichtdurchstrahlten Kuppelraum seinen Platz. In dieser architektonischen Disposition spiegelt sich zugleich die charakteristischste Veränderung wider, die der Kaiserkult unter Konstantin genommen hatte: eine unter den Vorzeichen eines christlichen Toten- und Heiligenkultes vorgenommene erfolgreiche Integration von Toten- und *divus*-Kult, die über eine Annäherung der beiden Bereiche, wie sie in tetrarchischer Sicht sichtbar wurde, noch hinausging.

In der Konstantinsstadt am Bosphorus griff der Kaiser das an der *via Labicana* entwickelte Konzept unter veränderten Vorzeichen erneut auf. Mit dem Apostoleion, wo Konstantin sich inmitten von 12 Kenotaphen der Apostel bestatten ließ, schuf er – ähnlich wie im römischen Kultkomplex an der *via Labicana* – eine Kultstätte, in der die Grablege des toten Herrschers als der Fokus seiner kultischen Verehrung fungierte. Die ursprüngliche Gestalt und Funktion des Apostoleions sind umstritten, da der Bau unter Constantius II. verändert wurde und die konstantinische Anlage einzig aus einer Beschreibung in der eusebischen *Vita Constantini* bekannt ist.⁴⁹⁶ Eusebius erweckt beim Leser den Eindruck, der Kaiser habe eine Kirche für die Apostel errichtet und sich später dort bestatteten lassen. Zwischen den Zeilen wird jedoch deutlich, dass es sich beim Apostoleion um eine Grablege handelte, in der nach dem Willen des Kaisers „auch Gottesdienste gehalten werden sollten“.⁴⁹⁷ Man hat zurecht darauf hingewiesen, dass diese Order des Kaisers bei einer Kirche überflüssig gewesen wäre:⁴⁹⁸ Das Apostoleion war von vornherein als eine kaiserliche Grablege konzipiert worden, die den toten Kaiser zum Zentrum des Herrscherkults machte. Die Forschung hat sich mit Blick auf die Selbstinszenierung des Kaisers vor allem auf seine Bestattung im Kreis der 12 Apostel konzentriert und unterschiedliche Erklärungen für die damit verbundene Symbolik angeboten. Doch jenseits der vieldiskutierten Frage, ob Konstantin als ein *alter Christus*, als 13. Apostel oder als 13. Gott gesehen wer-

⁴⁹⁶ Eus., *v. C.* 4, 58-60. Nach 359 wurde das konstantinische Apostoleion umgebaut; es entstand ein Komplex aus einer kreuzförmigen Kirche mit einem angebauten Mausoleum (zu den einschlägigen Quellennachrichten und der Bauchronologie des Apostoleions vgl. Krautheimer 1964, 226-229; Mango 1990, 56f.). Aus der Beschreibung bei Eusebius lassen sich keine klaren Hinweise auf die konstantinische Gestalt des Baus ableiten; daher hat auch der Charakter der nach 359 erfolgten Umbauten unterschiedliche Interpretationen gefunden. Das Gros der Forschung plädiert dafür, dass Konstantin die kreuzförmige Kirche erbaut habe, an die später das Mausoleum angebaut worden sei (Krautheimer 1964; Leeb 1992, 99-103; Speck 1995, 144); Mango 1990 vermutet umgekehrt, dass Konstantin das Mausoleum habe errichten lassen und die Kirche ein späterer Zusatz sei. Unabhängig von der Frage, welches der beiden Architekturelemente das ursprünglich war, ist klar, dass Konstantin den Bau nicht als eine Kirche, sondern als ein Mausoleum konzipierte.

⁴⁹⁷ Eus., *v. C.* 4, 60: καὶ ἐκκλησιάσειν ἐνταυθοῖ παρεκελεύετο.

⁴⁹⁸ So bereits Heisenberg 1908, 100f.; ebenso Mango 1990, 57.

den wollte,⁴⁹⁹ ist eine wesentliche Neuerung, die sich mit dem Apostoleion verband, dass nämlich der christliche Totenkult die sterblichen Überreste des Herrschers in das Zentrum der kultischen Verehrung rückte, unbeachtet geblieben. In dieser Hinsicht setzte die Anlage in Konstantinopel – so neuartig und spektakulär Konstantins wenig verhohlene Annäherung an Christus auch war – nur eine Entwicklung fort, die ihren Anfang bereits in den Coemeterialbasiliken des römischen Suburbiums genommen hatte und in räumlicher wie konzeptioneller Hinsicht als eine entscheidende Weiterentwicklung des spätantiken Kaiserkults einzustufen ist.

III. 3. Ergebnisse

Unter Konstantin wurden durch die ersten repräsentativen christlichen Sakralbauten im Stadtbild Roms die Bezugfelder von Raum, Erinnerung und städtischer Identität des *caput imperii* grundlegend neu definiert. Diese Neudefinition äußerte sich jedoch nicht in einer dichotomischen Trennung zwischen Zentrum und Peripherie, senatsbezogenen Kommunikationsräumen und neuer christlicher Sakraltopographie, städtischer Öffentlichkeit und privater Bautätigkeit des Kaisers. Konstantins Interaktion mit unterschiedlichen Gruppen der Stadt Rom produzierte keine Abgrenzungen, sondern im Gegenteil eine Transformation und Ausweitung von städtischer Identität. Die Grundlage für diese Transformation bildete die Person des Kaisers. Unabhängig von einer Trennung zwischen *publicus* und *privatus*, die schon vor der Kaiserzeit keine klare Abgrenzung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit bezeichnet hatte und mit Blick auf den Kaiser zudem auch vor formale Kategorisierungsprobleme stellte, entschieden nicht die Räume über öffentliche und private Dimensionen kaiserlichen Handelns, sondern war es der Kaiser selbst, der in seinen Kommunikations- und Handlungsbezügen Öffentlichkeit in „seiner“ Stadt stiftete. Die christliche Gemeinde Roms wurde durch die Sakralbauten, die der Kaiser errichtete, Teil einer durch Konstantin vermittelten, nicht allein auf den Senat als die traditionelle Elite der Stadt beschränkten städtischen Identität.

Die Tatsache, dass Konstantin im monumentalen Zentrum der Stadt keine Kirchenbauten errichten ließ, sondern seinen Palast im Südosten der Stadt zu einem Herrschaftszentrum machte, an dem sich die Bischofskirche und der christliche Kaiserkultkomplex an der *via Labicana* orientierten, war kein Ausdruck einer gezielten räumlichen Trennung zwischen Gruppen, die –

⁴⁹⁹ Vgl. die Bilanz der unterschiedlichen Forschungspositionen bei Rebenich 2000, der sich selbst, ebenso wie das Gros der Forschung, für eine christusgleiche Selbstinszenierung des Kaisers entscheidet.

wenn auch in unterschiedlichen Räumen – in derselben Weise auf den Kaiser bezogen waren, und die in der Kommunikation mit ihm Aspekte der kaiserlichen Herrschaft thematisierten, die für die *urbs Roma* in ihrem Verhältnis zum Kaiser von elementarer identitätsstiftender Bedeutung waren: Im Zentrum die Befreiung der Stadt von der Tyrannei des Maxentius, in der Peripherie den Kaiserkult, der unter den Vorzeichen eines christlichen Toten- und Heiligenkults an Veränderungen anschloss, die sich bereits während der Tetrarchie abgezeichnet hatten. Dass dies in unterschiedlichen städtischen Räumen geschah, entsprang nicht dem Bemühen, voneinander getrennte Öffentlichkeiten herzustellen: Es war eine Frage der Optionen, die sich dem Kaiser boten. Das Zentrum der Stadt, das durch Maxentius eine ausgeprägte Monumentalisierung erfahren hatte, war für Konstantin ein geeigneter Repräsentationsraum, um sich als *vindex libertatis* und als Sieger über den Tyrannen (nicht jedoch als Triumphator) zu stilisieren. Der Adressat dieser Botschaft waren die römische Bevölkerung und vor allem die senatorische Oberschicht, deren Verhältnis zum Kaiser traditionell den zentralen Beurteilungsmaßstab für die Qualität seiner Herrschaft bildete. Den Christen fiel hingegen in der Inszenierung von Unterdrückung und Befreiung der *urbs Roma* kein Part als Akteur zu, sie fanden dementsprechend auch keine Aufnahme in dem von der Maxentius-erinnerung geprägten Kommunikationsraum im Zentrum der Stadt.

Anders im römischen Suburbium. Ähnlich wie das Zentrum Roms bot auch die Coemeterialtopographie vor den Toren der Stadt dem Kaiser spezifische Möglichkeiten zur Kommunikation, bei der jedoch in diesem Fall die Christen die bestimmende Rolle spielten. Die für den römischen Kaiserkult charakteristische Trennung zwischen Grablege und Kaiserkultstätte, zwischen dem Kaiser als einem Toten und als *divus* war bereits vor Konstantin brüchig geworden: Das Bestreben, die Sakralität des Herrschers von der Divinisierung und der Zuschreibung von Göttlichkeit zu lösen, hatte schon in tetrarchischer Zeit erkennbar die Grablege in den Fokus der Herrscherverehrung gerückt. Indem Konstantin an der *via Labicana* eine Kultstätte für den toten Kaiser mit einem christlichen Coemeterium verband und damit dem Kaiserkult die Form eines Heiligenkults gab, fand er nicht nur eine Möglichkeit, die kultische Verehrung des Kaisers unter den Voraussetzungen der christlichen Religion weiterzuführen. Der christlichen Toten- und Heiligenkult bot zugleich ein kulturelles Modell, um den Status als Toter und den Anspruch auf Divinität – in der römischen Religion voneinander getrennte Register von Göttlichkeit – miteinander zu verbinden. Mit dieser Verlagerung des Kaiserkults in den Bereich der christlichen Coemeterialtopographie wurde die christliche Gemeinde Roms zur kommunikativen Bezugsgruppe in einem Bereich, der für die Identität Roms traditionell von zentraler Bedeutung war.

Konstantin kommunizierte mit unterschiedlichen Gruppen in unterschiedlichen Räumen der Stadt, jedoch unter den Vorzeichen *einer* übergrei-

fenden städtischen Identitätsstiftung. Die städtischen Kommunikationsräume bewirkten keine Abgrenzungen unterschiedlicher Identitäten. Die Deutungsgeschichte von Konstantins unterbliebenem Opfer auf dem Kapitol zeigt exemplarisch, dass der Kaiser auch im Zentrum der Stadt seine Zugehörigkeit zur christlichen Kultgemeinschaft an den Tag legen konnte, ohne dass dies von seinen Zeitgenossen als eine identitätsrelevante Aussage – im Sinne einer Absage an das *caput imperii* – aufgefasst wurde. Zu einer Identitätsfrage wurde diese Episode erst *ex post facto* umgestaltet, zu einer Zeit, in denen *urbs* und *ecclesia* als voneinander getrennte Identitätskonstruktionen deutliche Konturen gewannen und das unterlassene Opfer auf dem Kapitol zum Anlass für einen Bruch des Kaisers mit Rom umgedeutet wurde. Aurelius Victor, der den historischen Ereignissen näher stand, sah hingegen nicht hierin, sondern in der Bestattung des Kaisers in Konstantinopel den entscheidenden Schritt, der den symbolischen Bruch Konstantins mit der alten Hauptstadt bewirkte. Damit bestätigt er implizit, dass die unterschiedlichen Handlungs- und Kommunikationsräume Konstantins in Rom als Teile einer umfassenden Identitätskonstruktion wahrgenommen wurden: Eine Bestattung des Kaisers in Rom hätte dem alten *caput imperii* städtische Identität vermittelt – auch wenn sie an der *via Labicana* unter christlichen Vorzeichen erfolgte wäre.

IV. Die christliche Gemeinde Roms: Märtyrermemoria und innerkirchliche Auseinandersetzungen

Das kaiserzeitliche und spätantike Rom war bis zum Beginn des 5. Jh., als die Stadt mit der Eroberung durch die Goten im Jahr 410 in eine neue Phase der städtebaulichen und demographischen Entwicklung eintrat,¹ eine Großstadt von außergewöhnlichen Dimensionen – eine der wenigen „Megapoleis“ der antiken Mittelmeerwelt, deren Einwohnerzahl um die Millionengrenze lag, und die eine vergleichsweise inhomogene, durch hohe Zuwanderung und Fluktuation geprägte Bevölkerungsstruktur aufwies.² Der Bürgerbegriff war unter solchen Bedingungen nur bedingt identitätsrelevant. Er wurde zwar durch Rituale wie die ausgeprägte Spielkultur des *populus Romanus* und durch Lebensmittelaufwendungen an die *plebs frumentaria* in intensiver Form symbolisch vermittelt,³ doch muss es jenseits dessen zu einer vielfältigen Ausbildung kollektiver Identitäten gekommen sein, die eine konkreter erfahrbare und handlungsrelevantere Gruppenzugehörigkeit begründeten als die abstrakte Teilhabe an einer Stadtgemeinde, deren Zahl in die Hunderttausende ging. Das Spektrum der Möglichkeiten kann hier nur in wenigen Worten umrissen werden: Es reicht von regional begründeten Identitäten (*vici*, städtische Viertel mit ihren Portiken und Plätzen, Gewerbetopographie)⁴ über primär beruflichen oder religiöse Zusammenschlüsse (*collegia*),⁵ Ethnizität und gemeinsame Herkunft⁶ bis hin zu anderen Formen gesellschaftlicher Organisation wie den

¹ Zur Bevölkerungsentwicklung von der severischen Zeit bis ins 5. Jh. vgl. zuletzt Lo Cascio 2000, 56-61, dessen demographische Schätzungen auf eine Zahl von 650.000 bis 700.000 Einwohnern im 3. und 4. Jh. hinauslaufen. Für die einschneidenden Veränderungen in der Bevölkerungszahl und Urbanistik Roms während des 5. Jh. vgl. u., S. 404-407.

² Zu Segmentierung und Immigration als wesentlichen Charakteristika antiker „Megapolen“ vgl. Nicolet 2000, 17.

³ Die Wirksamkeit der dadurch begründeten Identitätsstiftung des *populus Romanus* im spätantiken Rom stellt Brown 1982, bes. 124-129 heraus.

⁴ Für die damit verbundenen topographischen Aspekte und ihre Bedeutung für das soziale Leben der Stadtbewohner vgl. Kolb 1995, bes. 409-425, 496-507, 510-513; Coarelli 2000, bes. 233-235.

⁵ Zur topographischen Verteilung der Vereinsgebäude von Kollegien in Rom vgl. Bollmann 1998, 180-195.

⁶ Vgl. das bekannte Diktum des Athenaios, wonach Rom wegen der Städte und Völkerschaften der ganzen Welt, die es in sich aufgenommen habe, eine *ἐπιτομή τῆς οἰκουμένης* sei (Athen. 1, 20, b-c). Zu Fremden in Rom vgl. zuletzt Noy 2000; Dresken-Weiland 2003.

aristokratischen Haushalten mit ihren ausgeprägten Klientel- und Patronagebeziehungen.⁷

Die mit der Großstadtsituation verbundene Tendenz zur Ausbildung segmentierter und auf unterschiedlichen Ebenen vermittelter Identitäten hatte Auswirkungen nicht nur auf die städtische Bürgergemeinde, sondern auch auf die kirchliche Gemeinde Roms, die *ecclesia*. Die zu Beginn des 2. Jh. von Ignatius von Antiochia begründete Vorstellung von der Einheit der christlichen Gemeinde unter der Leitung eines einzigen Bischofs hatte sich in der Folgezeit zum bestimmenden Modell des Kirchenverständnisses und der Kirchenorganisation entwickelt und spätestens seit der 2. Hälfte des 2. Jh. auch in Rom Fuß gefasst.⁸ Der damit einhergehende Leitungsanspruch des römischen Bischofs traf dort jedoch auf einzelne christliche Gruppen und Gemeinschaften, die über eigene Organisationsformen und Traditionen verfügten, bis dahin weitgehend eigenständig agierten und nur lose miteinander verbunden waren.⁹ Nicht nur für eine historische Übergangsphase, in der sich die monepiskopale Struktur in Rom durchzusetzen begann, sondern auch für die anschließende Zeit bleibt es eine weitgehend offene Frage, wie es der römischen Bischofsgemeinde unter den Voraussetzungen einer Großstadtsituation gelingen konnte, symbolische Strukturen auszubilden, die eine effektive Integration unterschiedlicher Gruppen in die *eine* christliche Gemeinde bewerkstelligten, die um die Mitte des 3. Jh. bereits mehrere Zehntausend Mitglieder umfasst haben dürfte.¹⁰ Auch mit Blick auf die unterschiedlichen christlichen Gruppen und Gemeinden Roms ist nur schwer zu erschließen, welche identitätsstiftenden Faktoren deren kollektives Leben bestimmt haben.¹¹ Dies betrifft vor allem

⁷ Zur Rolle von Patronage- und Klientelbeziehungen, die besonders im 4. Jh. nach der Reorganisation des Senatorenstandes durch Konstantin und der dauerhaften Abwesenheit der Kaiser von Rom erneut an Bedeutung gewannen, vgl. Cracco Ruggini 2003, 367; Lizzi Testa 2004 (a), 86-89 u. passim.

⁸ In Rom vollzog sich der Übergang zur monepiskopalen Kirchenordnung zwischen Soter (ca. 170) und Victor (189-199). Zu dieser *communis opinio* vgl. zuletzt Simonetti 1996, 33-36 (gegen Brent 1995, der eine monepiskopale Struktur in Rom erst nach der Beilegung des – von Brent nicht als Schisma bewerteten – Konflikts mit der Gemeinde des Hippolytos, also nach 235, als erreicht ansieht).

⁹ Einen Überblick über die unterschiedlichen Gruppen und ihre Charakterisierung für die Zeit bis zum Ende des 2. Jh. vermittelt Lampe ²1989, dessen Darstellung allerdings in zahlreichen Punkten kritisch zu bewerten ist (s. o., S. 38, Anm. 3).

¹⁰ Harnack ⁴1924, Bd. 2, 806 rechnet für die Mitte des 3. Jh. mit ca. 30000 Gemeindegliedern. Grundlage für diese Schätzung ist der berühmte Brief des römischen Bischofs Cornelius (251-253), der 46 Presbyter, 7 Diakone, 7 Subdiakone, 42 Akoluthen, 52 Exorzisten, Lektoren und Türwächter und mehr als 1500 Witwen und Hilfsbedürftige aufführt (Eus., *b. e.* 6, 43, 11). Hopkins 1998, 202 veranschlagt die Zahl mit 5000 bis 10000 deutlich geringer.

¹¹ Bis zu einem gewissen Grad dürfte auch die regionale Herkunft eine Rolle gespielt haben. Ein Teil der Forschung fasst den Osterfeststreit unter Bischof Victor I. (189-199), in dem der römische Bischof die Gemeinschaft mit den kirchlichen Gemeinden Asiens aufkündigte, weil sie als

die räumlichen Aspekte dieser kollektiven Identitätsstiftung. Der Umstand, dass die Organisation der Gruppen im wesentlichen auf der Basis von Hausgemeinschaften oder Schulen erfolgte, deutet nur vage auf *domus* oder suburbane Villen als räumliche und soziale Kontexte hin, deren präzisere Verortung im städtischen Raum allerdings in der Regel nicht möglich ist.¹²

Diese allgemeinen Erkenntnisvorbehalte gelten a fortiori auch für die speziellere Frage danach, welche Rolle Grablegen und die Totenkommemoration als Faktoren der kollektiven Identitätsstiftung gespielt haben mögen. Nähere Einblicke sind hier allenfalls für die Zeit des frühen 3. Jh. möglich, als sich unter maßgeblicher Leitung des Kirchenlehrers und römischen Presbyters Hippolytos eine Opposition zu den monarchianistischen Tendenzen der Bischöfe Zephyrin (199-217) und Kallixt (217-222) bildete, die in ihrem Selbstverständnis stark vom Vorbild hellenistischer Philosophenschulen geprägt war.¹³ Man kann davon ausgehen, dass für die Identität *beider* Gruppen – der Bischofsgemeinde um Zephyrin und Kallixt ebenso wie der Schule des Hippolytos – der Traditions- und Sukzessionsgedanke eine fundamentale

Quartodecimaner das Osterfest an einem anderen Termin feierten, nicht als einen Konflikt der römischen Kirche mit den Kirchen Kleinasiens auf, sondern als eine innerrömische Auseinandersetzung des römischen Bischofs mit Gemeinden kleinasiatischer Herkunft (La Piana 1925, bes. 232-234; Jalland 1944, 116-122; Simonetti 1989, 115-122; Brent 1995, 412-415). Auch wenn man sich dieser Position nicht anschließt (vgl. die berechtigten Einwände bei Wojtowycsch 1981, 380f.), ist dennoch zu berücksichtigen, dass unter Victors Vorgänger Anictet (154/155? – 166?) gemeindeinterne Differenzen bezüglich des Osterfesttermins oder des Osterfastens auftraten, weil Teile der Gemeinde in diesem Punkt Traditionen ihrer Herkunftsgemeinden bewahrten; im Unterschied zu Victor hatte Anictet jedoch diese Gemeindeglieder nicht ausgeschlossen, sondern durch die Übersendung der Eucharistie an sie die Gemeinschaft mit ihnen bekräftigt (vgl. Eus., *b. e.* 5, 24, 12-17). Vermutlich waren es solche innerrömischen Auseinandersetzungen um die Observanz des Osterfestes, die auch den Anlass dafür bildeten, dass Victor die lokalen Traditionen der kleinasiatischen Kirchen rügte und eine einheitliche Regelung herbeiführen wollte.

- ¹² Zwei der wenigen bekannten Beispiele führen zugleich die Bandbreite der lokalen Kontexte vor: Ein an der *via Latina* gefundenes Inschriftenfragment (vermutlich aus antoninischer Zeit) mit unverkennbar gnostischem Gedankengut, das nicht der Funeralepigraphik zuzurechnen ist, deutet auf einen Versammlungsort gnostischer Valentinianer hin, die möglicherweise in einer suburbanen Villa an der *via Latina* zusammenkamen (vgl. Guarducci 1973, bes. 188f.; dies. 1974). Der Philosoph Justin (gest. ca. 165) wiederum scheint seine Schüler in einer städtischen Mietwohnung „oberhalb des Bades von Myrtilos“ versammelt zu haben (*acta Iustini* 3, 3).
- ¹³ Vgl. Brent 1995, bes. 368-457, der daraus ableitet, dass es im ersten Drittel des 3. Jh. noch keine monepiskopale Gemeindestruktur in Rom gegeben habe. Das Selbstverständnis der Schule oder Gemeinde des Hippolytos ist jedoch nicht allein maßgeblich für die Beurteilung dieses Sachverhalts. Es lässt sich kaum bestreiten, dass sich in Rom der Monepiskopat als ein kirchenorganisatorisches Modell spätestens zu Beginn des 3. Jh. sehr deutlich bemerkbar machte – vermittelt durch entsprechende Strukturen und Institutionen (monepiskopale Sukzession; gemeindeeigener Besitz); inwieweit dieses Modell allgemein akzeptiert wurde, ist eine andere Frage. – Die unter dem Namen des Kirchenlehrers Hippolytos bekannten Schriften dürften mindestens zwei Autoren zuzuschreiben sein; einer von ihnen ist mit dem römischen Presbyter Hippolytos gleichzusetzen, der im Jahr 235 gemeinsam mit Bischof Pontianus verbannt wurde (vgl. dazu u., Anm. 195).

Rolle spielte, und dass dieser wiederum symbolisch in elementarer Weise durch identitätsstiftende Orte vermittelt wurde. Deren Charakter war allerdings unterschiedlich. Die Bischofsgemeinde verfügte vermutlich bereits seit Bischof Victor (189-199) über ein *coemeterium*, eine kollektive Gemeindegablage, in der sich seit dem Beginn des 2. Jh. auch die römischen Bischöfe bestatten ließen und damit der Vorstellung einer bischöflichen Sukzession sichtbaren Ausdruck verliehen.¹⁴ Die Gemeinschaft des Hippolytos hingegen orientierte sich offensichtlich am Modell der epikureischen Philosophenschule, bei der die *διαδοχή* in der Schulleitung symbolisch mit der Weitergabe des Gartens, des *κήπος*, verbunden war, der auch als Versammlungsort diente.¹⁵ Einen deutlichen Hinweis auf dieses Moment der Identitätsstiftung enthält eine epikureische Philosophenstatue, die an der *via Tiburtina*, im Bereich der Gegend, in der sich auch das Grab des Hippolytos befand, aufgefunden wurde, und auf deren Seitenflächen mehrere Werke des Hippolytos und jeweils ein Oster- und Passahzyklus verzeichnet sind.¹⁶ Wen dieses Monument darstellte, ist stark umstritten, da die ursprüngliche Gestalt der Statue aufgrund frühneuzeitlicher Umarbeitungen nicht mehr sicher rekonstruierbar ist.¹⁷ An einer Bezugnahme auf Formen der Traditions- und Identi-

¹⁴ Vgl. dazu o., S. 41f. Dass gemeindeeigene Grablagen wie die an der *via Appia* eine identitätsstiftende Bedeutung als Versammlungsorte erlangten, wird aus dem erstmals von Valerian verhängten Verbot ersichtlich, die *coemeteria* zu betreten (s. o., S. 35). Für das Coemeterium an der *via Appia* lässt sich diese Funktion als Versammlungsort unmittelbar nachweisen: Infolge des valerianischen Edikts wurde Bischof Sixtus II. mit vier seiner Diakone am 6. August 258 im *coemeterium* an der *via Appia* festgenommen (Cypr., *epist.* 80, 1, 4).

¹⁵ Die Verbindung von *κήπος* und *διαδοχή* in der epikureischen Schultradition wird im Testament Epikurs ersichtlich, in dem er den Garten seinem Nachfolger Hermarch vermacht und ihn zur Weitergabe an seine Nachfolger in der Schulleitung, die *διάδοχοι*, bestimmt (Diog. Laert. 10, 16f.).

¹⁶ Dass es sich um eine epikureische Statue handelt, ist durch den Thron mit Löwenprotomen gesichert (s. die Vergleichsbeispiele bei Guarducci 1974-1975, 174-179 mit den korrigierenden Bemerkungen von Wrede 1982, 235f., Anm. 4). Die beiden Zyklen beginnen jeweils mit dem ersten Regierungsjahr des Alexander Severus (222-235) und weichen in ihren Berechnung bereits im Jahr 236 erstmals vom tatsächlichen Ostertermin ab; sie sind daher im Jahr 222 oder bald danach entstanden (Brent 1995, 4, vgl. auch ebd., 65-69). – Die Fundumstände der 1551 von Pirro Ligorio entdeckten Statue sind in der Forschung umstritten; es besteht jedoch kein begründeter Anlass, an der Angabe Ligorios zu zweifeln, er habe die Statue zwischen der *via Nomentana* und der *via Tiburtina*, in geringer Entfernung von den Überresten des antiken Lagers der Prätorianergarde, entdeckt (vgl. die ausführliche Forschungsdiskussion von Brent 1995, 5-50).

¹⁷ Guarducci 1974-1975, 171-173, 181-186; dies. 1977, bes. 19f., 29f. leitet aus der Gewandung der Statue ab, dass ursprünglich eine weibliche Person dargestellt gewesen sei, die sie mit der epikureischen Philosophin Themista v. Lampsakos identifiziert und die von den christlichen Betrachtern als eine Personifikation der Arithmetik aufgefasst worden sei. Weitgehend zustimmend Brent, der in der Statue jedoch eine „icon of a community's self identity“ und ein „community artefact“ erkennen möchte (Brent 1995, 79f. u. ö.). Da die Statue bei ihrer Auffindung stark zerstört war und nicht klar ist, in welchen Teilen sie ihre heute sichtbare Gestalt den Ergänzungen durch Pirro Ligorio verdankt, bleibt dies jedoch eine problematische Hypothese (so auch Wrede 1982, 235f., Anm. 4, geht davon aus, dass die Statue ursprünglich einen Mann dargestellt habe).

tätsstiftung hellenistischer Philosophenschulen ist jedoch nicht zu zweifeln: Ähnlich wie vergleichbare Sitzstatuen epikureischer Philosophen im κήπος der epikureischen Philosophenschule ihren Platz fanden, deutet der suburbane Fundort der Statue auf den Garten einer Villa als ursprünglichen Aufstellungsort hin.¹⁸

Dass die Gemeinschaft um Hippolytos – ähnlich wie die römische Bischofsgemeinde – auch über ein *coemeterium* verfügte, lässt sich hingegen nicht nachweisen. Zwar wurde der Presbyter Hippolytos an der *via Tiburtina* in unmittelbarer Nähe des Ortes, an dem sich auch seine Schule befunden haben muss, bestattet, doch deuten die archäologischen Überreste der Katakombenregion, in der Hippolytos beigesetzt wurde, nicht darauf hin, dass sein Grab Teil einer Gemeindegrablege gewesen ist.¹⁹ Ähnliche Vorbehalte gelten auch bezüglich anderer Gruppen und Gemeinden außerhalb der römischen Großkirche. Sicher haben manche von ihnen über kollektive Grablegen verfügt, doch haben sich darauf – von einer Gemeindegrablege der seit der Mitte des 3. Jh. bestehenden Novatianer abgesehen²⁰ – keine Hinweise erhalten. Ob-

Die mit der Statue verbundenen Fragen – Personifikation oder konkrete Person; Bedeutung des Monuments für die Hippolytosgemeinde – können hier nicht im Detail weiter verfolgt werden; als sicher kann jedoch gelten, dass die Statue von der Hippolytosgemeinde als ein identitätsstiftendes Symbol in Anlehnung an eine hellenistische Philosophenschule verstanden wurde.

¹⁸ Für die Aufstellung von Sitzstatuen Epikurs und weiterer Schulhüpter im athenischen κήπος und für die Rezeption dieses Aufstellungskontextes in kaiserzeitlichen römischen Villen vgl. Wrede 1982, 237. Zur Lokalisierung der Hippolytosstatue in einer suburbanen Villa vgl. auch Guarducci 1974-1975, 186f.; dies. 1977, 28. Guarducci ist später davon abgerückt und hat die Statue in der Bibliothek des Pantheon lokalisiert (dies. 1989, 66-74), doch gibt es dafür keine Veranlassung (zum Fundort s. o., Anm. 16).

¹⁹ Gegen de Rossi 1882, 13-16, der von der Existenz eines solchen Coemeteriums ausgeht. Im Unterschied zur *area I* des Kallixtoemeteriums und zu vergleichbaren Gemeindegrablegen Roms, die eine planmäßige Anlage mit langen Gängen und einer auf systematische Erweiterung ausgelegten geometrischen Struktur der Gangsysteme aufweisen (Brandenburg 1984, 31-41; 45f.; Focchi Nicolai 1998, 16-19, 27-31), scheint das Katakombensystem um das Hippolytosgrab an der *via Tiburtina* nicht aus einer solchen weiträumig geplanten Anlage hervorgegangen zu sein: Auch wenn die Entwicklung der Katakombe wegen der späteren Umbauten um das Hippolytosgrab und der Unzugänglichkeit weiter Katakombenbereiche nur schwer zu rekonstruieren ist, dürfte die Region, in der sich das Hippolytosgrab befindet – die Region a, „a small and irregular network of galleries“, – ein ursprünglich eigenständiger Kern sein, der erst sekundär mit dem weiter ausgreifenden und strukturierteren Gangsystem der Region d verbunden wurde (durch den sogenannten „Iter“ und den Gang a7); vgl. zum ganzen Bertonière 1985, 90-96. Dies deutet darauf, dass sich das Hippolytosgrab in einem der zahlreichen vergleichsweise klein dimensionierten Hypogäen befunden hat, die erst im Laufe der Entwicklung zu den ausgedehnten Katakombensystemen Roms zusammengewachsen sind (exemplarisch Spera 1999, 403). – Dass die Hippolytstatue von den Christen ihrer symbolischen Bezüge als Philosophenstatue entkleidet und auf die Funktion eines Pfeilers oder Architekturelements in einem funerealen Kontext reduziert wurde (so Testini 1977, 46-51), ist nicht zu erweisen.

²⁰ Das Grab des novatianischen Gemeindegründers Novatianus ist in einer Katakombe an der *via Tiburtina* entdeckt worden (s. u., S. 254f.), deren Struktur auf einen Gemeindefriedhof hindeutet (zum archäologischen Befund vgl. Brandenburg 1984, 38; Focchi Nicolai 1998, 19 mit Abb. 11).

wohl die Sepukralepigraphik und -ikonographie die zentralen Quellen für die Existenz häretischer Gemeinschaften in Rom bilden,²¹ lässt sich für die Zeit des 3. Jh. kein weiterer Bestattungsort einer häretischen Gemeinde in Rom nachweisen.²²

Diese insgesamt ernüchternde Bilanz bezüglich der Möglichkeit, Gemeinschaften außerhalb der Großkirche in Rom räumlich zu verorten, ändert sich auch für die nachkonstantinische Zeit nur graduell: Auch für diesen Zeitraum gilt insgesamt das, was Charles Pietri mit Blick auf den Episkopat des Damasus (366-384), der in besonders intensiver Weise von Auseinandersetzungen mit schismatischen und häretischen Gruppen geprägt war, festgehalten hat: „On doit souvent se contenter de quelques informations elliptiques.“²³ Im folgenden soll dennoch der Versuch unternommen werden, die Fragmente dieser Spurensuche einer Analyse zu unterziehen. Dies verlangt allerdings zunächst eine präzisere Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes, indem der amorphe und inhaltlich wenig aussagekräftige Häresiebegriff auf Gruppierungen eingengt wird, die vergleichbare Strukturmerkmale aufweisen. Dafür erscheint es – auch mit Blick auf die Quellsituation – naheliegend, sich auf schismatische Gruppierungen und auf ursprünglich aus Schismen hervorgegangene Sondergemeinden wie die der Novatianer und Donatisten zu konzentrieren. Sie sind insofern miteinander vergleichbar, als sie über dasselbe Selbstverständnis verfügten. Die schismatischen Konfliktparteien, die in den mehrfach auftretenden Doppelwahlen und -besetzungen während des 4. und 5. Jh. auftraten, und zu *schismata inveterata*²⁴ verstetigte Sondergemeinden in Rom konkurrierten in gleicher Weise um die Identität der römischen Gemeinde: Die rivalisierenden Protagonisten und ihre Anhängerschaften vertraten den Anspruch, dass sich dort, wo sie sich befanden, auch die römische Gemeinde unter ihrem rechtmäßigen Bischof befand. Dies stellt ein verbind-

Skeptisch Rebillard 1997, 755-758, dessen durchgängige Übersetzung von *coemeteria* mit „Heilengräbern“ jedoch nicht überzeugt (s. o., S. 39, Anm. 4). Vgl. in diesem Zusammenhang auch das konstantinische Reskript an den *vicarius Italiae* Bassus aus dem Jahr 326, in dem der Kaiser anordnete, dass die Novatianer über eigene Kirchen und *coemeteria* verfügen dürften (CTh 16, 5, 2; zum Adressaten vgl. Chastagnol 1962, 70f.).

²¹ Vgl. die Studie von C. Cecchelli 1944, die allerdings in ihrer Interpretation des epigraphischen und ikonographischen Materials als Indizien für häretische Gruppierungen teilweise über das Ziel hinausschießt (vgl. die kritischen Stellungnahmen von Ferrua 1944, ders. 1944/1945, 214-220 [Inschriften]; Rebillard 1997, 758 [Ikonographie]).

²² In Rom existierten neben dem *coemeterium Callisti* zwar weitere kollektive Grablegen, deren Gründung auf die Initiative privater Stifter zurückging und die möglicherweise erst durch das Restitutionsedikt Gallienus in Gemeindebesitz überführt wurden (vgl. Flocchi Nicolai 2003, 382-386), doch lässt sich über ihr Verhältnis zur römischen Gemeinde in der Zeit davor nichts aussagen.

²³ Pietri 1986, 40. Zu diesen Auseinandersetzungen des Damasus vgl. dens., 1976, Bd. 1, 423-427.

²⁴ Der Begriff ist in Anlehnung an Aug., *c. Cresc.* 2, 7, 9, 8, 10 gebildet.

denes Element dar, das es erlaubt, die beiden Phänomene – Schismen und schismatische Sondergemeinden – zueinander in Beziehung zu setzen. Andere für das spätantike Rom bezeugte Häresien, wie die Mänichäer, Montanisten, Pelagianer und Jovinianer finden hingegen keine Berücksichtigung. Bei ihnen handelte es sich um rigoristische oder elitäre Gruppen, die über konventikelartige Organisationsstrukturen verfügten, jedoch nicht mit dem Anspruch und Ziel auftraten, eine an der Großkirche orientierte Gemeinde zu bilden.²⁵ In diesem Sinne sind sie rein strukturell nicht mit Schismen und schismatischen Sondergemeinden vergleichbar und spielen für die folgenden Überlegungen keine Rolle.

Im folgenden wird die Frage untersucht, welche Bedeutung der Heiligerinnerung in Konflikten um die Identität der römischen Bischofsgemeinde zukam und inwieweit die Heiligentopographie Roms für die Legitimation schismatischer Gruppierungen und Sondergemeinden von Interesse gewesen ist. Zeitlich beschränkt sich die Untersuchung auf die Phase zwischen der Mitte des 4. und dem beginnenden 5. Jh. Dieser zeitliche Rahmen ist einerseits dadurch bedingt, dass die in diesem Zeitraum auftretenden Schismen gemeinsame Strukturmerkmale aufweisen, die deutlich andere sind als die des ausgehenden 5. Jh.²⁶ Andererseits hatte das frühe 5. Jh. aber auch für die *schismata inveterata* der Novatianer und Donatisten Zäsurcharakter: Im Jahr 405 verloren die Donatisten ihren Status als schismatische Kirchengemeinschaft und wurden von der staatlichen Gesetzgebung offiziell unter die Häretiker eingereiht²⁷ – eine Maßnahme, die nur wenige Jahre später auch auf die Novatianer ausgedehnt wurde. Die damit einhergehenden Veränderungen (Verlust der Kirchengebäude, Zerschlagung der Organisation) schufen eine gänzlich neue Situation, die es diesen Sondergemeinden nicht mehr ermög-

²⁵ Die sogenannte „Kirche“ der Manichäer, die aus einer Hierarchie von Bischöfen, Presbytern und Diakonen bestand, war ein abstraktes Organisationsprinzip, das ohne erkennbare Auswirkungen auf die Ordnungen der manichäischen Gemeinden blieb (Lím 1989). Ein philosophisch geprägter Manichäismus, wie ihm der frühe Augustinus anhing, scheint besonders bei der Oberschicht ein aufnahmeberechtigtes Publikum gefunden zu haben; dasselbe gilt auch für die Lehren von Jovinian, die dem Manichäismus nahe standen (Curran 2000, 295-297). Das von Pelagius propagierte christliche Vollkommenheitsideal formulierte eine Elitenethik, deren Forderungen vor allem in den Kreisen der römischen Aristokratie Anklang fand (Brown 1968; Markus 1990, 40-43); ein ähnlich begrenzter Einfluss ist für die ebenfalls rigoristisch ausgerichteten Montanisten vorauszusetzen, die in Karthago zwar über eine eigene Basilika verfügten (Arnob. *In. praedest.* 1, 86), in Rom jedoch nur konventikelartige Versammlungen in *domus* gebildet zu haben scheinen (Maier 1995, 238f.).

²⁶ Vgl. u., S. 482f.

²⁷ CTh 16, 6, 4 (405) mit unmittelbaren Auswirkungen auf die Situation der Donatisten auch in Rom. In einem an den römischen Stadtpräfekten adressierten Gesetz werden die Donatisten als Häretiker bezeichnet und in einem Atemzug mit den Manichäern und den – als Prizillianisten bezeichneten – Montanisten genannt (CTh 16, 5, 40 [407]; vgl. auch CTh 16, 5, 43 [vermutlich 407]).

lichte, ihren Anspruch darauf, die rechtmäßige Gemeinde Roms zu sein, im städtischen Raum zu artikulieren und aufrecht zu erhalten.²⁸

Aufgrund der begrenzten Quellenlage ist es nur in sehr eingeschränktem Maße möglich, Rückschlüsse auf die identitätsstiftende Funktion der römischen Heiligentopographie in innerkirchlichen Auseinandersetzungen zu ziehen. Eine signifikante Ausnahme bilden die Heiligenepigramme des römischen Bischofs Damasus (366-384), denen daher ein eigenes umfangreiches Teilkapitel gewidmet ist. Diese quellenbedingte Ausrichtung der Perspektive auf Damasus bedeutet jedoch nicht, dass im folgenden ausschließlich die Damasusepigramme diskutiert werden sollen. Vielmehr geht es darum, die Art und Weise, in der Damasus die römischen Heiligen zu räumlichen Bezugspunkten kollektiver Identitätsstiftung machte, aus den historischen und kulturellen Voraussetzungen bischöflicher Autoritätsbildung und gemeindebezogener Identitätsstiftung im städtischen Raum heraus zu verstehen. Aus diesem Grund soll zunächst untersucht werden, welche Erkenntnisse sich aus dem Handeln der historischen Akteure in schismatischen Situationen ableiten lassen, und in welcher Form das Verhältnis von städtischem Raum, Heiligentopographie und gemeindebezogener Identitätsstiftung in Äußerungen über Sondergemeinden in Rom thematisiert wurde. Die daraus gezogenen Schlussfolgerungen liefern einen Interpretationsrahmen, der auch für die Deutung der Damasusepigramme von richtungweisender Bedeutung ist.

IV. 1. Schismen

In der Zeit von der konstantinischen Wende bis zum ausgehenden 5. Jh. kam es viermal aufgrund von Doppelwahlen bzw. -besetzungen des römischen Bischofsamts zu schismatischen Gemeindespaltungen, die zum Teil erst nach jahrelangen Auseinandersetzungen beigelegt werden konnten.²⁹ Der von Kaiser Constantius II. im Zuge seiner homöischen Religionspolitik abgesetzt und im Sommer 356 aus Rom entfernte Bischof Liberius (352-366) wurde in seiner Abwesenheit durch den römischen Archidiakon Felix ersetzt, der nach

²⁸ In CTh 16, 5, 59 (423) erscheinen die Novatianer an der Seite von Manichäern und anderen häretischen Gruppen. Ihre Einstufung unter die Häretiker muss ein wenig früher erfolgt sein; in Rom ließ bereits Innozenz I. (401-417) den Novatianern ihre Kultgebäude wegnehmen (vgl. Socr., *h. e.* 7, 9, 2). Der Häretikerstatus der Novatianer wurde später dahingehend relativiert, dass ihnen nur die Errichtung neuer Kirchengebäude untersagt wurde (CTh 16, 5, 65, 2 [428]); in Rom war diese gesetzliche Einschränkung jedoch offenbar nur von geringer Wirkung, da sich unter Bischof Caelestinus (422-432) die Enteignung der novatianischen Kultgebäude, die bereits unter Innozenz I. begonnen hatte, fortsetzte (Socr., *h. e.* 7, 11, 2-5).

²⁹ Einen konzisen historischen Überblick über die drei aus Doppelwahlen hervorgegangenen Gemeindespaltungen (Damasus/Ursinus; Bonifatius/Eulalius; Symmachus/Laurentius) vermittelt Wirbelauer 1994, 407-416.

der Rückberufung des Liberius nach Rom im August 358 seine Position als Gemeindeleiter nur widerstrebend räumte. Vermutlich waren es die nicht völlig verarbeiteten Brüche innerhalb des römischen Klerus, die wenige Jahre später erneut zu einer schismatischen Situation führten: Nach dem Tod des Liberius kam es infolge einer Doppelwahl zweier Bischöfe, Damasus (366-384) und Ursinus, zu einem erneuten Schisma, in dem sich Damasus nur nach langwierigen Auseinandersetzungen durchsetzen konnte und das trotz mehrmaliger Verbannungen des Ursinus erst mit dem Ende von Damasus' Episkopat als beigelegt angesehen wurde. Während in diesen beiden Konflikten die jeweiligen Anwärter auf das Bischofsamt dem Kreis der römischen Diakone entstammten, ist für die beiden Schismen des 5. Jh. kennzeichnend, dass sich in ihnen jeweils ein Angehöriger des bischöflichen Diakonenkollegiums und des presbyteralen Klerus, der im Unterschied zu den Diakonen nicht unmittelbar dem Bischof zugeordnet war, sondern an den römischen Titelnkirchen eine vom römischen Bischof unabhängige Existenz führte, gegenüberstanden. Nach dem Tod des Bischofs Zosimos (417-418) stand dem Mitglied des Bischofsklerus und Archidiakon Eulalius der im wesentlichen vom Titelnklerus gestützte Presbyter Bonifatius gegenüber, der zwar anfänglich gegenüber dem Leiter des Diakonenkollegiums, das bis dahin traditionell den Nachfolger eines verstorbenen Bischofs gestellt hatte, das Nachsehen hatte, sich aber im Laufe des Jahres 419 gegen seinen Konkurrenten durchsetzen konnte. Eine formal ähnliche Konstellation ergab sich erneut im November des Jahres 498, als der Titelpresbyter Laurentius und der Diakon Symmachus zum Nachfolger von Anastasius II. (496-498) gewählt wurden, woraus sich ein mehrere Jahre andauerndes Schisma entwickelte, in dessen Verlauf sich schließlich Symmachus gegen seinen Konkurrenten Laurentius durchsetzen konnte.

Es kann im folgenden nicht darum gehen, in umfassender Weise die Hintergründe und Konfliktlagen dieser einzelnen Schismen zu erörtern. Vielmehr steht die Frage im Vordergrund, inwieweit die Akteure durch die Besetzung von Räumen und Orten Legitimationsstrategien erkennen lassen, die auf die Existenz identitätsrelevanter räumlicher Zentren der römischen Gemeinde hindeuten. Unter diesem Gesichtspunkt ist es sinnvoll, das Schisma zwischen Felix II. und Liberius aus der Reihe der Schismen des 4. Jh. auszuklammern. Seine topographischen Aspekte sind im wesentlichen durch Quellen dokumentiert, die erst einer wesentlich späteren Zeit, nämlich dem ausgehenden 5. Jh., angehören und weniger etwas über die historischen Abläufe dieses Schismas verraten als darüber, wie man sich um 500 den Verlauf eines Schismas und die räumlichen Legitimationsstrategien seiner Akteure vorstellte. Da diese legendarischen Überformungen des Schismas zwischen Liberius und Felix II. zeitnah zum Schisma zwischen Symmachus und Laurentius entstanden sind und zum Teil sogar als legitimierende Texte eine Rolle

in diesem Konflikt gespielt haben, sollen sie – gemeinsam mit dem symmachianisch-laurentianischen Schisma – erst an späterer Stelle behandelt werden.³⁰

IV. 1. 1. Damasus und Ursinus

Unter den Schismen, die während des 4. und 5. Jh. in der römischen Gemeinde ausbrachen, ist das zwischen Damasus und Ursinus zweifellos dasjenige, bei dem die Besetzung städtischer Räume durch die verfeindeten Parteien am genauesten dokumentiert ist.³¹ Der römische Bischof Liberius (352-366) war während seiner Verbannung durch Constantius II. durch seinen eigenen Archidiakon Felix ersetzt worden. Infolge dieser Doppelbesetzung des römischen Bischofssitzes kam es nach der Rückberufung des Liberius im Jahr 358 zu Auseinandersetzungen mit Felix II. (357-365), die möglicherweise erst kurz vor dem Tod des Liberius durch eine Aussöhnung mit den Anhängern Felix' II. und ihre Aufnahme in den Klerus des Liberius beigelegt wurden.³² Auf den Tod des Liberius am 24. September 366 folgte eine Doppelwahl, die nur wenige Jahre nach den Konflikten zwischen Liberius und Felix erneut zu einer tiefen Spaltung innerhalb der römischen Gemeinde führte: Zwei Diakone aus dem Klerus des Liberius, Ursinus und Damasus, machten sich gegenseitig den Bischofsrang streitig und mobilisierten ihre Anhänger zu langanhaltenden und blutigen Auseinandersetzungen, die Damasus schließlich für sich entschied.

Anders als im Fall von Liberius und Felix II., wo sich die Überlieferungen zu den topographischen Aspekten der Auseinandersetzungen vor allem den legendarischen Überformungen einer wesentlich späteren Zeit verdanken, liegen zum Konflikt zwischen Damasus und Ursinus eine ganze Reihe von Angaben vor, die Anhaltspunkte für eine Verortung des Schismas im städtischen und suburbanen Raum liefern.³³ Aus ihnen lässt sich folgender Ablauf

³⁰ Vgl. u., S. 447-481.

³¹ Zum Schisma zwischen Damasus und Ursinus und seinen topographischen Aspekten vgl. Künzle 1961; Lippold 1965, bes. 112-119 u. 122-126; Pietri 1976, Bd. 1, 407-423; Geertman 1986-1987, 76-78; Verrando 1981, 100-102; McLynn 1992, 16-19; de Spirito 1994; Cracco Ruggini 1997, 169-178; Curran 2000, 137-142; Coşkun 2003, bes. 18-27; Lizzi Testa 2004 (a), 129-170.

³² Dies suggeriert coll. Avell., *epist.* 1, 4; s. aber auch u., S. 238f.

³³ Die wichtigste Quelle für die Ereignisse von 366 bis 368 sind die sogenannten *gesta inter Liberium et Felicem episcopos* (= coll. Avell., *epist.* 1), ein von einem Anhänger des Ursinus verfasstes Protestschreiben, das die *collectio Avellana* eröffnet und vom Kompilator dieser Briefsammlung als eine Art Vorwort zum nachstehenden *libellus* zweier luciferianischer Kleriker aufgefasst wurde, obwohl sich – abgesehen von der gemeinsamen Feindschaft gegenüber Damasus – keine direkten Verbindungen zwischen Ursinern und Luciferianern nachweisen lassen. Eine Zusammenstellung

der Ereignisse rekonstruieren: Etwa zeitgleich wurden Damasus und Ursinus an unterschiedlichen Orten gewählt und geweiht:³⁴ Damasus in *Lucinis*, der später als *titulus Lucinae* bekannten Titelkirche,³⁵ Liberius in einer *basilica Iulii*, die höchstwahrscheinlich nicht mit der Titelkirche des Bischofs Iulius (337-352) in Trastevere, sondern mit der Basilika zu identifizieren ist, die derselbe Bischof in der Nähe des Trajansforums errichtet hatte.³⁶ Während der –

der einschlägigen Quellen und eine sehr ausführliche – wenn auch in zentralen Punkten nicht überzeugende und eher suggestive – Diskussion bei Künzle 1961.

³⁴ Vgl. zum folgenden coll. Avell., *epist.* 1, 5: *tunc presbyteri et diacones Ursinus Amantius et Lupus cum plebe sancta, quae Liberio fidem servaverat in exilio constituto, coeperunt in basilica Iuli procedere et sibi Ursinum diaconum pontificem in loco Liberii ordinare deposcunt; perituri vero in Lucinis Damasum sibi episcopum in loco Felicis expostulant.*

³⁵ *Lucinis* ist von Ferrua 1954 als ein griechischer Genitiv von Lucina erwiesen worden und auf den *titulus Lucinae*/S. Lorenzo in Lucina zu beziehen, dessen Existenz erstmals in der Unterschriftenliste der römischen Synode von 499 sicher belegt ist (MGH AA XII, 414). In jüngster Zeit hat man die Angabe nicht auf den *titulus Lucinae*, sondern auf den *titulus Marcelli* bezogen, der ebenfalls an der *via Lata*, nur wenige hundert Meter stadteinwärts von der Titelkirche der Lucina entfernt, gelegen ist (so de Spirito 1995, ders. 1996; ebenso Lizzi Testa 2004 [a], 146f.). Grundlage dafür ist die *passio Marcelli*, nach der die Titelkirche des Marcellus ursprünglich eine *domus* der Lucina war, die der römische Bischof Marcellus zur Kirche weihte (*passio Marcelli* 22; davon abhängig LP I, 164). Plausibler ist jedoch die Annahme, dass der Verfasser der *passio Marcelli* die nicht weit entfernte Titelkirche der Lucina zum Anlass nahm, die Geschichte des *titulus Marcelli* mit der Matrone Lucina, einer prominenten Figur der römischen Heiligenlegenden (s. u., S. 265f.), in Verbindung zu bringen (so auch Kirsch 1918, 78). Auch die von de Spirito angebotene Erklärung, der *titulus Lucinae* sei mit einer in der *passio Anthimi* genannten Lucina in Verbindung zu bringen und um die Wende vom 4. zum 5. Jh. gegründet worden, überzeugt nicht: Die Lucina der *passio Anthimi* ist eine vergleichsweise späte Hinzufügung, angeregt durch ein in unterschiedlichen römischen Heiligenlegenden begegnendes Motiv (Mara 1964, 21, 73 und u., Anm. 172); ein historischer Wert kann ihr – trotz des Namens von Lucinas Mann, Faltonius Pinianus, der Reminiszenzen an Valerius Pinianus, den Mann Melanias d. J., und an die *gens Anicia* enthält – in keinem Fall beigemessen werden. An der Identität des damasianischen Wahlortes in *Lucinis* mit dem *titulus Lucinae* ist demnach bis auf weiteres festzuhalten. Problematisch ist allerdings, dass das Mauerwerk der frühchristlichen Basilika unter S. Lorenzo in Lucina allgemein erst in die erste Hälfte des 5. Jh. datiert wird (vgl. Krautheimer, in: Corpus II, 175f., 184f.; zuletzt Bertoldi 2003); ob allein das Mauerwerk ein hinreichend sicheres und aussagekräftiges Kriterium darstellt, um eine Datierung des Baus in die Mitte des 4. Jh. definitiv auszuschließen, erscheint jedoch fraglich.

³⁶ Aus dem *Catalogus Liberianus* im Chronographen von 354 sind 5 Basilikalbauten des Iulius bekannt, von denen sich zwei in der Stadt befinden, eine *basilica Iulia, quae est regione VII iuxta forum divi Traiani* und eine *basilica trans Tiberim regione XIII iuxta Callistum* (MGH AA IX, 76). Unmittelbar bevor der Verfasser der *gesta inter Liberium et Felicem* auf die Versammlung der Ursinusanhänger in der *basilica Iulii* zu sprechen kommt, ist in den *gesta* von einer *statio* des Felix in *Iuli trans Tiberim* die Rede (coll. Avell., *epist.* 1, 3). Daher geht eine Reihe von Forschern davon aus, dass es sich bei der *basilica Iuli* in c. 5 um dasselbe Gebäude, also die Basilika und spätere Titelkirche des Iulius in Trastevere, handeln müsse (so Lippold 1965, 112f.; Pietri 1976, Bd. 1, 412; Curran 2000, 138 mit – trotz gegenteiliger Versicherungen – denselben Argumenten wie Lippold). Demgegenüber hat man jedoch zurecht geltend gemacht, dass es sich bei den Ortsbezeichnungen in *Iuli* und in *basilica Iuli* um zwei unterschiedliche Gebäude handeln müsse (Ver-rando 1985, 1024-1026; Geertman 1986-1987, 78f.; de Spirito 1994, 264-266; Cracco Ruggini 1997, 170; in der Sache auch schon Künzle 1961, 37-42, allerdings ohne eine sinnvolle Begrün-

offensichtlich am Wahlort vollzogenen – Weihe des Ursinus versuchte Damasus, gestützt auf eine schlagkräftige Anhängerschaft aus Wagenlenkern, Zirkuspersonal und Katakombenbestattern,³⁷ seinen Konkurrenten mit physischer Gewalt auszuschalten, indem er die Ursiner in der *basilica Iulii* für drei Tage belagerte und dort ein Blutbad unter den Anhängern des Ursinus anrichtete. Seine eigene Weihe ließ Damasus erst sieben Tage nach diesem (vergeblichen) Versuch, sich seines Rivalen zu entledigen, in der Lateranbasilika vornehmen. Auch die Ursiner scheinen ihrerseits in der Zwischenzeit nicht untätig geblieben zu sein, da nach den Worten des Verfassers der *gesta inter Liberium et Felicem* Damasus die Lateranbasilika mit seinen Anhängern „behauptete“ (*tenuit*) – vermutlich gegen entsprechende Übergriffe der Ursiner.³⁸

Die gewaltsamen Auseinandersetzungen fanden nach der (vermutlich am 8. 10. 366 erfolgten) Weihe des Damasus offenbar eine nahtlose Fortsetzung, da es noch im Oktober 366 zu weiteren Ausschreitungen kam. Allerdings scheinen die Ursiner in der Zwischenzeit einen neuen Standort bezogen zu haben, nämlich die *basilica Liberii*, die von nun an den Brennpunkt anhaltender Konflikte bildete: An der *basilica Liberii*, die in den Quellen auch unter dem Namen *basilica Sicinini* erscheint,³⁹ kam es zu mindestens zwei gewaltsamen

dung). Die parallel zu *in Iuli* auftauchende Wendung *in Lucinis* signalisiert, dass der Verfasser des Briefes bei bestimmten Kirchengebäuden auf die Bezeichnung *ecclesia* oder *basilica* anscheinend bewusst verzichtete, während er bei der *basilica Iuli*, ebenso wie bei der *basilica Liberii* und der *basilica Lateranensis* die Bezeichnung *basilica* immer anführt. Da kein Grund besteht, c. 3 zu *in <basilica> Iuli trans Tiberim* zu emendieren, ist davon auszugehen, dass der Verfasser von coll. Avell., *epist.* 1 hier ein anderes Gebäude im Sinn hatte als bei der *basilica Iuli*, die konsequenterweise mit der Basilika in der Nähe des Trajansforums identisch sein muss.

³⁷ Damasus' Rückgriff auf bezahlte, gewaltbereite Schlägertrupps aus dem Umfeld der Zirkusparteien und des Bestattungspersonals wird vom Verfasser der *gesta* an mehreren Stellen seines Berichtes hervorgehoben, vgl. coll. Avell. *epist.* 1, 5 (*quadrigarii*), 6 (*arenarii*), 7 (*arenarii, quadrigarii et fossores*).

³⁸ Coll. Avell., *epist.* 1, 5f., bes. 6: *post dies septem cum omnibus periuris et arenariis, quos ingenti corrupit pretio, Lateranensem basilicam tenuit*. Der Ablauf der Ereignisse nach dem Tod des Liberius am 24. 9. 366 bis zur Weihe des Damasus am 1. 10. oder – wahrscheinlicher – am 8. 10. lässt sich aus diesen Angaben der *gesta inter Liberium et Felicem* nicht mit letzter Sicherheit rekonstruieren; für einen entsprechenden Versuch vgl. zuletzt Coşkun 2003, 19.

³⁹ Hier., *chron. ad. ann.* 366 (Helm ³1984, 244f.): *Ursinus a quibusdam episcopus constitutus Sicininum cum suis invadit*; ähnlich vermeidet auch Rufin., *hist.* 11, 10, jegliche Bezugnahme auf die Gründung der Basilika durch Liberius und verwendet, wie Hieronymus, eine profane Verwaltungsbezeichnung (*Ursinus quidam... collecta turbulentorum et seditiosorum manu in basilica quae Sicinini appellatur episcopum se fieri extorqueret*). Dass es sich bei der Bezeichnung *basilica Sicinini* um einen Ausdruck der Verwaltungssprache handelt, legt Ammianus Marcellinus nahe, der die innergemeindlichen Auseinandersetzungen aus der Perspektive der städtischen Verwaltungsorgane darstellt und das Bauwerk ebenfalls *basilica Sicinini* nennt (Amm. 27, 3, 13). Nicht hinreichend berücksichtigt wird dieser Umstand von Lippold 1965, 122-126, Coşkun 2003, 23-26, die die *basilica Liberii* und die *basilica Sicinini* für Bezeichnungen für unterschiedliche Bauwerke halten. Für eine Gleichsetzung der *basilica Liberii* mit der *basilica Sicinini* spricht insbesondere der Umstand, dass die Anhängerschaft des Ursinus, die für die Zeit zwischen September und November 367 eine zwischenzeitliche Rückkehr des Ursinus erwirken konnte, sich zuvor beständig in der *basilica Liberii* versam-

Zusammenstößen, bei denen jeweils mehr als 100 Menschen ihr Leben ließen.⁴⁰

Die anhaltende Bedeutung der *basilica Liberii* als Zentrum der Auseinandersetzungen wird auch aus den Ereignissen der Folgezeit ersichtlich. Nach der Verbannung des Ursinus im Oktober 366 kamen seine Anhänger weiterhin in der *basilica Liberii* zusammen, um Vorwürfe gegen Damasus zu erheben und die Rückberufung ihres Kandidaten zu erwirken.⁴¹ Die Proteste hatten Erfolg: Ursinus erhielt ein knappes Jahr nach seiner Verbannung die Erlaubnis, nach Rom zurückzukehren und traf am 15. 9. 367 erneut in Rom ein.⁴² Nach der Rückkehr des Ursinus flammten die alten Konflikte sofort wieder auf, und obwohl Ursinus schon bald nach der Aufhebung seiner Verbannung am 16. 11. 367 erneut der Stadt verwiesen wurde,⁴³ blieb die Lage zwischen den verfeindeten Lagern auch weiterhin angespannt. Als Reaktion darauf erging zwischen November 367 und Januar 368 ein kaiserlicher Befehl an den *praefectus urbi* Praetextatus, der angewiesen wurde, Damasus den Zu-

melt hatte, um dieses Ziel zu erreichen, und kurz nach der zweiten Verbannung des Ursinus die *basilica Sicinini* als letzte von den *dissentientes* noch gehaltene Kirche räumen musste (s. u. Anm. 44). Auch die Nachrichten zu den Auseinandersetzungen des Oktober 366 lassen sich so folgerichtig zu einem Konflikt um die *basilica Liberii/Sicinini* verbinden, dass man von einer unzulässigen Harmonisierung der Quellen nicht sprechen kann. Die Identität von *basilica Liberii* und *basilica Sicinini/Sicininum* gilt dementsprechend mittlerweile als *communis opinio* der Forschung (vgl. zuletzt Saxer 2001, 26 u. die von Coşkun 2003, 24, Anm. 23 aufgeführte Literatur); ältere Auffassungen hatten das Sicininum mit einer Gegend in Trastevere gleichgesetzt und auf die Ortsangabe auf die dortige *basilica Iulii* bezogen (vgl. Ferrua 1938 [b], 55-61).

⁴⁰ Vgl. Lippold 1965, 122-126, der aus den Angaben bei Ammianus Marcellinus und Hieronymus auf der einen Seite und dem Schreiben der Ursiner auf der anderen Seite zwischen zwei unterschiedlichen Konflikten im Oktober 366 differenziert: Vor der Verbannung des Ursinus stürmten die Ursiner gewaltsam die *basilica Sicinini/Liberii* und brachten sie unter ihre Kontrolle (Hier., *chron.* ad ann. 366 [Helm 1984, 244f.]: *Ursinus... Sicininum cum suis invadit, quo Damasianae partis populo confluyente crudelissimae interfectiones diversi sexus perpetratae*; vgl. Amm. 27, 3, 12f.). Nach der Verbannung des Ursinus, am 26. Oktober 366, wendeten die Anhänger des Damasus ihrerseits Gewalt an, um sich erneut in den Besitz des Gebäudes zu setzen (coll. Avell., *epist.* 1, 7: *tunc Damasus cum perfidis invitat arenarios quadrigarios et fossores omnemque clerum cum securibus gladiis et fustibus et obsedit basilicam hora diei secunda septimo Kalendarum Novembrium... et grave proelium concitavit*). Lippolds Auffassung, bei diesen Nachrichten handle es sich nicht um die Darstellung derselben Auseinandersetzung aus unterschiedlicher Perspektive, sondern um zwei unterschiedliche Zusammenstöße, ist überzeugend; allerdings fasst Lippold die *basilica Liberii* und die *basilica Sicinini* als unterschiedliche Gebäude auf, obwohl es sich nur um zwei Bezeichnungen für dasselbe Bauwerk handelt (vgl. die vorige Anm.): Beide Auseinandersetzungen im Oktober 366 fanden demnach in der Basilika des Liberius auf dem Esquilin statt.

⁴¹ Der Verfasser der *gesta inter Liberium et Felicem* hebt hervor, dass die Gemeinde sich nach den Konflikten vom Herbst 366 regelmäßig (*saepe*) in der Liberiusbasilika versammelt und bei diesen Gelegenheiten eine Verurteilung des Damasus und die Rückberufung des Ursinus gefordert habe (Coll. Avell., *epist.* 1, 9).

⁴² Vgl. coll. Avell., *epist.* 1, 10 (Rückkehr in die Stadt am 15. September 367); *epist.* 5 (Anweisung der Kaiser an den *praefectus urbi*, Praetextatus, die Ursiner wieder in die Stadt zu lassen).

⁴³ Coll. Avell., *epist.* 1, 11.

gang zur *basilica Sicinini* (= *Liberii*) als der letzten Kirche, die den Anhängern des Ursinus noch verblieben war, zu öffnen.⁴⁴ Der Umstand, dass die *basilica Liberii* im Winter 367/368 die letzte Bastion der Ursiner in Rom war, bestätigt die Bedeutung, die sie bereits im Herbst 366 und während der Verbannung des Ursinus als Zentrum seiner Anhänger gebildet hatte.

Die auch nach der Übereignung der *basilica Liberii* an Damasus unverändert anhaltenden Spannungen führten schließlich dazu, dass am 12. Januar 368 auch der Klerus und die Anhänger (*socii ac ministri*) des Ursinus ihrem Präbidenten folgen und ebenfalls die Stadt verlassen mussten.⁴⁵ Damit verloren die Ursiner die Möglichkeit, sich in der Stadt zu versammeln und wichen auf die Coemeterien aus, wo sie Versammlungen ohne ihre Kleriker abhielten.⁴⁶ Dies hatte offenkundig eine dauerhafte Verlagerung der Schauplätze des Konfliktes aus der Stadt in das Suburbium zur Folge: Zu einem nicht genauer bestimmbareren Zeitpunkt nach der Verbannung des Ursinus kam es bei S. Agnese erneut zu einem blutigen Zusammenstoß zwischen den Ursinern und den Anhängern des Damasus.⁴⁷ Dass sich die

⁴⁴ Coll. Avell., *epist.* 6. In dem kaiserlichen Mandat selbst ist nur unbestimmt von *una ecclesia* die Rede, die den abtrünnigen Ursinern noch gehörte. Die Identifizierung dieser Kirche mit der *basilica Sicinini* erfolgt nur durch die Überschrift *ubi redditur basilica Sicinini*, doch besteht kein Anlass, die Richtigkeit dieser Angabe zu bezweifeln. Der Hinweis auf die *basilica Sicinini* dürfte – ähnlich wie vergleichbare Briefüberschriften mit kurzen Inhaltsangaben (u. a. zu coll. Avell., *epist.* 3: *de constructione basilicae sancti apostoli Pauli*) – nicht erst auf das Konto des Kompilators der *collectio Avellana* bzw. einer Vorgängersammlung gehen, sondern bereits bei der Archivierung der Schreiben im *officium* der Stadtpräfektur, aus dem das Avellana-Dossier ausgezogen wurde, eingetragen worden sein (so auch Günther 1896, 3-27, bes. 17f.). Wenig überzeugend ist demgegenüber die zuletzt von Curran 2000, 141; Coşkun 2003, 26, geäußerte Ansicht, erst der Kompilator der *collectio Avellana* habe die Information des Schreibens mit externen Quellennachrichten (aus Hieronymus oder Rufin) kombiniert und auf diese Weise eine Identifizierung mit der *basilica Sicinini* vorgenommen (so auch schon Lippold 1966, 124). – Die kaiserliche Anweisung zur Restitution der *basilica Sicinini/Liberii* ist nicht datiert, setzt jedoch die am 16. November 367 erfolgte Ausweisung des Ursinus bereits voraus (coll. Avell., *epist.* 6, 1: *dissensionis auctore sublato*) und ist im Dossier der *collectio Avellana*, deren *epistulae* 5-13 einer chronologischen Ordnung folgen, unmittelbar vor einem Schreiben vom 12. Januar (coll. Avell., *epist.* 7) plaziert worden; eine nähere zeitliche Eingrenzung ist nicht möglich.

⁴⁵ Coll. Avell., *epist.* 7 (Anweisung der Kaiser an den Stadtpräfekten Praetextatus vom 12. Januar 368).

⁴⁶ Coll. Avell., *epist.* 1, 12: *populus timens Deum... per coemeteria martyrum stationes sine clericis celebrabat*.

⁴⁷ Coll. Avell., *epist.* 1, 12. Sághy 2000, 280, legt die Vorgänge in den November des Jahres 366 (!); Künzle 1961, 18, grenzt den Vorfall auf den Zeitraum zwischen Dezember 367 (Verbannung des Ursinus) und Januar 368 (Verbannung des ursinischen Klerus) ein. Da jedoch in coll. Avell., *epist.* 1, 12, ausdrücklich von Versammlungen der Ursinusanhänger die Rede ist, die ohne ihren Klerus stattfinden mussten, wird man den Zusammenstoß in die Zeit nach Januar 368 datieren müssen. Die in der folgenden Anmerkung genannten Maßnahmen der Kaiser vom Herbst 368 sind eine Reaktion auf Auseinandersetzungen wie die bei S. Agnese. Der in den *gesta* erwähnte Vorfall dürfte daher in der Zeit zwischen Januar und Oktober 368 erfolgt sein; zu der Annahme, die Ursiner hätten sich an einem Jahrestag der Heiligen Agnes (dem 21. Januar) versammelt, was eine Datierung in das Jahr 369 zur Folge hätte (so Lizzi Testa 2004 [a], 165), besteht kein Anlass.

Präsenz der Ursinusanhänger und die dadurch ausgelösten Unruhen seit dieser Zeit vor allem auf das außerhalb der Stadtmauern gelegene Umfeld Roms konzentrierten, wird auch daraus ersichtlich, dass die Kaiser Valentinian I., Valens und Gratian gegen Ende des Jahres 368 den Stadtpräfekten und den *vicarius urbis* instruierten, Versammlungen der Ursiner innerhalb des zwanzigsten Meilensteins zu verbieten⁴⁸ – eine ungewöhnliche Begrenzung, da (auch nach der tetrarchischen Neuorganisation Italiens) der hundertste Meilenstein als traditionelle Verwaltungsgrenze des römischen Stadtgebietes fungierte.⁴⁹ Dies macht deutlich, dass es den Kaisern hier um eine Kontrolle der in der Umgebung Roms gelegenen Coemeterien ging: Der Distrikt mit Märtyrern, die im römischen Heiligenkalender kommemoriert wurden, reichte nicht über die zwanzigste Meile vor der Stadt hinaus.⁵⁰

Soweit das Gerüst der Handlungsabläufe aus den Anfangsjahren dieses Schismas, das sich zwar auch nach der Ausweisung des Ursinus über die gesamte Dauer von Damasus' Pontifikat hinzog,⁵¹ jedoch für die Zeit nach 368 in seinen räumlichen Ausprägungen nicht mehr näher zu erfassen ist. Bezogen auf die Frage nach der identitätsstiftenden Bedeutung von Räumen und Orten der Heiligenmemoria für die Bildung schismatischer Gruppen lassen sich die Vorgänge seit dem Herbst 366 zu folgenden Beobachtungen verbinden:

1. Die Märtyrertopographie im Suburbium Roms spielte für die Positionierung der schismatischen Anhängerschaften allenfalls eine zweitrangige Rolle. Für beide Parteien – Ursiner wie Damasianer – war es in erster Linie

⁴⁸ In coll. Avell., *epist.* 8f. reagierten die Kaiser auf eine Anzeige des *vicarius urbis*, wonach die Ursiner in Versammlungen außerhalb der Stadtmauern häufig Unruhen erregten (*epist.* 8, 1: *extramuranisque conventibus frequens strepitus excitatur*), und verfügten ein Versammlungsverbot der Ursiner zu religiösen Zwecken innerhalb des 20. Meilensteins (coll. Avell., *epist.* 8, 2 und 9, 1, gerichtet an den PUR Olybrius und den *vicarius* Aginatus; zur Datierung der Schreiben [Oktober/November 368] vgl. Lizzi Testa 2004 [a], 163).

⁴⁹ Chastagnol 1960, 25, 179, 387 u. passim. Dass die *urbs* und die *suburbicariae regiones* bis zum 100. Meilenstein reichten, geht auch aus einer Ende 370/Anfang 371 erlassenen Verfügung hervor, wonach das Exil des Ursinus, der am 12. 1. 386 an einen Ort in Gallien verbannt worden war, dadurch gelockert wurde, dass ihm Freizügigkeit gewährt wurde, wovon jedoch Rom und die zur Stadt gehörige Region ausgenommen blieb (coll. Avell., *epist.* 11, 2; 12, 2; für die Reichweite der Stadt *ad centesimum miliarium* vgl. 13, 2).

⁵⁰ Vgl. Kirsch 1924, 188-218.

⁵¹ Angeblich auf Initiative der Ursiner hin strengte ein Jude namens Isaak (vermutlich 371/2 oder 373) einen erfolglosen Kriminalprozess gegen Damasus an, was eine römische Synode im Jahr 378 dazu veranlasste, ein Petition an die Kaiser zu richten, um in Zukunft ein Gericht über den Bischof von Rom ohne die Beteiligung einer Synode (als alleinige Entscheidungsinstanz oder als *consilium principis*) auszuschließen (vgl. die synodale *relatio ad Gratianum et Valentinianum imperatores* 8-11 [CSEL 82, 3, S. 195-197] und die Antwort der Kaiser in Coll. Avell., *epist.* 13, 9-14). Kurz vor 381 agitierte ein Ursiner namens Paschasius in Rom (vgl. das Schreiben der Synode von Aquileia [381] = Ambr., *epist. extr. coll.* 5 (11), 5f. [CSEL 82, 3, S. 185]). Zu den Vorgängen vgl. Pietri 1976, Bd. 1, 420-423; Girardet 1994, 16-22.

von Bedeutung, innerhalb der Stadt ein Zentrum zu besetzen, in dem der jeweilige Kandidat seinen Anspruch darauf, Bischof der römischen Gemeinde zu sein, untermauern konnte: Damasus brachte nach dem vergeblichen Versuch, Ursinus direkt auszuschalten, den Lateran unter seine Kontrolle; die Ursiner setzten dieser Besetzung der von Konstantin gestifteten Bischofskirche mit der *basilica Liberii* ein Zentrum entgegen, das über einen vergleichbaren Rang als Bischofskirche verfügt zu haben scheint,⁵² und das vom Beginn der Auseinandersetzungen im Herbst 366 bis zur endgültigen Verbannung des ursinischen Klerus im Jahr 368 den zentralen Bezugspunkt der ursinischen Gemeinde bildete. Erst nachdem die Ursiner ihre Position innerhalb der Stadt infolge der zweiten Verbannung des Ursinus und seines Klerus endgültig hatten räumen müssen – also nach dem Januar 368 – begann sich ihr Augenmerk verstärkt auf die Coemeterien außerhalb der Mauern zu richten, in denen sie nun, ihres Klerus beraubt, Zusammenkünfte organisierten.⁵³ Verglichen mit der Möglichkeit, kirchliche Versammlungsräume innerhalb der Stadtmauern zu besetzen, erscheint diese Konzentration der Ursiner auf die Coemeterien eindeutig als eine schlechtere Alternative, die nicht von vornherein gezielt angestrebt wurde, sondern erst in Betracht kam, nachdem man aus der Stadt verdrängt worden war. Dies lässt sich zu der Hypothese zuspitzen, dass die Coemeterial- und Heiligentopographie im Suburbium Roms aufgrund ihrer Randlage denkbar ungeeignet war, als symbolischer Bezugspunkt für die Legitimation eines Anwärters auf den römischen Bischofsthron zu dienen: Wichtiger als die durch die Grablegen der Heiligen und der Apostel vermittelten Traditions- und Erinnerungsbezüge war offenbar das legitimatorische Leitbild von der gemeindebezogenen Aufgabe des Bischofs, der Hirt seiner bischöflichen Herde zu sein – und dieser Anspruch ließ sich in einer Coemeterialbasilika außerhalb der Stadtmauern nicht glaubhaft aufrechterhalten.

2. Auch für die Besetzung der Räume innerhalb der Stadt scheinen legitimatorische Erinnerungsbezüge auf den bischöflichen Vorgänger, Liberius, keine vorrangige Bedeutung gehabt zu haben.⁵⁴ Die Anhänger des Damasus sicherten nach der Wahl ihres Kandidaten zum Bischof zuerst die Lateranbasilika, um dort die Bischofsweihe vornehmen zu lassen. Auch die Ursiner, die sich explizit in die Tradition des Liberius stellten und dies als ein

⁵² Vgl. dazu auch u., S. 232-234.

⁵³ Eine besondere Ausrichtung der Ursiner auf bestimmte Heilige oder Regionen in der Zeit seit Jahresbeginn 368 lässt sich dabei angesichts der schmalen Quellenlage nicht ausmachen. Anders Sághy 2000, 280f., die aus einer vereinzelt Nachricht – dem Zusammenstoß zwischen Ursinern und Damasianern bei S. Agnese – darauf schließen möchte, dass die Ursiner sich vorzugsweise in Mausoleen und Coemeterialbasiliken, die von der kaiserlichen Familie errichtet wurden, versammelt und dort Schutz gesucht hätten.

⁵⁴ So aber – mit Blick auf die Ursiner – Pietri 1976, Bd. 1, 413, Anm. 6; Curran 2000, 140-142.

zentrales Argument für die Rechtmäßigkeit der Ansprüche, die Ursinus auf den römischen Bischofsthron erhob, geltend machten, führten die Wahl und Weihe ihres Kandidaten in der *basilica Iulii* am Trajansforum durch, während die *basilica Liberii* erst später in den Brennpunkt der Konflikte rückte. Auch wenn über die Architektur und Ausdehnung der *basilica Liberii* nichts sicheres bekannt ist, liegt die Vermutung nahe, dass die Anhänger des Ursinus sich mit der Basilika auf dem Esquilin vor allem ein Gebäude sichern wollten, das in seinem Rang mit der Lateranbasilika konkurrieren und dem Anspruch des Ursinus, als Bischof an der Spitze einer Gemeinde zu stehen, Ausdruck verleihen konnte.⁵⁵ Symbolische Bezugnahmen auf Liberius, die auch beim unmittelbaren Ausbruch des Schismas nicht handlungsleitend gewesen waren, erscheinen demgegenüber sekundär.

Offensichtlich haben demnach Versuche der beiden Protagonisten, die eigene Position durch die Besetzung von Orten mit Traditionsbezügen zu legitimieren, die im Heiligengedenken oder der Erinnerung an den bischöflichen Vorgänger bestanden, keine bestimmende Rolle gespielt. Auch sonst scheint das Handeln der Akteure auf den ersten Blick nicht darauf hinzudeuten, dass mit der Besetzung bestimmter Sakralräume auch symbolische und legitimierende Funktionen verbunden waren, sondern rein pragmatischen Motiven zu folgen. In der Forschung ist dies vor allem mit Blick auf die Frage eines möglichen Weiheortes betont worden: Weder das Verhalten der Protagonisten noch die Bewertung des ursinischen Verfassers der *gesta inter Liberium et Felicem* lasse die Vorstellung von einem traditionsgestützten, legitimierenden Weiheort erkennen; insbesondere lasse sich der Lateranbasilika keine derartige Funktion zuweisen.⁵⁶ Dieser Hinweis ist zwar berechtigt, jedoch wenig aussagekräftig, da er sich zu sehr auf einen einzelnen Ort und punktuellen Akt – die Bischofsweihe – konzentriert.⁵⁷ Im Verlauf des Schismas zwischen Ursinus und Damasus wird aber durchaus mehr sichtbar als nur ein reiner Pragmatismus in der Besetzung von Sakralräumen, der ganz ohne Bezugnahme

⁵⁵ Zur Gleichrangigkeit der *basilica Liberii* und der Lateranbasilika, die beide bischöfliche Basiliken waren, s. u., S. 233. Möglicherweise waren auch Größe und Lage der *basilica Liberii* von ausschlaggebender Bedeutung. In jüngster Zeit wurde mehrfach die Vermutung geäußert, dass die *basilica Liberii* als Vorgängerbau von S. Maria Maggiore eine ähnliche Dimension wie die unter Sixtus III. (432-440) errichtete Marienbasilika gehabt habe (so zuletzt Saxer 2001, 26-29). Mit diesen räumlichen Dimensionen und ihrer Lokalisierung in einem der am dichtesten besiedelten Gebiete der Stadt erfüllte die *basilica Liberii* ideale Voraussetzungen, um als symbolisches Gemeindezentrum mit dem Lateran zu konkurrieren.

⁵⁶ So Lippold 1965, 119; auch mit Blick auf die übrigen Schismen des 4. bis 6. Jh. betont von Wirbelauer 1993, 14, dems. 1994, bes. 437. Die Rekonstruktion von Künzle 1961, 41f., wonach die Damasusanhänger die Ursiner in der *basilica Iulii* deswegen belagert hätten, um selbst ungehinderten Zugang zum Lateran zu erhalten und ihrerseits den Ursinern den Weg zur Lateranbasilika als dem regulären Weiheort zu versperren (ähnlich Verrando 1985, 1025), legt mehr in den Text hinein, als er hergibt.

⁵⁷ Vgl. dazu auch u., S. 244-250.

auf deren Semantik erfolgt wäre. Verständlich wird dies, wenn man den Blick nicht allein auf die Lateranbasilika als die Bischofskirche Roms richtet, sondern die beginnende Ausdifferenzierung der städtischen Sakraltopographie in Bischofskirchen und presbyterale Titelkirchen in die Überlegungen mit einbezieht.

Den entscheidenden Hinweis in dieser Richtung hat Herman Geertman gegeben,⁵⁸ der erkannt hat, dass in der Terminologie, die der Verfasser *gesta inter Liberium et Felicem* für die Bezeichnung von Kultgebäuden verwendet, eine liturgische Funktionsteilung der christlichen Sakraltopographie Roms in bischöfliche Patriarchal- und presbyterale Titelkirchen erkennbar wird, die seit dem 5. Jh. die Grundlage für die Organisation einer bischöflichen Stationsliturgie bildete und die Sakraltopographie des städtischen Raums strukturierte und hierarchisierte. Während der österlichen Fastenzeit und anderer liturgischer Zeiten des Kirchenjahres (Weihnachten, Oster- und Pfingstwoche, Quatembertage) feierte der römische Bischof in bischöflichen Kirchen, die sich gleichmäßig auf den städtischen Raum (Lateranbasilika, S. Maria Maggiore, *basilica apostolorum*, S. Stefano Rotondo) und das Suburbium (S. Pietro in Vaticano, S. Paolo f.l.m., S. Lorenzo f.l.m.) verteilten, die sonn- und feiertäglichen Gottesdienste, wohingegen den Titelkirchen nur die bischöfliche Feier der Wochentage während der österlichen Fastenzeit vorbehalten blieb.⁵⁹ Diese Stationsliturgie ist in ihrer entwickelten Form nicht vor dem zweiten Viertel des 5. Jh. nachweisbar und trug erst in dieser Zeit mit dazu bei, dass die traditionelle Abgrenzung zwischen Stadt und Suburbium durch eine neue Raumwahrnehmung, in der eine Vielzahl punktueller, miteinander verbundener Zentren dominierte, relativiert wurde.⁶⁰ Die dafür charakteristische intensive Vernetzung dieser liturgischen Zentren, wie sie für die entwickelte Stationsliturgie des 5. Jh. kennzeichnend ist, kann für die Zeit des 4. Jh. noch nicht vorausgesetzt werden. Dies gilt jedoch nicht für die Differenzierung von Titel- und Bischofskirchen, die ein wesentliches Strukturelement der bischöflichen Stationsliturgie bildete. Vielmehr besteht aller Grund zu der Annahme, dass sich bereits im 4. Jh. neben der Lateranbasilika zwei weitere

⁵⁸ Vgl. Geertman 1986-1987, bes. 76-78.

⁵⁹ Zum Stationskirchensystem in Rom grundlegend Baldovin 1987, 105-166; zusammenfassend Saxer 1989, 938-952.

⁶⁰ Vgl. dazu, u., S. 408-413. Anders als die Funktionsteilung zwischen bischöflichen und presbyteralen Kirchen, die sich bereits seit konstantinischer Zeit entwickelte, war die Stationsliturgie, die eine symbolische Vernetzung zwischen den liturgischen Zentren der Bischofs- und (in geringerem Maße auch der) Titelkirchen herstellte, im 4. Jh. noch nicht sehr ausgeprägt. Einzig die viermal im Jahr gefeierten Quatembertage dürften schon im 4. Jh. in derselben Form einer stationalen Liturgie begangen worden sein, wie sie auch in den liturgiegeschichtlichen Quellen für die Zeit ab der zweiten Hälfte des 5. Jh. bezeugt ist (vgl. Geertman 1986-1987, 69f., Verstrepen 1993). Bei den Herrenfesten kam es erst seit dem ausgehenden 5. Jh. zur Entfaltung einer Stationsliturgie, vgl. Baldovin 1987, 149 f. (österliche Fastenzeit); ebd. 157 (Advent und Weihnachten).

Kirchen in Rom befanden, die im Unterschied zu den Titelkirchen, die der Leitung von Presbytern unterstanden, unmittelbar dem römischen Bischof zugeordnet waren. Dabei handelt es sich um die von Bischof Iulius (337-352) gegründete *basilica Iulii iuxta forum Traiani* – ein an einer der wichtigsten Verkehrsachsen des Marsfeldes, der *via Lata*, errichteter Bau, der um 560 durch die *basilica apostolorum Philippi et Iacobi* (SS. Apostoli) ersetzt wurde⁶¹ – und die unter seinem Nachfolger Liberius (352-366) errichtete *basilica Liberii*, die einen Vorgängerbau der später unter Sixtus III. errichteten *basilica sanctae Mariae* (S. Maria Maggiore) bildete.⁶² Da die *basilica Iulii* und S. Maria Maggiore in den Quellen zur Stationsliturgie des 5. Jh. als bischöfliche Kirchen erscheinen, liegt die Schlussfolgerung nahe, dass auch ihre Vorgängerbauten im 4. Jh. einen solchen Status hatten und nicht als Titelkirchen gegründet worden waren.⁶³

Hinzu kommt, dass auch die *gesta inter Liberium et Felicem* eine Differenzierung zwischen den bischöflichen und den presbyteralen Kirchen Roms erkennen lassen. Von den fünf Kirchen Roms, die der Verfasser der *gesta* in seinem Bericht erwähnt, belegt er nur die Lateranbasilika, die *basilica Iulii* beim Trajansforum und die *basilica Liberii* mit dem Attribut *basilica*, während bei den Titelkirchen des Iulius in Trastevere und der Lucina im nördlichen Marsfeld ein entsprechender Hinweis unterbleibt und nur die Namen ihrer Gründer im Genitiv erscheinen (*in Iuli, in Lucinis*). Diese Sprachregelung ist in der älteren Forschung als ein Versuch des ursinischen Verfassers der *gesta* gedeutet worden, die Verbindung der Ursiner zu Sakralbauten hervorzuheben, indem er sie als *basilica* bezeichnete und damit ausdrücklich als nichtprofane Bauwerke kennzeichnete (*basilica Iulii, basilica Liberii*), während den Räumlich-

⁶¹ Dass die *basilica apostolorum* an der Stelle der *basilica Iulii* errichtet wurde und sie als Nachfolgebau ablöste, lässt sich nicht durch archäologische Hinweise erhärten, kann jedoch aufgrund der ähnlichen Lage der beiden Bauten und ihrer identischen Funktion als Bischofskirchen als so gut wie sicher gelten (vgl. Geertman 1986-1987, 68f.; Pietri 1989, 1040f.).

⁶² Auch dafür fehlen eindeutige archäologische Hinweise, doch wird mittlerweile allgemein angenommen, dass die Basilika S. Maria Maggiore unter Sixtus III. (432-440) an der Stelle der früheren *basilica Liberii* errichtet wurde (vgl. zuletzt Geertman 1986-1987, 69; Saxer 2001, 26-29).

⁶³ Zu den Indizien dafür, dass eine Funktionsteilung zwischen den presbyteralen Titelkirchen, der Bischofskirche innerhalb der Stadt und den Coemeterialbasiliken im Suburbium bereits in konstantinischer Zeit begründet wurde, vgl. u., S. 333, Anm. 8. Durch die Gründung der *basilica Iulii iuxta forum divi Traiani* fügte Bischof Iulius (337-352) der Lateranbasilika eine weitere Bischofskirche hinzu, während die in Trastevere errichtete *basilica Iulii iuxta Callistum* den Status einer Titelkirche erhielt, den sie auch im 5. Jh. innehatte (die Gründungsnotiz im *Catalogus Liberianus* [MGH AA IX, 76] bezeichnet diese beiden Bauten und drei weitere, die Iulius im Suburbium errichten ließ, unterschiedslos als *basilicae*, ohne die administrative Differenzierung zu berücksichtigen [vgl. auch o., S. 167, Anm. 330]); Liberius erweiterte dieses Ensemble mit der *basilica Liberii* noch um eine dritte Bischofskirche. – Anders M. Cecchelli 1985, 297f., Pietri 1989, 1040f. mit Anm. 10, die davon ausgehen, dass es im 4. Jh. neben der Lateranbasilika keine weiteren Bischofskirchen in Rom gegeben habe und die *basilica Iulii iuxta forum Traiani* und die Liberiusbasilika sich in ihrem Status nicht von den Titelkirchen der Stadt unterschieden hätten.

keiten, in denen Damasus und Felix II. agierten (*in Iuli, in Lucinis*), eine dementsprechende Kennzeichnung als sakrale Bauten gezielt verweigert worden sei.⁶⁴ Abgesehen davon, dass diese Zuordnung jedoch nicht völlig aufgeht, da Damasus in der *basilica Lateranensis* zum Bischof geweiht wurde, liegt es näher, die Terminologie der *gesta* mit ihrer seit dem 5. Jh. explizit bezeugten Eigenschaft als Bischofs- bzw. Titelkirchen in Verbindung zu bringen: Was der ursinische Verfasser der *gesta* mit seiner Sprachregelung zum Ausdruck brachte, war keine polemische Verschleierung des Umstandes, dass auch die Anhänger von Felix II. und Damasus in Kirchengebäuden zusammengekommen waren,⁶⁵ sondern eine rein deskriptive Differenzierung zwischen bischöflichen und presbyteralen Kirchen in Rom.

Vor dem Hintergrund dieser Ausdifferenzierung der römischen Sakraltopographie stellt sich erneut die Frage, inwieweit die topographischen Angaben zum Schisma zwischen Ursinus und Damasus Rückschlüsse auf räumlich vermittelte Legitimierungsstrategien der beiden Protagonisten und auf die Struktur ihrer jeweiligen Anhängerschaften zulassen. Vor allem die letzte Frage ist in der jüngeren Forschung wiederholt thematisiert worden. So begegnet man verschiedentlich der Ansicht, die jeweiligen Anhängerschaften des Ursinus und des Damasus hätten sich in einen diakonalen, sich auf die Patriarchalbasiliken Roms konzentrierenden Bischofsklerus auf der einen sowie in einen überwiegend presbyteralen Klerus auf der anderen Seite geteilt, der in den zumeist aus aristokratischen *domus* hervorgegangenen Titelkirchen agiert und eine größere Nähe zum senatorischen Establishment aufgewiesen habe.⁶⁶ Grundlage für diese Hypothese ist die Darstellung der *gesta inter Liberium et Felicem*, wonach die Anhänger des Damasus in der Titelkirche der Lucina ihren Kandidaten als Nachfolger des Felix (*in loco Felicis*) zum Bischof gewählt hätten – also des im August 358 bei der Rückkehr von Liberius aus der Stadt vertriebenen Gegenbischofs, von dem die *gesta* berichten, er habe sich auf Drängen des während seines Exils von Liberius abgefallenen Klerus nochmals nach Rom begeben und für kurze Zeit in der Titelkirche des Iulius in Trastevere (*in Iuli*) Quartier bezogen, bevor er erneut aus der Stadt weichen musste.⁶⁷ Die Verbindungen von Damasus und dem felicianischen Klerus, der nach der Darstellung der *gesta* im Schisma von 366 Damasus unterstützte,

⁶⁴ Zu dieser vermeintlichen „rhetorischen Strategie“ vgl. Pietri 1976, Bd. 1, 411.

⁶⁵ Diese polemische Tendenz des Verfassers der *gesta inter Liberium et Felicem* wird übersehen von Geertman 1986-1987, 78, der von „umgangssprachlichen Bezeichnungen“ ausgeht, ebenso von de Spirito 1994, 266f.

⁶⁶ Vgl. de Spirito 1994, 269-273; ähnlich Cracco Ruggini 1997, 170-178, die neben dem strukturellen Gegensatz von Bischofs- und Titelkirchen vor allem die regionalen Verbindungen des Damasus mit Trastevere hervorhebt (vgl. u., Anm. 68).

⁶⁷ Coll. Avell., *epist.* 1, 3: *Felix notatus a senatu vel populo de urbe propellitur. et post parum temporis impulsu clericorum, qui peiuraverant, inrumpit in urbem et stationem in Iuli trans Tiberim dare praesumit* und 1, 5: *periuri vero in Lucinis Damasum sibi episcopum in loco Felicis expostulant.*

mit den beiden Titelkirchen des Iulius und der Lucina hat Lellia Cracco Ruggini zu weitreichenden Schlussfolgerungen bezüglich der sozialen Struktur und der Lokalisierung der damasianischen Anhängerschaft veranlasst: Während Ursinus in den bischöflichen Basiliken, der *basilica Iulii* und der *basilica Liberii*, nur auf die Unterstützung der Gemeinde, der *plebs sancta*, habe zählen können, sei Damasus – vermittelt durch seinen starken Rückhalt im Titelklerus – die Unterstützung der römischen Aristokratie sicher gewesen, die ihre Klientelen (Wagenlenker, Zirkuspersonal) für Damasus mobilisiert habe und deren Einfluss in der Region Trastevere, in der Cracco Ruggini ein „Epizentrum“ der Anhängerschaft des Damasus ausmacht, besonders ausgeprägt gewesen sei.⁶⁸

Diese Deutung kann jedoch – abgesehen davon, dass sie zum Teil auf Behauptungen ohne sachliche Grundlage basiert⁶⁹ – nicht erklären, warum die vermeintliche Konstellation aus Titelklerus und Senatsaristokratie im Herbst 358 wirkungslos blieb, als Felix II. nach der Rückkehr des Liberius rasch dem Druck weichen musste und nach nur kurzem Widerstand seine Ansprüche auf das römische Bischofsamt fallen ließ,⁷⁰ wohingegen sein „Nachfolger“ Damasus nur acht Jahre später – angeblich gestützt auf dieselben Voraussetzungen – sich gegen seinen Konkurrenten durchzusetzen vermochte. Auch lässt sich eine besonders enge Verbindung des Felix zur Senatsaristokratie nicht ausmachen. Vielmehr war es nach dem übereinstimmenden Zeugnis unterschiedlicher Quellen sein Gegenspieler Liberius, der mit der senatorischen Oberschicht auf besonders vertrautem

⁶⁸ Cracco Ruggini 1997, 170-178; dies. 2003, 373-376.

⁶⁹ Dies gilt vor allem für die von Cracco Ruggini postulierte Existenz eines felicianisch-damasianischen „Epizentrums“ in Trastevere. So gibt es keinerlei Anhaltspunkt dafür, dass Felix II. in der Titelkirche des Iulius in Trastevere zum Bischof gewählt wurde (Cracco Ruggini 1997, 170, Anm. 44). Auch die – nicht weiter begründete – Identifizierung des Ortes *in Lucinis*, wo Damasus gewählt wurde, mit „einer einfachen Titelkirche in Trastevere“ (ebd., 171) anstatt mit der Titelkirche der Lucina an der *via Lata* ist kaum nachvollziehbar; offensichtlich beruht diese Lokalisierung auf einer wörtlichen Interpretation der Nachricht, die Anhänger des Damasus hätten ihn *in loco Felicis* zum Bischof wählen wollen (coll. Avell., *epist.* 1, 5), obwohl *in loco* hier eindeutig in einem übertragenen Sinne („anstelle, in der Nachfolge von“) zu verstehen ist (vgl. dazu Maccarrone 1991, 275f.). Die Hinweise auf ein Zentrum in Trastevere beschränken sich damit auf die Bemerkung des Verfassers der *gesta*, Felix II. habe sich im Herbst 358 für kurze Zeit in der Titelkirche des Iulius in Trastevere aufgehalten – eine isolierte Information, die zudem mit Blick auf Damasus und seine Anhängerschaft praktisch keinen Aussagegewert hat (vgl. u., S. 238).

⁷⁰ Nach coll. Avell., *epist.* 1, 3f. kehrte Felix kurze Zeit (*post parum temporis*) nach der Rückkehr des Liberius im August 358 in die Stadt zurück, wurde jedoch erneut von den *proceres* vertrieben und starb acht Jahre später. Da Felix am 22. 11. des Jahres 365 starb, führt diese Zeitangabe – das Anfangsjahr, wie in Rom üblich, in der Zählung mitgerechnet – auf das Jahr 358; die Widerstände müssen sich also auf eine kurze Phase im Herbst 358 beschränkt haben.

Fuß stand:⁷¹ Ihrem Einfluss verdankte er es auch, dass sich Kaiser Constantius II. nach seinem Rombesuch vom Sommer 357, als er sich den entsprechenden Bitten mehrerer Senatoren und des *populus Romanus* gegenüber sah, zur Rückberufung des Liberius auf den römischen Bischofsstuhl bereit erklärte, und dass eine – wohl durch Patronagebeziehungen mobilisierte – circensische Öffentlichkeit sich gegen die Pläne des Kaisers, neben Liberius auch Felix als Bischof in Rom bestehen zu lassen, aussprach.⁷²

Die Differenzierung in einen felicianisch-damasianischen Titelklerus mit starkem Rückhalt in der Senatsaristokratie und in einen liberisch-ursinischen Bischofsklerus mit enger Beziehung zur *plebs sancta* kann also, was die Verhältnisse unter Liberius und Felix II. betrifft, nicht überzeugen. Dasselbe gilt jedoch auch, wenn man sich auf die schismatischen Auseinandersetzungen zwischen Damasus und Ursinus konzentriert und die vermeintlichen – nur durch die tendenziöse Darstellung der *gesta* suggerierten – Kontinuitäten zwischen Felix II. und Damasus bzw. Liberius und Ursinus ausblendet. Es besteht kein Grund zur Annahme, dass Damasus sich in den Konflikten seit

⁷¹ Die guten Kontakte des Liberius zur aristokratischen Familie des Ambrosius sind bekannt: Liberius weihte Ambrosius' Schwester Marcellina persönlich zur *virgo* und gehörte sicher zu den *sacerdotes*, mit denen die Familie nach Ausweis von Ambrosius' Biograph Paulinus eine enge Verbindung pflegte (Ambr., *virg.* 3, 1; Paul. Med., *vita Ambr.* 4, 1). Der Bischof Epiktet von Civitavecchia konfrontierte Liberius vor Constantius II. mit dem Vorwurf, dass sich der römische Bischof mit seiner unnachgiebigen Haltung in der Arianerfrage vor den römischen Senatoren brüsten wolle (Thdt., *h. e.* 2, 16, 12).

⁷² Thdt., *h. e.* 2, 17 berichtet, dass Constantius II. während seines Rombesuchs von Aristokratinnen um die Rückberufung des Liberius gebeten worden sei, da sein Nachfolger Felix keine Akzeptanz bei der Bevölkerung genieße. Constantius habe diesem Wunsch entsprechen, gleichzeitig aber Felix nicht opfern wollen und daher während einer Zirkusvorstellung verkünden lassen, es solle künftig zwei Bischöfe geben. Die im Zirkus versammelte Menge habe darauf zunächst mit der ironischen Bemerkung reagiert, wenn es zwei Zirkusparteien gebe, könne Rom ja auch zwei Bischöfe haben, um daraufhin einstimmig *einen* Bischof für *eine* Gemeinde zu fordern. Daraus mit Lizzi Testa 2004 (a), 134 zu schließen, im Zirkus hätten sich bei dieser Gelegenheit zwei unterschiedliche Faktionen für Felix und Liberius gebildet, geht am Zeugnis der Quelle vorbei: Theodoret gibt eindeutig zu verstehen, dass sich der *populus Romanus* ungeteilt für Liberius aussprach. In seiner Darstellung hat Theodoret die Reaktion des *populus Romanus* auf die Pläne des Kaisers mit dem Rombesuch des Constantius im Sommer 357 verbunden, obwohl die Rückberufung des Liberius erst nach der Annahme der zweiten sirmischen Formel im Herbst 357 beschlossen wurde (zur Rekonstruktion der Ereignisse vgl. Brennecke 1984, 270-292). Dass es jedoch auch schon während des Romaufenthalts von Constantius zu Kundgebungen für Liberius gekommen sein muss, bezeugen die *gesta inter Liberium et Felicem* (coll. Avell., *epist.* 1, 3: *venit Romam Constantius imperator; pro Liberio rogatur a populo...*); gestützt wird dieses – wegen der pro-ursinischen Haltung seines Verfassers mit Vorsicht zu behandelnde – Zeugnis durch Philost., *h. e.* 4, 3; Soz., *h. e.* 4, 11, 12. Dieselbe Verbindung von Senatsaristokratie und *populus Romanus* tritt auch beim Empfang des Liberius am 2. August 358 hervor (coll. Avell., *epist.* 1, 3: *redit Liberius, cui obviam cum gaudio populus Romanus exiit. Felix notatus a senatu vel populo de urbe propellitur*). – Die Einflussnahme senatorischer Patrone auf die Zirkusparteien hat zuletzt Lim 2002 mit Blick auf die im Jahr 509 ausgebrochenen Unruhen innerhalb der *pars prasina* herausgearbeitet.

Oktober 366 auf strukturell andere Anhängerschaften stützte als Ursinus. Damasus verfügte zwar über Verbindungen zum senatorischen Establishment und zu „pressure-groups“ aus dem Umfeld der Zirkusparteien: Diese Kontakte waren es, die nach Angaben des ursinischen Verfassers der *gesta* Damasus den Rücken stärkten und ihm im späteren Verlauf seines Episkopats die innerkirchliche Kritik von Rigoristen und den Spott von seiten nichtchristlicher Bevölkerungskreise einbrachten.⁷³ Dass freilich auch Ursinus über ähnliche Beziehungen verfügte wie sein Gegenspieler Damasus, darf zumindest vermutet werden: Auch wenn die *gesta inter Liberium et Felicem* Damasus einseitig als den alleinigen Aggressor darstellen, waren auch die Ursiner willens und vor allem in der Lage, ihrerseits aktiv gegen die Anhänger des Damasus vorzugehen.⁷⁴ Dies deutet ebenso auf schlagkräftige Klientelen und einflussreiche Verbindungen zur römischen Oberschicht hin wie der Umstand, dass es den Ursinern gelang, zwischenzeitlich die Rückkehr ihres Kandidaten nach Rom zu erwirken und nach der erneuten Verbannung des Ursinus einen Strafprozess gegen Damasus anzustrengen. Strukturelle Unterschiede in den Anhängerschaften beider Parteien werden nicht erkennbar. Beide Protagonisten standen auf dem Boden, den ihnen der Episkopat des Iulius (337-352) und des Liberius (352-366) bereitet hatte:⁷⁵ Sie waren Leiter einer christlichen Gemeinde, in der die römische Aristokratie eine zunehmend wichtigere Rolle zu spielen begonnen hatte.⁷⁶

⁷³ Der Verfasser der *gesta* hebt beide Aspekte – Unterstützung durch professionelle Schlägertruppe aus dem Umfeld des Zirkus und durch die Matronen (coll. Avell., *epist.* 1, 9: *quem in tantum matronae diligebant, ut matronarum auriscalpius diceretur*) – ausdrücklich hervor. Für die spätere Kritik vgl. die Vorwürfe der luciferianischen Presbyter Marcellinus und Faustus, die sich gegen die *avaritia*, das Streben nach Besitz und Ämtern, die prunkvolle Ausstattung der Kirchengebäude und der Gewandung richteten (Coll. Avell., *epist.* 2, 117 und 121); ähnliche Kritik am aristokratischen Lebens- und Repräsentationsstil des römischen Klerus formuliert Amm. 27, 3, 14.

⁷⁴ S. o., S. 226.

⁷⁵ So auch Lizzi Testa 2004 (a), bes. 133-135, 142-144, 162f., 170, für die sich hinter den beiden Protagonisten des Schismas von 366 unterschiedliche Faktionen der Senatsaristokratie formieren. In der Charakterisierung dieser Faktionen – auf der Seite des Ursinus die bereits seit längerer Zeit christlichen Familien, die vor allem unter Liberius an Einfluss innerhalb der Gemeinde gewonnen hatten, auf der Seite des Damasus neubekehrte und pagane Familien, die diesen Kandidaten aktiv unterstützten bzw. tolerierten – ist ihr allerdings nicht ohne weiteres zuzustimmen. Diese Zuordnung beruht wesentlich auf der Angabe der *gesta inter Liberium et Felicem*, wonach die Ursiner in der Tradition des Liberius standen, während die Damasusanhänger sich auf den unter Felix abgefallenen Klerus gestützt hätten. Da es hier jedoch um eine in tendenziöser Absicht vorgenommene Traditionsbildung handelt, ist ihr aus methodischen Gründen kein Wert beizumessen (vgl. u., S. 238).

⁷⁶ In der Zeit der Bischöfe Iulius und Liberius begann die asketischen Bewegung in den aristokratischen Haushalten Roms Fuß zu fassen; zu dieser mit der Person des Athanasius von Alexandria verbundenen Entwicklung vgl. Gordini 1956, 225-233. Dass zahlreiche Angehörige der römischen Aristokratie bereits seit konstantinischer Zeit zum Christentum konvertiert waren, hat in den letzten Jahren insbesondere Timothy Barnes nachzuweisen versucht (vgl. Barnes 1995).

Ähnliche Überlegungen lassen sich auch für den römischen Klerus anstellen: Auch hier lassen sich keine strukturellen Unterschiede in den jeweiligen Anhängerschaften des Damasus und des Ursinus nachweisen. Die in der Forschung vielfach vertretene These, Damasus habe sich auf einen nach der Rückkehr des Liberius in Opposition zu ihm verharrenden Klerus gestützt, während Ursinus nur die Unterstützung der Gemeinde geblieben sei,⁷⁷ krankt daran, dass sie den methodischen Anforderungen im Umgang mit den *gesta inter Liberium et Felicem* nicht gerecht wird. Der Verfasser der *gesta* bemühte sich, eine Verbindung zwischen Damasus und Felix II. herzustellen (*Ursinum in loco Liberii ordinari deposcunt; Damasum in loco Felicis expostulant*), um auf diese Weise Ursinus als den Nachfolger des rechtmäßigen Bischofs, Liberius, erscheinen zu lassen. Eine Verbindung zwischen Felix II. und Damasus wurde durch den – übrigens nicht weiter nach Titelpresbytern und bischöflichen Diakonen differenzierten – „gesamten Klerus“ (*omnis clerus*) geschaffen, der während Liberius' Exil keine erkennbaren Anstalten unternommen hatte, eine Rückberufung des Bischofs zu erwirken,⁷⁸ und den der Verfasser der *gesta* bemühte, um Damasus als „Nachfolger“ des illegitimen Felix erscheinen zu lassen. Ob eine solche Verbindung auch jenseits der rhetorischen Zuschreibung existierte, ist jedoch mehr als fraglich.⁷⁹ Felix II. war bereits unmittelbar nach der Rückkehr des Liberius auf den Rang einer *quantité négligeable* reduziert worden: Der kurzzeitig aufflackernde Widerstand gegen Liberius fand noch im Jahr 358 sein Ende.⁸⁰ Dass der römische Klerus danach mehrheitlich in Opposition zu Liberius verharrt hätte, ist unwahrscheinlich und nicht durch glaubwürdige Quellen belegt.⁸¹ Sollten durch die Rückkehr des Liberius

⁷⁷ So u. a. Caspar 1930/1933, Bd. 1, 592; Künzle 1961; Verrando 1981, 101; Cracco Ruggini 1997, 173; Lizzi Testa 2004 (a), 133-135.

⁷⁸ Dass im Sommer 357 die Initiativen zur Rückberufung des Liberius nicht vom Klerus, sondern vor allem von der römischen Aristokratie ausgingen, wird auch durch das Zeugnis des Theodoret bestätigt, s. o., Anm. 72.

⁷⁹ Zurecht betont von Lippold 1965, 111f. (der allerdings die polemische Aussageabsicht des Schreibens insgesamt nicht hinreichend berücksichtigt); ebenso von Pietri 1976, Bd. 1, 413f., dems. 1986, 35f. Anders Lizzi Testa 2004 (a), 132-134, die eine Verbindung zwischen Liberius und Ursinus bzw. Felix II. und Damasus zum Ausgangspunkt ihrer Deutung des Schismas macht.

⁸⁰ S. o., Anm. 70.

⁸¹ Der einzige Hinweis in diese Richtung entstammt bezeichnenderweise den *gesta inter Liberium et Felicem*. Ihre Darstellung suggeriert, dass eine Aussöhnung des Liberius mit dem römischen Klerus erst nach dem Tod des Felix im Jahr 365 erfolgt sei (vgl. coll. Avell., *epist.* 1, 3f.: *quem* (scil. *Felicem*) *omnis multitudo fidelium et proceres de urbe iterum magno cum dedecore protecerunt. post annos octo Valentiniano et Valente consulibus X Kalendarum Decembrium die defunctus est Felix. Liberius misericordiam fecit in clericos, qui peiuraverant, eosque locis propriis suscepit*). Dass der Ausgleich des Liberius mit dem römischen Klerus erst nach Felix Tod erfolgte, wird vom Verfasser der *gesta* nicht explizit gesagt; durch die Anordnung der Informationen suggeriert er jedoch eine Abfolge der Ereignisse, die seiner Darstellungsabsicht entspricht: Ein bereits nach Felix Rückzug aus Rom mit Liberius versöhnter Klerus hätte sich kaum überzeugend mit einem acht Jahre später ausbrechenden

Gegensätze und Distanzen zu seinem römischen Klerus entstanden sein, müssen sie sich in den acht Jahren zwischen der Rückkehr des Liberius und seinem Tod deutlich abgeschliffen haben. Eine Bedeutung für das Schisma zwischen Damasus und Ursinus gewann der Konflikt zwischen Liberius und Felix erst aus der Retrospektive: Er diente den Ursinern als willkommenes Argument, die Rechtmäßigkeit ihres eigenen Kandidaten herauszustellen, indem sie ihre Gegner in eine Tradition mit dem im Jahr 358 abgesetzten Felix stellten und dadurch disqualifizierten.⁸²

Wie sich die jeweiligen Anhängerschaften von Damasus und Ursinus auf den Presbyter- und Bischofsklerus der römischen Gemeinde verteilten, lässt sich nicht sicher sagen.⁸³ Der Umstand, dass Damasus in einer Titelkirche (*in Lucinis*) gewählt wurde und dass vermutlich bereits sein Vater in Rom Presbyter gewesen war,⁸⁴ könnte darauf hindeuten, dass er über einen stärkeren Rückhalt im presbyteralen Titelklerus verfügte. Entscheidend ist jedoch, dass dies keine erkennbaren Auswirkungen auf seine Legitimationsstrategie hatte, die sich von der des Ursinus strukturell nicht unterschied: *Beide* Kandidaten versuchten, ihre enge Beziehung zur Gemeinde herauszustellen und Räume zu besetzen, die in der Lage waren, diesen Anspruch symbolisch zum Ausdruck zu bringen.⁸⁵ Der ursinische Verfasser der *gesta* hat dieses Bestreben mit Blick auf Ursinus dadurch herausgestellt, dass er seine gesamte Darstellung auf der engen Verbindung zwischen Ursinus und der – meist als

Schisma in Verbindung bringen lassen. – Die zu Beginn des 6. Jh. entstandene *Liberiusvita* des *Liber Pontificalis*, die von blutigen Verfolgungen des felicianischen Klerus durch Liberius berichtet (LP I, 208), ist unter dem Einfluss einer sich erst wesentlich später entwickelnden Legendenbildung verfasst worden (vgl. dazu u., S. 449-473).

⁸² Die Vorstellung, dass auch Felix ein regulärer Bischof gewesen sei, begann sich erst nach der Mitte des 5. Jh. in Rom durchzusetzen (vgl. u., S. 458-462).

⁸³ Ursinus konnte mit seiner eigenen Person, Amantius und Lupus knapp die Hälfte des Diakonenkollegiums (drei der sieben Diakone) auf sich vereinigen (coll. Avell., *epist.* 1, 5). Über die Zahl der ihn unterstützenden Presbyter lässt sich nichts sagen; aus den sieben Presbytern, die während der Unruhen vom Oktober 366 inhaftiert wurden (ebd., 1, 7) lässt sich nicht auf die Gesamtzahl schließen (zurecht betont von Lippold 1965, 111). Ein struktureller Gegensatz zwischen presbyteralem und diakonalem Klerus, wie ihn Teile der Forschung voraussetzen, scheint jedenfalls nicht gegeben, schon deswegen, weil Damasus und Ursinus beide dem römischen Diakonenkollegium entstammten. Erst gegen Ende des 4. Jh. formierte sich eine deutlich erkennbare Kritik der römischen Presbyter, die sich durch die Bischofsnähe und beherrschende Stellung der Diakone in ihrem Rang zurückgesetzt sahen und auf der Überordnung des Presbyterats über das Diakonat in der Klerushierarchie beharrten (vgl. Domagalski 1980).

⁸⁴ Dies scheint aus den Anfangszeilen eines Epigramms hervorzugehen, das Damasus in der nach ihm benannten Titelkirche anbringen ließ: *hinc pater exceptor, lector, levita, sacerdos / creverat...* (Damas., *epigr.* 57, 1f.). Offenkundig war bereits Damasus' Vater, dessen Laufbahn ihn bis zum Presbyterat führte (*sacerdos* ist hier – trotz der Bedenken von Ferrua [1942], in: *Epigrammata damasiana* 211 – wohl nicht mit Bischof, sondern mit Presbyter gleichzusetzen), an dieser Kirche Kleriker gewesen.

⁸⁵ Das Bild, das Maier 1995, 244f. von den Vorgängen zeichnet, ist stark verkürzt und bringt just diesen Aspekt nicht zur Sprache.

plebs sancta oder *fidelis* bezeichneten⁸⁶ – Gemeinde aufbaute. Dieser Schlüssel-ausdruck hat in den *gesta* weder eine soziale (*plebs*) noch eine rigoristische (*sancta*) Konnotation:⁸⁷ Er bezeichnet den Gegensatz zwischen der durch den Bischof konstituierten christlichen Gemeinde und den gekauften Anhängerschaften des Damasus, den *quadrigarii*, *arenarii* und *fossores*.⁸⁸ Dass die Bezugnahme auf die *sancta plebs* jedoch auch für Damasus – entgegen der tendenziösen Darstellung der *gesta* – eine zentrale legitimatorische Funktion hatte, geht aus seinen Epigrammen hervor, die der Bischof in großer Zahl an den Gräbern der Heiligen anbringen ließ: In ihnen stellte sich der römische Bischof nicht als ein Klient der Heiligen dar, der seine Autorität auf die Annäherung an sie und an den heiligen Ort des Grabes gründete, sondern akzentuierte seine Rolle als bischöflicher Gemeindeleiter, der die Gräber für die *plebs Romana* zugänglich machte und die Märtyrer als den „Ruhm der römischen Gemeinde“ bezeichnete.⁸⁹

Diese legitimatorische Bezugnahme auf die *plebs* und die mit dem Bischofsamt verbundene Funktion als Gemeindeleiter wird auch aus den Auseinandersetzungen vom Oktober 366 und den Strategien der Raumbesetzung ersichtlich. Aus dem Bericht der *gesta* geht hervor, dass beide Konkurrenten um die *cathedra Petri* die Nähe nicht etwa des Petrusgrabes oder ihres Vorgängers Liberius suchten, um die Legitimität ihrer bischöflichen Stellung durch den apostolischen Sukzessions- und Traditionsgedanken zu untermauern: Ursinus ließ sich in der *basilica Iulii* zum Bischof weihen, Damasus in der *basilica Lateranensis*. Das verbindende Element zwischen diesen beiden Kirchen und auch der *basilica Liberii*, die noch bis zur zweiten Verbannung des Ursinus im November 367 als Hauptkirche der Ursiner fungierte, bestand darin, dass es sich um Kirchen handelte, die nicht wie die Titelkirchen über einen eigenen presbyteralen Klerus verfügten, sondern unmittelbar dem römi-

⁸⁶ Vgl. coll. Avell., *epist.* 1, 5 (*plebs sancta*), 6 (*Romana plebs, plebs fidelis*), 8 (*sancta plebs*), 11 (*plebs*). – Äquivalent dazu verwendet der Verfasser der *gesta* auch den Begriff des *populus*, in dem die Grenzen zwischen ziviler und christlicher Gemeinde verschwimmen und durch den die Traditionsbezüge zwischen Liberius und Ursinus auch terminologisch hervortreten: So wie Liberius über die Unterstützung des *populus Romanus* verfügte (ebd. 1, 2f.), hat Ursinus den *populus Dei* hinter sich (ebd. 1, 9, 12).

⁸⁷ So aber Pietri 1976, Bd. 1, 413 („le petit reste“) bzw. de Spirito 1994, 271 („strati medio e basso dei cristiani romani“). *Plebs* hat die inhaltlich nicht näher qualifizierte oder eingeschränkte Bedeutung von „Gemeinde“ und entspricht damit auch dem allgemein üblichen Sprachgebrauch bei christlichen Autoren, wo *plebs* meist die Gemeinde der Laien im Gegensatz zum Klerus bezeichnet (vgl. Kötting, in: Herrmann u. a. 1978, 149).

⁸⁸ S. o., Anm. 37.

⁸⁹ Damas., *epigr.* 44, 2 (Damasus als *rector plebis*); 25, 6 (die Heiligen sind der Ruhm der *plebs Romana*). Als Adressat der Epigramme wird die *plebs* in 47², 6 und 35¹, 1 angesprochen. Die Wendung *populus* erscheint in den Damasusepigrammen auffälligerweise vor allem in Verbindung mit Verfolgungen und Schismen, in denen die Einheit der römischen Gemeinde gefährdet ist (vgl. Damas., *epigr.* 18, 4; 35, 5; 40, 8).

schen Bischof unterstanden. In dieser Eigenschaft waren diese Bauten besonders geeignet, die für das Selbstverständnis und die Legitimierung des Bischofs entscheidende Voraussetzung – seine Verwurzelung in der *plebs sancta* – sichtbar zu machen. Wie sehr die Bischofskirchen Roms dieses Selbstverständnis versinnbildlichten, zeigt insbesondere der Nachfolgerbau der *basilica Liberii*, die unter Sixtus III. (432-440) errichtete Basilika S. Maria Maggiore. Im Scheitel des auf dem dortigen Triumphbogen angebrachten Mosaiks erhob sich eine Widmungsinschrift, die dem Besucher diesen Sachverhalt in zugleich monumentaler und prägnanter Form vor Augen führte: *Xystus episcopus plebi Dei*.⁹⁰ Diese Art der Selbstinszenierung erlaubt – mit aller methodisch gebotenen Zurückhaltung – auch Rückschlüsse darauf, welches bischöfliche Selbstverständnis der Vorgängerbau von S. Maria Maggiore und die übrigen bischöflichen Basiliken während des 4. Jh. kommunizierten: Es waren Orte, in denen sich die Bischöfe in ihrer Bezogenheit auf die Gemeinde, als Leiter der *plebs sancta* präsentierten.

Lässt man das Schisma zwischen Damasus und Ursinus abschließend mit Blick auf die Frage Revue passieren, welche Bedeutung die Heiligentopographie und räumlich vermittelte Traditions- und Erinnerungsbezüge in schismatischen Auseinandersetzungen um die Identität der römischen Gemeinde hatten, ist das Ergebnis in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Insgesamt deutet das Verhalten der Akteure darauf hin, dass das symbolische Potential von Tradition, Erinnerung und Gedenken nur von nachrangiger Bedeutung gewesen ist. Die Orte der Heiligerinnerung lagen außerhalb der städtischen Mauern und spielten daher für die Auseinandersetzungen zu Beginn des Schismas, die sich vollständig auf die innerhalb der Stadt gelegene Sakraltopographie konzentrierten, keine Rolle. Erst nach der endgültigen Verdrängung der Ursiner aus der Stadt scheinen die Coemeterien eine gewisse Bedeutung als Versammlungsorte erlangt zu haben – freilich eher als Rückzugsgebiete denn als identitätsstiftende Zentren. Insbesondere gibt es keine Hinweise darauf, dass die apostolischen Kommemorationsstätten am Vatikan und an der *via Ostiensis* eine legitimierende Funktion gehabt hätten: Die Kontrahenten versuchten nicht, durch symbolische Bezugnahmen auf die apostolischen Gemeindegründer und den apostolischen Sukzessionsgedanken die Rechtmäßigkeit ihrer Stellung zu behaupten: Nicht dieser Traditionszusammenhang war für die Begründung des Bischofsamtes konstitutiv, sondern die Vorstellung vom Bischof als Leiter der Gemeinde und dieser Personenver-

⁹⁰ ILCV 975a. Zur Bedeutung von *plebs Dei* als Gemeinde der römischen *ecclesia* vgl. Martin 2003, 33-35. Auf das Triumphbogenmosaik von S. Maria Maggiore und seine komplexe Programmatik kann hier nicht näher eingegangen werden; vgl. dazu zuletzt Warland 2003, (a) und vor allem Martin 2003, der die heilsgeschichtliche Konzeption des Bilderzyklus überzeugend herausarbeitet. Zur inschriftlichen Bezugnahme auf die *plebs Dei* in den römischen Bischofskirchen des 5. Jh. vgl. auch u., Anm. 121.

band hatte seinen symbolischen Ort – anders als die Apostelgräber – *innerhalb* der Stadt.

In ähnlicher Weise deutet nichts darauf hin, dass die Ursiner durch die Besetzung der *basilica Iulii* und der *basilica Liberii* in einen Traditionszusammenhang mit den beiden unmittelbaren Amtsvorgängern treten wollten. Die Wahl dieser Orte war nicht durch das Gedenken an die Vorgänger, sondern durch das Bemühen diktiert, die personale Beziehung zwischen Bischof und Gemeinde symbolisch zum Ausdruck zu bringen. Auch hier tritt der Aspekt der Erinnerung und Traditionsstiftung in den Hintergrund und stattdessen die Gemeindeidentität als legitimierendes Moment hervor: So wie die Stadt im Gegensatz zum Suburbium waren es innerhalb der Stadt die bischöflichen Kirchen, die – im Unterschied zu den Titelkirchen – nicht nur Bezugspunkte kollektiver Identitätsstiftung auf lokaler Ebene bildeten, sondern vielmehr die ganze Gemeinde Roms, die *plebs sancta*, symbolisch abbildeten.⁹¹

IV. 1. 2. Eulalius und Bonifatius

Bestätigt und präzisiert werden diese Schlussfolgerungen und Hypothesen durch das Schisma zwischen Eulalius und Bonifatius, das – ähnlich wie das Schisma zwischen Damasus und Ursinus – durch eine Doppelwahl nach dem Tod des Bischofs Zosimos (417-418) im Dezember 418 ausgelöst wurde.⁹² Schon vor dem Ausbruch des Schismas hatte sich Zosimos über die Unbotmäßigkeit römischer Presbyter beklagt, die hinter seinem Rücken Reisen an den Kaiserhof nach Ravenna unternommen hatten und dafür mit dem Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft belegt wurden.⁹³ Die konkreten Hintergründe für das tief gehende Zerwürfnis zwischen dem Bischof und seinem Presbyterium sind unklar, doch dürften die Spannungen in den umfassenderen Zusammenhang struktureller Differenzen zwischen dem diakonalen Bischofsklerus und dem römischen Presbyterialklerus gehören, die bereits seit dem ausgehenden 4. Jh. zutage getreten waren.⁹⁴ Diese interne Spaltung spie-

⁹¹ Die pfarrkirchenartige Bedeutung der *tituli* als Bezugspunkte regional begründeter Identitäten tritt auch in der Namensgebung hervor, die sich zum Teil an den Vierteln orientiert, in denen die Kirchen errichtet wurden. So bezeichnete sich in einer Inschrift des Jahres 348 ein *lector des titulus Marci* nach der Gegend, in der Bischof Marcus seine Titelkirche errichtet hatte, als *lector de Pallacine* (ICUR IX, 24861; zur Gründung der Kirche s. LP I, 202: *hic* (scil. *Marcus*) *fecit duas basilicas, unam via Ardeatina ubi requiescit et aliam in urbe Roma iuxta Pallacinis*). Für weitere Beispiele sowie zum Befund und seiner Deutung vgl. Pietri 1989, 1062.

⁹² Zum Schisma zwischen Eulalius und Bonifatius vgl. Caspar 1930/1933, Bd. 1, 360-365; Pietri 1976, Bd. 1, 452-460; Chantraine 1988; Wirbelauer 1994, 410-415.

⁹³ Zosimos, *epist.* 14 (PL 20, 678-680) vom 3. Oktober 418; vgl. Caspar 1930/1933, Bd. 1, 360.

⁹⁴ Zu den Rangkonflikten zwischen Diakonen und Presbytern, die sich seit dem ausgehenden 4. Jh. innerhalb des römischen Klerus abzuzeichnen beginnen, s. o., Anm. 83.

gelt sich auch in den beiden Lagern wider, die sich nach dem Tod des Zosimos in der umstrittenen Nachfolgefrage bildeten. Während der Presbyter Bonifatius mit etwa 70 Presbytern nahezu den gesamten Titelklerus auf sich vereinte, konnte sich Eulalius, der unter Zosimos Archidiakon gewesen war, auf nur sehr wenige Presbyter, dafür aber vermutlich das gesamte Diakonerkollegium stützen.⁹⁵

Die Eulaliusanhänger, die schon unmittelbar nach der Bestattung des Zosimos die Handlungsinitiative ergriffen, brachten rechtzeitig den Lateran unter ihre Kontrolle und weihten dort ihren Kandidaten zum Bischof. Demgegenüber verständigten sich die Wähler des Bonifatius in einer nicht weiter bekannten *ecclesia Theodora* auf ihren Kandidaten, nahmen danach die Weihe in einer Titelkirche, der *ecclesia Marcelli*, vor und zogen schließlich mit dem neugeweihten Bischof aus der Stadt hinaus zur Peterskirche am Vatikan.⁹⁶ Anders als die rivalisierenden Parteien im Oktober des Jahres 366 hatten die Anhänger des Bonifatius also keine Möglichkeit, die Weihe ihres Kandidaten in einer der innerhalb der Stadt gelegenen Bischofskirchen vorzunehmen. Die Quellenlage erlaubt keinen sicheren Aufschluss darüber, ob dies aus einem Mangel an Interesse oder aus fehlender Gelegenheit geschah, doch legt die historische Situation letzteres nahe. Der Stadtpräfekt Aurelius Anicius Symmachus hatte sich frühzeitig für Eulalius als den rechtmäßigen Bischof Roms entschieden und versuchte, die sich abzeichnende Wahl eines Gegenbischofs bereits im Keim zu ersticken, indem er die abtrünnigen Presbyter vorführen ließ und sie ermahnte, nicht unbesonnen zu handeln.⁹⁷ Die sich daran anschließende Weihe im *titulus Marcelli* an der *via Lata* und das Hinausziehen aus der Stadt zum nicht weit entfernten Vatikan sind als Reaktion auf das feindliche Verhalten des *praefectus urbi* zu verstehen: Von der zivilen Autorität in

⁹⁵ So die Darstellung der Bonifatiusanhänger in ihrem Protestschreiben an Kaiser Honorius vom 6. oder 7. Januar 419 (coll. Avell., *epist.* 17, 2f.), die durch die Vorgeschichte des Schismas und das Schreiben des PUR Symmachus bestätigt wird (vgl. coll. Avell., *epist.* 14, 5, wo allerdings verzerrt nur von *aliquanti presbyteri* als Anhängern des Bonifatius die Rede ist, da Symmachus Eulalius begünstigte). Dass 70 Presbyter beinahe das gesamte Presbyterium Roms ausmachten, wird aus einer Synode des Jahres 499 ersichtlich, auf der 74 Presbyter – vermutlich der gesamte Titelklerus der Stadt – anwesend waren (MGH AA XII, 401f.; zur Unterschriftenliste dieser Synode, die allerdings nur die Namen von 67 Titelpresbytern enthält, s. u., S. 338).

⁹⁶ Zu den Vorgängen vgl. den Bericht des Stadtpräfekten Symmachus an Kaiser Honorius vom 29. Dezember 418 (coll. Avell., *epist.* 14, 4-7). Die Darstellung des *Liber Pontificalis*, wonach Eulalius in der Lateranbasilika, Bonifatius in der *basilica Iulia* (gemeint ist die *basilica*, die Bischof Iulius in der Nähe des Trajansforums errichten ließ) ordiniert worden sei (LP I, 227), ist offenkundig fehlerhaft; nach einer ansprechenden Vermutung von Duchesne (1886), in: LP I, LXII beruht sie auf einer irigen Übertragung der im Schisma zwischen Bonifatius II. und Dioscorus (530) entstandenen Situation (vgl. LP I, 281: *Dioscorus ordinatur in basilica Constantiniana, Bonifatius vero in basilica Iulii*) auf das Schisma zwischen Bonifatius I. und Eulalius, wozu sich der Verfasser der 2. Redaktion des *Liber Pontificalis* vermutlich aufgrund der Namensgleichheit der beiden Protagonisten veranlasst sah.

⁹⁷ Coll. Avell., *epist.* 14, 6.

das Suburbium Roms abgedrängt, überließen Bonifatius und seine Anhänger zunächst dem in der Kooperation mit der lokalen Behörde erfolgreicherem Eulalius das Feld.

Dass die Bonifatianer mit der schlechteren Alternative vorlieb nehmen mussten und sich Eulalius mit der Wahl und Weihe in der Lateranbasilika einen strategischen Vorteil verschafft hatte, wird auch aus dem weiteren Gang der Ereignisse ersichtlich. Aus der Sicht des Kaisers Honorius, der vom Stadtpräfekten Symmachus über den Ausbruch des Schismas unterrichtet worden war und ihm anfangs in seiner Interpretation der Vorgänge folgte, sprach neben anderen Faktoren auch die *qualitas loci* für den in der Lateranbasilika geweihten Eulalius.⁹⁸ Ob Symmachus und Honorius damit die Vorstellung von der Lateranbasilika als einem regulären *Weiheort* der Stadt verbanden, ist jedoch fraglich: An der durch den Klerus der Nachbargemeinden vollzogenen Ordination zeigte sich zumindest der Stadtpräfekt Symmachus nur am Rande interessiert. Ihn beschäftigte vor allem die Einmütigkeit der Gemeinde, die nach traditioneller Vorstellung die göttliche Erwählung des Kandidaten zum Ausdruck brachte.⁹⁹ Auch mit Blick auf den Wahlvorgang war es weniger der römische Klerus als der Konsens innerhalb der städtischen Bevölkerung, der im Bericht des Stadtpräfekten an den Kaiser in den Vordergrund rückte: Symmachus verzichtete auf eine eingehendere Differenzierung zwischen Titel- und bischöflichem Diakonklerus,¹⁰⁰ hob dafür aber ausführlich den innerhalb der Gemeinde erzielten *consensus universorum* hervor, indem er seinem Schreiben eigens die *gesta acclamationum populi* in einem gesonderten Anhang hinzufügte.¹⁰¹

⁹⁸ Coll. Avell., *epist.* 15, 3: *cui* (scil. Eulalius) *competens numerus ordinantium, legitimi sollemnitas temporis locique qualitas recte venerandi nominis apicem contulerunt. cum autem constet Bonifatio omnia defuisse...* Auch auf der im Februar 419 einberufenen Synode von Ravenna (vgl. u., Anm. 110) machte Eulalius gegen Bonifatius geltend, dass er in der Lateranbasilika erhoben worden sei; dies geht aus einem Brief der Galla Placidia an Paulinus von Nola vom (vermutlich) 20. März 419 hervor, in dem die Kaiserin moniert, dass Eulalius meine, er könne „gegen die guten Vorgänge einer apostolischen Einsetzung auf die von ihm gewaltsam angemauerten Mauern (scil. der Lateranbasilika) vertrauen“ (coll. Avell., *epist.* 25, 1: *contra haec apostolicae institutionis bona de praesumptis per vim parietibus existimet confidendum*; zur Interpretation der Stelle vgl. auch Chantraine 1988, 85f., Anm. 20).

⁹⁹ Zur Differenzierung dieser beiden Vorgänge – „Wahl“ (im Sinne eines Konsensrituals) und Weihe – in der antiken Bischofserhebung vgl. prägnant Kötting 1988 (a), 468–472. Für die Weihe sind die Bischöfe der Nachbardiözesen bzw. der Metropolitanbischof zuständig, das Presbyterium der Gemeinde ist im strengen Sinne nur an der Wahl beteiligt, indem es dem Kandidaten ein autorisierendes Zeugnis für dessen Eignung ausstellt. Symmachus kommt auf den Weihevorgang nur indirekt zu sprechen, indem er sagt, dass eine sehr große Menge zusammen mit mehreren Bischöfen (*sacerdotes*) in der Lateranbasilika den üblichen Tag der Bischofsweihe, den Sonntag, abgewartet hätte.

¹⁰⁰ Symmachus spricht vom *populus* und *clerici*, die Eulalius nach der Beisetzung des Zosimos zum Lateran begleitet hätten (coll. Avell., *epist.* 14, 4), ohne auf diese Kleriker näher einzugehen.

¹⁰¹ Coll. Avell., *epist.* 14, 8. Dasselbe Vorgehen praktizierte Symmachus in einem wenige Tage später verfassten Schreiben, in dem er den Kaiser von einem fehlgeschlagenen Versuch des Bonifatius,

Diese Perspektive des *praefectus urbi*, der die schismatischen Vorgänge mit Blick auf die öffentliche Ruhe beurteilte und für den daher das Verhalten der Bevölkerung und der *consensus* eine besondere Bedeutung haben musste, ist zwar nicht ohne weiteres auch auf den Bischof Eulalius übertragbar, den Symmachus als Kandidaten favorisierte. Es ist jedoch naheliegend, dass die Legitimationsstrategie des Eulalius auf einer Grundlage basierte, die dem Bild, das der Präfekt von den Vorgängen in Rom zeichnete, entsprach. Eulalius hatte mit der Lateranbasilika – anders als sein Kontrahent Bonifatius – einen Ort besetzen können, der, wie im vorigen deutlich geworden ist, für die römische Gemeinde von identitätsrelevanter Bedeutung war und Anlass dazu gab, deren Beteiligung am Erhebungsvorgang in besonderer Weise hervortreten zu lassen. Welche Bedeutung der *consensus* der *plebs* für das Gelingen einer Bischofserhebung hatte, ist – nur acht Jahre nach dem Schisma zwischen Bonifatius und Eulalius – für das Vorgehen des Augustinus dokumentiert, der, gleichsam in einer vorgezogenen Bischofswahl, seinen Nachfolger auf dem Bischofsstuhl von Hippo designierte. In dem Wissen, dass ein ähnlicher Designationsversuch in einer Nachbargemeinde beinahe daran gescheitert war, dass der Amtsvorgänger vor seinem Tod nur den Klerus instruiert hatte, ohne jedoch die Gemeinde mit einzubeziehen, inszenierte Augustinus seine Nachfolgeregelung als ein sorgfältig vorbereitetes Konsensritual: Augustinus trat in eine intensive Kommunikation mit der in der Bischofskirche versammelten Gemeinde, deren Akklamationen der Bischof von Hippo – ebenso wie der Stadtpräfekt Symmachus – von Notaren aufzeichnen ließ, um die Gültigkeit der vorgezogenen Erhebung zu dokumentieren.¹⁰² Es liegt nahe, dass auch Eulalius im Dezember 418 seine Erhebung in der Lateranbasilika, inmitten der römischen *plebs*, in ähnlicher Weise in Szene setzte – was wiederum auch ein plausibler Grund dafür ist, dass er derjenige Kandidat war, der sich die Unterstützung durch den *praefectus urbi* sichern konnte.¹⁰³ Die dem Symmachus aus der politischen Kultur Roms vertrauten¹⁰⁴ Konsensrituale mussten dem Eulalius in den Augen des Stadtpräfekten eine

mit seinen Anhängern in die Stadt zu gelangen, berichtete (vgl. dazu u., S. 250): *unde ea, quae populus Romanus publico gaudio diversis acclamationibus agens gratias maiestati vestrae credidit publicanda, relationi meae universa subieci...* (coll. Avell., *epist.* 16, 8).

¹⁰² Aug., *epist.* 213; vgl. dazu Kötting 1988.

¹⁰³ Persönliche Verbindungen zwischen Eulalius und Symmachus, die die Parteinahme des Stadtpräfekten für Eulalius erklären könnten, sind nicht bekannt (Chantraine 1988, 81f.). Für die Hypothese von L. Pietri/Y. Duval/ C. Pietri 1992, 386, Eulalius habe einen stärkeren Rückhalt in der römischen Aristokratie gehabt als sein Kontrahent Bonifatius, finden sich keine überzeugenden Anhaltspunkte.

¹⁰⁴ Zur traditionellen Bedeutung von Konsensritualen in der politischen Kultur Roms vgl. die Bemerkungen von Flaig 1992, bes. 59-67; dens. 1995 (a). Zur Bedeutung des inszenierten *consensus universorum* in den politischen Ritualen des spätantiken Rom und zur Rolle der Stadtpräfekten, die insbesondere bei Kaiserjubiläen als „collettori di consenso pubblico“ fungierten s. Lizzi Testa 2004 (a), 403.

Legitimität verleihen, über die Bonifatius, dessen Erhebung nicht in einer Bischofskirche vorgenommen wurde und dem eine vergleichbare rituelle Publizität fehlte, nicht verfügte.

Die Bonifatiusanhänger verfolgten dementsprechend eine andere Strategie. Auch sie erkannten zwar die Einbeziehung der *plebs* als Akklamationsorgan prinzipiell an und hatten ihrerseits versucht, die Erhebung ihres Kandidaten in der Lateranbasilika durchzuführen.¹⁰⁵ Insgesamt macht sich bei ihnen jedoch eine deutlich stärkere Klerikalisierung der Amtsauffassung bemerkbar: In einem Protestschreiben der römischen Presbyter an Kaiser Honorius gingen diese ausführlich auf den Weihevorgang und die an ihm beteiligten Presbyter und Bischöfe ein und stellten sie der nur geringen Zahl an Klerikern gegenüber, die Eulalius auf sich hatte vereinigen können.¹⁰⁶ Die klerusinterne Hierarchisierung zwischen den als *clerus maior* bezeichneten Presbytern und dem diakonalen Klerus¹⁰⁷ kommt in diesem Brief ebenso zur Sprache wie das Selbstverständnis des römischen Presbyteriums, die entscheidende Instanz des Erhebungsvorgangs gewesen zu sein, die den Akklamationen für ihren Kandidaten Geltung zuerkannte.¹⁰⁸ In diesen Angaben der Bonifatiusanhänger spiegeln sich dementsprechend nicht nur die Spannungen innerhalb des römischen Klerus wider, die zum Ausbruch des Schismas geführt hatten, sondern auch unterschiedliche Legitimationsstrategien, die durch diese Ausgangslage bedingt waren: Während die Bonifatiusanhänger den Rückhalt ihres Kandidaten innerhalb des römischen Klerus, der zahlenmäßig vom presbyteralen Titelklerus deutlich dominiert wurde,¹⁰⁹ betonten, war für Eulalius – soweit man dies aus dem Bericht des Stadtpräfekten Symmachus erschließen kann – die demonstrative Verankerung in der Gemeinde vorrangig. Damit aber wuchs auch dem Ort der Bischofserhebung aus Sicht der Eulaliusanhänger eine besondere Bedeutung zu. Denn im Unterschied zu den Titelkirchen, die eine Vielzahl eigenständiger Zentren bildeten, verfügte die

¹⁰⁵ Die Erhebung des Bonifatius vollzog sich nach Darstellung seiner Presbyter *acclamatione totius populi et consensu melioris civitatis* (coll. Avell., *epist.* 17, 3). Auch die Bonifatiusanhänger hatten versucht, den Erhebungsakt in der *basilica Lateranensis* zu vollziehen, waren daran jedoch durch Eulalius gehindert worden (ebd., 17, 2).

¹⁰⁶ Coll. Avell., *epist.* 17, 3f.

¹⁰⁷ Die Presbyter bezeichnen sich in ihrem Schreiben als *sacerdotes* und stellen damit gezielt eine Eigenschaft heraus, die den nicht über die Priesterweihe verfügenden Diakonen nicht zukam. Auf den Umstand, dass Eulalius zwar Diakone, aber nur sehr wenige (*paucissimi*) Presbyter hinter sich hatte, wird von den Verfassern ausdrücklich hingewiesen; die Einbeziehung dieser – als *con-sacerdotes* (!) bezeichneten – Presbyter wird von den Bonifatiusanhängern als stillschweigendes Eingeständnis des Eulalius gedeutet, dass der *clerus maior* (= Presbyterium) die ausschlaggebende Bedeutung für die Gültigkeit einer Bischofserhebung habe.

¹⁰⁸ Ebd. 17, 2: *habita omnium collatione... participato cum Christiana plebe consilio, quem deus iussit, elegimus*; ebd. 17, 3: *acclamatione totius populi et consensu melioris civitatis a civimus*.

¹⁰⁹ Den etwa siebenzig bis achtzig Titelpresbytern stand das siebenköpfige Diakonenkollegium des Bischofs gegenüber.

Bischofsgemeinde in den bischöflichen Basiliken über Orte, die symbolisch wirksame Kristallisationspunkte der Gemeindeidentität bildeten. Dass der Erhebungsort des Eulalius – die *qualitas loci* – vom Stadtpräfekten Symmachus in besonderer Weise als Legitimationsfaktor herausgestellt wurde, ist demnach Teil einer bestimmten Strategie, der die Bonifatianer nichts Vergleichbares entgegenzusetzen hatten.

Dass diese unterschiedlichen Legitimationsstrategien über den unmittelbaren Ausbruch des Schismas hinaus Bestand hatten, zeigt der weitere Verlauf der Ereignisse. Kaiser Honorius hatte auf die Eingabe der Bonifatiusanhänger hin beide Prätendenten an den Hof nach Ravenna gerufen, wo eine vom Kaiser geleitete Synode über den rechtmäßigen Bischof entscheiden sollte.¹¹⁰ Da die Entscheidung sich über einen längeren Zeitraum hinzog und man Mitte März 419 noch zu keinem Ergebnis gelangt war, setzte Honorius die Beratungen über die bevorstehenden Ostertage aus und beauftragte den Bischof Achilleus von Spoleto damit, die Feier der Osterfestes in Rom zu übernehmen,¹¹¹ während den beiden Prätendenten, Eulalius und Bonifatius, das Betreten der Stadt untersagt wurde.¹¹² Eulalius vereitelte diese Pläne jedoch, indem er unverzüglich nach Rom eilte und am 18. März 419, zwei Tage vor dem Eintreffen des Bischofs von Spoleto in Rom, in die Stadt einzog, um dort die Osterfeierlichkeiten zu begehen.¹¹³ Die Auseinandersetzungen zwischen beiden Parteien flammten sofort wieder auf: Nach anfänglichen Ausschreitungen beim Vespasiansforum drohten die Konflikte sich an den bevorstehenden Osterfeierlichkeiten selbst auf die Lateranbasilika zu konzentrieren, da, so der Stadtpräfekt Symmachus in seinem Bericht über die Ereignisse an Honorius, beide Parteien „glaubten, sie müssten einander wechselseitig von der Lateranbasilika ausschließen.“¹¹⁴ Honorius stellte daraufhin

¹¹⁰ Zur Form dieses Verfahrens, in dem der Kaiser als Richter und die Synode als *consilium principis* fungierte, vgl. Girardet 1994, 23f.

¹¹¹ Erhalten sind die kaiserlichen Briefe an Achilleus v. Spoleto und an den *praefectus urbi*, den Senat und den *populus Romanus* (Coll. Avell., *epist.* 21-24).

¹¹² Dies geht hervor aus coll. Avell., *epist.* 31, 1; 33, 2. Die Bonifatiusvita gibt die Aufenthaltsorte mit Antium für Eulalius und dem Felicitascoemeterium an der *via Salaria* für Bonifatius an (LP I, 227). Letzteres ist wegen der unmittelbaren Nähe zur Stadt und des damit gegebenen Unruhepotentials äußerst unwahrscheinlich; der Verfasser des *Liber Pontificalis* ist hier inspiriert durch die besondere Felicitasverehrung des Bonifatius, die sich in der Errichtung eines Oratoriums im Felicitascoemeterium und in seiner Bestattung *in iuxta corporis sanctae Felicitatis martyris* äußerte (vgl. LP I, 227f.). Ebenso wenig historischer Wert ist der Nachricht des *Liber Pontificalis* beizumessen, Bonifatius habe an Ostern 419 in S. Agnese getauft – hier dürfte die Legendenbildung um den bei S. Agnese taufenden Bischof Liberius (s. u., S. 465f.) Pate gestanden haben (zum geringen historischen Wert der beiden Nachrichten vgl. auch die Kommentare von Duchesne [1886], in: LP I, 229, Anm. 6 u. 9).

¹¹³ Coll. Avell., *epist.* 29 (23. März 419, Ostern fiel in diesem Jahr auf den 30. März).

¹¹⁴ Ebd., 29, 6: *nisi celeri responso ante diem venerabilem paschae quid fieri debeat inusseritis, minantur se populi invicem pugnaturus, dum de Lateranensi basilica alterutrum se aestimant excludendos.* Zu den vorhergehenden Unruhen am Vespasiansforum vgl. ebd., 29, 4.

in seiner Antwort erneut klar, dass allein dem Bischof von Spoleto die Laterankirche zur Feier der Ostertage offenstehen und Eulalius die Stadt unverzüglich verlassen solle.¹¹⁵ Eulalius aber ignorierte die kaiserlichen Anweisungen, versuchte stattdessen, zur Nachtzeit die Lateranbasilika mit einer Schar von Anhängern in seinen Besitz zu bringen und konnte nur mit Gewalt aus der Lateranbasilika und aus der Stadt vertrieben werden.¹¹⁶ Erst jetzt sicherte Symmachus die Basilika mit *apparitores* seines Büros, um erneute Übergriffe der Eulalianer zu verhindern.¹¹⁷ Das Schicksal des Eulalius war mit diesen Auseinandersetzungen besiegelt: Für den Kaiser hatte sich Eulalius als möglicher Kandidat für den römischen Bischofsthron durch sein Verhalten selbst disqualifiziert. Da das Problem der Doppelbesetzung des römischen Episkopats durch den Wegfall eines Kandidaten gelöst war, verzichtete Honorius auf die Neuaufnahme einer kaiserlichen Synode und wies am 3. April den Stadtpräfekten an, Bonifatius als dem einzigen verbliebenen Anwärter auf den Bischofsthron den Zugang zur Stadt zu ermöglichen.¹¹⁸

Das Verhalten des Eulalius erscheint in hohem Maße erklärungsbedürftig. Die Synode und der Kaiser hatten deutlich gemacht, dass bis zur Klärung der umstrittenen Bischofswahl den beiden Kandidaten der Zutritt nach Rom verwehrt bleiben solle.¹¹⁹ Warum ging Eulalius ein Risiko ein, das sich im Endeffekt nicht auszahlte? Und warum maß er erneut der Kontrolle der Lateranbasilika eine so hohe Bedeutung bei, obwohl seine Argumente die Synode in Ravenna offenkundig nicht überzeugt hatten?

Will man Eulalius in seinem Handeln nicht situationsblinden Starrsinn unterstellen, dann muss der Preis, den er zahlte, etwas über den Wert aussagen, den er diesem Schritt beimaß. Die Forschung hat den ungewöhnlichen Schritt des Eulalius damit zu erklären versucht, dass er in einer für ihn aussichtslosen Situation durch die Besetzung der Lateranbasilika ein *fait accompli* habe schaffen wollen, um seiner Stellung als Bischof Roms Nach-

¹¹⁵ Coll. Avell., *epist.* 31, 6 (26. März 419): *Spolitinus autem episcopus, sicut dudum fuerat definitum, sanctis paschae diebus ordinem festae sollemnitatis implebit. Cui ad celebranda mysteria Lateranensem ecclesiam soli patere decernimus, reliquis qui hoc praesumere voluerint propulsatis.* Die erneute Anordnung, Eulalius habe Rom zu verlassen, wird ebd. 3, ausgesprochen.

¹¹⁶ Coll. Avell., *epist.* 32, 3f.

¹¹⁷ Ebd., 5. Beim Vorgehen gegen die Anhänger des Eulalius an der Lateranbasilika hatten weder der Stadtpräfekt noch der *vicarius* eingegriffen, sondern Kollegien (*corporati*) und die *maiores regionum* die entscheidende Rolle übernommen. Man hat zurecht hervorgehoben, dass der Stadtpräfekt Symmachus von Beginn an Eulalius favorisierte (Pietri 1976, Bd. 1, 457f.; Chantraine 1988); verlässliche Rückschlüsse auf die Anhängerschaften der beiden schismatischen Parteien lassen sich jedoch aus diesem Umstand nicht ziehen.

¹¹⁸ Coll. Avell., *epist.* 33. Die Synode in Ravenna war vor Ostern mit dem Plan ausgesetzt worden, sie nach den Feiertagen mit einem erweiterten Teilnehmerkreis, in den auch afrikanische und gallische Bischöfe einbezogen werden sollten, wieder aufzunehmen.

¹¹⁹ Coll. Avell., *epist.* 33, 2.

druck zu verleihen:¹²⁰ Die Feier des Ostergottesdienstes in der Lateranbasilika musste, so das Kalkül des Eulalius, ein zentrales Argument in der umstrittenen Frage bilden, wer der rechtmäßige Bischof Roms war. Sie wies den Bischof als Leiter der Gemeinde aus, der im Lateran die *plebs* versammelte und sich am höchsten Kirchenfest des Jahres zugleich in den wichtigsten bischöflichen Funktionen präsentierte: als Zelebrant des Kultes, als disziplinärer Gemeindeleiter, der dort an Gründonnerstag die Rekonkiliation der Büsser vornahm, und als Lehrer, der die Katechumenen nach der entsprechenden Unterweisung in der christlichen Lehre durch die Taufe an Ostern in die Gemeinde aufnahm.¹²¹

Diese Einschätzung der Motive für Eulalius' Handeln ist überzeugend, sein Handeln jedoch weniger als eine Verzweiflungstat zu interpretieren, sondern eher als das konsequente Festhalten an einer „plebiszitären“ Legitimationsstrategie, die er bereits in den Entstehungstagen des Schismas verfolgt hatte. Welchen Einfluss die römische Bevölkerung und die Aristokratie auf den Kaiser ausüben konnte, wenn es in schismatischen Situationen um die Besetzung des römischen Episkopats ging, hatte der Rombesuch von Constantius II. im Sommer 357 gezeigt, als der Kaiser dem Drängen des *populus Romanus* und von Teilen der Aristokratie nach der Rückberufung des Liberius nachgegeben hatte.¹²² Die erneute Herstellung eines *consensus universorum*, die Eulalius' Rolle als Leiter der *plebs* nachdrücklich unterstrich, konnte nach Einschätzung des Eulalius – ebenso wie in den Anfangstagen des

¹²⁰ So Chantraine 1988, 92f. in Anlehnung an eine ältere Studie von Oost. Eulalius hatte mindestens die einflussreiche Kaiserschwester Galla Placidia gegen sich: Sie versuchte, durch mehrere Schreiben im Vorfeld der Synode, die nach Ostern zusammentreten sollte, die Stimmung der Bischöfe gegen Eulalius zu beeinflussen.

¹²¹ Diesen Sachverhalt brachte auch die – allerdings erst von Bischof Hilarus (461-468) – beim Lateranbaptisterium (über dem Eingang der Kapelle für Johannes d. Täufer) angebrachte Inschrift deutlich zum Ausdruck: *Hilarus episcopus sancte plebi Dei* (de Rossi, Inscr. II, 424, nr. 47). Mit derselben Wendung hatte Sixtus III. (432-440) in der monumentalen Bischofsbasilika S. Maria Maggiore der Gemeindebezogenheit des bischöflichen Selbstverständnisses Ausdruck verliehen (s. o., Anm. 90). Dabei ist zu berücksichtigen, dass die symbolische Vermittlung der Funktionen als Gemeindeleiter im Laufe des 5. Jh. zunehmend nicht mehr allein vom Bischof wahrgenommen wurden: Seit dem beginnenden 5. Jh. lassen sich auch in zahlreichen Titelkirchen Roms Baptisterien nachweisen, die – im Unterschied zum Baptisterium von S. Pietro, das im wesentlichen der Taufe von Pilgern und der umliegenden Bevölkerung diente (s. u., S. 477, Anm. 264), – für die „reguläre“ Taufe römischer Gemeindemitglieder vorgesehen gewesen sein müssen (die jüngste Bestandsaufnahme bei Parmegiani/Pronti 2004, 106f., die archäologisch, epigraphisch oder literarisch belegbare Baptisterien für 13 Titelkirchen aufführen; zur liturgischen Funktion s. Saxer 1989, 931f.). Auch die Rekonkiliation der Büsser konnte – unter besonderen Voraussetzungen – dezentral, auf der Ebene der Titelkirchen stattfinden (vgl. Pietri 1976, Bd. 1, 635).

¹²² S. o., S. 236 mit Anm. 72.

Schismas – durchaus darauf rechnen, ihm die Anerkennung als rechtmäßiger Bischof der römischen Gemeinde zu sichern.¹²³

Ähnlich wie im Schisma zwischen Ursinus und Damasus fehlen auch in der Auseinandersetzung zwischen Bonifatius und Eulalius hingegen überzeugende Hinweise darauf, dass die Heiligtographie und die apostolischen Kommemorationsstätten den Rivalen eine besondere Legitimation verliehen hätten. Bonifatius, der unmittelbar nach seiner Wahl mit seinen Anhängern zur vatikanischen Petrusbasilika gezogen war, konnte aus seiner Nähe zum wichtigsten Heiligen Roms und ersten Bischof der römischen Gemeinde offensichtlich kein Kapital schlagen. Am 6. Januar des Jahres 419, nur wenige Tage nach Ausbruch des Schismas, finden wir ihn nicht mehr in S. Pietro, sondern in S. Paolo f.l.m., um dort das Fest der Epiphania zu begehen.¹²⁴ Bonifatius überließ die vatikanische Petrusbasilika an diesem Tag seinem Konkurrenten Eulalius, der die Feier von Epiphania in S. Pietro als der regulären Station im Rahmen des bischöflichen Stationsgottesdienstes begehen konnte. Aufschlussreicher als dieses – möglicherweise durch die ungleichen Kräfteverhältnisse bedingte – Ausweichen des Bonifatius vor seinem Konkurrenten ist der Umstand, dass Bonifatius am Abend des 6. Januar keine Anstalten machte, erneut nach S. Pietro zurückzukehren, sondern den Versuch unternahm, sich mit seinen Anhängern den Zugang zur Stadt zu erzwingen.¹²⁵ Für die Legitimierung als Bischof war der Traditionsbezug auf den ersten Bischof und wichtigsten Heiligen der Stadt offenkundig sekundär: Was zählte, war die sichtbare und symbolische Verankerung des Bischofs in seiner Gemeinde – eine Voraussetzung, die der Petrusbasilika, obwohl sie ebenfalls den Rang einer Bischofskirche besaß und in dieser Hinsicht der Lateranbasilika in nichts nachgestanden haben dürfte,¹²⁶ fehlte, da sie außerhalb der

¹²³ Man kann nicht davon ausgehen, dass Eulalius vor seinem Schritt mit einer Reaktion rechnete, wie sie Honorius dann unmittelbar nach Bekanntwerden von Eulalius' Rückkehr nach Rom an den Tag legte: Der Kaiser verstieg sich zu der Drohung, Eulalius setze durch sein Verhalten nicht nur seinen Status als Bischof, sondern auch sein Leben aufs Spiel (Coll. Avell., *epist.* 31, 4).

¹²⁴ Die im folgenden wiedergegebenen Ereignisse beruhen auf einem Bericht des Stadtpräfekten Symmachus (Coll. Avell., *epist.* 16 [8. Januar 419]): Nach seiner Auskunft (ebd., 3) spielten sich die Vorgänge an einem Feiertag (*sancti diei sollempnitas*) ab, am selben Tag, an dem ein kaiserliches Schreiben, das am 3. Januar in Ravenna ausgefertigt worden war (Coll. Avell., *epist.* 15), in Rom eintraf. Es kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass mit diesem Feiertag das Epiphaniifest gemeint ist, da seine Feier in Rom spätestens um 400 auch durch andere Hinweise gestützt wird (vgl. Förster 2000, 115, 133f.; weitere Anhaltspunkte für die Feier von Epiphania in Rom zu Beginn des 5. Jh. führt Pietri 1976, Bd. 1, 591f., an).

¹²⁵ Coll. Avell., *epist.* 16, 5f.

¹²⁶ Die von Chantraine 1988, 82 vorgenommene Charakterisierung der Lateranbasilika als „Papstkirche“ ist unangemessen, da sie eine ausschließliche Konzentration der symbolischen Autorität des Bischofs auf den Lateran als „die“ Kathedrale der Stadt suggeriert. Vielmehr gab es in Rom mehrere Kirchen, die als Bischofskirchen der Autorität des römischen Bischofs unterstanden und die – soweit es sich um innerhalb der Stadt gelegene Basiliken handelte – in den Schismen des 5. und 6. Jh. als konkurrierende Erhebungsorte fungieren konnten (s. die Übersicht bei

Stadt lag und damit nicht als identitätsstiftendes Zentrum der römischen Gemeinde fungierte.

IV. 2. Sondergemeinden

Ähnlich wie bei den Schismen des 4. und frühen 5. Jh. gilt auch für die zahlreichen häretischen Gemeinden, die sich in diesem Zeitraum in Rom nachweisen lassen, dass allenfalls schlaglichtartige Einblicke in ihre Verortung im römischen Raum möglich sind. Exemplarisch für die engen Begrenzungen, denen die Perspektive auf die häretische Sakral- und Erinnerungstopographie unterliegt, sind die Arianer. Obwohl eine der häretischen Gruppierungen Roms, die vom 4. bis zum 6. Jh. über eine wohl weitgehend konstante und – vermittelt über das gotisch-germanische Element in den Truppen der Stadt – auch einflussreiche Gemeinde verfügte, bleibt die Geschichte und Lokalisierung der Arianer in Rom dennoch weitestgehend dunkel. Von wenigen Nachrichten literarischer Quellen abgesehen, hat bereits ihre bloße Existenz kaum Spuren hinterlassen, da Nachweise auf arianische Einflüsse und Auseinandersetzungen mit den Arianern in Inschriften und ikonographischen Quellen nur sehr schwer zu führen sind.¹²⁷ Die späte Nachricht, dass sie noch unter Gregor I. (590-604) zwei eigene Kirchen besaßen, die der Bischof in katholische Kultstätten umwandelte,¹²⁸ ist zugleich der wichtigste Anhaltspunkt für die räumliche Präsenz der Arianer in der Stadt, der noch durch den archäologischen Hinweis auf ein weiteres arianisches Kultgebäude in der Nähe der Diocletiansthermen ergänzt wird.¹²⁹

Man hat aus dieser Konzentration von arianischen Kultbauten im Bereich der Subura und des Esquilin den Schluss gezogen, es habe sich bei dieser Gegend im Osten Roms um eine stark arianisch geprägte Gegend gehandelt,

Geertman 1986-1987, 78f., die mit Blick auf das Schisma zwischen Eulalius und Bonifatius I. allerdings zu korrigieren ist [s. o., Anm. 96]).

¹²⁷ Zu den methodischen Problemen im Bereich der Epigraphik und Ikonographie vgl. Ferrua 1991, 288-290, Giordani 1992, 238. Zum (vergeblichen) Versuch, nichtorthodoxe Einflüsse in den römischen Märtyrerlegenden nachzuweisen, vgl. u., S. 267-269.

¹²⁸ Es handelt sich um S. Agata dei Goti, von Flavius Ricimer zwischen 459 und 472 gegründet (Gregor I., *dial.* 3, 30; LP I, 312), und um S. Severino in Merulana (Gregor I., *epist.* 3, 19).

¹²⁹ Testini 1968, 251-258, identifiziert einen im 19. Jh. in der Nähe der Diocletiansthermen gefundenen und zerstörten Kultbau – das sogenannte Oratorium am Monte della Giustizia – mit der Kirche S. Agata in *Esquilino* und deutet ihn aufgrund der aus anderen arianischen Kirchen bekannten Apsisikonographie (Christus im Kreise der Apostel) als eine arianische Kirche. Daneben begegnet häufig die Vorstellung, dass auch S. Andrea in Catabarbara auf dem Esquilin eine arianische Kirche gewesen sei, da es sich um eine Stiftung des Goten Flavius Valila handelte (vgl. Zeiller 1904, 27; Testini 1968, 256). Diese Annahme erscheint allerdings unvereinbar mit der Tatsache, dass die Kirche nicht vom arianischen, sondern vom katholischen Bischof Simplicius (468-483) im Auftrag des Valila geweiht wurde (de Rossi, *Inscr.* II, 436, nr. 115).

in der der Bevölkerungsanteil nicht nur von Arianern, sondern auch von Anhängern anderer nicht-katholischer Gemeinschaften besonders hoch gewesen sei.¹³⁰ Dies mag in Anbetracht der Tatsache, dass Kirchen als pastorale Bezugspunkte von lokalen Identitäten fungierten, zwar durchaus zutreffen;¹³¹ es gibt jedoch keinerlei Anlass zu der Vermutung, Rom sei in regelrechte Viertel zerfallen, die jeweils mehrheitlich von den Anhängern unterschiedlicher christlicher Gemeinden bewohnt wurden.¹³² Die Frage nach städtischen Räumen und Orten, an denen sich die Identität der arianischen Gemeinde Roms formierte, ist dementsprechend mit dem Hinweis auf regional begründete Formen der Identitätsstiftung nicht sinnvoll zu beantworten. Es muss vielmehr – unabhängig von möglichen Ballungen und Konzentrationen arianischer Bevölkerungsteile – lokale Zentren gegeben haben, die eine symbolische Bedeutung für die Existenz der arianischen Gemeinde Roms hatten.¹³³ Es fehlen jedoch Hinweise darauf, ob und gegebenenfalls welche Heiligenkulte hierfür irgendeine Rolle spielten¹³⁴ und ob es zu Konkurrenzsituationen mit der katholischen Gemeinde bezüglich bestimmter Orte der Sakral- und Heiligtopotographie Roms kam. Nicht einmal über die Lage der arianischen Bischofskirche in Rom sind wir unterrichtet.¹³⁵

Von den Arianern Roms verbleiben somit nicht mehr als versprengte Spuren einer Sakraltopographie, die sich für die Frage nach räumlich vermittelten Identitätskonstruktionen nicht fruchtbar machen lassen. Etwas besser

¹³⁰ So Zeiller 1904, 26-28; M. Cecchelli 1985-1986, 293-295, die den gesamten Bereich des Esquilin als eine Gegend mit außergewöhnlich starken heterodoxen Einschlägen auffasst (ebenso Pani Ermini 1999, 48); diese Einschätzung beruht allerdings wesentlich auf einer dortigen Lokalisierung von Donatisten und Novatianern, die alles andere als gesichert ist (vgl. dazu u., Anm. 200f. und 248).

¹³¹ Zur pfarrkirchenartigen Funktion der Titelkirchen in Rom s. o., Anm. 91.

¹³² Für die Vorstellung einer gleichmäßigen Verteilung schismatischer und häretischer Gruppen im städtischen Raum vgl. die entsprechenden Bemerkungen von McLynn 1992, 20 zur Situation im spätantiken Konstantinopel, die auch für Rom Geltung beanspruchen können.

¹³³ Vgl. in diesem Zusammenhang, dass die *stationes* von Händlern und Schiffseigentümern unterschiedlicher auswärtiger Gemeinden sich auf den Bereich der *via sacra* und des Forums konzentrierten – sie orientierten sich am öffentlichen Raum der Stadt, nicht an den Wohn- oder Gewerbevierteln ihrer Inhaber. Ob diese *stationes* jenseits einer kommerziellen Funktion als Büros eine weiterreichende symbolische Bedeutung als Niederlassungen und Anlaufstellen für Angehörige der jeweiligen Gemeinden in Rom hatten, ist zwar unklar; bemerkenswert ist in jedem Fall, dass die Lokalisierung dieser *stationes* – in Rom ebenso wie in Ostia – nicht auf die Lage von Wohnvierteln schließen lässt, in denen sich die fremden Ankömmlinge aus denselben auswärtigen Gemeinden und Regionen in Rom möglicherweise bevorzugt zusammenfanden (vgl. Noy 2000, 160-164; ebd. 151f.).

¹³⁴ Es steht nicht zu vermuten, dass die arianischen Goten Roms mit der katholischen Gemeinde um Orte der römischen Heiligtopotographie konkurrierten, da sie über eigene hagiographische Traditionen verfügten; dies verdeutlichen die erhaltenen Fragmente eines arianischen gotischen Heiligenkalenders (vgl. Delehaye 1912, 275-281).

¹³⁵ Unsere Informationen beschränken sich auf die namentliche Erwähnung eines arianischen Bischofs in einem Papyrus vom Ende des 5. Jh. (vgl. C. Cecchelli 1944, 229f.).

gestaltet sich die Überlieferungssituation für die Novatianer und Donatisten, die aus verstetigten Schismen hervorgegangene Sondergemeinden bildeten und damit, wie die Arianer, ebenfalls über großkirchliche Strukturen – Trennung von Klerus und Laien, monepiskopale Gemeindeleitung, Kirchengebäude als Versammlungsräume – verfügten. Im folgenden sollen die Möglichkeiten und Grenzen diskutiert werden, durch die Kombination hagiographischer, kalendarischer und archäologischer Hinweise eine topographische „Verortung“ dieser beiden Gemeinden vorzunehmen, wobei vor allem die zentrale Frage eine Rolle spielt, inwieweit Novatianer und Donatisten versuchten, durch Bezugnahmen auf die beiden apostolischen Gemeindeglieder eine mit den Grablegen am Vatikan und an der *via Ostiensis* konkurrierende apostolische Sakraltopographie zu etablieren.

IV. 2. 1. Novatianer

Das novatianische Schisma war nach dem Tod des Bischofs Fabian (238-250) während der decischen Verfolgung, die eine länger andauernde Vakanz des römischen Bischofsstuhls zur Folge hatte, im Jahr 251 aus der Doppelwahl zweier Bischöfe, Cornelius (251-253) und Novatianus (251-258 [?]), hervorgegangen und erwies sich als äußerst langlebig und über die Grenzen Roms hinaus bedeutsam.¹³⁶ Im Unterschied zu anderen schismatischen und häretischen Gruppierungen konnten sich die rigoristisch ausgerichteten Novatianer, deren Abspaltung von der Großkirche in disziplinären, nicht in dogmatischen Differenzen begründet lag, neben der katholischen Großkirche etablieren und in dieser Position eine begrenzte Akzeptanz erreichen. Ihre zivilrechtlichen Ansprüche wurden unter Konstantin offiziell anerkannt,¹³⁷ und ihre Nähe zur Großkirche trat insbesondere in Krisensituationen, wie etwa in Konstantinopel unter dem arianischen Bischof Makedonios hervor, als die Nizäner ihre Kirchengebäude verloren und es vorzogen, zusammen mit den Novatianern Gottesdienste abzuhalten.¹³⁸ Zu Beginn des 5. Jh. endete dieser Zustand der Koexistenz: Innozenz I. (401-417) ließ – angeblich als erster römischer Bischof – die Novatianer verfolgen, Caelestinus (422-432) entzog ihnen nur wenige Jahre später ihre Kultgebäude, und die kaiserliche Gesetzgebung schloss seit dieser Zeit auch die Novatianer unter die häretischen Gruppen

¹³⁶ Zum novatianischen Schisma und der Entwicklung der novatianischen Kirche ist nach wie vor grundlegend Vogt 1968.

¹³⁷ CTh 16, 5, 2 (326) bestätigte den Novatianern den rechtmäßigen Besitz eigener Kirchengebäude und Coemeterien; zum Gesetz vgl. Vogt 1968, 194-196. Auf dem Konzil von Nizaea war zuvor der Status der Novatianer als Sekte bekräftigt worden, doch war ein novatianischer Bischof auf dem Konzil anwesend (ebd., 188-194).

¹³⁸ Socr., *h. e.* 2, 38, 25f.; Soz., *h. e.* 4, 20, 7f.

ein, die der staatlichen Verfolgung und Repression unterlagen.¹³⁹ Unter dem Druck dieser massiven Einschränkungen scheint die novatianische Kirche sehr bald an ihr Ende gekommen zu sein: In Rom stellten die Novatianer offensichtlich schon unter Leo I. (440-461) keine ernsthafte Größe mehr dar.¹⁴⁰ Westliche Quellen erwähnen sie bis zum Ende des 5. Jh. nur noch sporadisch, und auch im Osten, wo sie sich etwas länger gehalten zu haben scheinen, verlieren sich ihre Spuren etwa hundert Jahre später im Nebel der Geschichte.¹⁴¹

Seine dauerhafte, über knapp 200 Jahre bestehende Existenz als eine Sondergemeinde neben der katholischen Kirche führte im Novatianismus zur Ausprägung einer Gruppenidentität mit eigenen Institutionen und Traditionen. Damit stellt sich für die Novatianer die Frage, auf welche Weise der Zusammenhalt dieser religiösen Gruppierung symbolisch aufrechterhalten wurde: Auf welche Räume gründete die novatianische Gemeinde Roms, die noch zu Beginn des 5. Jh. immerhin so bedeutend war, dass mehrere kaiserliche Gesetze gegen sie erlassen wurden, ihre Identität? Und welche Rolle spielten Erinnerungsbezüge für die Konstituierung derartiger topographischer Zentren, die eine novatianische Gruppenzugehörigkeit sichern und stabilisieren sollten?

Konkrete Hinweise auf eine novatianische Erinnerungstopographie in Rom beschränken sich im wesentlichen auf die *via Tiburtina*, wo im Jahr 1927 in einer Katakomben eine Inschrift mit der Widmung eines Diakons an einen *Novatianus martyr* aufgefunden wurde.¹⁴² Seit ihrer Entdeckung hat die Inschrift zu anhaltenden Diskussionen darum geführt, ob es sich bei diesem Novatian um den Gegenbischof des Cornelius oder um einen anderen römischen Märtyrer handele. Insgesamt können sich die Vertreter, die in dem Geehrten den römischen Gegenbischof erkennen, auf die überzeugenderen Argumente berufen, da die Katakomben mit der Novatianusinschrift seit dem beginnenden 5. Jh. – eben zu der Zeit, in der die Novatianer in Rom verboten wurden – außer Gebrauch gekommen zu sein scheint, und da die nur wenige Meter von der Novatianuskatakomben entfernte Hippolytosgrablage aufgrund ihrer räumlichen Nähe die Vorstellung begünstigte, Hippolytos sei ein

¹³⁹ Zu Innozenz I. und Caelestinus vgl. Socr., *b. e.* 7, 9, 2 und 11, 2-5. Gesetze: CTh 16, 6, 1 (413); 5, 59 (423); 5, 65, 2 (428). Die Maßnahmen gegen die Novatianer stehen im Kontext eines Vorgehens gegen häretische Gruppierungen, das Innozenz I. in Gang setzte (vgl. Pietri 1976, Bd. 1, 445-447).

¹⁴⁰ Vgl. Vogt 1968, 275.

¹⁴¹ Nach 600 erscheinen die Novatianer auch im Osten nur noch in Häresienkatalogen, die zum großen Teil antiquarische Informationen verarbeiten (eine Materialzusammenstellung der späten Belege für den Novatianismus bietet Vogt 1968, 267-290).

¹⁴² ICUR VII, 20334. Eine knappe, aber alle wesentlichen Aspekte umfassende Diskussion der Inschrift bietet Ferrua 1944 (a). Ausführlich und mit umfassender Bibliographie der jüngste Beitrag zum Problem von Giordani 1992.

Presbyter des Bischofs Novatian gewesen. Die oben erwähnte Inschrift ist dabei nicht allein ein Beleg für die Existenz des Novatianusgrabes an der *via Tiburtina*, sondern zugleich auch ein Hinweis darauf, dass die Grablege für die novatianische Gemeinde eine identitätsrelevante Funktion hatte. Es handelt sich bei der Inschrift nämlich nicht um einen einfachen Grabtitulus, sondern, wie Antonio Ferrua gezeigt hat, um den Teil einer nicht mehr genauer rekonstruierbaren, im 4. Jh. angelegten Monumentalisierung des Novatianusgrabes, die der Ausschmückung des *loculus* dienen sollte.¹⁴³ Novatian war demnach – was angesichts seiner Bedeutung als Gemeindegründer für die novatianische Gemeinschaft auch ohne weiteres nachvollziehbar ist – Objekt eines Kultes, der in einer entsprechenden Ausgestaltung seines Grabes seinen Ausdruck fand.

Die Existenz eines derartigen Novatianuskultes, der allerdings vergleichsweise bescheidene Ausmaße gehabt zu haben scheint,¹⁴⁴ vorausgesetzt, stellt sich die Frage, ob sich noch weitere Hinweise auf eine novatianische Erinnerungstopographie in Rom erhalten haben. Wir werden dabei nochmals auf die *via Tiburtina* zu sprechen kommen, zuvor jedoch einen Deutungsversuch diskutieren, der die unter Konstantin errichtete *basilica apostolorum* und den von ihr überbauten Vorgängerbau – den Trikliahof, in dem zahlreiche Graffiti für Petrus und Paulus gefunden wurden¹⁴⁵ – als ein novatianisches Zentrum des Apostelkultes in Rom auffasst, das in Konkurrenz zu den beiden Kultstätten für Petrus am Vatikan und für Paulus an der *via Ostiensis* entstanden sei. Da diese Hypothese den Teilspekt einer ausgedehnten Forschungsdiskussion um den Stellenwert der *basilica apostolorum* und ihres Vorgängerbau im Rahmen der Apostelverehrung in Rom bildet, seien zunächst die Voraussetzungen und Positionen dieser umfassenderen Debatte kurz skizziert.

Die Entdeckung der Kultstätte für die beiden Apostel unter der *basilica apostolorum* im Jahr 1915 lieferte die archäologische Bestätigung für eine bereits zuvor bekannte Notiz in der *depositio martyrum* des Chronographen von 354. Der Kalendereintrag der *depositio* verbindet den 29. Juni, das Kommemo-

¹⁴³ Ferrua 1944 (a), 233.

¹⁴⁴ Die Katakomben und der Bereich um das Novatianusgrab weisen keine Spuren (Verbreiterung der Katakombengänge, Anlage von Treppen) auf, wie sie sonst seit dem 4. Jh. für den Ausbau der Märtyrergräber typisch sind. Giordani 1992 misst der novatianischen Kultstätte eine erhebliche Bedeutung zu, da sie erkläre, warum der Kult des Diakons Laurentius an der *via Tiburtina* größere Popularität erlangt habe als die Verehrung des Sixtus II. und der übrigen Diakone, die während der valerianischen Verfolgung ums Leben gekommen waren und die im Süden der Stadt, an der *via Appia*, bestattet lagen: Die katholische Großkirche habe in der Person des Laurentius ein Gegengewicht zur novatianischen Kultstätte an der *via Tiburtina* schaffen wollen. Für die besondere Popularität des Laurentiuskultes dürften jedoch weniger sein antinovatianischer Reflex als die unter Konstantin erfolgte Monumentalisierung des Laurentiusgrabes und die Errichtung der konstantinischen Basilika, die sich in der Nähe der Grablege erhob, verantwortlich sein (vgl. LP I, 181f. u. o., S. 108f.).

¹⁴⁵ Zu diesem Trikliahof s. o., S. 40-42.

rationsdatum der beiden Apostel Petrus und Paulus, mit dem Konsulardatum des Jahres 258 und lokalisiert das Petrusgedenken nicht am Vatikan, sondern *in catacumbas* – einem auf die Triklia an der *via Appia* zu beziehenden Toponym.¹⁴⁶ Diese Notiz der *depositio*, die durch den archäologischen Befund der Triklia zusätzlich gestützt wurde, hat Generationen von Forschern beschäftigt, die das Faktum einer Apostelverehrung *in catacumbas* mit der Tatsache in Einklang zu bringen versuchten, dass der Vatikan und die *via Ostiensis* bereits um 200 und dann wieder seit konstantinischer Zeit als die Grabstätten der beiden apostolischen Gemeindegründer belegt sind.¹⁴⁷ Aus der Fülle von Erklärungen, die für diese Duplizität (bzw. Triplizität) der apostolischen Kommemorationsstätten in Rom angeführt worden sind, haben sich im wesentlichen zwei Ansätze herauskristallisiert, die das Datum des 29. Juni 258 entweder mit einer Reliquientranslation in Verbindung bringen oder aber auf ein gemeinsames Fest für Petrus und Paulus beziehen, das im Jahr 258 *in catacumbas* eingerichtet worden sein soll.¹⁴⁸ Daneben ist jedoch auch vereinzelt in Erwägung gezogen worden, es könne sich bei der Kultstätte an der *via Appia* um ein schismatisches, häretisches oder nicht offizielles Kultzentrum gehandelt haben, das im 3. Jh. in Konkurrenz zu den apostolischen Kommemorationsstätten am Vatikan und an der *via Ostiensis* entstanden und erst spä-

¹⁴⁶ *Depositio martyrum* (MGH AA IX, 71): III kal. Iul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons. (= 29. Juni 258). Bemerkenswert ist, dass Paulus an der *via Ostiensis* verehrt wird, die Petrusbasilika am Vatikan in dieser Notiz hingegen gar keine Erwähnung findet. Man hat daher vorgeschlagen, eine auf der Lesart des *Martyrologium Hieronymianum* beruhende Emendation des Eintrags zu III. kal. Iul. Petri in Vaticano et Petri et Pauli in catacumbas et Pauli Ostense vorzunehmen (Lietzmann ²1927, 110-114 auf der Grundlage von Kirsch 1924, 20-22; zustimmend u. a. Klauer 1956, 22); dies wird jedoch in der jüngeren Forschung zurecht als unzulässige Harmonisierung der Quellen abgelehnt (vgl. Saxer 1986, 66). Die u. a. von Pietri 1976, Bd. 1, 57 vertretene Erklärung, dass die vatikanische Petrusbasilika zur Abfassungszeit der Deposionsliste noch nicht fertiggestellt gewesen sei, ist nicht überzeugend (vgl. o., S. 109f. mit Anm. 118). In die richtige Richtung dürften hingegen die Überlegungen von Ruyschaert 1969 weisen, der den beiden Kommemorationsorten *in catacumbas* und am Vatikan unterschiedliche Funktionen der Petrusmemoria zuordnet. Die Kommemorationsstätte *in catacumbas* akzentuierte das gemeinsam mit Paulus erlittene Martyrium Petri und seine Rolle als apostolischer Gemeindegründer, die allein auf Petrus bezogene Basilika am Vatikan hingegen seine Rolle als erster Bischof der römischen Gemeinde.

¹⁴⁷ Die Literatur zu diesem Thema ist Legion; jüngere Überblicke über die wichtigsten Forschungspositionen vermitteln Hack 1997, 13f.; Thümmel 1999, 8-10; Cracco Ruggini 2001.

¹⁴⁸ Prominente Anhänger der „Translationshypothese“ sind u. a. Duchesne 1923, bes. 19-22; Lietzmann ²1927, 114-126, 222-226. Da es bereits für die Zeit um 200 Hinweise darauf gibt, dass die Apostel am Vatikan und an der *via Ostiensis* verehrt wurden, rechnen die Vertreter der Translationshypothese mit einer zweifachen Überführung der Apostelreliquien: Auf eine zwischenzeitliche Verlegung der sterblichen Überreste an die *via Appia* während der valerianischen Verfolgung im Juni 258 sei zu einem – nicht genauer bestimmbar – späteren Zeitpunkt die Rückführung an die *via Ostiensis* und an den Vatikan erfolgt. Anders Delehaye ²1933, 264-269, der von einem auf das Jahr 258 zurückgehenden gemeinsamen Festtag für die beiden Apostel an der *via Appia* ausgeht.

ter unter amtskirchliche Kontrolle gelangt sei.¹⁴⁹ Der Liturgiewissenschaftler Leo Kunibert Mohlberg hat diese allgemeinen Überlegungen zu der Hypothese von einer novatianischen Kultstätte *in catacumbas* zugespitzt, indem er die *depositio martyrum* im Chronographen von 354, die den Eintrag einer Petrusverehrung an der *via Appia* überliefert, als einen novatianischen Heiligenkalender zu erweisen versuchte.¹⁵⁰ Was Mohlberg an Belegen für einen novatianischen Ursprung der *depositio martyrum* anführt, lässt sich freilich eher in gegenteiliger Hinsicht, nämlich als eine polemische Bezugnahme auf den Novatianismus interpretieren.¹⁵¹ Mohlbergs Auffassung ist dementsprechend auch mit Entschiedenheit und guten Gründen zurückgewiesen worden¹⁵² und für lange Zeit im Inventar der umfangreichen Forschungsdiskussion um die Kultstätte *in catacumbas* verschwunden.

Aus ihrem Dornröschenschlaf ist die Hypothese von einem novatianischen Apostelkult an der *via Appia* zuletzt mit neuen Argumenten erweckt

¹⁴⁹ Die Vermutung, dass es sich bei der Triklia an der *via Appia* um eine schismatische oder häretische Kultstätte für die Apostel gehandelt habe, begegnet bereits bei Schäfer 1932, 20; Schneider 1951, 14. Von einer „privaten“ (= kirchlich nicht kontrollierten) Kommemorationsstätte im Unterschied zu den offiziellen kirchlichen Zentren am Vatikan und an der *via Ostiensis* geht Chadwick 1957, 47f. aus, dessen Hinweis auf den nicht-liturgischen Charakter der dort gefeierten Refrigeria allerdings nicht schlagend ist: Noch um 400 fanden solche Refrigeriafeiern auch in der vatikanischen Petrusbasilika statt (Paul. Nol., *epist.* 13, 11-14; Aug., *epist.* 29, 10).

¹⁵⁰ Vgl. Mohlberg 1952, bes. 58-68.

¹⁵¹ Mohlberg stützt sich im wesentlichen auf zwei Argumente: 1. Die *depositio martyrum* enthält zum Tagesdatum der am 10. Juli verehrten Märtyrer den Zusatz, dass einer von ihnen durch Novatianer geraubt worden sei (MGH AA IX, 71: *hunc Silanum martirem Novati furati sunt*). Dies sei, so Mohlberg, die Glosse eines späteren Bearbeiters der *depositio martyrum*, dem aufgefallen sei, dass es sich bei der *depositio* um einen novatianischen Heiligenkalender handelte. 2. Für den 29. Juni – den petrinischen Festtag *in catacumbas* in der *depositio martyrum* – ist im *Martyrologium Hieronymianum* die Kommemorierung eines römischen Märtyrers namens Novatianus überliefert, in dem Mohlberg den Gegenbischof des 3. Jh. vermutet (zu diesem Eintrag im *Martyrologium Hieronymianum*, der als Dublette auch am 27. Juni erscheint, vgl. Kirsch 1924, 20-23, der allerdings eine Identifizierung mit dem 251 zum Bischof erhobenen Novatianus ablehnt). Mohlberg erklärt diese Koinzidenz damit, dass die Novatianer die apostolischen Gemeindegründer an demselben Tag gefeiert hätten, an dem sie auch ihres Gründers Novatian gedachten. – Dazu ist folgendes zu bemerken: 1. Warum ein späterer Benutzer der *depositio martyrum* ausgerechnet bei Silanus die novatianische Kontrolle einer Kultstätte vermerkt haben soll, obwohl es sich doch nach Mohlbergs Ansicht bei allen Heiligen und Gedenkstätten dieses „novatianischen Kalenders“ um häretische Kultorte hätte handeln müssen, bleibt unverständlich. Der Eintrag macht nur unter umgekehrten Vorzeichen Sinn, dass nämlich die *depositio martyrum* auf einem katholischen Heiligenkalender beruht und der Verfasser der *depositio* den „Verlust“ einer ursprünglich katholischen Kultstätte an die Novatianer dokumentieren wollte. 2. Eine Koinzidenz der Tagesdaten spricht nicht, wie Mohlberg meint, für, sondern gegen die Existenz eines novatianischen Kultes *in catacumbas*. Am 29. Juni waren die Novatianer der Erinnerung ihres Gemeindegründers verpflichtet, dessen Grablage an der *via Tiburtina* sie zur Abhaltung einer Gedenkfeier aufsuchen mussten. Am selben Tag eine Feier zu Ehren der Apostel am anderen Ende der Stadt durchzuführen, wäre aus rein pragmatischen Gründen dysfunktional gewesen.

¹⁵² Vgl. die Stellungnahmen von Klauer 1956, 77; Chadwick 1957, 46f.; Pietri 1976, Bd. 1, 377, Anm. 2; zuletzt Cracco Ruggini 2001, 386.

worden, die von den römischen Heiligenlegenden, deren Anfänge bis in das 5. Jh. zurückreichen, ihren Ausgang nehmen. Nach Ansicht von Kate Cooper, die vor einigen Jahren ein eigenes Forschungsprojekt zu den sogenannten *gesta martyrum Romanorum* ins Leben gerufen hat, haben sich in diesen legendarischen Produkten schismatische, mit der offiziellen Sicht der Amtskirche konkurrierende Perspektiven erhalten, die unter anderem neue Hinweise auf die novatianische Kulttopographie an der *via Appia* liefern.¹⁵³ Mit ihren Schlussfolgerungen zum Ursprung und zur Funktion der römischen Märtyrerliteratur stößt Cooper die Tür zu einem umfangreichen Literaturbestand auf, der trotz intensiver Forschungsbemühungen zu Beginn des 20. Jh. hinsichtlich der Produktion, Rezeption und literarischen Zirkulation der Texte viele Fragen offen gelassen hat: Es handelt sich um etwa einhundert Passionen, die jeweils mehrere Gruppen von Märtyrern umfassen, und deren Handschriften in die Tausende gehen.¹⁵⁴ Wegen des umfassenden Zuschnitts von Coopers Ausführungen, die nicht allein die Erinnerungstopographie der novatianischen Gemeinde in Rom betreffen, sondern darüber hinaus die *gesta martyrum* insgesamt als Medien und als Reflexe von Versuchen begreifen, die römische Heiligtöpopographie im Interesse von Gruppen zu besetzen, die mit der Amtskirche in Konkurrenz standen, verdienen sie im folgenden eine ausführlichere Stellungnahme, die über die unmittelbare Frage nach der novatianischen Kulttopographie in Rom hinausgeht.

¹⁵³ Vgl. zum folgenden Cooper 1999. Die Überlegungen der Autorin beruhen auf den Arbeiten einer Projektgruppe, die zur Erforschung der römischen *gesta martyrum* ins Leben gerufen wurde. Zu den Zielsetzungen dieses an der Universität Manchester angesiedelten Forschungsprojekts zu den *gesta martyrum* vgl. auch die Einleitung von Cooper zu *Early Medieval Europe* 9 (2000) und die website www.art.man.ac.uk/cla/Romanmartyrs.htm.

¹⁵⁴ Ein Dossier derjenigen Passionen, die römische Märtyrer zum Gegenstand haben, findet sich auf der in der vorigen Anm. angegebenen website der Universität Manchester. Einen anschaulichen Eindruck von den schieren Dimensionen des prosopographischen und handschriftlichen Materials vermittelt die Arbeit von Urbain 1901, der den (missglückten) Versuch unternahm, auf der Grundlage von 96 Heiligenlegenden den römischen Heiligenkalender zu Beginn des 5. Jh. zu rekonstruieren (zu den methodischen Defiziten von Urbains Ansatz vgl. Delehaye 1902). Die *Bibliotheca Hagiographica Latina* (erstmalig 1910 erschienen, seitdem durch zwei umfangreiche Supplemente ergänzt) klassifiziert die Passionen nach unterschiedlichen Varianten; über die von der *Société des Bollandistes* autorisierte website www.bhlms.fltr.ucl.ac.be wird ein rasches Auffinden der unterschiedlichen Rezensionen und ihres Handschriftenbestandes ermöglicht. Auch die dort aufgeführten Handschriften umfassen jedoch nur diejenigen Exemplare, die von den Bollandisten seit dem Ende des 19. Jh. systematisch katalogisiert wurden; einer der ältesten Textzeugen, die heute in Sankt Petersburg befindliche Handschrift der *passio Gallicani, Iohannis et Pauli* aus dem späten 6. Jh. (CLA XI, 10, nr. **646; vgl. Philippart 1977, 27-29) ist beispielsweise nicht aufgeführt. Auch die von Verrando 1991 edierte *passio Xysti, Laurentii et Hippolyti vetus* macht exemplarisch deutlich, dass die über die BHL erreichbaren Varianten und Handschriften nur einen Ausschnitt der Überlieferungstradition darstellen und zum Teil korrekturbedürftig sind (vgl. Verrando 1991, bes. 186f.).

Den Anlass dafür, Mohlbergs Hypothese vom Apostelkult an der *via Appia* und der *basilica apostolorum* als novatianisches Kultzentrum erneut aufzugreifen, findet Cooper in der *passio Sebastiani*, einem vergleichsweise frühen Produkt unter den römischen Heiligenlegenden, das vermutlich um die Mitte des 5. Jh. entstanden ist.¹⁵⁵ Zum Abschluss der *passio Sebastiani* erscheint dieser Heilige, der in einer Grablege unter der *basilica apostolorum* bestattet und verehrt wurde, nach seinem Martyrium einer römischen Matrone namens Lucina im Traum und bittet sie, ihn *iuxta vestigia apostolorum* zu bestatten. Cooper interpretiert diese Formulierung als eine gezielte Polemik gegen die vom römischen Bischof beanspruchte Präsenz der Petrusreliquien am Vatikan: Der Verfasser der *passio Sebastiani* vindiziert, dass die Reliquien der Apostel sich zur Abfassungszeit der *passio* noch an der *via Appia* befänden; zumindest jedoch suggeriere er, dass dies zur Zeit, in der Sebastian das Martyrium erlitten habe – also während der diocletianischen Verfolgung zu Beginn des 4. Jh. – der Fall gewesen sei.¹⁵⁶

Dieselbe Matrone Lucina, eine in den spätantiken römischen Märtyrer- und Heiligenviten als Bestatterin überaus populäre Figur,¹⁵⁷ erscheint auch in der Corneliusvita des *Liber Pontificalis*, wo sie im Auftrag des Bischofs Cornelius (251-253) die Paulusreliquien von der *ad catacumbas* gelegenen Stätte an die *via Ostiensis* überführt, während der Bischof Cornelius eine analoge Translation der Petrusreliquien an den Vatikan vornimmt.¹⁵⁸ Hier agiert Lucina im Gegensatz zur *passio Sebastiani* in einem legendarischen Kontext, der die Ansprüche der vatikanischen Basilika auf die Beherbergung der Petrusreliquien unterstreicht. Diesen „Rollentausch“ der bestattenden Matrone Lucina erklärt Cooper als den Versuch, eine mit schismatischen Assoziationen verbundene Figur in eine Protagonistin bischöflicher Interessen zu verwandeln: Die Corneliusvita des *Liber Pontificalis*, in der Lucina mit der Translation der apostolischen Reliquien von der *via Appia* an die *via Ostiensis* bzw. an den Vatikan in Verbindung gebracht wird, spiegele das bischöfliche Bestreben wider, die mit der novatianischen Kultstätte an der *via Appia* assoziierte Lucina „umzudrehen“ und für die katholische Gegenposition (Lokalisierung der Petrusreliquien am Vatikan) zu vereinnahmen. Eine derartige Umwand-

¹⁵⁵ Morin 1913, 347 mit Anm. 1, 367f. zieht aus sprachlichen und inhaltlichen Gründen in Erwägung, dass Arnobius d. J., der um die Mitte des 5. Jh. in Rom wirkte, die *passio Sebastiani* und weitere römische Heiligenlegenden verfasst haben könnte; Pesci 1945, 183f. möchte die Abfassung der *passio Sebastiani* mit der Gründung eines Klosters bei S. Sebastiano durch Sixtus III. (432-440) in Verbindung bringen, doch bleibt dies eine reine Vermutung. Der noch zuletzt von Neri 2000, 217f. angeführte kodikologische Befund – eine Datierung der ältesten Handschrift der *passio Sebastiani* in das späte 5./frühe 6. Jh. – ist überholt: Die Palimpsestblätter werden mittlerweile in das 7. Jh. datiert (vgl. CLA VII, 10, nr. 866).

¹⁵⁶ Cooper 1999, 310, 312f.

¹⁵⁷ Vgl. u., S. 265.

¹⁵⁸ LP I, 150.

lung sei unter Bischof Symmachus (498-514) propagiert worden, in dessen Regierungszeit die Vorarbeiten für die kurz darauf erfolgte Redaktion des *Liber Pontificalis* fielen.¹⁵⁹ Den eigentlichen Ursprung der Aneignung der Matrone Lucina durch bischöfliche Interessen setzt Cooper jedoch in die von zahlreichen innerkirchlichen Konflikten geprägte Zeit des Damasus, der die Titelkirche der Lucina in die Kirche S. Laurentii in Damaso (!) verwandelt und römischen Matronen wie Lucina gegenüber eine Politik der Kooperation und Vereinnahmung verfolgt habe. Diese Haltung des Damasus gegenüber der Matrone Lucina bestärkt Cooper zugleich in ihrer Ausgangshypothese, dass die Schismatikerin Lucina, die in der *passio Sebastiani* in enger Verbindung mit der novatianischen *basilica apostolorum* erscheine, eine „novatianist icon“ gewesen sei, da Damasus während seines Pontifikats angeblich erkennbar versucht habe, die novatianische Sondergemeinde in die Großkirche zu integrieren.¹⁶⁰ Das von Cooper diskutierte Beispiel der Auseinandersetzung um Orte der Heiligenerinnerung durch divergierende hagiographische Legendenbildungen (*passio Sebastiani* versus *vita Cornelii*, *gesta martyrum* versus *gesta episcoporum/Liber Pontificalis*) liefert ihr schließlich auch einen Schlüssel zum Verständnis der Gattung der *gesta martyrum romanorum* insgesamt: In der Produktion dieser hagiographischen Literatur spiegele sich eine „competiton among rival cult sites“ wider, in der schismatische oder rivalisierende Gruppen ihren Anspruch auf identitätsstiftende Orte des Heiligenkults dem kontrollierenden episkopalen Zugriff von Bischöfen wie Damasus oder Symmachus entgegengesetzt hätten. Dieses polemische Potential habe dazu geführt, dass man den *gesta martyrum* von bischöflicher Seite eine offizielle Anerkennung als hagiographische Texte verweigert habe.¹⁶¹

Der im vorigen resümierte Ansatz, die *gesta martyrum* als Quelle für schismatische Formen von Identitätsstiftung zu begreifen, die durch eine Bezugnahme der Legenden auf bestimmte Orte der römischen Heiligentopographie vermittelt wurden, verlangt eine eingehendere Auseinandersetzung mit den methodischen Problemen, die sich mit dieser Literaturgattung verbinden. Dies betrifft zum einen die Auffassung, dass die *gesta* als eine mehr oder weniger einheitliche Gruppe von Texten aufzufassen seien, die ihren Ursprung einer mit der Amtskirche konkurrierenden, polemischen Perspektive verdanken.¹⁶² Gegen diese Sicht ist einzuwenden, dass sich keine äußeren

¹⁵⁹ Zur Abfassungszeit des *Liber Pontificalis* vgl. u., Anm. 163.

¹⁶⁰ Darauf laufen die – nicht immer ganz deutlichen – Ausführungen von Cooper 1999, 313f. hinaus.

¹⁶¹ Ebd., bes. 300; 305-307.

¹⁶² Coopers Position in dieser Frage bleibt verschwommen: Einerseits konzediert sie, dass die *gesta* kein abgeschlossenes Corpus bildeten, andererseits fasst sie die Legenden insgesamt als „polemical in origin“ und als einen Dorn im Auge der römischen Bischöfe auf, die ihre Lektüre einzuschränken suchten (vgl. Cooper 1999, 305-307). Zu diesen Einschränkungen, die nicht ohne weiteres auf eine polemische Haltung gegenüber den *gesta martyrum* hindeuten, s. u., S. 269.

Anzeichen für einen derartigen einheitlichen Ursprung der *gesta* erhalten haben: Sie sind eine Gattung ohne Autor, ohne Ursprung, ohne einigendes redaktionelles Zentrum. Im Unterschied zum *Liber Pontificalis*, einer Zusammenstellung bischöflicher Biographien, die vermutlich bereits zu Beginn des 6. Jh. angelegt wurde,¹⁶³ kann für die römischen Heiligenviten eine einheitliche Genese oder Redaktion nicht vorausgesetzt werden. Anders als es ihr in Anlehnung an die *gesta episcoporum* geprägter Titel suggeriert, sind die römischen *gesta martyrum* nicht das Ergebnis einer planmäßigen Zusammenstellung, wie sie im *Liber Pontificalis* für die römischen Bischöfe vorgenommen wurde. Zwar enthält die für die römischen Märtyrerpassionen um 500 gebräuchliche Bezeichnung als *gesta martyrum*¹⁶⁴ Anklänge an die als *gesta* ausgewiesenen Viten des *Liber Pontificalis*,¹⁶⁵ doch lässt sich eine dem *Liber Pontificalis* vergleichbare Zusammenstellung der römischen Passionen zu einem Legendar kodikologisch nicht nachweisen.¹⁶⁶ Dies schließt wechsel-

¹⁶³ Die Redaktion des *Liber Pontificalis* in seiner überlieferten Form setzt Duchesne in die Zeit unter Bischof Vigilius (537-555) (vgl. Duchesne [1886], in: LP I, XXXIII-XLVIII). Diese Auffassung hat sich gegen den alternativen Datierungsversuch von Mommsen, der den *Liber Pontificalis* erst in das 7. Jh. datiert (Mommsen [1898], in: LP, XIV-XVIII), überwiegend durchgesetzt (vgl. Vogel 1975, 101-108; Sardella 1996, 12-15). Daneben existierte eine leicht abweichende Fassung, von der zwei unterschiedliche Exzerpte erhalten geblieben sind (das felicianische und das kononianische Exzerpt). Duchesne hält diese Variante für die Urfassung bzw. eine 1. Redaktion des *Liber Pontificalis*, die unter Hormisdas (514-523) angelegt und bis zu Felix IV. (526-530) fortgesetzt worden sei (Duchesne [1886], in: LP I, XLIX-LXVII; dieselbe Relation zwischen 1. und 2. Redaktion vertritt auch Mommsen [1898], in: LP, XIII f., CXII-CXVIII). In jüngster Zeit ist erwogen worden, dieses Verhältnis zwischen den beiden Fassungen umzukehren und in dem Text, der die Grundlage für die felicianischen und kononianischen Exzerpte bildete, nicht mehr die Urfassung, sondern umgekehrt eine frühe Bearbeitung des *Liber Pontificalis* zu sehen; vgl. Geertman 2003, 269 f., Carmassi 2003, 240-246, die die Anlage des *Liber Pontificalis* in die Zeit des Symmachus (498-514) verlegt. Dass die Idee zur Sammlung von Bischofsbiographien in dieser Zeit entstanden ist, betont auch Duchesne (1886), in: LP I, XLVII.

¹⁶⁴ Vgl. u., Anm. 177.

¹⁶⁵ Zur Bezeichnung der Bischofsviten im *Liber Pontificalis* zusammengestellten Bischofsviten als *gesta* vgl. das Widmungsschreiben des Ps.-Hieronymus (LP I, 117). Der *Liber Pontificalis* kann damit als ein frühes Beispiel der *gesta episcoporum* gelten, die sich aus den Bischofslisten heraus entwickelten (für Oberitalien, wo die Entwicklung der *gesta episcoporum* stark vom römischen Vorbild des *Liber Pontificalis* beeinflusst wurde, vgl. Picard 1988, 537-569).

¹⁶⁶ Dufourcq 1900-1910/1988, Bd. 1, 77-92, ders. 1906 hatte mit Blick auf ein im ausgehenden 9. Jh. in St. Gallen verfasstes Legendar mit römischen Heiligenlegenden die These aufgestellt, dass es auf einem römischen Vorläufer basiere, der bereits im 6. Jh. zusammengestellt worden sei, und dass es sich bei diesem Archetyp um eine Sammlung von Heiligenlegenden handle, auf die Gregor I. (590-604) in einem Brief an den Patriarchen Eulogius von Alexandria anspielt (Gregor I., *epist.* 8, 28 [598]). Seine Schlussfolgerung, dass im Rom des 6. Jh. eine dem *Liber Pontificalis* vergleichbare Sammlung von Heiligenlegenden existiert habe, untermauerte Dufourcq damit, dass sich Einflüsse dieses Legendars im sogenannten *martyrologium vetus* oder *parvum Romanum* nachweisen ließen, das Ado von Vienne für sein zwischen 850 und 860 verfasstes Martyrologium heranzog: Dieses *parvum Romanum* wiederum datierte Dufourcq in das frühe 7. Jh. und vermutete, dass es sich um einen unter Bonifatius IV. (608-615) oder Honorius I. (625-638) redigierten Kalender der römischen Kirche handle (Dufourcq 1900-1910/1988, Bd. 1, 372-375). Quentin

seitige Abhängigkeitsbeziehungen in der Entstehung dieser Texte nicht aus, erlaubt jedoch nicht, ihnen eine einheitliche Genese und Zielsetzung im Sinne einer polemischen, gegen die Amtskirche gerichteten Literaturproduktion zuzuweisen.

Diese disparaten Ursprünge der *gesta martyrum*, die es nicht ermöglichen, sie als Textsammlung mit einer bestimmten Aussageabsicht zu verstehen, verweisen auf ein Problem, das sich auch auf der Ebene der einzelnen Texte fortsetzt. Ein strukturelles Charakteristikum der römischen Heiligenviten besteht darin, dass sie sich nicht allein auf einen einzigen Protagonisten konzentrieren, sondern häufig mehrere Märtyrer und Märtyrergruppen umfassen, die durch eine locker konstruierte Rahmenhandlung miteinander verbunden werden.¹⁶⁷ Die *passio Sebastiani* bildet dafür ein instruktives Beispiel:

Die *passio* stellt Sebastianus als einen hohen Offizier dar, der den verfolgten Christen Roms im Geheimen beisteht. Unter ihnen befinden sich auch Marcellianus und Marcus, die Söhne von Tranquillinus und Marcia, die unter dem *praefectus urbi* Agrestius Chromatius festgenommen und in der *domus* des *primiscrinus* Nicostratus inhaftiert werden. Nachdem Sebastian die Frau des Nicostratus, Zoe, von Blindheit geheilt hat, bekehrt sich Nicostratus und weist einen *commentariensis* Claudius an, alle gefangenen Christen Roms zu seiner *domus* zu bringen. Daraufhin sucht Sebastian einen Presbyter Polykarp in seinem Versteck auf, damit er im Haus des Nicostratus die Taufe der

1908, 409-464, 649-672 hat jedoch das *parvum Romanum* als eine archaisierende Fälschung des Ado von Vienne erwiesen und damit Dufourcqs Argumentation die wesentliche Grundlage entzogen (für Skepsis an Dufourcqs Rekonstruktion eines römischen Legendars des 6. Jh. auf der Grundlage des St. Galler Legendars vgl. bereits Delehaye 1900, 445f.). Es gibt keinen Grund zur Annahme, dass bereits im 6. Jh. ein Legendar mit römischen Märtyrerlegenden existiert hätte: Der älteste handschriftliche Beleg für eine römische *passio*, die Sankt Petersburger Handschrift der *passio Gallicani* (s. o., Anm. 154), zeigt, dass die römischen Heiligenlegenden zu dieser Zeit noch in Form eigenständiger *libelli* zirkulierten (vgl. Philippart 1977, 99-101). Dass auf der Grundlage der römischen *gesta* Legendare gebildet wurden, die zum Teil die römischen Legendenzyklen aufbrachen, indem sie die in ihnen enthaltenen Heiligen den entsprechenden Kommemorationstagen zuordneten, ist ein Vorgang, der erst später einsetzte. Die ältesten erhaltenen Legendare stammen aus der Zeit seit der Mitte des 8. Jh. (vgl. Philippart 1977, 30f.; dens. 1985, 7); indirekte Zeugnisse legen nahe, dass die Abfassung von Legendaren frühestens seit dem Beginn des 7. Jh. einsetzte (s. Philippart 1994, 623-626). Anders als Dufourcqs hat Delehaye sein „légendier romain“ (vgl. Delehaye 1933 [a], dens. 1936) nicht als ein historisches, sondern als ein niemals realisiertes, gleichsam „virtuelles“ Legendar verstanden (s. dazu Viricillo Franklin 2001, 857-860). Auf welche Weise sich der umfangreiche Bestand an römischen Heiligenlegenden formierte, ist ein offenes Forschungsproblem; zu berücksichtigen ist, dass die römischen *gesta* auch über die Grenzen Roms hinaus die Produktion der hagiographischen Literatur beeinflusst haben (für die umbrisch-etruskischen Heiligenlegenden vgl. Lanzoni 1903, 11-16; de Gaiffier 1965).

¹⁶⁷ Hippolyte Delehaye hat dafür den Begriff der „zyklischen Passion“ geprägt; einzelne Beispiele für diesen Legendentyp, die ein besonders breites Spektrum an Akteuren und Schauplätzen umfassen, führt Delehaye 1934, 34f., ders. 1936, 11f., auf. Die Anlage zyklischer Passionen begegnet in der spätantiken Hagiographie auch außerhalb Roms; sie war dort jedoch besonders stark ausgeprägt (vgl. Delehaye ²1966, 222).

Neubekehrten und die Feier der Eucharistie vollzieht. Nachdem Nicostratus zwischenzeitlich auch noch den *commentariensis* Claudius bekehrt hat, tauft Polykarp neben Nicostratus und Zoe den Bruder des Nicostratus, Castor, den *commentariensis* Claudius und seine Familie (die Ehefrau Symphorosa und die Söhne Felix und Felicissimus) sowie die Familien von Marcellianus und Marcus (die Eltern Tranquillinus und Marcia, die namentlich nicht genannten Ehefrauen und Kinder), ferner sechs Freunde des Märtyrerpaars (Ariston, Crescentianus, Eutychanus, Urbanus, Vitalis, Iustus). Weiteren Zuwachs erhält diese umfangreiche Zahl an Handlungsträgern noch durch Beatrix und Lucina, die als Mütter von Zoe und Symphorosa erscheinen. Nach einer langatmigen Bekehrungsgeschichte, in deren Verlauf auch der Stadtpräfekt Chromatius und sein Sohn Tiburtius für das Christentum gewonnen und im Haus des Chromatius zusammen mit dessen *familia* getauft werden, besteht der Rest der *passio Sebastiani* in Darstellungen des Schicksals einiger ihrer zahlreichen Protagonisten: Nach dem Ausbruch der diocletianischen Verfolgung sammelt sich ein Teil der im Verlauf der *passio* eingeführten Personen (neu hinzu kommen ein Bruder des Claudius, Victorinus, und dessen Sohn Symphorianus) um den römischen Bischof Gaius und hält sich zunächst im Haus des *zetarius palatii* Castulus verborgen. Die abschließenden Kapitel (73-90) der *passio Sebastiani* gelten den Martyrien der einzelnen Märtyrer und ihren stadtrömischen Schauplätzen: Den Auftakt bilden Zoe, die am *natale apostolorum* (29. Juni) bei S. Pietro ergriffen wird, und Tranquillinus, der dasselbe Schicksal eine Woche später bei der *confessio Pauli* an der *via Ostiensis*, erleidet. Abgeschlossen wird der Reigen dieser und weiterer Martyrien durch Sebastian, der zunächst, von Pfeilen durchbohrt, in der *domus* der Irene (Mutter des Castulus) in der Nähe des Palatin gepflegt, dann auf den *gradus Helioabali* erneut festgenommen und im „Hippodrom des Palatin“ hingerichtet wird. Die Matrone Lucina bestattet ihn *ad catacumbas* und wandelt nach dem Ende der Verfolgungen ihre *domus* in eine Kirche um.

Diese Inhaltsangabe verdeutlicht gerade wegen ihrer ermüdenden Fülle an Märtyrern, heidnischen und christlichen Handlungsträgern und Schauplätzen innerhalb Roms und des römischen Suburbiums die methodischen Probleme, die römische Märtyrerlegenden wie die *Passio* des Heiligen Sebastian aufwerfen. Um die prosopographischen und topographischen Bezüge dieser Legenden zu interpretieren, reicht es nicht aus, sich ein einzelnes Element wie die Bestattung des Sebastian durch Lucina herauszugreifen, und dies zum Ausgangspunkt einer Interpretation zu machen. Man muss vielmehr zunächst die Strukturprinzipien verstehen, nach denen das prosopographische und hagiographische Material von legendarischen Produkten wie der *passio Sebastiani* zusammengesetzt ist. Erst ein Einblick in die Arbeitsweise der römischen Hagiographen bietet eine Handhabe dafür, ob der Verbindung von Lucina und Sebastian ein besonderer Aussagewert beizumessen ist.

Obwohl die Kompositionsprinzipien der römischen *gesta martyrum* noch nicht systematisch untersucht worden sind, lassen sich zwei leitende Grundsätze für die Zusammenstellung von Märtyrergruppen zu legendarischen Zyklen unschwer bestimmen. Die im Rahmen einer *passio* vorgestellten Märtyrer konzentrierten sich häufig auf eine bestimmte Region der Stadt und

seines Suburbiums,¹⁶⁸ oder sie wurden nach einer kalendarischen Reihenfolge ausgewählt und gruppiert.¹⁶⁹ Bezeichnenderweise halten die römischen Passionen jedoch weder das topographische noch das kalendarische Gliederungsprinzip strikt ein. Die Verfasser der *gesta martyrum* bildeten in den *dramatis personae* ihrer hagiographischen Großerzählungen nicht einfach regionale Identitäten ab, indem sie alle Heiligen einer bestimmten Gegend, beispielsweise der Coemeterien an der *via Salaria*, in den Gang ihrer Erzählung verflochten und damit einen Erinnerungsraum dieser Region konstruierten. Ebenso wenig sind die *gesta* der Reflex einer Gruppenidentität, deren fundierendes Merkmal eine von allen Mitgliedern der Gruppe geteilte liturgische Zeit war. Vielmehr lieferten die Vielzahl topographischer Orte und kalendarischer Kommemorationsdaten den Verfassern der *gesta martyrum* einen Fundus an prosopographischem und topographischem Material, das zur Anlage von hagiographischen Großerzählungen verwendet werden konnte. Das Ergebnis waren – in ihren personalen und topographischen Details in begrenztem Umfang erweiter- und veränderbare¹⁷⁰ – Legenden, in denen nicht selten, wie in der *passio Sebastiani*, eine große Zahl von Heiligen und Schauplätzen unter den Händen ihrer Verfasser zu großangelegten Passionen verwoben wurden.

Die Anlage derartiger Legendenzyklen, in denen bei einer großen Varianz an Personen und Schauplätzen schablonenartig ein begrenztes Repertoire an Handlungsabläufen und Motiven vorgeführt wird, stellt eines der wesentlichen Merkmale dieser hagiographischen Literaturproduktion dar, in der die Verfasser der spätrömischen Heiligenlegenden ein gewisses Maß an literarischer Kreativität unter Beweis stellten, und das dem Bedürfnis ihrer Leser

¹⁶⁸ Vgl. Delehaye 1936, 24f.

¹⁶⁹ Z. B. in der *passio Polychronii et sociorum* (vgl. Delehaye 1933 [a], 35, 40) und in der *passio Felicitatis*.

¹⁷⁰ Die Genese (und Variabilität) der Legenden in ihrer spätantiken Entstehungszeit ist nur indirekt zu erschließen, da die handschriftliche Überlieferung – von vereinzelt Ausnahmen abgesehen – erst im 8. Jh. einsetzt, als die *gesta* in ihrer Grundstruktur bereits festgelegt waren. Exemplarisch fassbar werden die Bearbeitungsvorgänge in der *passio Gallicani, Iohannis et Pauli*. Die älteste erhaltene Handschrift der *passio Iohannis et Pauli* aus dem 6. Jh. – zugleich das älteste Textzeugnis für eine römische Märtyrerpassion überhaupt (s. o., Anm. 154) – ist bereits das Ergebnis einer mehrstufigen redaktionellen Bearbeitung: Die Passio der beiden Heiligen war zunächst aus einem umfassenderen Legendenzyklus (der *passio Gallicani*) ausgegliedert und danach durch eine Einfügung weiterer Heiliger erweitert worden (zu letzterem vgl. Franchi de' Cavalieri 1915, bes. 43–45. Für die zyklische *passio Gallicani* selbst vgl. zuletzt Bundy 1987, 18–31, der die Ursprünge der in ihr enthaltenen Legendenkerne aufgrund der Motivstruktur im Bereich der Folklore/popular narrative ansiedelt [daneben sind allerdings auch die Einflüsse zu berücksichtigen, die die Literarisierung der Legenden auf die Standardisierung der Motive hatte, s. dazu u., S. 266]). Auch nach dem 8. Jh. bildeten die hagiographischen Texte eine lebendige, starken Veränderungen unterworfenen Gattung, indem die zyklischen Passionen aufgebrochen und das auf die einzelnen Heiligen bezogene Material nach der Abfolge der Kommemorationsstage angeordnet wurde (vgl. Diesenberger 2006, 206–208). Veränderlich blieben die *gesta* auch in topographischer Hinsicht; vgl. z. B. die Varianten der *passio Hippolyti*, die in der ersten Hälfte des 8. Jh. um neue Details der römischen Topographie bereichert wurde (Follieri 1980–1982).

nach erbaulicher und zugleich unterhaltsamer Literatur entgegenkam.¹⁷¹ Unter diesen Voraussetzungen ist die Annahme, dass die Matrone Lucina in ihrer unterschiedlichen Funktion in der *passio Sebastiani* (als Bestatterin in der Apostelbasilika *ad catacumbas*) und in der *passio Cornelii* (als Apostelbestatterin an der *via Ostiensis*) die Exponentin rivalisierender Identitätskonstruktionen („novatianist icon“ und katholische Matrone) geworden sei, wenig überzeugend. Lucina erscheint in den römischen Märtyrerpässionen in ihrer Rolle als Bestatterin nicht nur in Verbindung mit der *basilica apostolorum* und dem Paulusgrab an der *via Ostiensis*, sondern kam in dieser Funktion auch an der *via Aurelia*, an der *via Portuensis* und der *via Salaria* zum „Einsatz“:¹⁷² Sie ist damit nicht mehr als ein literarisches Wandermotiv, das in den Händen der spätantiken Hagiographen variabel einsetzbar war, und das in der *passio Sebastiani* ebensowenig Ausdruck eines häretischen oder orthodoxen Identitätsdiskurses ist, wie in der *passio Marcelli* oder in der *passio Processi et Martiniani*.¹⁷³

Der Quellenwert der *gesta martyrum* für kollektive Identitätsdiskurse ist damit in mehrfacher Hinsicht problematisch. Die Verfasser der Legenden griffen zwar durchaus auf Material zurück, das eine identitätsrelevante Bedeutung für Gruppen hatte (Raum und liturgische Zeit als identitätsrele-

¹⁷¹ Aigrain 1953 (2000), 223-235 macht überzeugend deutlich, dass die Märtyrerlegenden mit ihren repetitiven Motiven und Handlungsabläufen sowie der Einführung immer neuer Protagonisten im Rahmen stereotyper Handlungsmuster eine literarische Erwartungshaltung bedienen, und zieht Parallelen zur französischen Romanliteratur des 19. Jh. (ähnlich auch Achelis 1893, 61f.; Delehaye ²1966, 171-226 hat für diesen Legendentyp den Begriff der „passion épique“ geprägt). Dem Leser des 21. Jh. drängen sich in Anbetracht der dürftigen literarischen Qualität der hagiographischen Produkte Vergleiche mit Erzeugnissen der Trivialliteratur auf, die gezielt mit einem beschränkten und klischeehaften, auf Wiedererkennung angelegten Repertoire an Charakteren und Handlungselementen operiert. In die gleiche Richtung geht auch Huber-Rebenich 1999, die die römischen *gesta* als eine Form von spätantik-frühmittelalterlicher Unterhaltungsliteratur begriff. Dieser Unterhaltungsaspekt in der antiken Märtyrerliteratur ist in den letzten Jahren allgemein zunehmend betont worden, vor allem mit Blick auf die in ihnen enthaltenen Darstellungen von Erotik und Gewalt (G. Clark 2004, 44). Bei den römischen Heiligenlegenden tritt dieses Element nicht so stark hervor; sie beziehen ihre literarische Wirkung aus der Einbeziehung einer Vielzahl unterschiedlicher Handlungsschauplätze und Akteure. Zur Leserschaft dieser Legenden s. u., S. 434f.

¹⁷² *Via Ostiensis* (ohne Bezug zu den Paulusreliquien!): *passio Marcelli* 21 (vgl. Mombritius II, 172, 36-41); *via Salaria*: *passio Marcelli* 22 (vgl. Mombritius II, 172, 50-52); *via Aurelia*: *passio Processi et Martiniani* (Franchi de' Cavalieri 1953, 52, 6-9); *via Portuensis*: *passio Simplicii, Faustini et Beatricis* 2 (vgl. Mombritius II, 532, 17-19). Die *passio Anthimi* greift Motive der *passio Sebastiani*, der *passio Simplicii, Faustini et Beatricis* und der *passio Marcelli* auf (Verrando 1987, 370). Für einen Überblick vgl. auch Lietzmann ²1927, 179-189.

¹⁷³ Ähnlich wie Lucina erscheint auch ein Presbyter namens Iohannes in mehreren römischen Pässionen in der stereotypen Rolle des Bestatters – auch er, wie Lucina, nicht mehr als ein wanderndes literarisches Motiv (vgl. die *Passio Polychronii* 35 [Delehaye 1933 [a], 98]; *passio Marcelli* 22 [vgl. Mombritius II, 172, 50-52]; *passio Simplicii, Faustini et Beatricis* 1 [vgl. Mombritius II, 532, 1-4]; *passio Gallicani* [AASS Iun. V. 160 E]; *passio Pignenii* 4 [Delehaye 1936, 262]). Für weitere Namen, die in den römischen Legenden mit der Funktion des Bestatters in Verbindung gebracht werden, vgl. Delehaye 1936, 36.

vante Faktoren), aber sie gestalteten und organisierten es nach literarischen Gesichtspunkten. Zumindest in ihrer überlieferten Form, in der unterschiedliche Martyrien und Traditionen zu größeren Erzählungen verwoben sind, lassen die *gesta martyrum* keine direkten Rückschlüsse auf regional, sozial oder religiös begründete kollektive Identitäten zu: Die Legenden sind nicht einfach Reflexe kollektiv geteilter legendarischer Traditionen, sondern artifizielle und literarische Produkte, die in hohem Maße von der individuellen Kombinationsfähigkeit und der Assoziationsbereitschaft ihrer Verfasser lebten. Dabei kam es zu Motivwanderungen, in deren Verlauf stereotype Handlungselemente und -schauplätze ihren Weg in neue legendarische Kontexte fanden. Regelmäßig wiederkehrende Elemente wie die bestattende Matrone oder der bestattende Priester sind das Ergebnis einer literarischen Verselbständigung, in der das legendarische Material – Heilige, die coemeteriale und städtische Kulttopographie ebenso wie die pagane Topographie der Stadt Rom¹⁷⁴ – zu einem Fundus stereotyper und klischeehafter Handlungselemente in den Händen der Autoren wurde, die diese Texte produzierten.

Die Kriterien, von denen sich die Verfasser der Legenden bei der Auswahl und Komposition ihres Stoffes leiten ließen, lassen sich dementsprechend nicht per se als ein Versuch begreifen, durch die Kombination bestimmter Heiliger und stadtrömischer Schauplätze kollektive Identitätskonstruktionen (z. B. in Form eines novatianischen Erinnerungsraums) vorzunehmen. In den *gesta* spiegeln sich nicht rivalisierende Ansprüche auf Kultorte wider, sondern vor allem das Gestaltungsvermögen von Autoren, die ihren Produkten durch die Vielzahl der Akteure und Schauplätze (ein bescheidenes Maß an) Farbigkeit und Plastizität verliehen.¹⁷⁵ Wiederkehrende Motive wie die bestattende Lucina oder der Presbyter Johannes sind typische Erscheinungsformen dieses Genres hagiographischer Trivalliteratur. Dies bedeutet zwar nicht, dass die *gesta martyrum* grundsätzlich beliebige Kompilationen hagiographischen Materials darstellen: Es ist nicht auszuschließen, dass hinter der Kombination bestimmter Heiliger und legendarischer Traditionen das Bestreben der Verfasser steht, beziehungsreiche Anspielungen und Verbindungen herzustellen. Ein solcher Nachweis erfordert jedoch im Einzelfall eine Auseinandersetzung, die sich nicht auf der Ebene einzelner und isolierter Legendenmotive bewegt, sondern jeweils den Kontext einer ganzen

¹⁷⁴ Vgl. u., S. 432-447.

¹⁷⁵ Auf diesen Aspekt hat der Bollandist Hippolyte Delehaye nach jahrzehntelanger Beschäftigung mit den römischen Heiligenviten nachdrücklich aufmerksam gemacht (vgl. das Fazit von Delehaye 1936, 7: „le choix [scil. der zu Zyklen zusammengestellten Passionen] est sujet à des modifications commandées par l'usage local ou par des circonstances accidentelles que nous ignorons le plus souvent“; dass diese Zyklen nicht das Abbild kollektiver Identitäten bieten, sondern auf dem individuellen literarischen Gestaltungswillen einzelner Autoren beruhen, die ihr Material nach Belieben zusammenstellten, hebt Delehaye ebd., 14f. hervor). Zustimmend Pietri 1981, 436.

Legende einbezieht und sie als Text in ihren literarischen Abhängigkeitsbeziehungen und Bezugnahmen auf andere Legenden analysiert.¹⁷⁶ Die *gesta martyrum* in dieser Hinsicht aufzuschlüsseln, ist jedoch ein komplexes Unterfangen, das in mancher Hinsicht an die – mit deutlich höherem Forschungsaufwand betriebene – Erschließung der Kaiserbiographien der *Historia Augusta* erinnert, und für das bisher noch keine ausreichenden Vorarbeiten geleistet worden sind.

Diese grundlegenden Einschränkungen bezüglich des Aussagewertes der *gesta martyrum* als Quelle für abgrenzbare Gruppenidentitäten und die Auseinandersetzung um Orte der Heiligerinnerung in Rom vorausgesetzt, stellt sich als abschließende Frage, ob den *gesta martyrum* grundsätzlich eine Nähe zu schismatischen (und speziell novatianischen¹⁷⁷) Gruppierungen attestiert werden kann. Es ist zwar unbestreitbar, dass der Typ hagiographischer Literatur, wie er durch *gesta martyrum* repräsentiert wird, in der römischen Kirche als apokryph abgelehnt wurde und damit Vorbehalten begegnete, die einige der Verfasser derartiger Viten durch apologetische Einleitungen zu ihren Werken aus dem Weg zu räumen versuchten.¹⁷⁸ Diese offizielle Zurückhal-

¹⁷⁶ Für einen entsprechenden Versuch, die literarischen Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den unterschiedlichen Passionen mit dem Lucinamotiv herauszuarbeiten und auf diese Weise Verwandtschaften zwischen den Texten ausfindig zu machen, die auf einen gemeinsamen Autor bzw. Entstehungskontext verweisen, vgl. Verrando 1987, 364-373. Bei aller Problematik seiner Ergebnisse im Detail ist seine Einschätzung, dass die *passio Cornelii* enge Berührungspunkte mit der *passio Processi et Martiniani* aufweist, beide jedoch mit der *passio Sebastiani* nichts zu tun haben (ebd., 364: „poche affinità“), vollkommen zutreffend.

¹⁷⁷ Cooper 1999, 305 u. 307 möchte der Nachricht des *Liber Pontificalis*, Bischof Fabian (236-250) habe eine Sammlung der *gesta martyrum* veranlasst (LP I, 148), entnehmen, dass die römischen Bischöfe der Legendenproduktion einen bischöfliche Kontrollanspruch entgegengesetzt und die Heiligenlegenden mit einem novatianischen Ursprung assoziiert hätten, da Novatian als Nachfolger Fabians zum Bischof erhoben worden sei. Dabei lässt sie freilich außer Acht, dass gleichlautende Nachrichten von der Zusammenstellung der *gesta martyrum* im *Liber Pontificalis* nicht nur mit Fabian, sondern auch mit den Bischöfen Clemens (90/92-99/101) und Anteros (235-236) verbunden werden (vgl. LP I, 52f./123; 62/147).

¹⁷⁸ Die amtskirchliche Skepsis gegenüber der hagiographischen Produktion im spätantiken Rom tritt im sogenannten *decretum Gelasianum* deutlich hervor, einem unter dem Namen unterschiedlicher römischer Bischöfe umlaufenden und Texte unterschiedlicher Entstehungszeit enthaltenden Schriftstück, dessen zwei abschließende Kapitel listenartige Zusammenstellungen kirchlich approbierter und als apokryph eingestufte Literatur enthalten. Datierung und Charakter des *decretum* sind umstritten: Sein Herausgeber, v. Dobschütz 1912, 334-357 betrachtet es als eine in der ersten Hälfte des 6. Jh. in Oberitalien verfasste Privatarbeit (ähnlich de Gaiffier 1969, 70f.: Ende des 6. Jh.). Chapman 1913, bes. 194-198, 328 tritt hingegen dafür ein, dass das Schriftstück auf den Beschluss einer römischen Synode unter Gelasius I. (492-496) zurückgeht (so auch zuletzt Grossi 2001, bes. 236f., der allerdings keine wesentlichen neuen Argumente beisteuert). Eher unwahrscheinlich ist die Ansicht von McKitterick 1989, 202-204, das *decretum Gelasianum* sei erst zu Beginn des 7. Jh. im fränkischen Raum entstanden. – Der Verfasser des *decretum* macht – trotz seiner eigenen Hochschätzung der Märtyrer – deutlich, dass die Märtyrerviten in der römischen Kirche nicht auf viel Sympathie stießen; vgl. *decret. Gelas.* 4, 4, 1: *item gesta sanctorum martyrum, quae multiplicibus tormentorum cruciatibus et mirabilibus confessionum triumphis inradiant. quis catholicorum*

tung gegenüber den *gesta* führte jedoch nicht dazu, dass man sie in Rom als häretische Schriften betrachtete. Zwar monierte man von amtskirchlicher Seite an den *gesta* Eigenschaften, die sie durchaus in die Nähe häretischen Gedankenguts rückten,¹⁷⁹ doch wurde diese Gleichsetzung von der römischen Kirche bezeichnenderweise nicht konsequent vollzogen: Man verweigerte den *gesta* zwar die Anerkennung als liturgische Lesungstexte im Stundengebet und im Gottesdienst, wie sie in anderen spätantiken Kirchen üblich war,¹⁸⁰ stuft sie jedoch nicht als häretisches oder schismatisches Schrifttum ein.¹⁸¹ Die von Albert Dufourcq in seiner großangelegten Studie zu den *gesta martyrum* vertretene These, dass der Manichäismus einen formativen Einfluss auf die Heiligenlegenden ausgeübt habe, hat dementsprechend auch keine Anhänger gefunden.¹⁸² Bezüglich einer vermeintlichen Nähe der *gesta*

rum dubitet maiora eos in agonibus fuisse perpressos nec suis viribus sed dei gratia et adiutorio universa tolerasse? sed ideo secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in sancta Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscribere nomina penitus ignorantur et ab infidelibus et idotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit esse putantur; sicut cuiusdam Cyrici et Iulittae, sicut Georgii aliorumque eiusmodi passiones, quae ab haereticis perhibentur compositae. propter quod, ut dictum est, ne vel levis subsannandi oriretur occasio, in sancta Romana ecclesia non leguntur. Obwohl das *decretum Gelasianum* mit den Cyricus und Iulitta- und den Georgs-Akten Beispiele aufführt, die in keiner Beziehung zum Kreis der römischen Heiligenlegenden stehen, ist dennoch sicher, dass auch die römischen *gesta martyrum* diesem Verdikt unterlagen. Dies wird daraus ersichtlich, dass eine Reihe von römischen Märtyrerlegenden einen Prolog trägt, in dem sich der Verfasser explizit gegen den Vorwurf wendet, die Legenden hätten einen häretisch-apokryphen Charakter (vgl. de Gaiffier 1964). Zur Frage, inwieweit das *decretum Gelasianum* als Beleg für eine in der ganzen römischen Kirche praktizierte Zurückhaltung bei der liturgischen Lesung der *gesta martyrum* herangezogen werden kann, vgl. u., S. 434 mit Anm. 114.

¹⁷⁹ Das zentrale Kriterium, weswegen die römische Kirche die offizielle Lektüre der *gesta* ablehnte, entspricht demjenigen, das auch bei Filastrius v. Brescia zur Kennzeichnung apokrypher Literatur begegnet: die Hinzufügung häretischen Gedankengutes durch *idiotae* bzw. *non intelligentes* (vgl. die parallelen Wendungen im *decret. Gelas.* 4, 4, 1: *ab infidelibus et idotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit* (scil.: *addita*) *esse putantur* und bei Filastr. 88: *scripturae autem absconditae, id est apocrypha, etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus debent, quia non intelligentes multa addiderunt et tulerunt quae voluerunt haereticis*).

¹⁸⁰ Zur Verwendung von Märtyrerakten als liturgische Lesungstexte im spätantiken Africa, Gallien und Spanien vgl. de Gaiffier 1954; für Africa s. Saxer 1980, 200-208.

¹⁸¹ Der Verfasser des *decretum Gelasianum* rubriziert die Heiligenlegenden unter den im 4. Kapitel aufgeführten Werken, deren Lektüre die römische Kirche *ad aedificationem* zulasse, nicht aber unter den im 5. Kapitel als Apokryphen aufgelisteten Schriften, *quae ab haereticis sive scismaticis conscripta vel praedicata sunt* (*decret. Gelas.* V). Für die *gesta sanctorum martyrum*, die wegen ihrer ungeklärten Verfasserschaft in der römischen Kirche nicht als Lesungstexte verwendet werden, kann dasselbe vorausgesetzt werden wie für die *actus Silvestri*, auf die der Verfasser des *decretum Gelasianum* im Anschluss an die *gesta martyrum* zu sprechen kommt: Der Verfasser der Silvesterakten ist unbekannt, sie werden jedoch im nicht-offiziellen Bereich von vielen katholischen Christen gelesen (*actus beati Silvestri... licet eius qui conscripserit nomen ignoretur, a multis tamen in urbe Roma catholicis legi cognovimus* [*decret. Gelas.* 4, 4, 3]). Die Leserschaft der *multi catholici*, auf die hier angespielt wird, dürfte sich vor allem aus Laien zusammengesetzt haben, die die Märtyrerpassionen zur privaten Erbauung und Unterhaltung lasen (vgl. u., S. 435, Anm. 115).

¹⁸² Zu vermeintlichen manichäischen Einflüssen in der römische Hagiographie vgl. Dufourcq 1900-1910/1988, Bd. 1, 323-343. Die dort angeführten Belege (vor allem die besondere Wertschät-

martyrum zu schismatischen bzw. gegen den Kontrollanspruch des römischen Bischofs gerichteten Gruppenidentitäten lassen sich ähnliche Bedenken anführen. Vielmehr gibt der Umstand, dass der *Liber Pontificalis* an zahlreichen Stellen hagiographisch-legendarisches Material enthält, das direkt aus Märtyrerlegenden stammt oder deren typische Motive verarbeitet,¹⁸³ Anlass, die Nähe zwischen den *gesta martyrum* und den *gesta episcoporum* zu betonen. Auch die im *Liber Pontificalis* mit den Biographien unterschiedlicher Bischöfe verbundene Bemerkung, sie hätten die *gesta martyrum* von den *notarii* der Kirchenregionen mit „Eifer und Sorgfalt“ zusammentragen lassen,¹⁸⁴ deutet nicht auf eine Abwertung der *gesta martyrum* hin. Die Zurückhaltung der römischen Kirche gegenüber den *gesta martyrum* als liturgische Lesungstexte lässt sich nicht zu der Schlussfolgerung zuspitzen, mit der bischöflichen Biographieschreibung des *Liber Pontificalis* sei gleichsam ein offizielles Gegenprogramm zu den römischen Märtyrerlegenden ins Leben gerufen worden. Diese Vorstellung eines strukturellen Gegensatzes zwischen den *gesta episcoporum* und den *gesta martyrum* führt in eine falsche Richtung, die sie verbindenden Grundlagen verdeckt: Die Bischofsbiographien des *Liber Pontificalis* sind eher als Pendant und Ergänzung der in Rom verbreiteten Heiligenlegenden, nicht aber als rivalisierende legendarische Konstruktionen aufzufassen.

Nach diesen grundsätzlichen methodischen Bemerkungen und den Einwänden gegen eine literarische Ortsbestimmung der *gesta martyrum* als polemische, gegen eine bischöfliche Kontrolle der römischen Heiligentopographie gerichtete Texte können wir uns erneut der *passio Sebastiani* und der Frage zuwenden, ob die Bestattung Sebastians *iuxta vestigia apostolorum* durch die Matrona Lucina geeignet ist, die Hypothese von der *basilica apostolorum* als einer novatianischen Kultstätte zu stützen. Die *passio Sebastiani* berichtet von einer Bestattung Sebastians *iuxta apostolorum vestigia*, nicht etwa *iuxta apostolos*. Dass der Verfasser der *passio Sebastiani* mit dieser Wendung eine frühere Präsenz der Petrusreliquien *ad catacumbas* vindizieren und darin in Konkurrenz zur bischöflichen Lokalisierung der Reliquien am Vatikan habe treten wollen,

zung asketischer Leistungen in den römischen Märtyrerakten) überzeugen nicht (vgl. allgemein Monfrin 1988, XXXII; mit Blick auf die Petrusakten des Ps.-Linus Verrando 1983, 408f. mit Anm. 69).

¹⁸³ Deutlich sind die Einflüsse in den Biographien von Alexander, Urbanus, Cornelius, Gaius, Marcellus (2. Redaktion); weniger ausgeprägt nachweisbar bei Clemens und Callistus. Für Pontian, Anteros und Marcellinus lässt sich vermuten, dass der Redaktor des *Liber Pontificalis* auf verlorene Passionen zurückgriff. Zur Rolle der *gesta martyrum* als Quellen des *Liber Pontificalis* vgl. die Diskussion von Duchesne (1886), in: LP I, XCI-C. Für die Viten von Liberius und Felix II. und ihr Verhältnis zur legendarisch-hagiographischen Überlieferung s. u., S. 449-451, 468f.

¹⁸⁴ Vgl. LP I, 52 u. 123 (Clemens): *fecit VII regiones et dividit notariis fidelibus ecclesiae qui gesta martyrum sollicitate et curiose unusquisque per regionem suam diligenter perquireret*; in ähnlicher Form begegnet diese Notiz auch in den Biographien von Anteros und Fabian (vgl. LP I, 62 u. 147; 64 u. 148).

ist wenig überzeugend. Zwar kann *vestigia* auch in der Bedeutung als Reliquien verwendet werden,¹⁸⁵ doch soll die Wendung *in xta vestigia* in Verbindung mit der *basilica apostolorum* vermutlich nichts anderes besagen, als dass der Ort zu Lebzeiten der Apostel ihre Wohnstätte gebildet habe.¹⁸⁶ Diese Auffassung geht zurück auf die Anfangszeilen eines berühmten Epigramms, das Bischof Damasus (366-384) in der *basilica apostolorum* anbringen ließ: „Erkenne, dass hier einst die Heiligen Petrus und Paulus gewohnt haben (*habitasse*)“.¹⁸⁷ Das damasianische *habitasse*, dessen Deutung auch in der modernen Forschung umstritten ist,¹⁸⁸ gab offenbar bereits in der Spätantike Anlass für unterschiedliche Interpretationen: Der Verfasser der wohl um die Mitte des 5. Jh. geschriebenen¹⁸⁹ *passio Sebastiani* fasste es offenbar als einen Hinweis auf eine Wohnstätte der Apostel auf; die Corneliusvita des *Liber Pontificalis* sah darin hingegen eine Anspielung auf eine frühere Bestattung ihrer sterblichen Überreste an der *via Appia*, bevor sie zu einem späteren Zeitpunkt an den Vatikan und an die *via Ostiensis* überführt wurden.¹⁹⁰ Folgt man dieser Deutung, würde ausgerechnet die durch die Corneliusvita repräsentierte „bischöfliche Perspektive“ die einstige Lokalisierung der Apostelreliquien in *catacumbas* thematisieren, während die vermeintlich novatianisch beeinflusste

¹⁸⁵ Vgl. Gaudent., *serm.* 18, 28; ähnlich auch Paul. Nol., *carm.* 19, 352.

¹⁸⁶ In eben dieser übertragenen Bedeutung als Bezeichnung für eine Wohnstätte erscheint die Wendung in den *actus Petri cum Simone* 15, wo Simon Magus aufgefordert wird, das Haus zu verlassen, in dem Petrus wohnte: *discede... a ianua in qua sanctorum vestigia conversantur*. Guarducci 1986, 837-839 u. Luiselli 1986, 848-852 fassen die *vestigia* wörtlich auf und denken an Fußspuren der Apostel, die man in S. Sebastiano verehrt habe. Zu dieser Annahme besteht jedoch kein Anlass.

¹⁸⁷ Damas., *epigr.* 20: *hic habitasse prius sanctos cognoscere debes / nomina quisque Petri pariter Paulique requiris*.

¹⁸⁸ Für Ferrua spiegelt sich in dem *habitasse prius* die Auffassung wider, dass Petrus und Paulus in *catacumbas* bestattet gewesen seien und als Tote dort ihre einstige „Wohnstatt“ gehabt hätten (vgl. Ferrua [1942], in: *Epigrammata damasiana*, 142; in diesem Sinne auch Duchesne 1923, 7 und zuletzt ausführlich Hack 1997, 19-23). Anders Griffe 1970, 89f.; Luiselli 1986, 843-848; Guarducci 1986, 815-819, die unter Verweis auf die *passio Sebastiani* meinen, dass Damasus mit seinem Epigramm den römischen Wohnort der Apostel zu ihren Lebzeiten habe bezeichnen wollen. Die *passio Sebastiani* liefert in dieser Frage keinen Aufschluss, da die Wendung *in xta vestigia* ihrerseits auf einer Deutung des Damasusepigramms beruhen dürfte. Insgesamt ist die von Ferrua vertretene Deutung besser geeignet, das auf *habitasse* bezogene *prius* zu erklären: So, wie die sterblichen Überreste jetzt am Vatikan und an der *via Ostiensis* „wohnen“ (= bestattet sind), haben sie zuerst an der *via Appia* „gewohnt“. Wenig überzeugend ist hingegen die Auffassung von Ruyschaert 1969-1970; Reutter 1999, 518-520, das *hic* sei nicht auf die Gedenkstätte in *catacumbas*, sondern auf Rom zu beziehen und – in Verbindung mit der Lesart *habitare* statt *habitasse* – zu übersetzen: „Hier (in Rom) haben die Apostel eher (*prius*) ihre Wohnung“ (scil. als im Osten) (ähnlich auch Pietri 1976, Bd. 1, 371f.): Eine derartige Verwendung von *hic* steht nicht in Einklang mit dem üblichen Gebrauch des Wortes durch Damasus, der in zahlreichen Epigrammen auf *hic* zurückgreift, um damit den konkreten Ort der Verehrung, an dem eine Inschrift angebracht war, zu bezeichnen.

¹⁸⁹ S. o., Anm. 155.

¹⁹⁰ Ebenso auch der Verfasser der *passio Quirini* 8: *sepelierunt in basilica apostolorum Petri et Pauli, ubi aliquando iacuerunt*.

passio Sebastiani den Ort als eine reine Wohnstätte der Apostel auffasste und damit jeglichen Hinweis auf ein mit den apostolischen Basiliken am Vatikan und der *via Ostiensis* rivalisierendes Kultzentrum vermissen ließe.

Schließlich kann auch die Hypothese von der Matrona Lucina als einer „novatianist icon“ zur Zeit des Damasus nicht überzeugen. Dass Damasus – ähnlich wie auch schon sein Vorgänger Liberius – über ein enges Verhältnis zu den weiblichen Mitgliedern der römischen Oberschicht verfügte, erscheint unbestreitbar, selbst wenn man an der deutlichsten Aussage in diese Richtung, dass nämlich die Matronen Damasus „so sehr liebten, dass man ihn Ohrlöffel der Matronen nannte“, wegen ihres polemischen Kontextes gewisse Abstriche machen muss.¹⁹¹ Ob auch die in den Märtyrerakten so häufig auftauchende Matrone Lucina in den Kreis dieser Matronen einzureihen ist, bleibt jedoch reine Spekulation. Das Argument, Damasus habe die Titelkirche der Lucina, in der er zum Bischof gewählt wurde, später in eine Laurentiuskirche umgewandelt, ist sachlich falsch, da es auf einer Verwechslung zwischen dem *titulus Lucinae* und dem *titulus Damasi* beruht.¹⁹² Die Beziehungen zwischen Damasus und Lucina beschränkten sich darauf, dass Damasus *in Lucinis*, also der Titelkirche der Lucina, zum Bischof gewählt wurde.¹⁹³ Daraus auf eine Kontrolle einer vermeintlichen novatianischen Lucinamemoria durch Damasus zu schließen, bleibt ebenso spekulativ wie die Behauptung, dass Damasus zur Stärkung seiner bischöflichen Autorität die Auseinandersetzung mit den Novatianern gesucht habe.¹⁹⁴ Von einer „Kontrolle“ der Lucina durch Damasus bleibt damit am Ende ebensowenig übrig wie von der „novatianischen Ikone“ selbst.

¹⁹¹ Vgl. die ursinischen *gesta inter Liberium et Felicem* (Coll. Avell., *epist.* 1, 9): *quem in tantum matronae diligebant, ut matronarum auriscalpius diceretur*. Zu den historischen Hintergründen dieser polemischen Äußerung vgl. Reutter 1999, 178-180; Lizzi Testa 2004 (a), 108-120.

¹⁹² Die Kirche S. Lorenzo in Damaso ist nicht der *titulus Lucinae* (so Cooper 1999, 313) sondern der *titulus Damasi*, den Damasus bei seiner Gründung mit einem Laurentiuspatronat versah (vgl. Damas., *epigr.* 58). Auch die Lucinakirche verfügte (vermutlich spätestens gegen Ende des 5. Jh.) über ein Laurentiuspatrozinium; über den Zeitpunkt von dessen Einrichtung lässt sich jedoch nichts sagen (vgl. u., S. 358 mit Anm. 115).

¹⁹³ Vgl. o., Anm. 34f. Ferner wurde in der Nähe des *titulus Lucinae* ein philokalisches Inschriftenfragment gefunden, das jedoch in keinem nachweisbaren Bezug zur Kirche steht (Damas., *epigr.* 56, vgl. auch den einleitenden Kommentar von Ferrua [1942], in: *Epigrammata damasiana*, 209).

¹⁹⁴ Vgl. Cooper 1999, 311: „An important dimension of Damasus’ strategy for consolidating his papal authority is his interest in the schism of Novatian.“ Dafür gibt es keinen Anhaltspunkt: Unter den zahlreichen schismatischen und häretischen Gruppen, mit denen Damasus während seines Episkopats in Konflikt lag (Ursiner, Luciferianer, Donatisten, Manichäer, Venustianer, Patricianer; vgl. Pietri 1986, 40f.), lassen sich ausgerechnet die Novatianer nicht nachweisen. Selbst wenn man demnach der unwahrscheinlichen Hypothese folgen wollte, dass das Gedenken an Lucina von einer schismatischen Gruppe gepflegt wurde, die in der *basilica apostolorum* einen rivalisierenden Apostelkult unterhielt, spricht nichts dafür, diesen Befund mit den Novatianern in Verbindung zu bringen.

Festeren Grund mit Blick auf eine novatianische Heiligentopographie in Rom betritt man, wenn man den Bereich der römischen Märtyrerverlegenden verlässt und erneut zur Grablege des Novatian an der *via Tiburtina* zurückkehrt. In geringer Entfernung von der Novatianuskatakomba befand sich die Grablege des römischen Presbyters Hippolytos, der das Schulhaupt einer Gruppe bildete, die in der ersten Hälfte des 3. Jh. in Konflikt mit den römischen Bischöfen Zephyrinus (199-217) und Kallixt (217-222) geriet und damit anhaltende Spannungen zum römischen Episkopat auslöste, die erst unter Pontian (230-235) ihr Ende fanden, als Pontian und der Presbyter Hippolytos aus Rom nach Sardinien verbannt wurden.¹⁹⁵ Im Rahmen seiner Ausstattung der römischen Coemeterien mit Epigrammen berücksichtigte der römische Bischof Damasus (366-384) auch den Presbyter Hippolytos an der *via Tiburtina* und stellte ihn darin als novatianischen Kleriker dar, der zur Zeit der Verfolgung zunächst im Schisma des Novatus verharret, auf dem Weg zu seinem Martyrium sich aber noch der *catholica fides* zugewandt und es daher verdient habe, „unser Märtyrer“ (*noster martyr ut esset*) zu sein.¹⁹⁶

Die Verbindung zwischen Hippolytos und Novatian, die Damasus hier herstellt, ist sicher nicht historisch. Der Presbyter Hippolytos starb ebenso wie Bischof Pontian in der Verbannung auf Sardinien und wurde noch vor Ausbruch des novatianischen Schismas zusammen mit Pontian unter Bischof Fabian (236-250) nach Rom überführt und bestattet.¹⁹⁷ Historische Beziehun-

¹⁹⁵ Zur Verbannung von Pontian und dem Presbyter Hippolytos vgl. den *Catalogus Liberianus* im Chronographen von 354 (MGH AA IX, 74f.); die *depositio martyrum* des Chronographen von 354 belegt, dass Pontian und ein Hippolytos am selben Tag in Rom – Pontian in der Papstgruft an der *via Appia*, Hippolyt an der *via Tiburtina* – verehrt wurden. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass es sich bei diesen beiden Hippolyti um ein und dieselbe Person handelt (vermutlich wurden Pontian und Hippolytos gemeinsam aus Sardinien nach Rom überführt und dort am selben Tag beigesetzt). Unter dem Namen des Hippolytos sind eine Reihe von Schriften überliefert, die sich jedoch von unterschiedlichen Autoren verfasst wurden; ihre Zuweisung an den Presbyter Hippolytos führt Allen Brent darauf zurück, dass Hippolytos zu Beginn des 3. Jh. das Haupt einer Schule gewesen sei, die sich in Opposition zum Monarchianismus, wie er von Zephyrin und seinen Nachfolgern vertreten wurde, konstituiert habe (vgl. ausführlich Brent 1995, 115-367).

¹⁹⁶ Damas., *epigr.* 35: *Hippolytus fertur premerent cum iussa tyranni / presbyter in scisma semper mansisse Novati. / tempore quo gladius secuit pia viscera matris, / devotus Christo peteret cum regna piorum, / quaeisset populus ubinam procedere posset, / catholicam dixisse fidem sequerentur ut omnes. / sic noster meruit confessus martyr ut esset: / haec audita refert Damasus, probat omnia Christus.* Dass dieses nur handschriftlich und durch einige, nicht mehr *in situ* befindliche Marmorfragmente überlieferte Epigramm am Grab des Hippolytos an der *via Tiburtina* angebracht war, hat bereits de Rossi 1881 zweifelsfrei erwiesen (gegen Einwände in jüngerer Zeit verteidigt auch von Brent 1995, 30-34). Ein zweites Epigramm, ohne Anspielungen auf die schismatisch-novatianischen Eigenschaften des Hippolytos, war ebenfalls an der *via Tiburtina*, vermutlich in einer halbunterirdischen Grabbasilika angebracht (Damas., *epigr.* 35').

¹⁹⁷ Zur Verbannung von Pontian und Hippolytos und ihrer gemeinsamen Überführung nach Rom s. o., Anm. 195. Der zu Beginn des 6. Jh. redigierte *Liber Pontificalis* schreibt Bischof Fabian (236-250) diese Überführung der Pontianusreliquien aus Sardinien nach Rom und ihre Bestattung in

gen zwischen der Schule des Hippolyt und den Novatianern sind nicht nachzuweisen: Mit der Verbannung von Pontian und Hippolytos und ihrer gemeinsamen „Rückkehr“ nach Rom sah man die Spaltung der römischen Gemeinde als beendet an, und das novatianische Schisma, das seine spezifischen Ursachen in disziplinären Differenzen bezüglich der Rekonkiliation der *lapsi* hat, ist ohne eine inhaltliche Verbindung zur Hippolytosschule des frühen 3. Jh. entstanden.¹⁹⁸ Die Damasusinschrift ist demnach Ausdruck eines retrospektiven Identitätsdiskurses, vermittelt dessen der Presbyter Hippolyt zum Novatianer wurde. Wer aber nahm diese Konstruktion vor und welche Aussagen erlaubt sie für die Frage nach der Verbindung von Heiligenerinnerung und kollektiver Identität?

Ein Teil der Forschung plädiert dafür, dass Hippolytos für die Novatianer eine besondere Bedeutung gehabt habe.¹⁹⁹ Als Argument dafür verweist man auf ein Hippolytosoratorium, das bereits um das Jahr 400 im Bereich des an die Titelkirche S. Pudenziana angrenzenden *vicus Patricius* existiert haben soll.²⁰⁰ Aus der räumlichen Nähe dieses Oratoriums zu den Titelkirchen S. Pudenziana und S. Prassede, die ihrerseits eine Verbindung mit der novatianischen Gemeinde gehabt haben sollen, weil in der Gründungslegende, der *vita Potentianae et Praxedis*, ein gewisser Novatus eine zentrale Rolle spielt, hat man geschlossen, dass auch das Hippolytosoratorium auf dem Esquilin auf Initiative der Novatianer errichtet worden sei. Da jedoch kein hinreichender Anlass dafür besteht, in dem legendarischen Stifter Novatus eine Anspielung auf den Schismatiker Novatian zu sehen,²⁰¹ sind alle weiteren Schlussfolgerungen bezüglich novatianischer Assoziationen des – in seiner Existenz übrigens durchaus umstrittenen – Hippolytosoratoriums als hinfällig zu betrachten. Für die Hypothese, Hippolytos sei ein novatianischer Heiliger gewesen, lässt sich aus dem skizzierten Befund demnach nichts gewinnen. Dasselbe gilt auch für die Deutung, wonach Damasus mit dem rekonzierten Schismatiker Hippo-

der Papstgruft an der *via Appia* zu (LP I, 64 u. 145). Diese Angaben werden in der Forschung traditionell zu der Hypothese verbunden, dass es Fabian war, der die Überreste von Pontian und Hippolytos aus Sardinien überführen und an der *via Appia* bzw. *via Tiburtina* beisetzen ließ (vgl. Lietzmann ²1927, 16f.; zuletzt Borgolte ²1995, 33-35; Brent 1995, 34-37, 378f.).

¹⁹⁸ Zurecht betont von Vogt 1968, 55, Anm. 84; Brent 1995, 380f.

¹⁹⁹ Vgl. zum folgenden C. Cecchelli 1944, 224-228; Llewellyn 1976, bes. 422f.; M. Cecchelli 1985-1986, 288-291.

²⁰⁰ Bereits diese Existenz dieses Hippolytosoratoriums auf dem Esquilin ist nicht gesichert. Sie beruht auf einer Inschrift (de Rossi 1867, 57), die zwar in dem fraglichen Bereich gefunden, jedoch möglicherweise aus dem suburbanen Coemeterium an der *via Tiburtina* dorthin verbracht wurde (so Krautheimer, in: Corpus III, 283, Anm. 1; zuletzt Cerrito 2002, 402).

²⁰¹ Gegen Llewellyn 1976, 420, führen die *acta Potentianae et Praxedis* nicht auf den 27. Juni, sondern auf den 31. Mai als Todestag des Stifters Novatus, enthalten dementsprechend auch keine Anspielung auf den Feiertag des Novatian, der am 27. oder 29. Juni gefeiert wurde (zu den beiden Einträgen s. o., Anm. 151). Bezüglich einer Identifizierung des Novatus mit Novatian vgl. auch die skeptischen Bemerkungen von Guidobaldi 2002, 1035, Anm. 6.

lytos an der *via Tiburtina* nicht die Novatianer, sondern vielmehr die Luciferianer im Blick gehabt habe, die in Porto eine Hippolytosbasilika errichtet und Hippolytos damit einen identitätsrelevanten Status verliehen hätten.²⁰² Diese Vorstellung von Hippolytos als einem „luciferianischen Heiligen“ beruht darauf, den in einer Stifterinschrift aus der Hippolytosbasilika in Porto genannten Heraclida mit einem gleichnamigen luciferianischen Bischof aus Oxyrrhynchos zu identifizieren, von dem jedoch nicht bekannt ist, dass er sich jemals im Westen der römischen Reiches aufgehalten hat.²⁰³ Auch die Annahme, dass sich die Luciferianer – oder gar die Ursiner²⁰⁴ – auf Hippolytos als identitätsstiftenden Heiligen bezogen hätten, kann demnach nicht überzeugen.

Was die oben skizzierten Deutungen miteinander verbindet, ist die gemeinsame Annahme, dass Damasus durch die Reklamation des Hippolytos als katholischer Märtyrer (*noster martyr ut esset*) die Kontrolle über eine schismatische Kultstätte gewinnen wollte, die einer mit dem römischen Bischof konkurrierenden Gruppe – Novatianer, Luciferianer, Ursiner – als identitätsstiftender Bezugspunkt gedient habe. Es stellt sich jedoch die Frage, ob Damasus' Epigramm auf Hippolytos nicht als Teil einer umfassenderen Strategie des römischen Bischofs anzusehen ist. Wie an späterer Stelle noch eingehender verdeutlicht wird,²⁰⁵ beabsichtigte Damasus durch seine Monumentalisierungen nicht, eine Auseinandersetzung mit einzelnen schismatischen Gruppen um bestimmte Heiligengräber zu führen: Vielmehr zielten seine Epigramme darauf ab, das gesamte Suburbium Roms mit seiner Vielzahl an Heiligengräbern zur räumlichen Projektionsfläche einer einheitlichen, unter der Leitung des römischen Bischofs stehenden Gemeinde zu machen – unabhängig davon, ob bestimmte dieser Gräber als symbolische Zentren für rivalisierende Identitätskonstruktionen dienten oder nicht. Dies ist auch bei Damasus' Epigramm auf den „bekehrten Novatianer“ Hippolytos in Rechnung zu stellen. In der Geschichte vom rekonzilierten Märtyrer, der im Anblick der Verfolgung für den katholischen Glauben eintrat, formulierte Damasus keine spezifisch gegen die Novatianer gerichtete Aussage. Nicht nur im Epigramm auf Hippolytos, sondern auch in zahlreichen weiteren seiner Heiligenepigramme thematisierte Damasus die in inneren und äußeren Bedrohungen bewahrte Glaubensstärke der Märtyrer, um sie als beispielhafte historische

²⁰² So Testini 1989, 18-22; Brent 1995, 385-388.

²⁰³ Es ist nur bekannt, dass Heraclidas von Oxyrrhynchos vom luciferianischen Bischof der römischen Gemeinde, Ephesius, besucht wurde (Krüger 1886, 90-93); es gibt jedoch keinen Hinweis darauf, dass er Oxyrrhynchos jemals verlassen hat

²⁰⁴ In dieser Variante zuletzt Blair-Dixon 2002, 348f., mit der völlig haltlosen Behauptung, dass die Ursiner „claimed the (!) Heraclida came to Rome to take part in anti-Damasan politics with Ursinus.“

²⁰⁵ S. u., S. 294-307.

Vorbilder und *exempla* einer gegen alle Auflösungserscheinungen erfolgreich aufrechterhaltenen Gemeindeidentität zu präsentieren.

Dass sich in dieser Akzentuierung des Märtyrergedenkens Probleme und Konfliktlagen widerspiegelten, denen sich Damasus im Verlauf seines spannungsgeladenen Episkopats ausgesetzt sah, kann als sicher gelten. Es besteht jedoch kein Grund zu der Annahme, dass Damasus mit der „Vereinbarung“ des Hippolytos als katholischem Märtyrer auf konkurrierende Identitätskonstruktionen reagieren und eine schismatische Kultstätte für die katholische Gemeinde reklamieren wollte. Die räumliche Nähe des Hippolytosgrabs zur Kultstätte des Novatian, die zu Damasus' Zeit noch intakt war, bedeutet für die Geschichte des Hippolytos und seines Kultes vermutlich nicht mehr, als dass sie Damasus die wirksame Möglichkeit bot, eine bereits knapp 150 Jahre zurückliegende Kirchenspaltung, die mit dem Namen des Hippolyt verknüpft war, mit einem noch gegenwärtig sichtbaren Schisma zu verbinden, um auf diese Weise seinen Zeitgenossen die Charakterisierung Hippolyts als Schismatiker plastischer vor Augen führen zu können.²⁰⁶ Es ist bezeichnend, dass sich in der hagiographisch-legendarischen Tradition, die das Martyrium des Hippolytos mit der Gruppe der Märtyrer um Laurentius verband, indem sie Hippolytos zum Wächter des Laurentius machte, keinerlei Reflex von Hippolyts Verbindung zu Novatian findet.²⁰⁷ Was die Hippolytosforschung meist als eine spätere Umformung der Legende deutet, die sich von einer durch Damasus repräsentierten Überlieferung entfernt habe,²⁰⁸ ist eher ein Hinweis darauf, dass Damasus mit seinem Epigramm eine eigenwillige Konstruktion vornahm, die seinen spezifischen Zielsetzungen entsprach. Diese von außen vorgenommene Zuschreibung einer novatianischen Identität des Hippolytos erlaubt keine Rückschlüsse darauf, ob Hippolytos für die Novatianer eine identitätsrelevante Funktion hatte: Dass Damasus Hippolytos zu einem novatianischen Presbyter machte, ist eine Sache – der Stellenwert, den die Novatianer Hippolytos zuwiesen, jedoch eine vollkommen andere (und angesichts der Überlieferungssituation nicht beantwortbare) Frage.

Für die Rekonstruktion eines novatianischen Erinnerungsraums in Rom fällt diese Bilanz insgesamt ernüchternd aus: Ein derartiger Erinnerungsraum ist und bleibt, von der Grablege des Gemeindegründers an der *via Tiburtina* abgesehen, verloren. Dennoch haben die obigen Beobachtungen das Ver-

²⁰⁶ Dies ist auch der Grund dafür, dass Damasus in seinem Epigramm nicht einfach eine Erzählung vom rekonzierten Presbyter Hippolytos präsentierte, sondern eine Verbindung zu Novatian herstellte: Die Anbindung des Hippolytos an ein noch bestehendes Schisma ließ seine Eigenschaft als (wieder eingegliedert) Schismatiker nachdrücklicher hervortreten.

²⁰⁷ Zur hagiographischen Tradition, in der Hippolytos als Wächter des Laurentius erscheint, vgl. die *passio Xysti, Laurentii et Hippolyti vetus* und die *passio Polychronii*. Als Novatianer wird Hippolytos einzig bei Prud., *perist.* 11, 28-30 dargestellt, der seine Informationen jedoch nachweislich aus der Inschrift des Damasus bezog (vgl. Brent 1995, 33f.).

²⁰⁸ Delehaye 1933 (a), 71; Saxer 1989 (a), 47.

ständnis für die methodischen Probleme im Umgang mit den hagiographischen Quellen vertieft und ein zentrales Thema – die Rolle der petrinischen bzw. apostolischen Topographie für die Identitätskonstruktionen schismatischer Gruppen in Rom – angeschnitten. In methodischer Hinsicht bleibt festzuhalten, dass die römischen *gesta martyrum* nicht als polemische Gegenentwürfe zu den Bischofsviten des *Liber Pontificalis* anzusehen sind und die in den *gesta* vorgenommenen Gruppierungen an Handlungsträgern und Schauplätzen keine unmittelbaren Rückschlüsse auf lokal oder religiös begründete kollektive Identitäten, die sich um Orte des Heiligengedenkens in Rom formierten, erlauben. Die Verfasser von Legenden wie der *passio Sebastiani* nutzten die Vielzahl stadtrömischer Heiliger und die Bühne der städtischen und coemeterialen Topographie zur Anlage einer hagiographischen Trivialliteratur, die ihre Wirkung aus der Verbindung einer möglichst großen Zahl von Handlungsträgern mit stereotypen Handlungsabläufen und literarischen Wandermotiven (wie dem Typ der bestattenden Matrone) bezog. Polemische oder schismatische Identitätskonstruktionen auf der Ebene der Heiligenlegenden waren von den Verfassern dieser Erbauungs- und Unterhaltungsliteratur nicht intendiert. Nur wenige Texte dieses Genres wie die symmachianischen Fälschungen, die während des Schismas zwischen Symmachus und Laurentius (498-504/6) geschrieben wurden, lassen eine derartige Zielsetzung erkennen.²⁰⁹

Was die Petrus- und Apostelerinnerung betrifft, geben die kalendarische und hagiographische Überlieferung keinen Anlass, von einer konkurrierenden petrinischen Kultstätte der Novatianer in S. Sebastiano an der *via Appia* auszugehen. Ob die Petruserinnerung für Sondergemeinden wie die Novatianer eine identitätsrelevante Funktion hatte und zu Rivalitäten mit der katholischen Großkirche Anlass gab, lässt sich mit Blick auf den Novatianismus nur als eine offene Frage formulieren. Etwas anders gestaltet sich in dieser Hinsicht die Überlieferung für die Donatisten, die nach dem Ende der diocletianischen Verfolgung über mehrere Jahrzehnte hinweg eine eigene Kirche in Nordafrika begründeten und seit den Anfangstagen ihres Bestehens auch über eine Gemeinde in Rom verfügten.

IV. 2. 2. Donatisten

Afrikanischen Ursprungs, hat das donatistische Schisma die Geschicke der dortigen Kirche bis in das frühe 5. Jh. hinein maßgeblich bestimmt und seinen Niederschlag in zahlreichen Auseinandersetzungen gefunden, die von der Konkurrenz und den Konflikten zwischen katholischer und donatistischer

²⁰⁹ Vgl. u., S. 468.

Kirche Zeugnis geben. Auch eine der wichtigsten Informationen zur donatistischen Gemeinde Roms hat sich in diesem Zusammenhang erhalten. Optatus von Mileve verfasste – in erster Redaktion vermutlich zwischen 364 und 367²¹⁰ – eine antidonatistische Schrift, *contra Parmenianum*, in der er nicht nur den Donatismus in Afrika bekämpfte, sondern sich auch mit der Existenz einer donatistischen Gemeinde in Rom auseinandersetzte, die dort vermutlich bereits seit dem im Jahr 313 geführten Prozess Bestand hatte, der unter der Leitung des römischen Bischofs den Streit zwischen Caecilianus und Maiorinus um den Bischofssitz von Karthago entscheiden sollte.²¹¹ Um die Position der Donatisten zu schwächen, kommt Optatus auch auf die donatistische Gemeinde in Rom und auf deren Verhältnis zu den Apostelgräbern zu sprechen:

„Auch ihr“ – die Donatisten – „behauptet, in der Stadt Rom eine Partei zu haben; ein Zweig eures Irrtums ist dies, der Lüge entsprossen, nicht der Wurzel der Wahrheit. Denn wenn man von Macrobius Auskunft verlangte, wo er seinen Sitz habe, könnte er dann etwa behaupten: auf der *catbedra Petri*? Ich weiß nicht, ob er die jemals mit eigenen Augen gesehen hat; zu seiner (scil. Petri) Grablege ist er jedenfalls nie gegangen, da er gleich wie ein Schismatiker gegen das Gebot des Apostels handelt, der sagt: ‚in Gemeinschaft mit den Gräbern der Heiligen‘ (*memoriis sanctorum communicantes*). Nun denn: Dort sind die Grablegen zweier Apostel gegenwärtig. Sagt mir also, ob er die betreten durfte und dort Gottesdienst gefeiert hat, wo, wie es feststeht, sich die Gräber der Heiligen befinden?“²¹²

Die zitierte Textstelle ist Teil einer übergeordneten Argumentationslinie, die Optatus im ersten Teil des 2. Buches verfolgt.²¹³ Über die umstrittenen Legitimitätsansprüche zwischen donatistischer und katholischer Kirche in Afrika entscheidet nach Optatus die Universalität der letzteren, da sie sich im Unterschied zu den Donatisten nicht allein auf Nordafrika beschränkt, sondern in *communio* mit allen Regionen des Mittelmeerraumes steht.²¹⁴ Neben diese regionale Konzeptualisierung von Universalität stellt Optatus das ekklesiologische Symbol der bischöflichen *catbedra*, die für den Bischof von

²¹⁰ Zur Datierung von *contra Parmenianum* vgl. das Vorwort zur Ausgabe von Labrousse (1995), 12-14. Einer Angabe des Hieronymus ist zu entnehmen, dass Optatus sein Werk unter der gemeinsamen Herrschaft von Valentinian I. und Valens verfasste (Hier., *vir. ill.* 110). Da jedoch die römische Bischofsliste, die Optatus zu Beginn des zweiten Buches präsentiert, bis zu Siricius (384-399) reicht, muss die Schrift in der überlieferten Form eine zweite Redaktion darstellen, die etwa zwanzig Jahre nach der ersten Fassung erstellt wurde.

²¹¹ Zum Prozess vor Miltiades vgl. Girardet 1975, 26-33; zu den Ursprüngen der donatistischen Gemeinde in Rom s. u., Anm. 233.

²¹² Optat. 2, 4, 1f.: *sed et habere vos in urbe Roma partem aliquam dicitis; ramus est vestri erroris, protentus de mendacio, non de radice veritatis. Denique si Macrobio dicatur ubi illic sedeat, numquid potest dicere in catbedra Petri? Quam nescio si vel oculis novit, et ad cuius memoriam non accedit quasi schismaticus contra apostolum faciens, qui ait: „memoriis sanctorum communicantes“. Ecce praesentes sunt tibi duorum memoriae apostolorum. Dicite si ad has ingredi potuit aut obtulit illic ubi sanctorum memorias esse constat.*

²¹³ Vgl. ebd. 2, 1-6.

²¹⁴ Ebd. 2, 1.

Mileve nicht allein die einzelne Bischofsherrschaft in einer lokalen Kirche, sondern die Kirche in ihrer Gesamtheit repräsentiert. Die Kirche ist auf einen einheitlichen Ursprung zurückführbar, verkörpert durch die erste *cathedra*, die nach Optatus von Petrus in Rom errichtet wurde. Sie allein ist der Ursprung jeder bischöflichen Herrschaft und Symbol der kirchlichen Einheit: Eine bischöfliche *cathedra*, die gegen diese *cathedra Petri* errichtet wird, muss konsequenterweise als schismatisch gelten.²¹⁵ Optatus demonstriert durch eine Sukzessionsreihe von Petrus bis Siricius (384-399), dass der zeitgenössische Bischof, mit dem die katholische Kirche in Gemeinschaft steht, auf dieser petrinischen *cathedra* sitzt.²¹⁶ Die Donatisten verfügen zwar auch über eine von einem Bischof geleitete Gemeinde in Rom, doch dessen *cathedra* ist nicht die petrinische, sondern lässt sich nur bis auf Victor v. Garba zurückführen, der als dritter Bischof vor Macrobius, dem zur Zeit von Optatus lebenden donatistischen Bischof in Rom, von Afrika nach Rom gekommen war.²¹⁷ Wiewohl ebenfalls in Rom lokalisiert, kann die donatistische *cathedra* also keinen Anspruch darauf erheben, die *prima cathedra* und damit der Ursprung der Kirche zu sein: Dieser Rang kommt allein der römischen *cathedra Petri* zu, mit der die katholische Kirche in Nordafrika in *communio* verbunden ist und daher, so das Fazit des Optatus, ihren Anspruch auf Katholizität zurecht erhebt.²¹⁸

Auch Optatus' eingangs zitierte Ausführungen zu den apostolischen Grablegen stehen im Kontext dieser Argumentation: Die Kontrolle über die Gräber der Apostel entschied darüber, welcher der römischen Bischöfe – der katholische oder der donatistische – zurecht den Anspruch darauf erheben konnte, auf der *cathedra Petri* zu sitzen und welche der beiden christlichen Gemeinden Roms als die rechtmäßige gelten konnte. Obwohl Optatus damit die Grablegen der Apostel Petrus und Paulus zu Argumenten eines lokalen, innerrömischen Konfliktes um die Identität der römischen Gemeinde erklärte, rekurrierte er mit der Rede von der *cathedra Petri* auf ein universalkirchliches Symbol. Bereits Cyprian v. Karthago verwendete die *cathedra Petri* als Schlüsselbegriff, um den einheitlichen Ursprung aller bischöflichen Gewalt und damit die Einheit der Kirche gegen schismatische Spaltungen zu be-

²¹⁵ Ebd. 2, 2: *quia probavimus eam esse ecclesiam catholicam quae sit in toto terrarum orbe diffusa, eius iam commemoranda sunt ornamenta et videndum ubi sint quinque dotes..., inter quas cathedra est prima... videndum est quis et ubi prior cathedram sederit... igitur negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus... in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur ne ceteri apostoli apostoli singulas sibi quisque defenderent ut iam schismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alteram collocaret.*

²¹⁶ Optat. 2, 3. Da Optatus zwischen 364 und 367 schrieb, muss die Fortführung der apostolischen Sukzession bis auf Siricius eine spätere Erweiterung darstellen (vgl. o., Anm. 210); entsprechendes gilt auch für die donatistische Bischofsreihe in 2, 4, 5.

²¹⁷ Ebd. 2, 4.

²¹⁸ Ebd. 2, 6, 1: *cathedra... prima, quam probavimus per Petrum nostram esse.*

zeichnen.²¹⁹ Auch im 4. Jh. waren die *cathedra Petri* und verwandte Ausdrücke – *sedes Petri*, *sedes apostolica*²²⁰ – gängige Symbole universalkirchlicher Einheitsstiftung: Dort wo Streitigkeiten und Auseinandersetzungen um die Rechtmäßigkeit der Lehre oder der Gemeindeleitung geführt wurden, wurde das Argument einer *communio* mit dem petrinischen oder apostolischen Bischofsstuhl von unterschiedlichen Seiten ins Feld geführt.²²¹ Dass Optatus bei seiner Polemik gegen die Donatisten mit dem Verweis auf die *cathedra Petri* ein gängiges Argument bemühte, zeigen auch die Äußerungen des Augustinus, der eine Generation nach Optatus die Donatisten mit demselben Symbol katholischer Kircheneinheit und mit ähnlichen Vorstellungen konfrontierte: Es war die Gemeinschaft mit der *ecclesia Romana, in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus*, und mit den Kirchen der übrigen Gegenden des Reiches, die dem katholischen Bischof von Karthago gegen seine schismatischen Gegner den Rücken stärkte.²²² Auch führte Augustinus, ebenso wie Optatus, eine Bischofsliste von Petrus bis zum römischen Bischof Anastasius I. (399-401) auf, um zu verdeutlichen, dass es tatsächlich die *cathedra Petri* war, auf der der gegenwärtige Bischof Roms seinen Platz eingenommen hatte.²²³

Bewegte sich Optatus demnach mit dem Begriff der *cathedra Petri* auf gewohntem Terrain, so ist hingegen seine Anspielung auf die Grablegen der Apostel und die dadurch assoziierte Lokalisierung der *cathedra Petri* in der stadtrömischen Heiligentopographie bemerkenswert. Indem Optatus die fehlende *communio* der Donatisten mit der *cathedra Petri* auch auf die *memoriae apostolorum* übertrug, nahm er eine feste und ausschließliche Verankerung der *cathedra Petri* in Rom vor: Während die *cathedra Petri* als ein Symbol der bischöflichen Amtsgewalt von jedem Bischof der Kirche in Anspruch genommen werden konnte,²²⁴ war die Gemeinde der Stadt Rom die einzige

²¹⁹ Die *cathedra Petri* erscheint bei Cyprian sowohl als ein die Gesamtkirche bezogenes Einheitsymbol (*epist.* 43, 5 und *unit. eocl.* 4f.) als auch als Bischofssitz der römischen Ortskirche, die als eine von unterschiedlichen Ortskirchen die apostolische Tradition verkörpert und in *communio* mit den übrigen katholischen Bischofskirchen steht (Cypr., *epist.* 59, 14; vgl. ausführlich Koch 1930, 32-154, bes. 105). Zur Bedeutung der *cathedra*-Symbolik im Rahmen von Cyprians Ekklesiologie vgl. auch Maccarrone 1962, 286-290.

²²⁰ Im Brief des Konzils von Serdica (341/342) an den römischen Bischof Iulius begegnet erstmals die Wendung *sedes Petri*, im Jahr 354 in einem Brief des Bischofs Liberius erstmals der Ausdruck *sedes apostolica*. Unter Damasus wurde die Rede von der *sedes apostolica* – nicht als einem, sondern als dem apostolischen Sitz schlechthin – üblich; zu diesen Varianten und zu der in die Richtung eines Jurisdiktionsprimats weisenden Leitungsbefugnis, die Damasus mit der *sedes apostolica* verband, vgl. Wojtowitsch 1981, 138-141; Maccarrone 1991, 280-287.

²²¹ Belege bei Maccarrone 1962, 291.

²²² Aug., *epist.* 43, 3, 7.

²²³ Aug., *epist.* 53, 1, 2f.; vgl. die Diskussion dieser und weiterer Belege bei Marone 2001, 467-471.

²²⁴ Gaudent., *serm.* 16, 9-11 über Ambrosius v. Mailand (anlässlich des ersten Jahrestages der Bischofsweihe des Gaudentius gehalten): *tamquam Petri successor apostoli ipse erit os universorum circumstantium sacerdotum*. Dass damit kein kirchenpolitischer Anspruch für den Mailänder Bischof verbunden war, ist allgemein anerkannt; vgl. Ludwig 1952, 71f.; Lizzi 1989, 106; Rapisarda 2002,

Kirche, die über die Gräber des Petrus und des Paulus verfügte. Dies war insofern bemerkenswert, als die *cathedra Petri* seit Cyprian nicht nur als Bischofssitz der römischen Ortskirche, sondern als einheitlicher Ursprung der Bischofsgewalt überhaupt aufgefasst wurde. Mit seiner Bindung der *cathedra Petri* an die apostolischen Kommemorationsstätten gab der Bischof von Mileve einem universalkirchlichen Symbol demnach eine spezifisch römische Färbung. Dass Optatus damit einen Schritt mit weitreichenden Konsequenzen für die Stellung der römischen Gemeinde innerhalb der Reichskirche vornahm, wird daraus ersichtlich, dass ihm Augustinus, obwohl er in der Argumentation seiner antidonatistischen Schriften vieles von Optatus übernahm,²²⁵ darin nicht gefolgt ist. Anders als bei der *communio* mit der *cathedra Petri* und der ununterbrochenen bischöflichen Sukzessionsreihe, die von Petrus bis zum gegenwärtigen römischen Bischof reichte, zeigte sich Augustinus auffällig zurückhaltend, was die Verbindung der *cathedra Petri* mit den Grablegen der Apostel Petrus und Paulus betraf.²²⁶

In seiner Argumentation zeigte sich der nordafrikanische Bischof von Mileve beeinflusst von Vorstellungen, die aus vereinzelt Äußerungen römischer Bischöfe bereits in der ersten Hälfte des 4. Jh. erkennbar werden. Vor der Gerichtssynode von Arles (314) hatte der römische Bischof Silvester (314-335) eine – sich sprachlich am Rande der Verständlichkeit bewegende und gerade deswegen besonders aussagekräftige – Verbindung zwischen dem Bischofssitz und den Apostelgräbern hergestellt, um damit sein Fernbleiben von der Synode zu begründen: Er habe in jenen Gegenden bleiben müssen, „wo die Apostel täglich residieren (*sedere*), und wo ihr Blut ohne Unterlass den Ruhm Gottes bezeugt.“²²⁷ Eine vergleichbare Situation ergab sich während des Konzils von Serdika (342/343), als Bischof Julius (337-352), ebenso wie sein Vorgänger Silvester im Jahr 314, dem Konzil fern blieb und dieses Ver-

109f. Zur universalkirchlichen Rolle der Petrusgestalt bei Ambrosius vgl. Haendler 1993, 112-114.

²²⁵ Marone 2001, 459f.

²²⁶ Augustinus nahm die apostolischen Grablegen zwar zum Anlass, um die Identität Roms als christliche Stadt herauszustellen; wo es jedoch – wie bei der Auseinandersetzung mit den Donatisten – um die Stellung der Gemeinde Roms in Bezug auf die Reichskirche ging, wurden die *memoriae apostolorum* nicht thematisiert (s. Coyle 2001). Seine Zurückhaltung, in ähnlicher Weise wie Optatus die *cathedra Petri* ausschließlich auf Rom zu beziehen bzw. durch die Bezugnahme auf die apostolischen Grablegen die Einzigartigkeit der römischen Kirche zu betonen, tritt an mehreren Stellen seines Werkes explizit hervor: Petrus empfangt die Binde- und Lösegewalt stellvertretend für die Gesamtkirche; der römische Bischof hatte zwar die *cathedra Petri* inne, bezog daraus jedoch keine höhere Autorität als der Bischof von Jerusalem, der ebenfalls auf der *cathedra* eines Apostels saß (vgl. Wojtowysch 1981, 246-249).

²²⁷ Vgl. den Brief der in Arles versammelten Bischöfe an Silvester: *quoniam recedere a partibus illis minime potuisti, in quibus et apostoli cotidie sedent et cruor ipsorum sine intermissione Dei gloriam testatur* (CSEL 26, 207; Turner 1899-1933 [EOMIA], Bd. 1, 382). Zum Kontext und den Motiven für Silvesters Verhalten s. Caspar 1930/1933, Bd. 1, 115.

halten des römischen Bischofs den Synodalen Anlass gab, über die Verbindung von Grablege und *cathedra Petri* und die dadurch bedingte Unverrückbarkeit der römischen *cathedra* zu spekulieren. Die okzidentalischen Bischöfe, die das in den Konzilsanones festgelegte Prinzip, den römischen Bischof zur Appellationsinstanz für synodale Gerichtsurteile über Bischöfe zu machen, mit der Ehrfurcht vor der *memoria sanctissimi Petri apostoli* begründeten,²²⁸ hoben in einem Begleitschreiben zu den Konzilsanones, das sie an Julius schickten, um ihn von der Synode zu unterrichten, hervor, es sei „das weitaus angemessenste, wenn die Bischöfe des Herrn aus den einzelnen Provinzen an das Haupt, das heißt an den Sitz des Apostels Petrus (*ad Petri apostoli sedem*), Bericht erstatten.“²²⁹ Auch wenn die *relatio*, die die Bischöfe in ihrem Synodalschreiben vornahmen, formal etwas anderes war als die Appellation an den römischen Bischof, die in den Konzilsanones festgelegt wurde, steht hinter beidem eine verbindende Vorstellung: Die *sedes Petri* war das unverrückbare Haupt der Kirche, an das die zur Synode zusammengekommenen Bischöfe Bericht erstatteten und das in gleicher Weise zum Zentrum für synodale Schreiben in Jurisdiktions- und Appellationsangelegenheiten wurde.²³⁰ Die Ehrfurcht vor der *memoria Petri* – das Petrusgedenken, das in der apostolischen Grablege in Rom seinen Bezugspunkt hatte²³¹ – und das *referre ad sedem Petri* wurden demnach unmittelbar auf einander bezogen; die bereits bei Silvester angedeutete Verbindung von apostolischer Grablege, *sedes Petri* und

²²⁸ C Sard., can. 3: *si aliquis episcopus indicatus fuerit in aliqua causa et putat bonam causam habere ut iterum iudicium renovetur... sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus: scribatur vel ab his qui examinarunt vel ab episcopis qui in proxima provincia morantur Romano episcopo; si iudicaverit renovandum esse iudicium, renovetur et det indices, si autem probaverit talem causam esse ut ea non refricentur, quae acta sunt, quae decreverit confirmata erunt.*

²²⁹ Brief der okzidentalischen Synode von Serdika an Bischof Iulius: *hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem, de singulis quibusque provinciis domini referant sacerdotes* (CSEL 65, 127). Zur Deutung des *ad sedem Petri referre*, das hier noch nicht einen römischen Jurisdiktionsprimat impliziert, vgl. Wojtowycsch 1981, 107f.

²³⁰ In diesem Sinne auch Hess 1958, 117.

²³¹ Die Wendung *memoriam Petri honoremus* beinhaltet eine Mehrdeutigkeit, die sich mit der Übersetzung als „Gedächtnis“ (Caspar 1933/1933, Bd. 1, 160) oder „Andenken Petri“ (Wojtowycsch 1981, 115), nicht adäquat erfassen lässt. *Memoria* begegnet bereits im klassischen Latein als Bezeichnung für eine Grabstätte und wird im christlichen Sprachgebrauch der Spätantike ein allgemein gebräuchlicher Terminus, um den Gedenkbau für einen Märtyrer zu bezeichnen (zur Bedeutung von *memoria* als Pendant zum griechischen *μάρτυριον* vgl. Deichmann 1970, 150f.). Auch wenn man die *memoria Petri*, von der im 3. Kanon von Serdika die Rede ist, nicht mit „Grabstätte Petri“ übersetzen möchte, verweist die Wendung eindeutig auf die Grablege des Apostels in Rom als das Ziel des ehrenden Gedenkens. Richtig gesehen auch von Maccarrone 1976, 159f.

Unverrückbarkeit des kirchlichen Hauptes fand in Serdika ihre Fortsetzung und Bestätigung.²³²

Ob diese in der römischen Kirche während der ersten Hälfte des 4. Jh. entwickelte Auffassung auch für die Selbstwahrnehmung der donatistischen Gemeinde Roms repräsentativ war, ist allerdings fraglich. Dass die Donatisten wirklich, wie es Optatus suggeriert, eine bischöfliche Gemeinde in Rom errichteten, um auf diese Weise einen Anspruch auf Rom als das Zentrum der Katholizität und auf die römische *catbedra* als Quelle der bischöflichen Gewalt zu erheben, ist nicht so sicher, wie es von der Forschung gemeinhin angesehen wird.²³³ Die Ekklesiologie des donatistischen Bischofs Parmenianus, soweit sie sich aus den Darstellungen des Optatus und Augustins rekonstruieren lässt, räumte dem römischen Bischofsstuhl nicht die fundierende Bedeutung für den Episkopat und die Kirche ein, die ihm Optatus gab: Die *catbedra Petri* galt Parmenianus zwar durchaus als Symbol der kirchlichen Einheit, war jedoch nicht in besonderer Weise an Rom gebunden, sondern eine Gabe der Kirche, die jeder Bischof für sich in Anspruch nehmen konnte.²³⁴ Wenn die Donatisten – nicht zu der Zeit, in der Optatus schrieb, sondern erst zu Beginn des 5. Jh. – die römischen Bischöfe Marcellinus, Marcellus, Miltiades und Silvester mit dem Vorwurf konfrontierten, sie seien ebenfalls Traditoren gewesen, dann nicht, um die katholische Sukzessionsfolge auf der *catbedra Petri* zu unterbrechen, sondern um das Bischofsgericht des Miltiades von 313 zu diskreditieren.²³⁵ In Optatus' Bild von einer donatistischen Gemeinde, die in Rom mit der katholischen Kirche um die apostolische Sukzession und die römische *catbedra Petri* konkurrierte, wird demnach eine von außen vorgenommene Konstruktion fassbar, die kaum mit denjenigen Symbolen und Erinnerungsbezügen übereinstimmt, die die donatistische Gemeinde Roms

²³² Zu den Parallelen zwischen Arles und Serdika und zu dem durch Silvester begründeten Prinzip, dass der römische Bischof nicht zu Konzilen reiste, sondern sich durch Legaten vertreten ließ, vgl. Caspar 1930/1933, Bd. 1, 115, 159; Wojtowysch 1981, 107.

²³³ Die Auffassung, dass die Donatisten in Rom eine Bischofsgemeinde gegründet hätten, um ihrem Anspruch auf Katholizität durch die Existenz einer donatistischen *catbedra Petri* in Rom symbolischen Ausdruck zu verleihen, vertreten Frend 1952, 164 u. 181; Monachino 1964, 28-30.

²³⁴ Zu Parmenians Ekklesiologie, die Cyprians Interpretation von der *catbedra Petri* und dem Primat des Petrus als kirchliches Einheitssymbol in einer bestimmten Richtung – nämlich unter Absehung einer der *catbedra Petri* auf Rom – weiter entwickelte, vgl. Labrousse (1995), in: Optatus, Bd. 1, 111-115. Demgegenüber oszilliert Optatus Begriff der *catbedra Petri* zwischen einem universal-kirchlichen Verständnis in Cyprians Sinne (als Ausdruck der *unitas ecclesiae*) und ihrer Gleichsetzung mit dem römischen Bischofsstuhl; zur Verbindung dieser beiden Vorstellungen vgl. Koch 1930, 108-110.

²³⁵ Vgl. die im Jahr 410 verfasste Schrift des Augustinus, *un. bapt.* 16, 27f., in der Augustinus auch deutlich macht, dass die Vorwürfe erst in jüngster Zeit erhoben wurden (*quid nunc inanes tam sero coniectunt calumnias?*). Die Zielrichtung dieser Strategie wird auf der großen Synode von 411 erkennbar, bei der sich die Traditorenvorwürfe der donatistischen Partei auf Miltiades konzentrierten (Aug., *coll. c. Don.* 3, 18, 34f.).

für sich selbst als identitätsrelevant begriff. Dementsprechend sind auch Versuche, die Äußerungen des Optatus mit der hagiographischen Überlieferung der römischen Heiligenlegenden zu verbinden, und legendarische Traditionen zu einer *catbedra* an der *via Nomentana*, auf der Petrus zuerst gesessen haben soll, zur donatistischen Gemeinde Roms in Beziehung zu setzen,²³⁶ als unplausibel zurückzuweisen. Gerade die Leichtigkeit, mit der Optatus ein derartiges Vorgehen im Fall der Donatisten der Lächerlichkeit preisgeben konnte – der donatistische Bischof, der auf der *catbedra Petri* sitzen wollte, hatte ja nicht einmal je die apostolischen Grablagen gesehen – kann als untrüglicher Hinweis darauf gewertet werden, dass die Donatisten nicht auf eine derartige Strategie zurückgegriffen haben.²³⁷

Unberührt von der Frage, inwieweit Optatus' Argumentation Rückschlüsse auch auf die Perspektive der donatistischen Kirche erlaubt, ist festzuhalten, dass seine Bemerkungen zur *catbedra Petri* und den apostolischen Kommemorationsstätten Roms Teil eines *universalkirchlichen* Identitätsdiskurses sind. Obwohl sich Optat mit der Frage auseinandersetzte, welche der beiden römischen Gemeinden die rechtmäßige katholische *ecclesia* Roms repräsentierte, sind die *lokalen* Aspekte dieses Konflikts zweitrangig: Die apostolische Erinnerungstopographie Roms fungierte für Optatus als eine Instanz zwischen zwei rivalisierenden afrikanischen – nicht in Rom selbst lokalisierten – Kirchen, deren Anspruch auf Katholizität auf der *communio* mit der römischen Kirche und ihrem rechtmäßigen Bischof gründete.²³⁸ Optatus lässt es mit diesem Nachweis, dass die Donatisten nicht mit derjenigen Gemeinde Roms in Gemeinschaft standen, die über die *catbedra Petri* verfügte, jedoch nicht sein Bewenden haben. Vielmehr wendet er sich im Anschluss an die oben zitierte Stelle der Frage zu, ob der Stuhl, auf dem die donatistischen Bischöfe Roms sitzen, *überhaupt* als eine bischöfliche *catbedra* bezeichnet werden kann:

„Eurem Macrobius bleibt also nichts anderes übrig als zu gestehen, als dass er dort gesessen habe, wo einst schon Encolpius gesessen hat. Und könnte man Encolpius

²³⁶ So etwa Ruysschaert 1973, bes. 297–299, der die petrinische *catbedra* der Donatisten im *coemeterium maius* an der *via Nomentana* lokalisieren möchte, einem Ort, an dem nach der hagiographischen Überlieferung Petrus zuerst auf seiner *catbedra* gesessen und getauft haben soll; dazu u., S. 466, Anm. 223).

²³⁷ Vgl. Monachino 1964, 29, der völlig zurecht darauf hinweist, dass ein derartiges Vorgehen der Donatisten ein „espediente che ha certo del puerile“ gewesen wäre, daraus allerdings nicht die Konsequenz zieht, die ganze Deutung einer römischen Gemeindegründung durch die Donatisten zum Zweck, dadurch einen begründeten Anspruch auf Katholizität erheben zu können, als ein eigenwilliges Konstrukt durch Optatus v. Mileve zu begreifen.

²³⁸ Dementsprechend wird die eingangs zitierte Passage üblicherweise als ein Beleg dafür gelesen, dass donatistischen Pilgern im Unterschied zu nordafrikanischen Katholiken, die nach Rom pilgerten, der Zugang zu den Apostelgrablagen verwehrt gewesen sei; vgl. neben Saxer 1980, 127 („le pèlerinage aux tombes apostoliques était donc considéré une profession de foi catholique“) auch Maccarrone 1980, 394; Saxer 1995, 40; Marone 2001, 462.

fragen, würde er antworten, er habe dort gesessen, wo zuvor Bonifatius von Vallis gesessen hat. Und wenn dieser wiederum befragt werden könnte, würde er antworten: ‚dort, wo Victor von Garba saß‘ – er, der vor langer Zeit aus Africa (nach Rom), zu einer kleinen Gruppe von Irregeleiteten, geschickt wurde... Victor wurde also (nach Rom) geschickt: ein Sohn ohne Vater, ein Rekrut ohne Vorgesetzten, ein Schüler ohne Lehrer, ein Nachfolger ohne Vorgänger, ein Mieter ohne Haus, ein Gast ohne Hospiz, ein Hirt ohne Herde, ein Bischof ohne Gemeinde. Denn die wenigen, die unter vierzig und mehr Basiliken keinen Ort gefunden haben, an dem sie sich hätten versammeln können, können wohl kaum als Herde oder als Gemeinde bezeichnet werden. So zäunten sie also eine Höhle außerhalb der Stadt ein, um in dieser Zeit einen Versammlungsort zu haben, und von daher rührt auch ihre Bezeichnung als *Montenses*. Wenn man also... Victor fragen würde, wo er gesessen habe, könnte dieser weder auf einen Vorgänger verweisen, der an dieser Stelle gesessen habe, noch überhaupt irgendeine *Cathedra* vorzeigen außer einer ‚*Cathedra* der Pestilenz‘ (*cathedra pestilentiae*, vgl. Psalm 1, 1).²⁵⁹

Es ist deutlich, dass Optatus in diesem Abschnitt einen Wechsel in der Argumentation vornimmt und einen neuen Aspekt ins Spiel bringt. Nach dem von ihm erbrachten Nachweis, dass die von den Donatisten errichtete *cathedra* in Rom nicht mit der *cathedra Petri*, der ersten *cathedra* der Kirche, identisch ist, wirft Optatus nun die Frage auf, welchen Anspruch die Donatisten überhaupt haben, mit Blick auf Rom von einer *cathedra* im Sinne einer bischöflich geleiteten Gemeinde sprechen zu können. Die zahlreichen Vergleiche, die er heranzieht, um Victor von Garba als Gründer und ersten Bischof einer Gemeinde zu diskreditieren und die *cathedra* der Donatisten als eine reine Chimäre, als *cathedra pestilentiae*, zu erweisen, greifen die Sukzessionsthematik zwar erneut auf (*filius sine patre, sequens sine antecedente*), zielen jedoch auf einen anderen Sachverhalt ab. Er wird in den beiden abschließenden Bildern sichtbar, in denen Optatus' Serie von Vergleichen kulminiert: Victor ist ein *pastor sine grege*, ein *episcopus sine populo*. Es ist diese Feststellung, die Optatus zur Grundlage seiner weiteren Ausführungen macht. Die Donatisten haben in Rom keinen Ort, an dem sie sich versammeln und damit ihre Identität als *populus* und als Bischofsgemeinde unter Beweis stellen könnten. Ähnlich wie bei der Sukzession auf der *cathedra Petri*, auf die die Donatisten keinen Anspruch erheben konnten, weil diese petrinische *cathedra* in den apostolischen Grablegen verankert war, findet der Umstand, dass sie über keine

²⁵⁹ Optat. 2, 4, 2-5: *Ergo restat ut fateatur socius vester Macrobius se ibi sedere ubi aliquando sedit Encolpius. Si et ipse Encolpius interrogari posset, diceret se ibi sedere ubi ante sedit Bonifatius Vallitanus. Deinde si et ipse interrogari posset, diceret ubi sedit Victor Garbensis a vestris iamdudum de Africa ad paucos erraticos missus... Missus ergo est Victor; erat ibi filius sine patre, tiro sine principe, discipulus sine magistro, sequens sine antecedente, inquilinus sine domo, hospes sine hospitio, pastor sine grege, episcopus sine populo. non enim grex aut populus appellandi fuerant pauci qui inter quadraginta et quod excurrit basilicas locum ubi colligerent non habebant. Sic speluncam quamdam foris a civitate cratibus saepserunt, ubi ipso tempore conventiculum habere potuissent, unde Montenses appellati sunt. Igitur... si Victori diceretur ubi sederet, nec ante se aliquem illic fuisse monstraret nec cathedram aliquam nisi pestilentiae ostenderet.*

Bischofsgemeinde in Rom verfügen, demnach auch seinen räumlichen Ausdruck: Als Schismatiker finden Donatisten keinen Versammlungsraum innerhalb der Stadt; sie sind darauf angewiesen, sich in eine *spelunca* außerhalb der Stadt – gemeint ist vermutlich ein Hypogäum im Suburbium Roms²⁴⁰ – zurückzuziehen, um dort ein marginales Dasein in Verborgenheit und Ausgrenzung zu führen.

Diese Bemerkungen des Optatus stellen eine wichtige Ergänzung zu seinen vorausgehenden Ausführungen dar. Hatte die apostolische Erinnerungstopographie mit den beiden vor den Toren der Stadt gelegenen Grabstätten der Apostel am Vatikan und an der *via Ostiensis* den suburbanen Raum in das Zentrum konkurrierender Identitätskonstruktionen gerückt, kehrte sich das Verhältnis zwischen Stadt und Suburbium nun um: Nur eine innerhalb der Stadt gelegene Versammlungsstätte konnte als Raum für eine reguläre Gemeinde dienen, nur sie eine räumlich vermittelte Identität des legitimen römischen Bischofs an der Spitze seiner Herde begründen. Dieser scheinbar paradoxe Befund wird jedoch verständlich, wenn man berücksichtigt, dass Optatus die römische Gemeinde zum Bezugspunkt zweier unterschiedlicher, einander überlagernder Identitätsdiskurse machte. Die *cathedra Petri*, die Optatus mit den apostolischen Grablegen assoziierte, war nicht nur der Bischofsstuhl der römischen Ortskirche, sondern zugleich ein universalkirchliches Symbol: Sie zeigte den römischen Bischof und die *ecclesia Romana* in ihrer Bedeutung für die Gesamtkirche. Davon zu unterscheiden ist das Verständnis der römischen Gemeinde als Ortskirche, das Optatus' Ausführungen in der zweiten der beiden oben zitierten Passagen bestimmt: Um gegenüber der römischen Gemeinde – nicht der Universalkirche – als römischer Bischof auftreten zu können, war es notwendig, im städtischen Raum Präsenz zu zeigen. Das symbolische Kapital, das die Apostel- und Heiligentopographie vor den Mauern der Stadt vermittelte, war demgegenüber sekundär, wenn nicht sogar dysfunktional, da es die Marginalität konkurrierender Gemeinden auch räumlich versinnbildlichte und polemischen Äußerungen wie denen des Optatus von „Hirten ohne Herde“ Vorschub leistete.

Es empfiehlt sich, diese beiden Identitätsdiskurse voneinander zu unterscheiden, auch wenn sie, wie das Zeugnis des Optatus zeigt, eng beieinander lagen. Die *cathedra Petri*, die seit dem frühen 4. Jh. mit den apostolischen Grablegen Roms verbunden wurde, war zwar einerseits der römische Bischofsstuhl, erlangte ihre eigentliche Bedeutung jedoch durch die Tatsache, dass sie ein universalkirchliches Symbol war. Wirksamkeit auf dieser Ebene entfaltete sie vor allem in einem negativen Sinne: Aus Sicht der katholischen Kirche war der Verweis auf die *cathedra Petri* und die apostolischen Kommemorationsstätten ein geeignetes Mittel, um häretischen Gruppen ihre Identität

²⁴⁰ Zu dieser Deutung vgl. Maier 1995, 246.

als römische Gemeinde abzusprechen. Dies bestätigt sich auch mit Blick auf die novatianische Gemeinde in Rom. Etwa zur selben Zeit, in der Optatus v. Mileve schrieb, dass den Donatisten der Zugang zu den apostolischen Grablegungen in Rom verwehrt sei, gab Ambrosius v. Mailand ein ähnliches Urteil auch über die Novatianer Roms ab: *non habent enim Petri hereditatem, qui Petri sedem non habent.*²⁴¹ Bezogen auf die römische Gemeinde in ihrer lokalen Dimension und die Frage, in welcher Weise Sondergemeinden wie die Novatianer und Donatisten innerhalb Roms ihren Anspruch darauf, als Gemeinde anerkannt zu werden, begründeten, war die *cathedra Petri* hingegen eine eher abstrakte Größe ohne eine wirklich identitätsrelevante Bedeutung. Es besteht kein Anlass zu der Annahme, dass häretische Gruppen wie die Donatisten oder Novatianer in Rom alternative Orte einer apostolischen Tradition neben den Grablegungen am Vatikan und an der *via Ostiensis* geschaffen hätten, um auf diese Weise ihrem Anspruch darauf, als rechtläubige römische Gemeinde zu gelten, Ausdruck zu verleihen – in der *basilica apostolorum* an der *via Appia* ebenso wenig wie im *coemeterium maius* an der *via Nomentana*. Der städtische Raum, nicht die apostolische Kommemorationsstopographie, bildete den räumlichen Bezugspunkt, um die Identität der Donatisten und Novatianer als römische Bischofsgemeinde symbolisch zum Ausdruck zu bringen. Auch hier tritt den auf die Donatisten bezogenen Ausführungen des Optatus ein Zeugnis zur Seite, das die Gültigkeit dieser Aussage auch für die Novatianer in Rom unterstreicht. Der Kirchenhistoriker Sokrates, der starke Sympathien für die Novatianer hegte, übte scharfe Kritik am Vorgehen des römischen Bischofs Caelestinus (422-432), der den Novatianern die Kirchen, die sie in Rom besaßen, wegnahm, und den Bischof der novatianischen Gemeinde, Rusticola, dazu zwang, Gottesdienste in überfüllten Privathäusern abzuhalten. Dem stellte Sokrates das Verhalten von Caelestinus' bischöflichem Amtskollegen in Konstantinopel entgegen, der es zugelassen habe, dass sich die Novatianer „innerhalb der Stadt“ (ἐνδον πόλεως) zu Gottesdiensten versammelten.²⁴² Wie insbesondere aus dem prononcierten Hinweis auf den städtischen Raum hervorgeht, ging es in dieser Angelegenheit um mehr als nur rein pragmatische Fragen. Sich nicht mehr innerhalb der Stadt in eigens

²⁴¹ Ambr., *paen.* 1, 7, 33 (geschrieben zwischen 387 und 390). Die *sedes Petri* ist hier nicht verstanden als Symbol für die katholische Kirche schlechthin, sondern als der Bischofsstuhl der römischen Ortskirche. Dies wird einerseits daraus ersichtlich, dass Ambrosius im unmittelbaren Anschluss an diese Stelle eine Ausweitung von der *sedes Petri* auf die Gesamtkirche vornimmt; andererseits daraus, dass Ambrosius hier die Vorstellung vom römischen Bischof als *heres Petri* aufnimmt, wie sie seit Siricius (384-399) von den römischen Bischöfen verbreitet wurde (s. dazu u., S. 323). Richtig gesehen von Ludwig 1952, 65f.; auf die konzeptionelle Verwandtschaft zwischen Ambrosius und Optatus macht Fellermayr 1979, 390 aufmerksam.

²⁴² Socr., *h. e.* 7, 11, 2-6.

als Kirchen ausgewiesenen Kultbauten versammeln zu können,²⁴³ führte nicht nur zu praktischen Koordinationsproblemen, sondern beraubte die Novatianer vor allem auch der zentralen symbolischen Grundlage, als eine anerkannte Gemeinde gelten zu können. Das Zurückdrängen aus der städtischen Sakraltopographie in den privaten Raum der *domus* und in das Suburbium vor den Toren der Stadt war gleichbedeutend mit dem Verlust der Gemeindeidentität. Die symbolische Auseinandersetzung um die *ecclesia* konzentrierte sich nicht auf bestimmte lokale Zentren, wie sie durch die Apostel- und Heiligtötopographie repräsentiert wurden, sondern auf den städtischen Raum als solchen: Die Identität als Gemeinde beruhte – in dieser Hinsicht den städtischen Gemeinden der griechisch-römischen Antike vergleichbar – auf der Vorstellung eines Personenverbandes, der im städtischen Raum seinen symbolischen Ausdruck fand.²⁴⁴

Man mag dagegen einwenden, dass eine öffentlich sichtbare Präsenz im städtischen Raum von häretischen Gruppen nur in begrenztem Maße gezielt angestrebt wurde. Wie Harry Maier vor einigen Jahren in einem Beitrag zur „topography of heresy and dissent“ im Rom des ausgehenden 4. Jh. gezeigt hat, gab es zu dieser Zeit eine ganze Reihe von häretischen Gruppierungen, die sich vorwiegend in aristokratischen *domus* und kleinen asketischen Zirkeln bewegten. Dabei handelte es sich jedoch häufig um Gruppen, die, wie vor allem die Pelagianer, aber auch die Manichäer und Montanisten, hohe rigoristische Ansprüche an ihre Anhängerschaft stellten und damit zum einen von vornherein keine Gründung einer „Großkirche“ zum Ziel hatten und zum anderen an eine asketische Elitenfrömmigkeit appellierten, die ihnen in den Häusern der aristokratischen Oberschicht eine adäquate Aufnahme und Heimat bot.²⁴⁵ Wo jedoch, wie im Falle der Novatianer oder der Donatisten, der Anspruch im Raum stand, eine Gemeinde zu gründen und diesem Ziel durch die Einsetzung eines Bischofs Ausdruck zu verleihen, war klar, dass ein identitätsrelevantes räumliches Zentrum nicht in räumlicher Anlehnung an die Heiligtötopographie außerhalb der städtischen Mauern, sondern nur innerhalb der Stadt seinen Ort haben konnte.²⁴⁶ Für die Donatisten Roms ist die

²⁴³ Theodosius I. (379-395) erließ 383 ein gegen die Arianer gerichtetes Verbot, *domus* durch die Umgestaltung ihrer Fassaden als Kirchengebäude auszuweisen (CTh 16, 5, 11). Auf diese Weise wurde innerhalb der Stadt ein als solcher wahrnehmbarer (gemeinde-)öffentlicher Raum geschaffen, der darüber entschied, ob christliche Gruppen als reguläre Gemeinden anerkannt waren oder nicht.

²⁴⁴ Zu diesem Doppelaspekt der antiken *polis* bzw. *civitas* – ihrer Existenz als territoriale Einheit und als Bürgerverband – vgl. Jacques/Scheid 1998, 239f.

²⁴⁵ Maier 1995, 235-241. Zur starken Verbreitung des Pelagianismus innerhalb der römischen Oberschicht s. auch Brown 1968.

²⁴⁶ Arnob. iun., *praedest.* 1, 86 erwähnt zwar, dass die – dort als Tertullianisten bezeichneten – Montanisten, vermittelt durch die Patronage einer Dame namens Octaviana, vom Usurpator Maximus (in Wirklichkeit Eugenius [392-394], vgl. Maier 1995, 248) eine kaiserliche Verfügung

Existenz einer derartigen Gemeindekirche durch Hieronymus verbürgt, der erwähnt, dass die donatistische Gemeinde Roms zunächst (*primum*) über eine Kirche auf einem der Hügel Roms verfügt habe.²⁴⁷ Es gibt Anzeichen dafür, dass diese Kirche auf dem Esquilin gelegen haben könnte.²⁴⁸ Wichtiger als alle Spekulationen²⁴⁹ über die genaue Lage einer donatistischen Kirche in Rom ist jedoch die Tatsache, dass die Randexistenz im Suburbium Roms, die die Donatisten zur Zeit des Optatus fristeten, das eindeutige Ergebnis einer Verdrängung aus der Stadt und kein Versuch war, die Apostel- und Märtyrertopographie vor der Stadt zu nutzen, um dadurch der eigenen Existenz als Sondergemeinde eine besondere Legitimation zu verleihen. Auch für eine Stadt wie Rom mit ihrer ausgeprägten Heiligttopographie galt der Grundsatz, dass eine bischöfliche Kirche die personale Verbindung des Bischofs mit (s)einer Gemeinde räumlich zum Ausdruck bringen musste, und

erwirkt hätten, ein *collegium* im römischen Suburbium errichten zu dürfen und sich bei dieser Gelegenheit die Kultstätte der Märtyrer Processus und Martinianus an der *via Aurelia* angeeignet hätten (zu den – allerdings nicht zahlreichen – Grabinschriften aus dem Bereich der *via Aurelia*, die montanistische Einflüsse aufweisen, vgl. Ferrua 1936). Bereits der Begriff *collegium*, der auf die Strukturen des römischen Vereinswesens verweist, macht jedoch deutlich, dass hinter dieser montanistischen Gemeinschaft nicht der Anspruch stand, eine regelrechte Gemeinde zu gründen.

²⁴⁷ Hier., *chron.* ad ann. 355 (Helm ³1984, 239): *Donatus, a quo supra Donatianos in Africa dici memoravimus, Carthagine pellitur. Quidam sectatores eius etiam Montenses vocant eo, quod ecclesiam Romae primum in monte habere coeperint.* Hieronymus kannte die stadtrömischen Verhältnisse aus eigener Anschauung, da er sich als Jugendlicher, vermutlich zwischen 359 und 363 in Rom aufgehalten hatte. Seinem Zeugnis ist daher hoher dokumentarischer Wert beizumessen; es handelt sich nicht einfach um eine vulgäretymologische Erklärung für die in Italien allgemein verbreitete Bezeichnung der Donatisten als *Montenses* (vgl. Optat. 2, 4, 5; Arnob. iun., *praedest.* 1, 69; CTh 16, 5, 43 [409]).

²⁴⁸ Die von Hieronymus hervorgehobene Lage auf einem *mons* könnte auf den Esquilin verweisen, dessen Erhebung in der Wahrnehmung eine bestimmende Rolle gespielt zu haben scheint: Ein Indiz dafür ist, dass beinahe alle frühmittelalterlichen Lesungstexte, die an den Stationstagen in S. Maria Maggiore verlesen wurden, auf die Hügellage der Basilika anspielen (vgl. Gamber 1970, 197f.).

²⁴⁹ Cecchelli 1985-1986, 291 meint, es habe sich bei der donatistischen Gemeindekirche um die *basilica Liberii* gehandelt, da diese Kirche für die Ursiner eine wichtige Rolle gespielt und enge Verbindungen zwischen Ursinern und Donatisten bestanden hätten. Für letzteres gibt es jedoch keine Anhaltspunkte: Zwar beklagte die römische Synode von 378 in ihrem Schreiben an die Kaiser, dass Damasus sich zahlreichen Anfeindungen, darunter der *factio Ursini* und des donatistischen Bischofs Claudianus ausgesetzt sähe (Ambr., *extra coll.* 7, 7f.). Doch kann man daraus nicht folgern, dass zwischen Ursinern und Donatisten eine innere Verbindung bestanden hätte (gegen Monachino 1964, 28); vielmehr sind bei einer derartigen Zusammenstellung polemische Absichten in Rechnung zu stellen, die die Ursiner dadurch, dass man sie in einem Atemzug mit Häretikern nannte, in Misskredit zu bringen suchten (analog dazu führte die Synode von Aquileia auch die Umtriebe der Arianer in Mailand auf das Wirken des Ursinus zurück; vgl. Ambr., *extra coll.* 5, 2f.).

dies war nur dann der Fall, wenn sie sich dort erhob, wo der *populus episcopi* lebte: innerhalb der städtischen Mauern.²⁵⁰

IV. 3. Damasus und die Märtyrer Roms

Die Epigramme, die der römische Bischof Damasus (366-384) in großer Zahl an den Gräbern der römischen Heiligen anbringen ließ,²⁵¹ und von denen 55 durch Fragmente und mittelalterliche Abschriften erhalten geblieben sind,²⁵² bedeuten in der Geschichte der römischen Heiligenverehrung eine überaus wichtige Etappe, die ihn aus Sicht des 19. Jh. in den Rang eines ersten christlichen Archäologen erhob²⁵³ und ihm noch in jüngerer Zeit das Prädikat eines

²⁵⁰ Damit soll selbstverständlich nicht der Eindruck erweckt werden, als sei das Suburbium Roms nicht oder nur schwach besiedelt gewesen: Studien insbesondere der letzten Jahre haben die Vitalität des vorstädtischen Bereiches als Lebensraum deutlich herausgearbeitet. Dennoch bleibt festzuhalten, dass sich die aurelianische Mauer insbesondere durch den Ausbau der christlichen Coemeterialtopographie während des 4. Jh. zu einer markanten Grenze zwischen der Stadt und dem außerstädtischen Bereich entwickelte und eine symbolische Trennung zwischen der Stadt als dem Raum der Lebenden und dem immer stärker funeral geprägten Suburbium akzentuierte (vgl. dazu auch u., S. 405 mit Anm. 6).

²⁵¹ Unter den Studien, die sich mit den damasianischen Epigrammen insgesamt oder zentralen Einzelaspekten beschäftigen, sind besonders hervorzuheben Schäfer 1932; der Kommentar von Ferrua (1942) zu seiner Edition der *Epigrammata damasiana*; Pietri 1961; Chadwick 1962; Fontaine 1986; Février 1992; Spera 1994; Guyon 1995; Sághy 1998, 217-290; dies. 1999; dies. 2000; Wesch-Klein 1999; Reutter 1999, 62-165; Curran 2000, 148-155; Trout 2005.

²⁵² Antonio Ferrua geht in seiner immer noch maßgeblichen Edition der *Epigrammata damasiana* von 59 authentischen, von Damasus selbst oder von Klerikern in seinem Auftrag verfassten Epigrammen aus. Nicht alle Damasusepigramme gehören in den monumentalen Kontext römischer Heiligengräber: Damas., *epigr.* 1 und 2 sind keine Steinepigramme, sondern rein literarischer Natur (vgl. Ferrua [1942], in: *Epigrammata damasiana*, 12); das Epigramm für Felix von Nola (nr. 59) befand sich nicht in Rom, sondern in der nolanischen Basilika des Heiligen. Epigramm 41 dokumentiert die Restitution eines damasianischen *titulus* durch Bischof Vigilius, liefert jedoch keine Anhaltspunkte für den ursprünglichen Wortlaut des Damasusepigramms; ähnlich das Epigramm auf Chrysanthus und Daria (nr. 45). Drei Epigramme sind Grabtituli für Damasus selbst, seine Mutter und seine Schwester verfasst (nr. 10-12, die erhaltenen Fragmente für die Schwester und die Mutter zeigen, dass Damasus für diese Inschriften nicht, wie bei den Märtyrerepigrammen, auf den Kalligraphen Philocalus zurückgriff). Die Epigramme 3 u. 4 sind Stiftunginschriften aus dem vatikanischen Baptisterium, darunter nur die letztere mit einem Bezug zur Apostelverehrung. Zwei Stiftunginschriften, die sich auf den *titulus Damasi* beziehen (nr. 57f.), stammen zwar nicht aus Coemeterien, nr. 58 zeigt allerdings, dass Damasus die Heiligenverehrung nicht nur an den Gräbern thematisierte (*haec Damasus tibi, Christe deus, nova tecta dicavi, / Laurenti saeptus martyris auxilio*). Einen Sonderfall bildet auch das Grabepigramm der 383 verstorbenen Proiecta (nr. 51). Unter den verbleibenden Inschriften sind eine ganze Reihe in einem so fragmentarischen Zustand überliefert, dass sie nur Hinweise auf die äußere Gestaltung (Inschriftenform; mit der Inschrift verbundene Monumentalisierungen) erlauben, inhaltliche Aussagen, in welcher Weise Damasus die Märtyrer und sein Verhältnis zu ihnen stilisierte, jedoch nicht ermöglichen (vgl. nr. 5; 6; 9; 13; 14; 22; 23; 26; 27; 29; 30; 34; 36; 49; 52-56).

²⁵³ Vgl. Trout 2005, 298f.

„Vaters der christlichen Epigraphik“²⁵⁴ eingetragen hat. Mit Damasus verbinden sich jedoch nicht nur eine Erweiterung des römischen Heiligenkalenders²⁵⁵ sowie äußere Umgestaltungen der Märtyrergräben, die mit Epigrammen versehen, durch Marmorausstattungen monumentalisiert und durch Umbaumaßnahmen größeren Gruppen von Menschen zugänglich gemacht wurden.²⁵⁶ Über diese deutlich sichtbare Aufwertung der Märtyrerverehrung hinaus ist mit den Damasusepigrammen zugleich – erstmals seit den Graffiti unter S. Sebastiano – erneut ein römischer Denkmälerbestand gegeben, der substantielle Anhaltspunkte für die Rekonstruktion der Haltungen, die man gegenüber den Heiligen einnahm, liefert. Im Unterschied zum dürren Gerüst kalendarischer Kommemorationsdaten, das die beiden Depositionslisten des Chronographen von 354 enthalten, und anders als bei den – zwar ausgesprochen reichen, jedoch nur eingeschränkt datierbaren und in ihren mentalitätsgeschichtlichen Implikationen schwer zu deutenden – archäologischen Befunden der Katakombeninschriften und –malerei, erlauben die damasianischen Epigramme Aussagen darüber, in welche Relation zu den Heiligen Damasus sich selbst und die Leser seiner Epigramme setzte: Damasus beschränkte sich nicht darauf, den Heiligen durch seine monumentalen Inszenierungen Denkmäler zu setzen, sondern thematisierte sein Verhältnis zu ihnen und zu den Besuchern der Grabstätten, indem er die Leser der Epigramme ansprach und sich in seinen Epigrammen zum Vermittler noch lebendiger mündlicher Traditionen über die römischen Blutzeugen machte. Die Heiligen und die Orte, an denen sie verehrt wurden, wurden damit zu Bezugspunkten von Identitätsdiskursen, die von der Person des römischen Bischofs abhängig waren, der für die Monumentalisierungen der Heiligengräber verantwortlich war und auf ihnen seine deutlich sichtbare Handschrift als Urheber dieser Umgestaltungen hinterließ.

Für die Frage nach der identitätsstiftenden Funktion der durch die damasianischen Epigramme propagierten Heiligenerinnerung erscheint es sinnvoll, sich zunächst kurz die unterschiedlichen Kontexte zu verdeutlichen, in denen die damasianischen Heiligen eine identitätsrelevante Bedeutung erlangen

²⁵⁴ Wesch-Klein 1999.

²⁵⁵ Vgl. hierzu Schäfer 1932, 1-8. Zwischen der Abfassung der Depositionslisten im Chronographen von 354 (erste Redaktion unter Bischof Marcus [336]) und dem stadtrömischen Festkalender, der sich für die Zeit kurz nach 422 aus dem *Martyrologium Hieronymianum* rekonstruieren lässt (s. dazu u., S. 456, Anm. 186), ist ein beträchtlicher Zuwachs an Heiligen zu verzeichnen. Angesichts der Tatsache, dass Damasus nachweislich neue Heiligenkulte ins Leben rief (s. u., Anm. 311), liegt es nahe, einen erheblichen Anteil an dieser Entwicklung seiner Initiative zuzuschreiben.

²⁵⁶ Zu den medialen Aspekten (philokalische Buchstaben und Monumentalepigraphik) vgl. Ferrua (1942), in: *Epigrammata damasiana*, 21-35; Wesch-Klein 1999, 17f. Zur Umgestaltung der Gräben in Verbindung mit der Anbringung der Inschriftentafeln vgl. Tolotti 1986; Weiland 1994; Spera 1994; Guyon 1995. Zum Ausbau der römischen Katakomben, die durch infrastrukturelle Maßnahmen einer größeren Anzahl von Besuchern zugänglich gemacht wurden, s. u., S. 322f.

konnten. Als Bischof von Rom stand Damasus im Zentrum dreier unterschiedlicher Bezugsgruppen, die als bedeutsam für seine soziale Position und sein Handeln einzustufen sind: Er war Leiter der katholischen *ecclesia* Roms und in dieser Stellung über die gesamte Zeit seines Episkopats hinweg Herausforderungen durch interne Konkurrenten und häretische Gemeinden ausgesetzt, denen gegenüber er diese Position als Gemeindeführer behaupten musste. Er war ferner Bischof in einer Stadt, deren Eliten seit dem letzten Drittel des 4. Jh. ihre finanziellen Ressourcen verstärkt in den kirchlichen Bereich zu investieren begannen, und in der sich mit zunehmender Konversion der Bevölkerung der römische Bischof nicht nur für die christliche, sondern auch für die städtische Gemeinde zu einer zentralen Figur entwickelte. Er war schließlich auch Nachfolger des Petrus auf der *cathedra Petri* und nahm damit innerhalb der Reichskirche einen Rang ein, der ihm besonderes Ansehen und Autorität sicherte.

Mit Blick auf die Motive und die identitätsstiftenden Ziele, die Damasus bei seiner Monumentalisierung der römischen Heiligtöpographie verfolgte, hat sich die Forschung bisher vor allem auf die städtische Gemeinde Roms und auf die römische *ecclesia* konzentriert. Seit einem bahnbrechenden Aufsatz von Charles Pietri zum Motiv der *concordia apostolorum* und der Entwicklung der christlichen Romidee²⁵⁷ gilt Damasus als der Wegbereiter einer christlichen Transformation Roms, die etwa einhundert Jahre später, unter Bischof Leo I. (440-461), ihren vorläufigen Abschluss gefunden habe. Leo I., der in seinen Predigten die Apostel Petrus und Paulus als neue Gründer Roms pries und sie an die Stelle von Romulus und Remus setzte,²⁵⁸ habe damit einen symbolischen Transformationsprozess vollendet, dessen Anfänge sich bereits unter Damasus abgezeichnet hätten. Durch seine Bezeichnung der Märtyrer als römische Bürger (*cives*) und durch die verdeckte Attribuierung der Apostel Petrus und Paulus als „neue Dioskuren“ habe Damasus den ersten Schritt zu einer Entwicklung getan, in deren Verlauf die *urbs Roma* und die traditionelle Vorstellung von Rom als symbolischem Zentrum des Reichs und als *caput mundi* christianisiert worden sei – ein kultureller Wandel städtischer Identität, unter dessen Eindruck sich zugleich die traditionellen Träger einer universalistischen Romidee, die stadtrömische Aristokratie, zum Christentum bekehrt hätten.

²⁵⁷ Vgl. zum folgenden Pietri 1961, bes. 302, 310-322. Die Transformation der universalen Leitungs- und Ordnungsfunktion des *caput mundi*, die in Anbetracht der schwindenden Rolle der Stadt als politisches Zentrum in christlicher Form weiterlebte, und die damit einhergehende Christianisierung der städtischen Eliten sind auch das zentrale Thema von Pietris monumentaler These zur „Roma christiana“ zwischen 311 und 440 (programmatisch Pietri 1976, Bd. 1, IXf.; vgl. auch das Schlusskapitel zur christlichen Romidee in der Spätantike [ebd., Bd. 2, 1627-1651]).

²⁵⁸ Zum Beleg s. u., Anm. 321.

Pietris Auffassung, in Damasus den Begründer eines neuen, christlichen Rom zu sehen, hat in der Forschung allgemein großen Anklang gefunden und wird übereinstimmend als ein wesentliches Motiv der vielschichtigen Epigramme des Damasus angesehen.²⁵⁹ Einen anderen Akzent setzen demgegenüber Interpretationsansätze, die eine gezielte Förderung des Märtyrerkultes durch Damasus mit den innerkirchlichen Konflikten in Verbindung bringen, in die Damasus über die gesamte Zeit seines Episkopats hinweg verwickelt blieb.²⁶⁰ Nach dieser Deutung war für die Monumentalisierung der römischen Heiligtopotographie durch Damasus das Bemühen ausschlaggebend, seine Autorität als Bischof der christlichen Gemeinde Roms zu stärken:²⁶¹ Die Heiligen hätten durch ihre Macht als heilige Patrone eine unkämpfte Autoritätsressource gebildet, die Damasus als römischer Bischof unter seine Kontrolle zu bringen und gegen rivalisierenden Ansprüche, die von schismatischen oder häretischen Gruppen erhoben wurden, zu behaupten suchte.²⁶² Durch den Heiligenkult sei es Damasus ferner gelungen, Teile der stadtrömischen Aristokratie, die in den Heiligen ein neues Feld der Patronage erkannt hätten, auf seine Seite zu ziehen und durch ein erfolgreiches „net-

²⁵⁹ Die innere Einheit zwischen Damasus und Leo I. und einer von ihnen propagierten christlichen Romidee betonen u. a. Huskinson 1982, 81f.; Guyon 1996, 914; Inglebert 1996, 563; Wesch-Klein 1999, 29. Reutter 1999, 165 sieht in den Epigrammen „in erster Linie eine Christianisierung Roms“ am Werk; ähnlich urteilt Klein 2003, 92. Trout 2005, 300 hebt hervor, dass die Damasusepigramme eine neue städtische Identität begründet hätten („exploring new modes of self-understanding... reshaping civic identity and public memory“; ähnlich ders. 2005 [a], 173). Für die durch die damasianischen Heiligen bewirkte Transformation der Stadt Rom und der städtischen Identität vgl. auch Curran 2000, 153-155. Zu den Bemühungen des Damasus, durch den an den klassischen Bildungsautoren geschulten Stil der Epigramme eine Christianisierung der römischen Aristokratie herbeizuführen, vgl. die gleichlautenden Einschätzungen von Brändle 1992, 210 u. Reutter 1999, 163-165, die das Signal an die römische Oberschicht, „daß Christianisierung nicht gleichzeitig auch Verzicht auf Bildung bedeutet“, als das zentrale Anliegen der Epigramme betrachtet.

²⁶⁰ Zum Schisma zwischen Damasus und Ursinus s. o., S. 224-242. Für die zahlreichen schismatischen und häretischen Gruppen, mit denen sich Damasus während seines Episkopats auseinandersetzte, vgl. Pietri 1986, 40f.

²⁶¹ Als Schlüssel zum Verständnis der Epigramme begriffen von Février 1992, 499-505; Sághy 2000, 281-285. Auch in denjenigen Studien, die die religiösen Transformation zur *urbs Roma christiana* als das zentrale Motiv der Damasusepigramme ansehen, findet dieser Aspekt Beachtung (vgl. Wesch-Klein 1999, 23f.; Curran 2000, 151-155).

²⁶² Besonders ausgeprägt zuletzt Blair Dixon 2002, bes. 344f., die die Kontrolle der Märtyrerkultstätten als den „key to the agonistic competition between various factions in Rome“ begriff. Auch Sághy 2000, 283 deutet die Epigramme des Damasus als regulierende Eingriffe in die römische Coemeterialtopographie, mit denen Damasus potentielle Ressourcen von Autorität seiner eigenen Kontrolle unterstellte und so seine Gegner einer wichtigen Möglichkeit beraubte, sich außerhalb des von ihm kontrollierten kirchlichen Bereichs um die Gräber heiliger Patrone als Zentren kollektiver Identitätsbildung zu formieren.

working“ seine Position als Bischof der Gemeinde gegenüber Konkurrenten zu sichern.²⁶³

Im folgenden soll demgegenüber die These vertreten werden, dass beide Interpretationsansätze an den Voraussetzungen und Intentionen der durch Damasus betriebenen Monumentalisierung der stadtrömischen Heiligentopographie vorbeigehen. Zwar zielten Damasus' Aktivitäten im römischen Suburbium durchaus darauf ab, seine – nicht selten angefochtene – Position als Gemeindeführer zu stärken. Anders als es die Vorstellung von der stadtrömischen Heiligentopographie als einem von unterschiedlichen kirchlichen Gruppen umkämpften Feld von einzelnen heiligen Zentren suggeriert, waren die damasianischen Märtyrer jedoch keine mächtigen Patrone, die ihrem Klienten Damasus Schutz und Hilfe gewährten und ihren Einfluss an den einzelnen Verehrungsstätten geltend machten. Damasus unterstellte sich nicht der Macht heiliger Patrone – vielmehr gliederte er die Heiligen in die Gemeinde ein, der er als Bischof vorstand. Durch die äußere Gestaltung der Grablegen und die Art der in den Epigrammen entwickelten Erinnerungsbezüge entwarf Damasus gezielt einen Typ „des“ römischen Heiligen, der die individuellen Züge der einzelnen Blutzeugen in den Hintergrund treten ließ, und der nicht als gegenwärtiger Patron wirkte, sondern als ein Denkmal der heroischen Zeit der Verfolgungen den Ruhm der römischen Gemeinde – und damit ihres bischöflichen Leiters – mehrte.

Diese spezifische Haltung des Damasus gegenüber den Heiligen fand ihren Ausdruck auch in deren Bezeichnung als „Bürger“ Roms. Der Terminus unterstrich die Ambitionen des Damasus, den römischen Heiligen eine gemeindebezogene Ausrichtung zu geben. Die in ihren Gräbern liegenden „Bewohner“ des Suburbiums wurden durch die Bürgerterminologie Teil der Stadt – und damit zugleich der christlichen Gemeinde, für die von jeher nicht das Suburbium, sondern der städtische Raum den ideellen Bezugspunkt der Identitätsstiftung gebildet hatte. Die mit der politischen Terminologie einhergehende Romanisierung der Heiligenverehrung entfaltete ihre eigentliche Wirksamkeit nicht auf lokaler, sondern vor allem auf universalkirchlicher Ebene: Nicht nur durch die Bezeichnung der Heiligen als „Bürger“ bediente sich Damasus in seinen Epigrammen gezielt einer durch die kulturelle Tradition Roms geformten „Sprache“,²⁶⁴ um mittels des Heiligenkults die Semantik des *caput mundi* für dessen christliche Gemeinde verfügbar zu machen und so den Führungsanspruch der römischen *ecclesia* innerhalb der Universalkirche zu artikulieren. Eine komplementäre Christianisierung der *urbis*, wie sie seit Pietri allgemein mit Damasus in Verbindung gebracht wird, war damit jedoch nicht intendiert: Damasus bediente sich zwar traditioneller kultureller Modelle

²⁶³ So Sághy 1998, 151; 217-242.

²⁶⁴ Zur Erläuterung des Begriffs s. u., Anm. 330.

städtischer Identitätsstiftung, war jedoch nicht darauf aus, diese christlich zu transformieren. Erst in den Jahren nach Damasus' Tod wurden mit Hilfe der Heiligen Identitätsdiskurse über Rom als christliche Stadt geführt – eine diskursive Christianisierung der *urbs Roma*, die Damasus zwar vorbereitet, aber nicht selbst betrieben hatte.

Die Auffassung, Damasus habe den Ausbau der römischen Heiligenverehrung mit Blick auf die prekären Anfänge seines Episkopats betrieben, gründet u. a. darauf, dass die damasianischen Epigramme auffällig häufig Spaltungen und Konflikte innerhalb der römischen Gemeinde zum Gegenstand haben. Zwei der Epigramme erinnern an bischöfliche Vorgänger des Damasus, Marcellus (307/308) und Eusebius (308/310), die wegen ihrer Haltung in der Gefallenenfrage in innergemeindliche Konflikte verwickelt wurden und im Exil als „Martyrer“ starben.²⁶⁵ Dieselbe Thematik begegnet auch in der Geschichte des Hippolytus, der von Damasus als novatianischer Presbyter dargestellt wird: Er vollzieht angesichts des bevorstehenden Martyriums die erneute Hinwendung zur *fides catholica* und wird dadurch zum Sinnbild einer überwundenen Kirchenspaltung.²⁶⁶

Dieses Muster einer Störung der innerhalb der Gemeinde bestehenden Eintracht bleibt nicht allein auf schismatische Situationen beschränkt, sondern liefert auch einen fruchtbaren Interpretationsansatz für weitere Gedichte, in denen Damasus das Schicksal der in den Verfolgungen umgekommenen Märtyrer thematisierte. Als die mit Abstand häufigste unter den zahlreichen stehenden Wendungen der damasianischen Epigramme begegnet die Zeile *tempore quo gladius secuit pia viscera matris*, um damit die Zeit der Verfolgungen zu bezeichnen.²⁶⁷ Das Durchschneiden der *viscera* machte auch die Verfolgung selbst zu einem Sinnbild von Spaltung und Zertrennung, die sich in den Konflikten um den Umgang mit den Gefallenen, wie sie durch Hippolytus, Eusebius und Marcellus repräsentiert wurden, fortsetzte: Beides war eine Störung des kirchlichen Friedens.²⁶⁸ Der innere Zusammenhang zwischen beiden Arten der Trennung wird besonders deutlich im Epigramm auf Hippolytus, wo es „die Zeit, da das Schwert das Herz der Kirche zerschnitt“, ist, die Hippolytus zum Märtyrer und damit zum kirchlichen Einheitsstifter

²⁶⁵ Damas., *epigr.* 18 (Eusebius); 40 (Marcellus).

²⁶⁶ Ebd. 35 (Hippolytus). Auch der Novatianismus ist aus divergierenden Ansichten zum Umgang mit den *lapsi* erwachsen; die Epigramme auf Hippolytus, Eusebius und Marcellus thematisieren daher denselben Sachverhalt in unterschiedlichen Varianten.

²⁶⁷ Vgl. Damas., *epigr.* 17; 31; 35; 43; 46.

²⁶⁸ In ähnlicher Weise stellte auch Cyprian den Zusammenhang von (äußerer) Verfolgung und (innerer) Auseinandersetzung in der Gefallenenfrage heraus; beides sind für ihn zwei Seiten derselben Medaille, nämlich eine Störung des gemeindlichen Friedens, der *pax* (vgl. Cyp., *laps.* 16).

werden ließ.²⁶⁹ Auch wenn die übrigen Epigramme des Damasus den hier deutlich formulierten Zusammenhang von Verfolgung und Einheitsstiftung durch die Märtyrer nicht in derselben expliziten Weise herausstellen,²⁷⁰ dürfte es als unbestreitbar gelten, dass die Störung der *pax* in den Märtyrerepigrammen des Damasus eine geradezu leitmotivische Bedeutung hat: Es ist ein zentrales Thema, mit dem sich Damasus in seinen Märtyrerepigrammen auseinandersetzte.

Diese prononcierte Thematisierung von Spaltung und Einheitsstiftung ist fraglos signifikant bei einem Bischof, der sich von den Tagen seiner Wahl an über die gesamte Dauer seines Pontifikates hinweg in Auseinandersetzungen mit rivalisierenden – schismatischen und häretischen Gruppen – verstrickt sah. Es liegt dementsprechend nahe, in den wiederholten Anspielungen auf die durch innere und äußere Bedrohungen gefährdete Einheit der Gemeinde eine gezielte Bezugnahme auf die eigene Zeit und die Anfechtungen zu sehen, denen Damasus als Gemeindeleiter ausgesetzt war. Dies allein erklärt jedoch noch nicht, in welcher Weise sich Damasus der römischen Märtyrer und seines Verhältnisses zu ihnen bediente, um seine Autorität als römischer Bischof zu stärken. Vor allem seit den Studien von Peter Brown zur spätantiken Heiligenverehrung ist unser Bild der Heiligen maßgeblich von ihrer Eigenschaft als Patrone und mächtige Fürsprecher und von den topographischen Implikationen, die diese Wahrnehmung vor allem im Westen des römischen Reiches hatte, geprägt worden: In den Heiligen konzentrierte sich eine große Macht, die in den sterblichen Überresten und Gräbern – den Orten, „an denen sich die Pole von Himmel und Erde trafen“²⁷¹ – erfahrbar wurde und damit diese Grablegen zu Zentren der Verehrung und zu Kraftfeldern machten, deren Besitz und Kontrolle Autorität vermittelte. Dieses Deutungsmuster einer auf die Märtyrergablegen fokussierten Patronagebeziehung zwischen den Heiligen und ihren Verehrern vorausgesetzt, erscheint es auf den ersten Blick naheliegend, auch die damasianische Monumentalisierung der römischen Märtyrertopographie als einen Versuch des Damasus zu interpretieren, sich der Macht möglichst vieler dieser Helfer zu versichern, um auf diese Weise seine angefochtene Stellung als Bischof gegenüber seinen Wider-

²⁶⁹ Die Tatsache, dass Hippolytus als *noster martyr* in betonter Abgrenzung von seiner novatianischen Vergangenheit bezeichnet wird (Damas., *epigr.* 35, 7), ändert nichts an dem Befund, dass sich Hippolytus aus der Perspektive des Damasus als ein Einheitsstifter präsentierte: sein Bekenntnis hat beispielhaften Charakter für die Gemeinde (*sequerentur ut omnes*). Dass das novatianische Schisma durch den Tod des Hippolytus nicht beseitigt wurde, ist demgegenüber sekundär.

²⁷⁰ *Unica gloria* in Damas., *epigr.* 25 als Ausdruck von Einheit zu sehen, wie Février 1992, 503, vorschlägt, ist sprachlich nicht haltbar (*unicus* muss hier „einzigartig“ heißen); ebenso wenig wird im Epigramm auf die Apostel Petrus und Paulus (Damas., *epigr.* 20) das Thema der *concordia apostolorum* angeschlagen (anders Sághy 2000, 278; Curran 2000, 153).

²⁷¹ Brown 1981, 3.

sachern behaupten zu können,²⁷² und um seine Eigenschaft als Mittler zwischen den Heiligen und der Gemeinde unter Beweis zu stellen.²⁷³

Gegen eine solche Deutung der römischen Heiligentopographie, nach der Damasus in den Märtyrergräbern einzelne Pole und lokale Zentren der Verehrung unter seine Kontrolle gebracht hätte und darin jüngst sogar als ein Wegbereiter der mittelalterlichen Stadt angesprochen wurde,²⁷⁴ lassen sich jedoch eine ganze Reihe von Einwänden geltend machen. Zum einen setzte Damasus in seinen Epigrammen sich und die Leser in eine spezifische Relation zu den Heiligen, die deren Bedeutung als Patrone dezidiert *nicht* akzentuierte: Weder begab sich Damasus selbst gegenüber den Heiligen in die Rolle eines Klienten, noch evozierte er auf Seiten der Leser seiner Epigramme eine derartige Haltung. Nahezu regelmäßig thematisierte Damasus in den Epigrammen nicht nur seine Verfasserschaft, sondern vor allem auch seine Rolle als Vermittler einer auf den jeweiligen Heiligen bezogenen Tradition: Damasus präsentierte sich gegenüber den Lesern als Lehrer und Katechet, der eine gehörte Tradition in Erfahrung gebracht hatte, weitergab und guthieß,²⁷⁵ ferner als Gewährsmann von Authentizität, der die Leser der Epigramme zur

²⁷² So Wirbelauer 1994, 410, der die besondere Wertschätzung, die Damasus den römischen Märtyrern erwies, als einen Versuch des Bischofs interpretiert, einen Mangel an Charisma, das ihm aufgrund seiner umstrittenen Wahl fehlte, durch seine enge Verbindung zu den Heiligen auszugleichen, denen besondere Macht zugeschrieben wurde. Grundsätzlich problematisch an diesem Ansatz ist, dass er einen theologischen und einen soziologischen, an Max Weber orientierten Charismabegriff (ebd., 389-394) miteinander verbindet: Die Weitergabe von Charisma, wie sie die *Traditio apostolica* durch die Handauflegung der weihenden Bischofs vorgenommen wird, ist prinzipiell nicht von der immer wieder aktualisierten Akzeptanz und Zuschreibung abhängig, die Weber als konstitutiv für seinen herrschaftssoziologischen Charismabegriff definiert. Die charismatische, auf Zuschreibung beruhende Macht der Heiligen hat mit einem theologischen Charismabegriff, wie ihn die *traditio apostolica* zugrunde legt, wenig mehr gemein als die identische Bezeichnung. Hinzu kommt, dass die entscheidende Quelle für eine Dynamisierung des Amtsharismas in der römischen Kirche, die *Traditio apostolica*, bereits seit geraumer Zeit nicht mehr dem Hippolyt von Rom zugeschrieben wird (vgl. die Bilanz der Forschung der letzten 20 Jahre von Marksches 1999).

²⁷³ Zu Damasus' Rolle als Mittler zwischen den Heiligen und der *plebs Dei* vgl. Curran 2000, 150. Ähnlich auch Sághy 1998, 241f., 258f., die diese Mittlerfunktion des Damasus mit Blick auf die stadtrömische Aristokratie betont: Damasus habe das Interesse der römischen Eliten auf die Heiligen gelenkt und sich damit als Vermittler von Ressourcen betätigt, die das Interesse und die Investitionsbereitschaft aristokratischer Patrone gefunden hätten. Soziologisch tritt der römische Bischof damit als Makler in Erscheinung: Er beschränkt sich darauf, in Form der Heiligen ein spirituelles Kapital zu vermitteln, das er aber nicht selbst generiert (zum Modell der Maklerpatronage vgl. Flaig 1992, 104-107).

²⁷⁴ Curran 2000, 155.

²⁷⁵ Damas., *epigr.* 15 (Tarsicius): *par meritum quicumque legis conose duorum / quis Damasus rector titulus post praemia reddit;* 20 (Petrus und Paulus): *cognoscere debes;* 28 (Petrus und Marcellinus): *Marcelline tuum pariter Petrique sepulcrum / percussor retulit Damaso mihi cum puer essem;* 35 (Hippolytus): *haec audita refert Damasus – probat omnia Christus;* 40 (Marcellus): *haec breviter Damasus voluit comperta referre, / Marcelli ut populus meritum cognoscere possit.* Auch in Damas., *epigr.* 37 (Agnes) und 48 (Hermes) thematisiert Damasus die Wiedergabe einer Tradition über die Heiligen (*fama refert*).

Kenntnisnahme des Gelesenen und sowie zur gläubigen Verehrung des Heiligen aufforderte,²⁷⁶ und als gläubiger Verehrer der Heiligen, dessen Worte durch das Epigramm wiedergegeben wurden.²⁷⁷ Dass, wie in den Epigrammen für Sixtus II. und für Eusebius,²⁷⁸ von Damasus die Geschichte eines Heiligen oder die Situation seines Martyriums ohne kommentierende Zusätze seitens des römischen Bischofs evoziert wurde, bleibt die Ausnahme.

Damasus führte die Heiligen den Besuchern ihrer Grablegen damit in einer Weise vor, die nicht darauf ausgerichtet war, im Leser eines Epigrammes den Eindruck zu erwecken, er trete vor dem Grab in eine unmittelbare Beziehung zu einem ihm persönlich verbundenen Patron. Der römische Bischof beschränkte sich in seinen Epigrammen nicht allein darauf, dem Leser ein Bild der verehrten Heiligen zu vermitteln. Vielmehr wurde der Blick des Besuchers auf den Heiligen gleichsam gefiltert durch den römischen Bischof, der durch die Selbstthematisierung als kommentierender Übermittler einer Tradition zwischen die Heiligen und die Leser der Epigramme trat. In gleicher Weise distanzierend wirkte die historische Dimension, die Damasus mit Blick auf die römischen Märtyrer gezielt akzentuierte. Durch stereotype Wendungen wie *fertur, fama refert, comperta referre*²⁷⁹ gab Damasus zu erkennen, dass er sich auf Traditionen über die Heiligen bezog, und rief damit dem Leser der Epigramme die Geschichtlichkeit der römischen Blutzeugen ins Bewusstsein. Der Bischof unterließ auf diese Weise die für die spätantike Verehrung der heiligen Patrone zentrale Erfahrung der helfenden Gegenwart (*praesentia*) der Heiligen,²⁸⁰ indem er vielmehr die Vergangenheit und die Erinnerung an die Heiligen in den Vordergrund stellte. Die Unterschiede zwischen diesen beiden *modi memorandi* werden exemplarisch im Vergleich eines Damasus-epigramms auf die Diakone Felicissimus und Agapetus, die zusammen mit dem übrigen Klerus Sixtus' II. 258 das Martyrium erlitten, mit denjenigen Worten deutlich, mit denen Ambrosius von Mailand die im Jahr 386 erfolgte Reliquienerhebung von Gervasius und Protasius – zugleich einer der frühesten Belege für die Rede von den Heiligen als *patroni* – kommentierte:²⁸¹

²⁷⁶ Ebd. 42 (*ornavit Damasus tumulum, cognoscite, rector*); 8 (Nereus und Achilleus): *credite per Damasum possit quid gloria Christi*; 21 (Eutychius): *expressit Damasus meritum – venerare sepulcrum*,

²⁷⁷ Ebd. 46 (Saturninus): *supplicis haec Damasi vox est*. Derartige „Autorenvermerke“ finden sich in den meisten der damasianischen Epigramme.

²⁷⁸ Ebd., 17 u. 18.

²⁷⁹ Für Belege vgl. u., Anm. 295f.

²⁸⁰ Zur helfenden *praesentia* als zentralem Charakteristikum der spätantiken Heiligen in ihrer Funktion als Patrone vgl. Brown 1981, bes. 86-105; Merkt 1997, 243-248.

²⁸¹ Ambrosius hatte den Begriff *patronus* für die himmlischen Fürsprecher bereits früher verwendet, z. B. in der um 377 verfassten Schrift *de viduis* (Ambr., *vid.* 54). Eine umfangreiche Zusammenstellung von Belegen für den gegen Ende des 4. Jh. allgemein aufkommenden Sprachgebrauch bietet Orselli 1965, 39-56.

„Blick her: Auch dieses Grab enthält die himmlischen Glieder von Heiligen, die das Reich des Himmels uns plötzlich entriss. Diese – zugleich Diener und Gefährten des unbesiegbaren Kreuzes – folgten dem Verdienst und dem Glauben ihres heiligen Leiters und gelangten in die himmlischen Wohnstätten und das Reich der Frommen. In ihnen frohlockt der einzigartige Ruhm der römischen Gemeinde, weil sie sich, damals unter der Führung des Sixtus, den Triumph Christi verdienten. – Für die heiligen Märtyrer Felicissimus und Agapetus hat Bischof Damasus dies errichtet.“²⁸²

„Obwohl wir sie (die Heiligen) nicht sehen können, spüren wir sie dennoch. Unsere Augen waren geschlossen, solange die begrabenen Körper der Heiligen verborgen waren. Der Herr öffnete unsere Augen: wir sehen nun die Helfer, von denen wir schon immer beschützt worden sind... Mit unseren Augen, von denen das Siegel genommen wurde, blicken wir auf die Herrlichkeit des Herrn, die sich vor langer Zeit im Leiden der Märtyrer zeigte, in der Gegenwart aber in ihrer wunderbaren Macht (*in operatione praesenti*) offenbart... Wir hatten Patrone (*patroni*), ohne es zu wissen; ... das Wissen um die heiligen Märtyrer, das sie (scil. unsere Vorfahren) verloren hatten, haben wir wieder gewonnen.“²⁸³

In beiden Zeugnissen, die sich trotz der gattungsbedingten Unterschiede auch in formaler Hinsicht miteinander vergleichen lassen,²⁸⁴ werden die Dimensionen Vergangenheit und Gegenwart – die beiden Pole jeglichen Erinnerns²⁸⁵ – als Aspekte des Heiligengedenkens thematisiert. Dennoch sind die Akzente unterschiedlich gesetzt: Damasus erinnert an die unerschütterliche Haltung, die die beiden Diakone in weit zurückliegender Zeit zum Martyrium führte – Ambrosius weiß von den historischen Vorgängen um Gervasius und Protasius nichts zu berichten. Der Bischof von Mailand wiederum akzentuiert die gegenwärtig erfahrbare *operatio praesens* der heiligen Patrone, in der sich die Herrlichkeit des Herrn offenbart – für seinen römischen Kollegen ist der einzigartige Ruhm der römischen Gemeinde eine historisch begründete Tatsache, die auch in der eigenen Gegenwart nachwirkt.²⁸⁶ Damasus schuf mit seinen Epigrammen und Monumentalisierungen Denkmäler, die das Wirken

²⁸² Damasus, *epigr.* 25: *Aspice, et hic tumulus retinet caelestia membra / sanctorum subito rapuit quos regia caeli. / hi crucis invictae comites pariterque ministri / rectoris sancti meritumque fidemque secuti / aethérias petiere domos regnaque piorum. / unica in his gaudet romanae gloria plebis, / quod duce tunc Xysto Christi meruere triumphos. / Felicissimo et Agapeto sanctis martyribus Damasus episcopus fecit.*

²⁸³ *Ambr., epist.* 77 (22), 11: *nos etsi eos videre non possumus sentimus tamen. erant clusi isti oculi quamdiu obruta sanctorum delitescabant; aperuit oculos nostros dominus, videmus auxilia quibus sumus saepe defensi... ita reseratis oculis gloriam domini speculamur, quae est in martyrum passione praeterita et operatione praesenti... patronos habebamus et nesciebamus... sanctorum martyrum cognitionem quam illi amiserunt nos adepti sumus.*

²⁸⁴ Ambrosius referiert im oben zitierten Brief an seine Schwester Marcellina eine Predigt, mit der er sich nach der Überführung der Gervasius- und Protasiusreliquien in die *basilica Ambrosiana* an seine Gemeinde wandte. Seine Ausführungen gehören damit in denselben Kommunikationskontext wie die damasianischen Epigramme, die gleichfalls kurze Ansprachen des römischen Bischofs an die Besucher der Heiligenstätten darstellen.

²⁸⁵ Jegliches Erinnern macht durch Vergegenwärtigung die Vergangenheit für die Gegenwart verfügbar (vgl. Assmann ²1997, 42-45).

²⁸⁶ *Gaudet romanae gloria plebis* ist nicht als historisches Präsens aufzufassen; vgl. auch u., Anm. 304.

der römischen Heiligen in Erinnerung riefen und vergegenwärtigten, nicht aber Orte, an denen die *praesentia* der Heiligen durch ihre wundertätige Macht als Patrone erfahrbar wurde.²⁸⁷

In den Damasusepigrammen erscheinen die Märtyrer zwar durchaus als Adressaten einer besonderen Wertschätzung und Verehrung, als Helfer und als Fürsprecher. Aber die kommentierenden Selbstthematisierungen des Damasus in seinen Epigrammen stifteten in zweifacher Hinsicht Distanzen und Brechungen: Zum einen war das Bild, das sich der Besucher einer Grablege von einem Heiligen machte, und damit auch die Relation, in die er zu ihm trat, durch Damasus vermittelt. Zum anderen rückte dadurch, dass sich der römische Bischof zum Übermittler einer Tradition über die Heiligen stilisierte, deren geschichtliche Dimension in den Vordergrund. Anstelle der vergegenwärtigenden *praesentia*, die für die Verehrung des Märtyrers als eines fürsprechenden Patrons von fundamentaler Bedeutung war, wurde von Damasus eine historisierende Perspektive auf den Heiligen akzentuiert: Seine Epigramme zeigten nicht die Macht und Größe der Heiligen in ihrer Gegenwartigkeit, sondern setzten den römischen Märtyrern Monumente, die den Lesern die Zeugen einer ruhmreichen Vergangenheit in Erinnerung riefen.

Dasselbe gilt auch für das Bild, das Damasus von sich selbst in seinem Verhältnis zu den Märtyrern entwarf: Das Patron-Klient-Verhältnis war für die Art und Weise, wie Damasus seine eigene Relation zu den Heiligen gegenüber den Lesern kommunizierte und damit die Heiligenverehrung als Ressource für die Begründung der eigenen Autorität verfügbar machte, nicht bestimmend. Zwar lassen die damasianischen Epigramme deutlich erkennen, dass Damasus den Heiligen große Bedeutung als mächtige Helfer zuschrieb, indem er sich vereinzelt mit Bitten an sie wandte,²⁸⁸ seine Monumentalisierungen als Motivstiftungen auswies²⁸⁹ oder auch konkret die Hilfe der Heiligen bei der Beilegung der internen Konflikte, die Damasus' Stellung als Bischof von Rom untergruben, thematisierte.²⁹⁰ Dennoch zielen die Epigramme nicht darauf ab, die Macht der Märtyrer als helfende Patrone herauszustellen. Diese Eigenschaft der Heiligen ist eine fundierende Qualität, die an unterschiedlichen Stellen der damasianischen Texte hervortritt, doch machte

²⁸⁷ Auf die grundlegende Differenz, die zwischen einem historisch und einem gegenwartsorientierten Erinnern im antiken Märtyrergedenken bestand, hat auch Martin 1990, bes. 443-450, 455-462 hingewiesen.

²⁸⁸ Vgl. die folgenden Wendungen und Ausdrücke: *ut Damasi precibus faveas precor* (Damas., epigr. 31; 37; 48); *supplex* (33; 44; 39); *supplicis vox* (46). Ähnlich das *Laurenti saeptus martyris auxilio* (58) in der Titelnkirche des Damasus.

²⁸⁹ *Reddit sua vota* (Damas., epigr. 39; 42); *mea vota rependo* (46).

²⁹⁰ Ebd. 42 (Märtyrer im *coemeterium Thrasonis*): *ornavit Damasus tumulum, cognoscite, rector / pro reditu cleri Christo praestante triumphans. / martyribus sanctis reddit sua vota sacerdos*. Der *reditus cleri* muss sich auf die Wiedereingliederung des ursinischen Klerus beziehen (vgl. den Kommentar von Ferrua [1942], in: *Epigrammata damasiana*, 184).

Damasus die Patronagebeziehung zwischen dem Heiligen und ihm als dem Bischof der Stadt nicht zum eigentlichen Thema der Relation zwischen sich und den Heiligen. Auch Damasus selbst nahm gegenüber den Heiligen die distanzierte Rolle eines Erzählers ein, der sich allenfalls in abschließenden Sätzen den Märtyrern in direkter Anrede zuwandte,²⁹¹ ansonsten jedoch mit dem Leser der Inschriften kommunizierte oder im Stil eines auktorialen Erzählers die Größe des Martyriums pries oder das Schicksal des Heiligen referierte.²⁹² Dies ist um so auffälliger, als das einzige Epigramm, in dem Damasus die Haltung eines Klienten einnimmt, der den verehrten Märtyrer direkt anspricht, zugleich das einzige der damasianischen Epigramme ist, das nicht aus Rom stammt, sondern aus Nola, wohin Damasus eine Pilgerreise an das Grab des Heiligen Felix unternommen hatte, um ihm für seine Hilfe zu danken:

„An Leib, Geist und Seele und ebenso dem Namen nach Felix, in der Heiligen Schar teilhabend an Christi Triumphen! Der Du denen alles gewährst, die bekümmert zu Dir kommen, und niemanden traurig lässt heimkehren: weil ich durch Dich errettet die Fesseln des Todes zerriss, löse ich, Damasus, nach Vernichtung der Feinde, die Lügen geredet, Dir durch dieses Gedicht bittflehend meine Gelübde.“²⁹³

Diese Selbststilisierung als Klient des Heiligen, die Damasus als Pilger im fernen Nola offenbar problemlos einnehmen konnte, war kein Modus der Interaktion mit den Heiligen, den der römische Bischof innerhalb seiner eigenen Gemeinde propagiert hätte.

Die römischen Heiligen trugen demnach nicht als Helfer und Patrone, sondern auf einem anderen Wege dazu bei, die Stellung des Damasus als Leiter der römischen Gemeinde zu festigen. Damasus referierte in seinen Epigrammen nicht nur die Geschichte(n) der römischen Märtyrer, er tat dies auch auf eine spezifische Art und Weise, nämlich als Vermittler einer mündlichen Tradition. Zum Teil, wie in den Epigrammen auf Hippolytus, Marcellus sowie Petrus und Marcellinus, sprach Damasus die Tatsache, dass er hier „Gehörtes wiedergab“ (*haec audita refert Damasus*) explizit aus.²⁹⁴ In anderen

²⁹¹ Vgl. Damas., *epigr.* 31; 37. Im Epigramm auf Hermes (48) spricht Damasus den Heiligen zwar das ganze Gedicht über direkt an, doch die Interjektion *quod fama refert* gleich in der ersten Zeile des Gedichtes macht deutlich, dass Damasus trotz des Kommunikationsmodus auch in diesem Epigramm als distanzierter Berichterstatter auftritt.

²⁹² So auch Sághy 1999, 531.

²⁹³ Damas., *epigr.* 59: *Corpore mente animo pariterque et nomine Felix, / sanctorum in numero Christi sociate triumphis, / qui ad te sollicitè venientibus omnia praestas, / nec quemquam tristem pateris repedare viantem; / te duce servatus mortis quod vincula rupi, / hostibus extinctis fuerant qui falsa locuti, / versibus his Damasus supplex tibi vota rependo.* (Übers. Schäfer 1932, 150).

²⁹⁴ Damas., *epigr.* 35 (Hippolytus): *Hippolytus fertur premerent cum iussa tyranni... haec audita refert Damasus – probat omnia Christus;* 40 (Marcellus): *haec breviter Damasus voluit conperta referre, / Marcelli ut populus meritum cognoscere possit;* 28 (Petrus und Marcellinus): *Marcelline tuum pariter Petrique sepulcrum / percussor retulit Damaso mihi cum puer essem.*

Fällen, wie bei Agnes und Hermes, beschränkte sich der römische Bischof darauf, auf die *fama* zu verweisen, und dem Leser den impliziten Schluss zu überlassen, dass es der Verfasser des Epigrammes, Damasus, war, der dem, was „man sich erzählte“ (*quod fama refert*), schriftlichen Ausdruck verlieh.²⁹⁵ Warum rekurrierte Damasus auf diese spezifische Form des „Autorenvermerks“, indem er sich nicht einfach darauf beschränkte, autoritativ die *merita* der Märtyrer zu verkünden, sondern die mündlich übermittelten Tradition (*audita, fama*) als Quelle seines Wissens thematisierte?

Ein Teil der Forschung sucht die Antwort auf diese Frage im Spannungsverhältnis von mündlicher Tradition und Authentizität: Das „Gehörte“ sei ein Synonym für eine legendarische, hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit wenig vertrauenswürdige Tradition, deren zweifelhaften Wert der römische Bischof erkannt und durch das relativierende *fertur* signalisiert habe.²⁹⁶ Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass zum einen Damasus kaum die fehlende Glaubwürdigkeit der von ihm verkündeten Erzählungen durch Hammer und Meißel in Stein hätte verewigen lassen, und dass zum anderen die Gleichsetzung von mündlicher Überlieferung/zweifelhafter historischer Glaubwürdigkeit versus schriftlicher Dokumentation/historischem Quellenwert ein modernes Verständnis von historischer Authentizität widerspiegelt.²⁹⁷ Dass Damasus sich

²⁹⁵ Ebd. 37 (Agnes): *fama refert sanctos dudum retulisse parentes / Agnen...*; 48 (Hermes): *iam dudum, quod fama refert, te Graecia misit.*

²⁹⁶ So Schäfer 1932, 60f.; ähnlich Brent 1995, 369-372 u. 388, der die (prinzipiell berechnete) Frage aufwirft, warum Damasus gegenüber seinem Publikum die Unsicherheit der Überlieferung in einem Epigramm wie dem auf Hippolytus durch Wendungen wie *haec audita refert* signalisieren sollte, und dies als ein bewusstes Signal des römischen Bischofs interpretiert: Damasus habe durch die Mündlichkeit vor sich selbst eingestehen wollen, dass die von ihm hergestellte Verbindung zwischen Hippolytus und dem novatianischen Schisma unhistorisch sei. Abgesehen davon, dass die Infragestellung einer selbst vorgenommenen Konstruktion wenig einleuchtend erscheint und mit dieser Deutung zum Hippolytusepigramm die Thematisierung mündlicher Tradition in den anderen damasianischen Epigrammen noch nicht erklärt ist, beruhen diese Überlegungen auf einem modernen Verständnis, das historische Glaubwürdigkeit an schriftliche Überlieferung knüpft.

²⁹⁷ In der antiken Historiographie hatte Geschichte weniger mit einem Studium schriftlicher Quellen als mit der autoritativen Rede über Vergangenheit zu tun (vgl. Momigliano 1960, 32f.), und auch in der spätantiken Hagiographie fiel die Bewertung „historischer Wahrheit“ von Martyrienberichten keineswegs vorbehaltlos und eindeutig zugunsten schriftlich fixierter Nachrichten aus. Vgl. den Brief des unter Kaiser Iustin I. (518-527) lebenden Bischofs Theodor v. Ikonium, der von einem Amtskollegen wegen der weitverbreiteten, stark miraculösen Märtyrerakten von Cyricus und Iulitta angeschrieben worden war, um in Ikonium, dem Herkunftsort der beiden Märtyrer, aus der lokalen mündlichen Überlieferung eine Version des Martyriums zu erstellen, die an die Stelle der schriftlich überlieferten *martyrii historia* treten sollte (vgl. *Acta graeca sincera Cyrici et Iulitae* [1882], 201-207). Obwohl in der spätantiken Hagiographie die Berufung auf schriftliche Aufzeichnungen und Gerichtsakten eine zentrale Authentifizierungsstrategie darstellt (vgl. dazu Prud., *perist.* 1, 73-78; Ronchey 2000, 741-744), macht diese Episode exemplarisch deutlich, dass neben den schriftlichen Zeugnissen auch der mündlichen Tradition Bedeutung für die Bewahrung authentischer Tradition zugemessen wurde.

in seinen Epigrammen auf die *fama* berief, ist also nicht etwa als ein offen bekundeter Reflex eigener Unsicherheit in Ermangelung einer vertrauenswürdigen schriftlichen Überlieferung aufzufassen. Umgekehrt ist es freilich ebenso unwahrscheinlich, dass Damasus mit seinem Verweis auf die *fama* und die mündliche Tradition einfach die realen Quellen seines Wissens über die Heiligen benennen wollte.²⁹⁸ Plausibler erscheint vielmehr die Vermutung, dass Damasus die Unsicherheit der mündlichen Tradition gezielt thematisierte, um das eigene autoritative Urteil als römischer Bischof, der in der Lage war, Traditionen auf ihre Glaubwürdigkeit hin beurteilen zu können, profiliert hervortreten zu lassen.²⁹⁹

Ein in dieser Frage bisher nicht hinreichend beachteter Gesichtspunkt dürfte in den spezifischen biographischen Voraussetzungen zu suchen sein, die Damasus bei seiner Wahl zum Bischof mitbrachte. Um das Jahr 305 geboren, hatte Damasus die Sechzig bereits überschritten, als er zum Nachfolger des Liberius bestimmt wurde.³⁰⁰ Als er im Jahr 384 hochbetagt starb, war er einer der wenigen noch verbliebenen Überlebenden, deren Lebenszeit bis an die letzten Verfolgungen heranreichte, die in Form der Märtyrer den „klassischen“ Typ des Heiligen produziert hatten, dem der römische Bischof in seinen Epigrammen ein Denkmal setzte. Er selbst thematisierte diese biographische Verbindung auch explizit, indem er in seinem Epigramm auf Petrus und Marcellinus dem Leser verkündete, er, Damasus, habe als kleiner Junge die Geschichte der beiden Märtyrer noch persönlich aus dem Munde ihres Henkers erfahren.³⁰¹ Es liegt nahe, in dieser Ausgangslage auch den Ansatzpunkt für die prononcierten Verweise auf die Überlieferung zu sehen, die Damasus vornahm: Er akzentuierte damit einen Traditionszusammenhang zwischen der Zeit der Märtyrer und der eigenen Gegenwart, den er in eigener Person verkörperte. Darin lag ein Moment affirmativer Identitätsstiftung für die römische Gemeinde (und für Damasus in seiner Funktion als Gemeindeleiter) in einer historischen Situation, die, wie Robert Markus überzeugend gezeigt hat, für die Kirche fundamentale Identitätsprobleme aufwarf: Unter den veränderten Bedingungen der nachkonstantinischen Zeit drohte die Kirche die identitätsstiftende Verbindung zur zurückliegenden „heroischen“

²⁹⁸ So Pietri 1976, Bd. 1, 607-613.

²⁹⁹ Die Verlässlichkeit einer Rekonstruktion war unter diesen Voraussetzungen weniger eine Frage der Quellen als der Urteilsfähigkeit derer, die sie benutzten. Eine instruktive Parallele bietet das Vorgehen Herodots, der als Kriterium für die historische Glaubwürdigkeit nicht den „Quellenwert“ einer mündlichen Tradition (der ἀκοή) zu ermitteln sucht, sondern die eigene Anschauung (ὄψις) und rationale Beurteilung (νῶμῆ) des Überlieferten zugrunde legt (vgl. Luraghi 2001, 142f.).

³⁰⁰ Damasus war nach dem Zeugnis des Hieronymus im Jahr 384 beinahe 80 Jahre alt (Hier, *vir. ill.* 103).

³⁰¹ Damas., *epigr.* 28, 1f.: *Marcelline tuum pariter Petrique sepulcrum / percussor retulit Damaso mihi cum puer essem.*

Zeit der Verfolgungen zu verlieren.³⁰² Indem Damasus diesem *generation gap* die *fama*, ein Wissen, das durch lokale Gemeinschaften bewahrt und tradiert wurde,³⁰³ entgegensetzte, stellte er einen Traditionszusammenhang zwischen der Gegenwart der römischen Gemeinde und der Kirche der Märtyrer der ersten drei Jahrhunderte her.³⁰⁴ Erinnerung und Tradition wurden auf diese Weise zu einem zentralen Moment in der Konzeptualisierung einer Gruppenidentität: Die römischen Märtyrer waren Teil einer Gemeinschaft, innerhalb derer die Erinnerung an sie weitergegeben und bewahrt wurde – und das war die römische Gemeinde mit ihrem Bischof Damasus an ihrer Spitze.

Unterstützung findet diese Deutung, wonach Damasus die römischen Märtyrer gleichsam zu einem Teil der Gemeinde machte, die er als römischer Bischof leitete, im entindividualisierenden Stil und im einheitlichen äußeren Erscheinungsbild der Epigramme und Märtyrermonumente: Die römischen Heiligen bildeten eine Gruppe, in der die individuellen Züge einzelner Heiliger gezielt in den Hintergrund treten. Bereits in ihrer äußeren Form der Inszenierung lassen die Epigramme des Damasus erkennen, dass sie auf Wiedererkennung und Vereinheitlichung ausgerichtet waren:³⁰⁵ Inschriftentafeln von einer standardisierten Größe,³⁰⁶ beschrieben in der Schrift des Kalligraphen Philocalus, die gerade wegen ihrer Unverwechselbarkeit einen hohen Wiedererkennungswert hatte, und metrische Mehrzeiler von charakteristischer Struktur, in denen bestimmte formelhafte Wendungen immer wieder begegneten³⁰⁷ – dies

³⁰² Markus 1990, 90-92; ähnlich ders. 1994, bes. 269-271.

³⁰³ Dies entspricht einer in der griechisch-römischen Antike weit verbreiteten Anschauung: Herodots Historien bauen auf der Vorstellung eines innerhalb lokaler Gemeinschaften durch mündliche Tradition übermittelten Wissens auf (Luraghi 2001, bes. 150f., 153); ähnlich Cic., *leg.* 2, 15 in seiner Bemerkung über die Erinnerung der Lokrer an den Gesetzgeber Zaleukos.

³⁰⁴ Vgl. die treffende Einschätzung von Pietri 1986, 57, wonach die damasianischen Heiligen der römischen Gemeinde eine Identität als *plebs sancta* vermitteln sollten: „le peuple est saint par ses saints.“ Zur Formel *plebs sancta* für die Gläubigen vgl. Damas., *epigr.* 13 a; 35¹; 63. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Schlusszeilen des oben zitierte Epigramms auf die Diakone Felicissimus und Agapetus: *unica in his gaudet romanae gloria plebis, / quod duce tunc Xysto Christi meruere triumphos*. Die Märtyrer waren und sind (*gaudet*) der Ruhm der *plebs sancta* – damals unter der Führung des Sixtus (*duce tunc Xysto*), heute, dies ist die implizite Botschaft, unter der des Damasus.

³⁰⁵ Auf diesen Aspekt hat nachdrücklich Guyon 1995 aufmerksam gemacht.

³⁰⁶ Die Inschriftentafeln orientieren sich an einem Standardmaß, das in den acht erhaltenen Platten in der Breite zwischen 1,75 und 3,42m, in der Höhe zwischen 35 und 104,5cm variierte; die Buchstabenhöhe bewegte sich durchschnittlich zwischen ca. 5 und 6,5cm (nr. 3, 7, 8, 13, 18, 21, 25, 26, 27, 28, 37, 47, 49, 54, 55, 56) mit leichten Abweichungen nach unten (nr. 17, 18, 19, 34, 35, 51, 52) und oben (nr. 22f., 24, 38, 48, 53). Die Einheitlichkeit der philokalischen Buchstabenformen hebt Ferrua (1942), in: *Epigrammata damasiana*, 25 hervor; zur dadurch bewirkten „Familiärenähnlichkeit“ der damasianischen Epigramme vgl. auch Guyon 1995, 162f.

³⁰⁷ Die Zeile *tempore quo gladius secuit pia viscera matris* erscheint gleich in fünf der damasianischen Epigramme, die sich auf vier Coemeterien an unterschiedlichen Ausfallstraßen Roms verteilten (Sixtus II. im *coemeterium Callisti/via Appia* [nr. 17]; Tiburtius im *coemeterium ad duas lauros/via Labicana* [nr. 31]; Hippolytus in seinem Coemeterium an der *via Tiburtina* [nr. 35]; eine Gruppe von 62 Märtyrern [nr. 43] und Saturninus, beide im *coemeterium Thrasonis/via Salaria* [nr. 46]). Ähnlich

alles waren deutliche Signale, dass diese Werke aus einer einheitlichen Feder stammten. Dieser stereotype Zug im Stil und Aufbau der Epigramme sowie im äußeren Erscheinungsbild der Inschriften setzte sich auch in den Monumentalisierungen der Gräber fort. Wie Untersuchungen zu mehreren Grablegen in unterschiedlichen Coemeterien nahe legen, folgte die Ornamentierung einem einheitlichen Muster, bei dem die *loculi*, in denen die Märtyrer bestattet waren, durch Säulen flankiert und durch einen ciboriumartigen Bogen überspannt wurden; komplettiert wurde die Anlage durch die Anbringung (zwischen den Säulen oder oberhalb des vorgeblendeten Pseudociboriums) der Schrifttafel mit dem Elogium für den Märtyrer und durch eine *mensa*, die entweder neben dem Grab errichtet oder über den Gräbern durch eine Vertiefung der Wand oberhalb der *loculi* angebracht wurde und die für die Ablage von Oblationen über oder neben dem Grab bestimmt war.³⁰⁸

Beim Betrachter und Besucher der Anlagen wurde durch diese Art der Heiligeninszenierung weniger die Disposition geweckt, sich einem einzelnen Heiligen besonders zuzuwenden, als vielmehr, die Märtyrertopographie Roms als einen einheitlichen Raum wahrzunehmen. Diese Absicht des Damasus spiegelt sich auch in der geographischen Verteilung der Epigramme wider.³⁰⁹ Eine besondere Konzentration der damasianischen Aktivitäten auf bestimmte Regionen des römischen Suburbiums oder auf Coemeterien, die durch die

formelhaft ist die Wendung *pulsus/captus feritate tyranni* (vgl. nr. 18; 40; 43); die Beispiele ließen sich leicht weiter vermehren.

³⁰⁸ In der Praetextatuskatakomba wurde eine derartige Ornamentierung an zwei Heiligengräbern vorgenommen, die Francesco Tolotti mit den Grablegen des Ianuarius und der beiden Heiligen Felicissimus und Agapetus identifiziert. Zum Ianuariusgrab vgl. Tolotti 1977, 58-71 mit Abb. S. 69. Problematischer ist Tolottis Rekonstruktion der Monumentalisierung der Grablege Ak (ebd., 71-87 mit Abb. S. 85), in der Tolotti das Grab der Heiligen Felicissimus und Agapetus vermutet. Der Abstand zwischen den beiden Säulchen bietet nicht ausreichend Platz für die Inschriftentafel mit dem Elogium der beiden Heiligen, deren Größe sich zu 100 x 250cm. ergänzen lässt (vgl. Ferrua [1942], in: *Epigrammata damasiana*, 152); folgt man der von Tolotti, ebd., 82-84 vorgenommenen Lokalisierung, hätten die beiden Säulen die Inschrift am Rande verdeckt. Zudem sprechen weitere Gründe gegen die Annahme, die Grablege von Felicissimus und Agapetus habe sich in Ak befunden (vgl. Spera 1994, 122; für weitere Korrekturen an der von Tolotti vorgenommenen Lokalisierung der Heiligengräber in der *spelunca magna* der Praetextatuskatakomba vgl. dies. 1998). Trotz dieser Einschränkungen bleibt festzuhalten, dass auch die Umwandlung der Grablege in Ak dem allgemeinen Muster damasianischer Umgestaltungen von Heiligengräbern gefolgt zu sein scheint. Für weitere Beispiele solcher Umbauten, die unter Damasus vorgenommen wurden, vgl. die Gräber der Heiligen Petrus und Marcellinus in der Katakomba *ad duas lauros* an der *via Labicana* (s. Guyon 1987, 381-389 mit Abb. S. 384) und der Heiligen Felix und Adactus in der Commodillakatakomba in der Nähe der *via Ostiensis* (s. Weiland 1994 und Abb. S. 632). Zur Funktion der *mensae* als Oblationstische (nicht als eucharistische Altäre) vgl. Tolotti 1986.

³⁰⁹ Vgl. dazu die Übersicht von Guyon 1995, 161.

konstantinischen Basiliken monumentalisiert worden waren,³¹⁰ lässt sich nicht ausmachen. Damasus' Ziel waren nicht einzelne Kultzentren, sondern der *gesamte* Raum der suburbanen römischen Märtyrertopographie: Bis auf die *via Latina* ist für jede der großen Ausfallstraßen der Stadt mindestens ein Coemeterium nachgewiesen, in dem Damasus eines oder mehrere seiner Epigramme anbringen ließ. Diese Absicht, eine möglichst flächendeckende damasianische Heiligtöpertopographie im römischen Suburbium zu implementieren, ging vermutlich so weit, dass der römische Bischof auch in Coemeterien, die nachweislich erst nach dem Ende der Verfolgungszeit angelegt worden waren, Heilige „auffand“ und zum Objekt der Verehrung erklärte.³¹¹ Die Frömmigkeit und die Verehrung der Besucher sollten nicht einem einzelnen Märtyrer, sondern „den“ römischen Heiligen gelten, deren individuelle Gestalt in einer auf Einheitlichkeit und Wiedererkennung ausgerichteten Märtyrertopographie zu verschwinden drohte.

Diese Tendenz setzte sich zum Teil auch auf der inhaltlichen Ebene der Epigramme fort, in denen sich Damasus den Lesern und Besuchern der Grabstätten zuwandte. Von der Forschung ist immer wieder auf die eigentümliche Gesichtslosigkeit zahlreicher damasianischer Heiligen hingewiesen worden, die man auf unterschiedliche Weise zu erklären suchte, als Beleg für eine um die Mitte des 4. Jh. noch nicht so stark ausgeprägten Legendenbildung³¹² ebenso wie als Ausdruck einer bewussten Absetzung des römischen Bischofs von derartigen Legenden.³¹³ Die Frage nach den legendarischen Traditionen in damasianischer Zeit ist insofern rein spekulativ als sich neben

³¹⁰ Gegen Sághy 2000, 278f., die davon ausgeht, dass Damasus sich bevorzugt Märtyrerkultstätten, in denen die konstantinische Familie Sakralbauten errichtet hatte, zugewandt hätte, um so den kirchlichen Anspruch auf diese Märtyrer zu signalisieren.

³¹¹ Dies trifft mit hoher Wahrscheinlichkeit auf die Heiligen Felix und Adauctus im Commodilla-coemeterium zu, das erst seit der Mitte des 4. Jh. ausgebaut wurde. Ferrua 1938 (a), 408-412 u. Carletti 1994, 5f. versuchen die Präsenz von Märtyrern in einem nachkonstantinischen Coemeterium durch die Bestattung der beiden Heiligen in einer privaten Anlage zu erklären, an deren Stelle erst seit der Mitte des 4. Jh. eine gemeindeeigene Grablege getreten sei, die eine allgemeine coemeteriale Nutzung der Region seit dieser Zeit nach sich gezogen habe. Naheliegender erscheint die Annahme, dass der Heiligenkult sich zusammen mit der Grabregion erst in nachkonstantinischer Zeit entwickelte (für vergleichbare Phänomene von kultisch verehrten Gräbern in nachkonstantinischen Katakombenregionen vgl. z. B. Fasola 1982-1984). Dass Damasus auf eine Legende, dort seien Märtyrer bestattet, reagierte, ist ebenfalls unwahrscheinlich: Da es keine Hinweise darauf gibt, dass die fragliche Region der Commodillakatakombe vor Damasus für Bestattungen genutzt wurde, dürfte Damasus' Einrichtung eines Heiligenkultes auf eine gezielte Initiative des römischen Bischofs zurückzuführen sein.

³¹² So Schäfer 1932, 158-166. Ähnlich deutet Guyon 1995, 169f. die schematischen, nur selten durch Details bereicherten Darstellungen in dem Sinne, dass Damasus sich eher darauf beschränkte, bestehende legendarische Traditionen aufzugreifen, als neue Inhalte zur Legendenbildung um die Heiligen beizutragen („son œuvre consacre plus qu'elle n'innove“).

³¹³ In diesem Sinne Pietri 1976, Bd. 1, 607: (Damasus) „succombe très rarement à la tentation de l'anecdote“; ebd., 616: „il veut publier, sans s'attarder aux anecdotes pieuses, la valeur exemplaire de leur témoignage pour aider la conversion“.

den Epigrammen selbst keine Zeugnisse dafür erhalten haben. Davon unberührt bleibt jedoch die Erkenntnis, dass Damasus in der Tat das Verhältnis der Besucher zu den Heiligen, deren Grabstätten sie aufsuchten, in einer spezifischen Weise zu beeinflussen suchte. Von zahlreichen Märtyrern erfuhr der Besucher wenig mehr als nur ihre Namen (mitunter nicht einmal diesen).³¹⁴ In derartigen Fällen erschöpften sich die Epigramme in wortreichen Ausführungen über die Glaubensstärke der Märtyrer und den Wert des Martyriums.³¹⁵ Als Monumente einer glorreichen Vergangenheit, deren Größe und historisierende Distanz zur eigenen Zeit thematisiert wurde, teilten manche der damasianischen Märtyrer die Eigenschaften der Epigramme, die ihren Kult äußerlich monumentalisierten. So formelhaft wie die wiederkehrenden sprachlichen Wendungen, so stereotyp wirkt der gemeinsame Nenner eines in der Vergangenheit begründeten Ruhmes, der die damasianischen Heiligen untereinander verband. Nicht ein individueller Patron, sondern der Typ des römischen Märtyrers war es, den man so an den unterschiedlichen Gräbern aufsuchte und in den damasianischen Epigrammen überall in den Coemeterien des römischen Suburbiums wiedererkannte.³¹⁶

Die Heiligtopotographie im römischen Suburbium war demnach kein polyzentrischer Raum, in dem Damasus – gleichsam Coemeterium für Coemeterium – eine Auseinandersetzung mit schismatischen Konkurrenten um die Gunst und Macht heiliger Patrone führte. Gegen die Infragestellung der bischöflichen Autorität, der sich Damasus während seines Episkopats von unterschiedlichen Seiten ausgesetzt sah, setzte er die Märtyrertopographie als idealisierende historische Projektionsfläche: Die Heiligen waren *exempla* und historische Vorbilder einer gegenüber den äußeren und inneren Gefährdungen des Gemeindefriedens aufrecht erhaltenen Zugehörigkeit zur *ecclesia romana*. Schismen, Spaltungen und Störungen der gemeindlichen Eintracht,

³¹⁴ So bei den 62 Märtyrern im *coemeterium Thrasonis* an der *via Salaria* (Damas., *epigr.* 42 u. 43).

³¹⁵ Z. B. bei Felix und Adauctus (nr. 7); Tiburtius (nr. 31); Gorgonius (nr. 32); Laurentius (nr. 33); Felix und Philippus (nr. 39); Protus und Hyacinthus (nr. 47). Das Epigramm nr. 16 ist nicht wesentlich mehr als eine Aufzählung der in der Papstgruft bestatteten Heiligen. Im Epigramm auf Hermes erfährt der Leser nur, dass der Heilige aus Griechenland kam (nr. 48); der reine Name erscheint bei Ianuarius (nr. 24).

³¹⁶ Diese Vereinheitlichung äußert sich allerdings nicht in der Ausbildung eines besonderen Heiligtotyps. Die Behauptung von Sághy 2000, 278, 286f., Damasus habe ausschließlich martyrisierte Kleriker kommemoriert und – mit der Ausnahme von Agnes – auf Laien, Soldaten und Frauen verzichtet, trifft nicht zu (vgl. die Soldatenmartyrer Nereus und Achilleus [nr. 8]; bei den folgenden Märtyrern enthalten weder die damasianischen Epigramme einen Hinweis auf ein Klerikeramt, noch gelten die Heiligen in der späteren legendarischen Tradition als Kleriker: Faustinus und Viatrix [nr. 6]; Eutychius [nr. 21]; Ianuarius [nr. 24 mit dem Kommentar von Ferrua (1942), in: *Epigrammata damasiana*, 152]; Tiburtius [nr. 31]; Gorgonius [nr. 32]; Felix und Philippus [nr. 39]; die 62 Märtyrer im Coemeterium Thrasonis [nr. 42f.]; Maurus [nr. 44]; Saturninus [nr. 46]; Protus und Hyacinthus [nr. 47]; Hermes [nr. 48]).

die Damasus in mehreren seiner Epigramme thematisierte,³¹⁷ verraten dabei mehr über den diskursiven Gestaltungswillen des römischen Bischofs als über den Stellenwert, den die Grablegen als identitätsstiftende Zentren für einzelne schismatische Gruppierungen hatten. Dass Damasus in den römischen Heiligen sichtbare Zeichen einer gemeindlichen Einheitsstiftung propagierte, fand auch darin seinen Ausdruck, dass er nicht einzelne Grablegen bestimmter Märtyrer privilegierte, sondern eine Vereinheitlichung der suburbanen Heiligentopographie anstrebte. Durch ihre Gleichförmigkeit, die sich im äußeren Erscheinungsbild der Epigramme ebenso niederschlug wie in der Formelhafteigkeit der Inhalte und der gleichmäßigen topographischen Verteilung im gesamten römischen Suburbium, traten die Heiligen dem Betrachter gleichsam als ein Teil der römischen Gemeinde gegenüber: Sie waren der „einzigartige Ruhm der römischen *plebs*“³¹⁸ und reihten sich kollektiv unter die übrigen Mitglieder der römischen Gemeinde ein, der Damasus als Bischof vorstand.

Bezogen auf die symbolische Dimension des städtischen Raums für die Identitätsstiftung der römischen Gemeinde lässt sich dies zu der Aussage zuspitzen, dass Damasus sich nicht auf einzelne heilige Zentren stützte, sondern auf das Suburbium als ganzes, indem er ein traditionelles Muster der Begründung bischöflicher Autorität – das auf den städtischen Raum bezogene Leitbild vom Bischof inmitten seiner *grex* – auf den außerhalb der Stadt gelegenen Bereich ausdehnte. Die Konsequenz war gleichsam eine Extrapolierung des städtischen Raums, der nun auch die in ihren Gräbern liegenden „Bewohner“ des Suburbiums als Mitglieder der Gemeinde umfasste.

Diese symbolische Einbeziehung des Suburbiums in die Stadt spiegelt sich auch darin wider, dass Damasus in mehreren Epigrammen die Vorstellung äußerte, die Heiligen seien durch ihr Martyrium zu Bürgern der Stadt, zu *cives romani*, geworden.³¹⁹ Die Stadt Rom als Schauplatz ihres Martyriums vermittelte den Heiligen eine Identität als römische Bürger, auch wenn sie als Fremde nach Rom gekommen waren. Dies machte Damasus sowohl für Saturninus, der aus Karthago stammte, als auch für Hermes, den *Graecia misit*, geltend.³²⁰ Ihren auffälligsten Ausdruck fand diese „Einbürgerung“ durch das in Rom erlittene Martyrium jedoch mit Blick auf die beiden Apostel Petrus

³¹⁷ Vgl. o., Anm. 265f.

³¹⁸ Damas., *epigr.* 25, 6: *unica in his gaudet romanae gloria plebis*. Die hier von Damasus artikulierte Vorstellung, dass die Märtyrer der Ruhm der Gemeinde seien, begegnet in ähnlicher Form auch bei Cypr., *epist.* 10, 5, 2.

³¹⁹ Für die Nachweise vgl. die folgende Anm.

³²⁰ Damas., *epigr.* 46, 4f. (Saturninus): *sanguine mutavit patriam nomenque genusque / Romanum civem sanctorum fecit origo*; 48, 1-3 (Hermes): *iam dudum, quod fama refert, te Graecia misit; / sanguine mutasti patriam, civemque fratrem / fecit amor legis*.

und Paulus. Für sie ließ Damasus in der *basilica apostolorum* das wohl bekannteste seiner Epigramme, den folgenden Mehrzeiler, anbringen:

„Wenn Du nach den Namen von Petrus und Paulus fragst, sollst Du wissen: Hier hatten die Heiligen früher ihre Wohnung. Der Orient sandte diese Jünger – das gestehen wir freiwillig zu – aber nachdem sie um des Verdienstes ihres Blutes willen und Christus über die Sterne hin folgend in den Schoß des Himmels und das Reich der Frommen gelangt sind, verdiente es Rom eher (scil. als andere Städte), sie als seine Bürger zu beanspruchen. Dies will Damasus zu Eurem Lobe verkünden, ihr neuen Gestirne!“³²¹

In diesen beziehungsreichen und vielschichtigen Zeilen sticht neben der Bezeichnung der Apostel als *cives* vor allem ihre Apostrophierung als *nova sidera* ins Auge. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass sich Damasus mit dieser Wendung – ähnlich wie mit dem Bürgerbegriff – einer dezidiert römischen kulturellen und politischen Semantik bediente. Zwar hatte Polykrates von Ephesos in einem berühmten, auch noch im 4. Jh. mehrfach zitierten Schreiben an den Bischof Victor von Rom (189-199) für die Apostel die Bezeichnung „Sterne“ (στοχεία) verwendet.³²² Doch dürfte Damasus mit seiner Gestirnsmetaphorik weder auf dieses konkrete Schreiben³²³ bzw. auf die allgemein verbreitete Praxis, Heiligengräber als Sterne zu bezeichnen,³²⁴ Bezug genommen noch eine allgemein übliche Bezeichnung für die beiden Apostel aufgegriffen haben, für die im Westen wie im Osten die Benennung als *duo lumina* – in der Bedeutung als Sonne und Mond³²⁵ – nicht aber als *sidera* gebräuchlich war.³²⁶ Vielmehr spielte Damasus mit den „Gestirnen“ auf

³²¹ Ebd. 20: *hic habitasse prius sanctos cognoscere debes / nomina quisque Petri pariter Paulique requiris. / discipulos Oriens misit, quod sponte fatemur; / sanguinis ob meritum Christumque per astra secuti / aetherios petiere sinus regnaque piorum: / Roma suos potius mernit defendere cives. / haec Damasus vestras referat nova sidera laudes.*

³²² Vgl. Eus., *b. e.* 3, 31, 3 u. 5, 24, 2 u. die folgende Anm.

³²³ Das Schreiben des Polykrates war im 4. Jh. im Westen allgemein bekannt; vgl. Hier., *vir. ill.* 45, der στοχεία jedoch mit *elementa* und nicht mit *sidera* übersetzte. Rufinus übertrug die Wendung in seiner Übersetzung der Kirchengeschichte des Euseb mit *lumina* bzw. *luminaria* (vgl. Koch 1919/1920, 176). Dass Damasus mit den *nova sidera* in seinem Apostelepigramm auf den Polykratesbrief anspielte – als eine Replik auf die gegen Rom gerichtete Vindizierung einer apostolischen Tradition, wie sie Polykrates gegenüber Victor vorgebracht hatte – ist demnach unwahrscheinlich.

³²⁴ Vgl. Paul. Nol., *car.* 19, 14-19. Die zugrunde liegende Vorstellung von Verstärkung der Seele nach dem Tod ist nicht christlichen Ursprungs; vgl. Brown 1981, 2.

³²⁵ Verg., *georg.* 1, 5f., vgl. Apul., *Socr.* 1.

³²⁶ Vgl. Gaudent., *serm.* 20, 5; Ven. Fort., *car.* 3, 7, 3; Aldhelm, *car.* *eccl.* 1, 3 (MGH, AA XV, 11); vgl. ferner Beda, *b. e.* 3, 29, 3 (Brief Vitalians [657-672]: *duo luminaria caeli*. *Arator, act.* 2, 1219-1222 unterscheidet zwischen den beiden Aposteln als den *duo lumina mundi* und dem Glanz, den ihre *sidera* – eine Anspielung auf ihr gemeinsames Martyrium in Rom – verstrahlen. In Verbindung mit der Metapher Roms als *caput mundi* konnte die in dem Begriff *lumina* enthaltene Bedeutungsebene „(Augen-)Licht, Augen“ akzentuiert werden: Die apostolischen *lumina* wandelten sich von den beiden Himmelskörpern Sonne und Mond hin zu den beiden Augen des Hauptes der Welt (vgl. Ps.-Aug., *serm.* 381 (PL 39, 1684). Für den Osten vgl. Chrys., *hom. in Rom.*

die beiden Dioskuren Castor und Pollux an,³²⁷ deren traditionelle Bedeutung als mythische Retter Roms seit dem frühen 4. Jh. noch dadurch eine besondere Steigerung erfuhr, dass sie auf Münzen zusammen mit der römischen Wölfin und mit Romulus und Remus abgebildet wurden.³²⁸ Indem Damasus Petrus und Paulus in Analogie zu dem mit den Gründern Roms assoziierten Dioskurenpaar setzte, evozierte er ein kulturelles Symbol, das wie kaum ein anderes die Identität der *urbs Roma* und ihre auf der *religio* der Römer und der Hilfe der Götter gründende politische Herrschaftsstellung zum Ausdruck brachte.

Die im Apostelepigramm vollzogene bedeutungsschwere Verwendung von Begriffen und Symbolen, die in das Zentrum römischer Identitätsstiftung zielten, steht in einem weiteren Kontext vergleichbarer semantischer Bezugnahmen. Damasus bediente sich in signifikanter Weise einer römischen „Sprache“³²⁹ und rombezogenen Semantik, um das zu erzielen, was weiter oben als die Konstruktion „des“ römischen Märtyrers bezeichnet wurde. Seine als hexametrische Dichtungen verfassten Epigramme zeigen einen an

32, 2 (PG 60, 678), der Petrus und Paulus als λαμπάδες und ὀφθαλμοὶ λαμπόντες bezeichnet. In den syrischen Paschahymnen des Ephraim v. Nisibis (gest. 373) ist möglicherweise von den beiden Aposteln als *sidera* die Rede; vgl. Ephr., *hymni de crucifixione* 7, 8 (von Beck 1964 mit „Sternenpaar“ übersetzt; Rouwhorst 1985 übersetzt hingegeben „les deux luminaires“). – Möglicherweise auf die *basilica apostolorum* in Rom zu beziehen ist eine in einer frühmittelalterlichen Sylloge überlieferte stadtrömische Inschrift, in der Petrus und Paulus als *mundi duo lumina* bezeichnet werden (de Rossi, Inscr. II, 248, nr. 17: *hic Petru[s] et Paulus mundi [duo] lumina praesunt / quos c[aelum] similes hos habet aula pares*). Es besteht allerdings kein Anlass, diese Inschrift mit Marucchi 1921 Pammachius, dem Zeitgenossen des Hieronymus und Gründer des *titulus Pammachii* (s. u., S. 355-357), zuzuschreiben.

³²⁷ Dieser Deutung neigt der überwiegende Teil der Forschung zu; vgl. Caspar 1930/1933, Bd. 1, 252; Pietri 1961, 316; Huskinson 1982, 81f.; Brändle 1992, 212; Reutter 1999, 162; zuletzt Trout 2005, 304f.; anderer Ansicht ist Ferrua (1942), in: *Epigrammata damasiana*, 144. Zum Stern als gebräuchlichem ikonographischen Attribut der Dioskuren vgl. Furtwängler 1884-1886, bes. 1162f., 1171f.; Geppert 1996, 120-122.

³²⁸ Eine Bronzeprägung des Maxentius aus Ostia (RIC VI, 403, nr. 16-19; 309 geprägt) zeigt die Wölfin zwischen den beiden Dioskuren, über denen jeweils ein Stern schwebt. Konstantin griff das Motiv in seinen nach 330 entstandenen Prägeserien mit den Tychen von Rom und Konstantinopel auf dem Avers erneut auf: Auf der Rückseite wurde die Wölfin zwischen Romulus und Remus, denen jeweils ein auf die Dioskuren verweisender Stern als Attribut beigegeben wurde, dargestellt (Bronzeprägungen: RIC VII, 336, nr. 331; Medaillons: Maurice 1908-1912, Bd. 1, 253). Das Bildmotiv der Wölfin mit den beiden Sternen entfaltete offenbar eine erhebliche Wirkung: Es wurde noch unter Theoderich und Athalarich erneut aufgegriffen (vgl. zum ganzen Dulière 1979, Bd. 1, 183-186; Bd. 2, 98-100).

³²⁹ „Sprache“ hier und im folgenden verstanden in einem umfassenderen Sinn, wie er von den Vertretern der *Intellectual History*, insbesondere der *Cambridge School* um Quentin Skinner und John Pocock, entwickelt wurde (zum Konzept vgl. prägnant Landwehr 2001, 40-45). Darunter fallen nicht nur sprachliche Äußerungen („paroles“), sondern auch der durch kulturelle, rhetorische und stilistische Vorgaben geprägte sprachliche Rahmen („langue“), innerhalb dessen die Äußerungen stehen (vgl. Pocock 1987, bes. 21: „idioms, rhetorics, specialised vocabularies and grammar, modes of discourse or ways of talking“).

den klassischen Schul- und Bildungsautoren geschulten Stil mit ausgeprägten Reminiszenzen insbesondere an Vergil³³⁰ – denjenigen lateinischen Autor, der wie kein anderer Maßstäbe für die literarische Bildung setzte und dabei zugleich ein autoritatives Bild der römischen Geschichte und ihrer *exempla* vermittelte.³³¹ Ihren unverwechselbaren Charakter erhielten die Damasusepigramme durch die Schrift des Furius Dionysius Philocalus, eines von der römischen Aristokratie hoch geschätzten Kalligraphen,³³² dessen Tätigkeit in Diensten des Damasus den Märtyrern einen äußeren Anstrich verlieh, der sie literarischen Klassikern wie Vergil zur Seite stellte und zugleich den bischöflichen Auftraggeber im Kontext einer Elitenkultur verankerte, deren Pflege des literarischen Erbes sich nicht nur in der Klassikerlektüre, sondern auch in der Anlage bibliophiler Handschriften materialisierte.³³³

Wie bereits eingangs angedeutet, wird diese ausgeprägte Romanisierung der Damasusepigramme von weiten Teilen der Forschung als erste diskursive Etappe einer christlichen Transformation Roms aufgefasst: Durch die mit vergilischen Reminiszenzen durchzogenen Epigramme seien die damasiani-schen Heiligen in den Rang von fundierenden *exempla* einer neuen, nunmehr christlichen römischen Geschichte erhoben worden,³³⁴ und in der Verbindung von traditionellen Formen der Literarisierung mit christlichen Inhalten sei ein programmatischer Anspruch auf eine Christianisierung der traditionel-

³³⁰ Zur stilistischen und motivischen Orientierung des Damasus an Vergil vgl. Ihm 1895, bes. 194f. Eine ausführliche Analyse der Klassikerremiszenzen und der intertextuellen Anspielungen im epigrammatischen Werk des Damasus bietet Reutter 1999, 73-105, 148-162. Zur Verbindung von klassischer Sprache und christlichen Inhalten in den Damasusepigrammen vgl. Fontaine 1986.

³³¹ Dass die Vorstellung von römischer Geschichte in der Spätantike eng mit den literarischen Texten eines Bildungskanons von Klassiker- und Schulautoren verbunden ist, der ein Wissen von der römischen Vergangenheit und den *vetustatis exempla* vermittelte, hat zuletzt Eigler 2003, bes. 77-96 herausgearbeitet.

³³² Das außergewöhnliche Prestige des Philocalus dürfte wohl darin begründet gelegen haben, dass er selbst der Aristokratie entstammte (so Cameron 1992, 142f.).

³³³ Beispiele für bibliophile Klassikerausgaben bilden die berühmten Vergilhandschriften, die im 4. u. 5. Jh. in Italien entstanden und deren archaisierende *capitalis rustica* und *capitalis quadrata* eine Nähe zur philocalischen Schrift erkennen lässt (vgl. Ferrua [1942], in: *Epigrammata damasiana*, 28f.; Seider 1976, 130f., 138-153, 170f.). Dass die Klassikerlektüre und die (professionelle, nicht von den Aristokraten selbst betriebene) Handschriftenpflege jenseits der Religionszugehörigkeit für die spätantike Elite Roms von hoher Bedeutung war, hebt Cameron 1999, 118-121, hervor; ähnlich Niquet 2000, 167-172; zum Faktor „Bildung“ als identitätsrelevanter Kategorie der Aristokratie in der Spätantike vgl. allgemein Salzman 2002, 209-211. Der hohe Stellenwert der Kalligraphie in der Spätantike wird auch aus den Begleitgedichten ersichtlich, mit denen die Kopisten ihre Texte versahen und die auf ein deutlich gestiegenes Ansehen dieser Tätigkeit schließen lassen (vgl. Cameron 2002, bes. 128-130).

³³⁴ Eine solche Deutung der damasiani-schen Vergilimitatio im Sinne einer Einschreibung der römischen Heiligen in den römischen Vergangenheitsraum vertreten u. a. Fontaine 1986, 143f.; Trout 2005, bes. 302-304.

len Kultur enthalten gewesen.³³⁵ Insbesondere hat jedoch das oben zitierte Epigramm auf Petrus und Paulus, in dem die beiden Apostel als *cives romani* und als *nova sidera* bezeichnet werden, Anlass zu der These gegeben, dass Damasus eine symbolische Christianisierung der Stadt Rom, vermittelt durch die Märtyrer als *cives romani* und Petrus und Paulus als neue Dioskuren, habe vornehmen wollen.³³⁶ Nach dieser Deutung bildete Damasus' Anspielung auf die Dioskuren gleichsam den Vorgriff auf das, was Leo I. (440-461) gut zwei Generationen später in einer seiner Predigten auf die Apostelfürsten formulierte:

„Das sind (scil. Rom) deine heiligen Väter und wahren Hirten, die in viel besserer und glücklicherer Weise als deine Gründer tätig waren, um deine Eingliederung in das himmlische Reich zu bewirken, als jene bis auf den Brudermord zerstrittenen Zwillinge. Durch den heiligen Sitz des seligen Petrus zum Haupt des ganzen Erdkreises erhoben, solltest du als heiliges Geschlecht, als erwähltes Volk und priesterliche und königliche Stadt durch die göttliche Religion in weiterem Umkreis herrschen als durch irdische Herrschaft.“³³⁷

Was von Leo I. hier explizit geäußert wurde, soll in nuce bereits für Damasus selbst gelten: Die Gründer der römischen Gemeinde seien bei Damasus an die Stelle der mythischen Stadtgründer Roms getreten und hätten der *urbs* eine neue Identität als christliche Stadt verliehen.³³⁸

Problematisch an dieser Deutung erscheint vor allem die Kontinuitätslinie, die über eine Zeitspanne von etwa 80 Jahren hinweg – von Damasus (366-384) über Autoren wie den eine Generation später schreibenden Paulinus von Nola³³⁹ bis hin zu Leo I. (440-461) – reicht und Damasus' „Einbürgerung“ und Romanisierung der Apostel im Lichte einer späteren Entwicklung interpretiert, die jedoch für die damasianische Zeit nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden kann. Wie insbesondere Robert Markus mit seiner These vom „end of ancient christianity“ deutlich gemacht hat, kam es im lateinischen Westen gegen Ende des 4. Jh. zu einer nachhaltigen Umgestal-

³³⁵ Reutter 1999, 152-155, 163-165; ähnlich Nazzaro 1977.

³³⁶ S. dazu o., S. 291.

³³⁷ Leo I., *serm.* 82, 1 (Fassung A): *Isti sunt sancti patres tui verique pastores, qui te (scil. Romam) regnis caelestibus inserendam multo melius multoque felicius quam illi discordes usque ad parricidium gemini condiderunt, ut gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia, per sacram beati Petri sedem caput totius orbis effecta, latius praesideres religione divina quam dominatione terrena.* Der Text dieser Passage ist noch in einer zweiten, leicht abweichenden Version überliefert, die jedoch am Sinn der Ausführungen nichts ändert (vgl. die Edition von Chavasse 1973).

³³⁸ In diesem Sinne Pietri 1961, 316. Auch Guyon 1996 (a), 914 betont die innere Einheit zwischen Damasus und Leo I., indem er im Bild der Apostel als Dioskuren „jene Themen einer christlichen Romidee“ angeschlagen sieht, „die erst um die Mitte des Jahrhunderts mit Leo dem Großen zu ihrer vollen Ausformung gelangen sollten.“ S. auch o., Anm. 259.

³³⁹ Vgl. die die beinahe identischen Aussagen von Leo I. (*per sacram beati Petri sedem caput totius orbis effecta, latius praesideres religione divina quam dominatione terrena*) und Paul. Nol., *carm.* 13, 29f.: *prius imperio tantum et victricibus armis, nunc et apostolicis terrarum est prima sepulchris.*

tion christlicher Identitätsdiskurse. Ob und in welcher Weise das Christsein mit der traditionellen Kultur vereinbar sei, wurde seit der theodosianischen Zeit zu einer bestimmenden (und vielfach in einem rigoristischen Sinne beantworteten) Frage: Christliche Identität entwickelte sich zu einer weite Teile der Existenz umfassenden kulturellen Konstruktion, die auf zahlreichen Feldern der traditionellen Kultur, die bis dahin aus christlicher Perspektive nicht als identitätsrelevant aufgefasst worden waren, Abgrenzungen zwischen einem profanen und einem zunehmend von asketischen Idealen geprägten christlichen Leben produzierte.³⁴⁰ Diese religiöse Qualifikation zahlreicher Lebensbereiche hatte insbesondere auch Auswirkungen auf die Bewertung der Stadt und der ludischen Festkultur, die die Rhythmen des städtischen Lebens bestimmte: Im Zuge der Diskurse um das Wesen christlicher Existenz wurde der neutrale, jenseits einer religiösen Qualifikation angesiedelte Charakter dieser städtischen Kultur infrage gestellt³⁴¹ – mit der Konsequenz, dass auch traditionelle Räume und Monumente, die eine städtische Identität symbolisch vermittelten, religiös qualifiziert wurden und aus christlicher Perspektive eine Verlagerung auf alternative Zentren erforderlich war, die geeignet waren, die Identität einer neuen, christlichen Stadt adäquat zum Ausdruck zu bringen.³⁴²

³⁴⁰ Darunter fielen u. a. die Teilnahme an städtischen Festen, die Benennung von Wochentagen nach paganen Göttern und die Lektüre nichtchristlicher Bildungsautoren; vgl. Markus 1990, bes. 1-17; zustimmend Brown 1995, 20-26. Kritisch zuletzt Piepenbrink 2005, bes. 18-20, 392-397, die auf nicht-asketisch geprägte Diskurse über das Christsein und auf vermittelnde Positionen verweist, die es den Christen auch weiterhin erlaubt hätten, an den kollektiven Ritualen des städtischen Lebens teilzunehmen. Die Beobachtung von Markus, dass sich das Thema „Identität“ im ausgehenden 4. Jh. zu einem umstrittenen Problem innerhalb der christlichen Gemeinden entwickelte, wird dadurch jedoch nicht wirklich entkräftet: Entscheidend ist, dass seit dem ausgehenden 4. Jh. eine Tendenz erkennbar ist, die Identitätsfrage in Bezug auf zahlreiche, bis dahin nicht religiös qualifizierte Lebensbereiche zu stellen – ob man sie vermittelnd oder rigoristisch beantwortete, erscheint demgegenüber zweitrangig. In Rom machte sich diese Entwicklung vor allem durch die Einflüsse einer rigoristischen asketischen Bewegung innerhalb der senatorischen Oberschicht bemerkbar, die seit den 380er Jahren das Christentum der „respectable christianity“ in Frage stellte und intensive Debatten über die Radikalität asketischer Forderungen zur Folge hatte (zu den eng mit der Person des Hieronymus verbundenen Kontroversen vgl. zuletzt Curran 2000, 280-319).

³⁴¹ Vgl. Markus 1990, bes. 107-123, erläutert am Beispiel des Augustinus. Die kaiserliche Gesetzgebung des ausgehenden 4. Jh. zielte umgekehrt darauf ab, den säkularen Charakter von Tempelbauten und *ludi* zum Ansatzpunkt für eine städtische Identitätsstiftung jenseits einer religiösen Qualifizierung zu machen (vgl. dazu Meier 1996, 366-369; Lim 1999, 267-269).

³⁴² Auch wenn das polare Gegensatzpaar „christlich“ und „heidnisch“ natürlich schon vor dieser Zeit existierte, wurde es durch die genannten Entwicklungen in einer Weise neu konstituiert: Die Identität als „Christ“ oder „Polytheist“ war um 400 eine andere als in der Mitte oder zu Beginn des 4. Jh. In Rom zeigt sich dies vor allem durch die Einflüsse einer rigoristischen asketischen Bewegung innerhalb der senatorischen Oberschicht, die seit den 380er Jahren das Christentum der „respectable christianity“ in Frage stellte und intensive Debatten über die Radikalität asketischer Forderungen zur Folge hatte (zu den eng mit der Person des Hieronymus verbundenen Kontroversen vgl. zuletzt Curran 2000, 280-319).

In diesen historischen Kontext gehören auch Identitätsdiskurse, die seit dem ausgehenden 4. Jh. Schriftsteller wie Prudentius, Hieronymus, Paulinus v. Nola, Augustinus und Orosius mit den apostolischen Grablegen und der Heiligentopographie Roms verbanden. Die räumliche Gegenüberstellung von traditionellem städtischen Zentrum und coemeterialer, von den Aposteln und den Märtyrern bevölkerter Peripherie entwickelte sich bei diesen Autoren geradezu zu einem der prägnantesten Bilder, um einen Identitätswandel Roms von einer paganen zu einer christlichen Stadt zu versinnbildlichen. In einem 400 verfassten Brief ließ sich Hieronymus „die Stadt von ihren Sitzen hinweg heben“ und von den „spinnwebenbedeckten Tempeln“ hinaus zu den Märtyrergräbern ziehen.³⁴³ Prudentius formulierte zeitgleich ähnliche Vorstellungen von einer Inversion der Stadt durch den Zug der Bewohner hinaus zu den Gräbern der Heiligen und verknüpfte dieses Bild insbesondere mit den Grablegen der beiden Apostel Petrus und Paulus: Vom tarpeischen Felsen begab sich die Senatskurie zur Vatikanbasilika, um dort die Taufe zu empfangen; am 29. Juni, dem Festtag der Apostel, strömte auf zwei Straßen die Bevölkerung der Stadt in einem geteilten Strom hinaus zu den beiden Basiliken am Vatikan und an der *via Ostiensis*.³⁴⁴ Die durch die suburbane Heiligentopographie Roms gegebene Umkehrung des traditionellen Verhältnisses von Zentrum und Peripherie diente Prudentius als räumliche Versinnbildlichung dessen, dass die beiden Apostel und die römischen Märtyrer an die Stelle der alten Götter der *urbis* traten.³⁴⁵ Die symbolische Bedeutung der römischen Heiligentopographie für die Identität Roms als einer nunmehr christlichen Stadt, die ihre pagane Vergangenheit hinter sich gelassen hatte, wird in denselben Jahren auch bei Augustinus fassbar, der die konkurrierenden städtischen Identitäten auf die räumliche Alternative zwischen der *memoria Petri* und dem *templum Hadriani* bzw. *Romuli* zuspitzte.³⁴⁶ In ähnlicher Weise

³⁴³ Hier., *epist.* 107, 1 (vgl. auch o., S. 83f.).

³⁴⁴ Prud., *c. Symm.* 1, 548-551; ders., *perist.* 12, 57-66. Das Bild des Hinausströmens der Bevölkerung aus der Stadt und der damit verbundenen Inversion der städtischen Topographie gebraucht Prudentius in seinem Peristephanon auch für die Festtage weiterer römischer Heiliger; vgl. die Hymnen auf Hippolytos (ebd. 11, 199: *urbis augusta suos vomit effunditque Quirites*) und auf Laurentius: Die Römer verlassen ihre Tempel und „die Zierde des Senats küsst die Schwellen der Apostel und Märtyrer“ (Prud., *perist.* 2, 499-520: *ipsa et senatus lumina... apostolorum et martyrum exoscolantur limina*).

³⁴⁵ Vgl. Prud., *perist.* 2, 9-16 (durch den Kampf des Märtyrers Laurentius, der den schmutzigen Juppiter bezähmt, bezwingt die *urbis* die *feritas gentium*) u. 457-472 (Iuppiter soll Rom zugunsten der beiden Apostelfürsten freigeben).

³⁴⁶ Vgl. Aug., in *psalm.* 44, 23 (CC 38, S. 511): *ostendatur mihi Romae in honore tanto templum Romuli, in quanto ibi ostendo memoriam Petri*; an anderen Stellen seines Psalmenkommentars bezeichnet Augustinus denselben Sachverhalt als einen räumlichen Gegensatz zwischen der *memoria piscatoris* und dem *templum imperatoris* (Aug., in *psalm.* 86, 8 u. 140, 21; ders., *serm.* [Dolbeau] 22, 4; ähnlich Ps.-Aug., *serm.* 381 [PL 39, 1684]). Romulus ist hier demnach nur ein allgemeines Sinnbild für die Kaiserapothese; konkret stand Augustinus mit dem *templum Romuli* das Hadriansmausoleum vor

gab die Einnahme Roms durch die Goten im Jahr 410 und die Tatsache, dass Alarich die beiden Apostelmemorien zu Asylstätten erklärt hatte, dem Historiker Orosius den Anlass zur Darstellung einer *pia pompa* der christlichen Bewohner, die die liturgischen Gefäße hinaus zu den *sedes sanctorum* trugen und damit die identitätsstiftenden Symbole der Stadt Rom vor dem Untergang bewahrten.³⁴⁷

Diese im Abstand von nur wenigen Jahren entstandenen Zeugnisse lassen sämtlich die Vorstellung von einer diskursiven Neubestimmung städtischer Identität um die Wende vom 4. zum 5. Jh. erkennen, in der die römische Apostel- und Heiligentopographie als räumlicher Kristallisationspunkt für den Wandel Roms von einer paganen zur christlichen Stadt fungierte. Dieselbe Vorstellung veranlasste in derselben Zeit Paulinus v. Nola dazu, auf der Grundlage der Heiligenverehrung eine neue Geographie der Städtelandschaft im römischen Reich zu entwerfen. Gott, der *cunctorum hominum sator*, sorgte dafür, dass die Reliquien der Heiligen in alle Gegenden der Welt gelangten und dort „gleichsam als Samen des Lebens in den unterschiedlichen Orten ausgestreut wurden.“³⁴⁸ Das Ergebnis war nicht nur eine umfassende Christianisierung des gesamten Erdkreises durch Reliquientranslationen, sondern auch eine Neuformierung städtischer Identität auf sakraler Grundlage, die über Rang- und Hierarchiefragen der Städte entschied: Der Besitz der apostolischen Andreas- und Timotheusreliquien war es, der Konstantinopel den Anspruch darauf ermöglichte, als eine Rivalin Roms, der Stadt der beiden Apostelfürsten, aufzutreten.³⁴⁸

Diese zahlreichen und in etwa zeitgleichen Äußerungen unterschiedlicher christlicher Autoren, die seit dem ausgehenden 4. Jh. begannen, die Rolle der Apostel und der römischen Heiligen als symbolische Bezugspunkte einer neuen städtischen Identität zu thematisieren, geben Anlass dazu, die Deutung,

Augen, das sich in der unmittelbaren Nachbarschaft der vatikanischen Petrusbasilika auf der rechten Tiberseite erhob und mit ihr – vermutlich bereits in damasianischer Zeit – durch eine Portikus verbunden war (vgl. dazu u., S. 412, Anm. 30). Ersichtlich wird dies aus einer Predigt, in der Augustinus anlässlich eines kaiserlichen *adventus* in Rom der *memoria Petri* das *templum Hadriani* als konkurrierendes topographisches Identitätssymbol entgegenstellte (Aug., *serm.* [Dolbeau] 25, 26). Dieselbe räumliche Gegenüberstellung von Hadriansmausoleum und vatikanischer Petrusbasilika begegnet auch in einer unter dem Namen Leos I. überlieferten Predigt (PL 54, 511D; vgl. Dolbeau [1996], in: Augustin, *Vingt-six sermons*, 627f.).

³⁴⁷ Oros., *hist.* 7, 39, 1-14. Fraschetti 1993, 680-684 weist auf die Verwandtschaft des orosianischen Berichtes mit der livianischen Darstellung der Einnahme Roms im Jahr 390 v. Chr. hin, als die vestalischen Jungfrauen die *pignora imperii* aus der Stadt brachten – eine literarische Anspielung, die den Symbolwert der apostolischen Stätten für die Identität der *urbs Roma* nachhaltig unterstreicht.

³⁴⁸ Paul. Nol., *carm.* 19 (geschrieben 405), 307-362, bes. 307 (*cunctorum hominum sator*) u. 358f. (*sacri cineres quasi semina vitae diversis sunt sparsa locis*). Zur Konkurrenz zwischen Konstantinopel und Rom auf der Grundlage der in den beiden Städten präsenten Apostel s. ebd., 329-342. Die Bedeutung der Apostel Petrus und Paulus für Roms führende Stellung als erste Stadt im Reich hatte Paulinus v. Nola bereits in seinem *carmen* 13 aus dem Jahr 396 betont (s. o., Anm. 339).

wonach bereits Damasus – ähnlich wie später Leo I. – mit seiner Rede von den Aposteln als *nova sidera* den Anspruch auf eine Christianisierung Roms artikuliert habe, kritisch zu überdenken: Wenn Leo I. die Apostelfürsten zu Symbolen einer christlichen *urbs Roma* erklärte, die als Gründerfiguren an die Stelle der Zwillinge Romulus und Remus traten, dann geschah dies auf der Grundlage einer diskursiven Neubestimmung städtischer Identität, wie sie die oben zitierten Autoren um die Wende vom 4. zum 5. Jh. artikulierten.

Dass erst in dieser Zeit die konzeptionellen Grundlagen dafür gelegt wurden, die Heiligen zu Bezugspunkten städtischer Identitätsdiskurse zu machen, wird deutlich, wenn man die Funktion in Betracht zieht, die die Heiligen mit Blick auf die „neue“ Stadt übernahmen: Die Rolle der Apostelfürsten als Garanten einer christlich transformierten städtischen Identität ist bei Leo I. untrennbar mit ihrer Eigenschaft als Patrone und Beschützer der Stadt verbunden.³⁴⁹ Bezeichnenderweise ist dies jedoch eine Vorstellung, die bei Damasus noch nicht begegnet. Als Patrone einer Gemeinschaft wurden die Heiligen erstmals von Ambrosius im Jahr 386 mit Blick auf die katholische Gemeinde Mailands angesprochen,³⁵⁰ und seit dieser Zeit entwickelten sich die heiligen Patrone zu einem kulturellen Modell, das sich – wohl nicht zuletzt unter dem bestimmenden Einfluss von Ambrosius' Persönlichkeit – rasch verbreitete und von mehreren oberitalischen Bischöfen kurze Zeit später auch auf ihre städtischen Gemeinden übertragen wurde.³⁵¹ Dass

³⁴⁹ Vgl. den Schluss der o., Anm. 337, erwähnten Predigt: Die Apostel und Märtyrer umgeben die Stadt wie ein pupurfarbenes Gemmendiadem und lassen ihr ihren patronalen Schutz (*praesidium*) zuteil werden (Leo I., *serm.* 82, 6f.).

³⁵⁰ Zu der anlässlich der Auffindung und Rekondierung der Gervasius- und Protasiusreliquien von Ambrosius artikulierten Patronatsidee s. o., Anm. 283. Obwohl Ambrosius in seiner Ansprache an die Gemeinde ausführte, die *civitas* (!) habe ihre verlorenen Märtyrer wiedergefunden (Ambr., *epist.* 77 [22], 12), drehen sich seine Ausführungen um die Identität nicht der Stadt, sondern der Gemeinde: Ambrosius versteht die Heiligen als ein Integrationsangebot an den arianischen Kaiserhof und als Möglichkeit, den innergemeindlichen Konflikt des Jahres 386 beizulegen (zu dieser Deutung vgl. McLynn 1994, 209-219). Zur Entwicklung des Stadtpatronats der Heiligen vgl. Orselli 1965, 42-90; ebd. 43 zum Aspekt der durch den Begriff *patronus* signalisierten Schutzfunktion.

³⁵¹ Zu der gegen Ende des 4. Jh. aufkommenden Praxis, die Heiligen als *patroni* zu bezeichnen, s. o., Anm. 281. Für die Übertragung des Begriffs von der christlichen auf die städtische Gemeinde vgl. die Predigt des Gaudentius v. Brescia auf seinen Vorgänger Filastrius (Gaudent., *serm.* 21, 24 [nach 387/397]): Auch wenn die Wendung *patronus noster* vermutlich eine spätere Hinzufügung ist, verkörpert Filastrius die Rolle des Patrons, dessen Schutz sich auf die ganze Stadt erstreckt (so auch Lizzi 1989, 132-137). Etwa zur selben Zeit (ca. 400/420) hob Maximus v. Turin in einer Predigt auf die Turiner Märtyrer Adventor, Octavus und Solutor hervor, dass sie für ihre Mitbürger gelitten hatten (Max. Taur., *serm.* 12, 1: *martyr enim cum patitur, non sibi tantum patitur sed et civibus*). Entsprechend ihrer städtischen Schutzfunktion werden die Märtyrer und die Reliquien häufig mit dem räumlichen Symbol der städtischen Mauer bezeichnet; so Paulinus v. Nola über die Reliquien von Andreas und Lukas in Konstantinopel, die mit denen der beiden Apostel Petrus und Paulus in Rom verglichen wurden und in gleicher Weise als doppelte Türme die Mauern der Stadt verstärken (Paul. Nol., *carm.* 19, 329-342). Im Osten äußerte Johannes Chry-

entsprechende Vorstellungen von den Heiligen als Patronen einer neuen Stadt seit dem ausgehenden 4. Jh. auch von den römischen Bischöfen geteilt wurden, darf vorausgesetzt werden, auch wenn sich sichere Belege dafür erst bei Leo I. finden lassen.³⁵² Es besteht jedoch kein Anlass, von dieser Annahme bereits für Damasus auszugehen.³⁵³ Die Vorstellung, dass die Märtyrer eine derartige Schutzfunktion hätten, wird in den damasianischen Epigrammen nirgendwo ausgesprochen, und die Vorstellung von den Märtyrern als Patrone ist bei Damasus insgesamt nur schwach ausgeprägt.³⁵⁴

Es wurde bereits in anderem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass Damasus einer anderen Generation angehörte als diejenigen Bischöfe und christlichen Schriftsteller, die in theodosianischer Zeit der Vorstellung von den Heiligen als Patronen ihrer Gemeinde und christlichen Symbolen städtischer Identitätsstiftung zum Durchbruch verhalfen.³⁵⁵ Obwohl Damasus und Ambrosius bischöfliche Amtskollegen und Zeitgenossen waren, die über einen längeren Zeitraum hinweg miteinander in Verbindung standen,³⁵⁶ agierten sie auf der Grundlage unterschiedlicher kultureller Voraussetzungen. In der Forschung besteht eine weitgehende Einigkeit, dass in Rom unter Constantius II. und der valentinianischen Dynastie mit Blick auf einzelne kulturelle Felder eine weitaus geringere religiöse Polarisierung zwischen „pagan“ und „christlich“ wirksam gewesen sei als in der theodosianischen Zeit, in der ab den 380er Jahren Kernelemente der römischen Tradition wie der kaiserlicher *pontifex maximus*-Titel und der Victoriaaltar in der Senatscurie einer stärkeren religiösen Qualifikation als Relikte einer heidnischen Vergan-

sostomos dieselbe Vorstellung, Rom sei uneinnehmbar, da die Stadt von den beiden Aposteln wie von einer Mauer umschlossen sei (*hom. in epistulam ad Romanos* 22, 4 [PG 60, Sp. 680]; ähnlich auch schon Basileios d. Gr. über die 40 Märtyrer von Sebaste als „Türme“ (*hom. in quadraginta martyres* 8 [PG 31, Sp. 521]). Vgl. auch Prud., *perist.* 14, 3f.: Die Heilige Agnes „wacht in Sichtweite der städtischen *turres* über das Wohl der Quiriten“. Weiteres – auch inschriftliches – Material findet sich zusammengestellt bei Gagov 1958, 488-493.

³⁵² Vgl. außer dem o., Anm. 349 zitierten Beleg auch Leo I., *serm.* 84. Zur Patronage- und Schutzfunktion der Apostelfürsten und Heiligen in den Predigten Leos I. und den Leo I. zugeschriebenen Messformularen des *Sacramentarium Veronense* vgl. Orselli 1965, 91-96.

³⁵³ Anders Pani Ermini 1995, 202, die annimmt, dass die Monumentalisierungen der konstantinischen und damasianischen Zeit im stadtrömischen Suburbium die Stadt mit einer Schutzmauer aus Heiligen umgeben hätten.

³⁵⁴ S. dazu o., S. 296-299.

³⁵⁵ Damasus wurde um 305 geboren, Ambrosius eine ganze Generation später (ca. 333/339). Das Geburtsdatum seiner oberitalischen Amtskollegen Gaudentius v. Brescia und Maximus v. Turin (s. o., Anm. 351) ist um die Mitte des 4. Jh. anzusetzen. Dasselbe gilt für diejenigen christlichen Schriftsteller, die seit dem ausgehenden 4. Jh. die stadtrömische Heiligentopographie zum räumlichen Bezugsraum eines städtischen Identitätsdiskurses machten: Hieronymus wurde 347 geboren, Prudentius 348, Paulinus v. Nola 353/354.

³⁵⁶ Über ihre Beziehungen ist allerdings wenig Genaues bekannt, vgl. Reutter 1999, 19-23.

genheit unterworfen wurden.³⁵⁷ So sind etwa literarische Produkte wie der biblische Vergilcento der Proba, der zu einem nicht näher bestimmbareren Zeitpunkt nach 353 verfasst wurde, nicht aus dem Bestreben heraus entstanden, den als heidnisch bewerteten Klassiker Vergil zu christianisieren oder ihn durch eine christliche epische Dichtung zu „ersetzen“.³⁵⁸ Vielmehr bediente sich Proba der traditionellen literarischen Formensprache, um auf diese Weise eine Poetisierung des Bibeltextes zu erzielen und dies mit einer spezifisch christlichen Funktion von Literarisierung, die auf Erbauung und Andacht des Lesers abzielte, zu verbinden.

Dieser Vorgang literarischer Aneignung lässt sich nicht als eine *Christianisierung*, sondern angemessener als eine Form der *Romanisierung* begreifen, die nicht auf eine christliche Transformation der traditionellen Kultur ausgerichtet war, sondern sich umgekehrt ihrer Ausdrucksmöglichkeiten bediente, um Aussagen in eigener Sache zu treffen. Eine solche Haltung ist auch für Damasus (der Probas Dichtung offenbar geschätzt und rezipiert hat)³⁵⁹ und für seine Epigramme mit ihrer ausgeprägt römischen Sprache und rombezogenen Symbolik in Rechnung zu stellen. Mit seiner Rede von den Aposteln Petrus und Paulus als *nova sidera* kam es Damasus nicht darauf an, die städtische Identität Roms durch ein apostolisches Dioskurenpaar zu christianisieren. Vielmehr bediente er sich – im Sinne einer Romanisierung – eines traditionellen kulturellen Modells römischer Identität, um eine Aussage zu treffen, die mit einer Qualifizierung Roms als pagane oder christliche Stadt nichts zu tun hatte, sondern als Argument in einem innerkirchlichen Autoritätsdiskurs diente.

Dass die Apostel nicht als „neue Sterne“ an die Stelle der mythischen Stadtgründer treten und den Wandel Roms von einer paganen zu einer christlichen Stadt symbolisieren sollten, ist durch den Inhalt des Apostelepigramms und die historische Situation, auf die es Bezug nahm, hinreichend gesichert: „Der Orient sandte diese Jünger, das gestehen wir willig zu – Rom aber verdiente es eher, sie als seine Bürger für sich in Anspruch nehmen.“³⁶⁰ Wie in der Forschung längst erkannt wurde, nahm Damasus damit auf entsprechende Äußerungen der Kirchen des Ostens Bezug, die die traditionell auf Petrus und Paulus gründende Vorrangstellung der römischen Kirche

³⁵⁷ Die Differenzierung betonen Markus 1974, bes. 2-5; Salzman 1990, 193-231 (beide beziehen Damasus nicht in ihre Überlegungen mit ein).

³⁵⁸ Vgl. hierzu und zur Verortung des Damasus in der literarischen Kultur der Zeit nach 350 Diefenbach (i. Druck). Anders Jacques Fontaine, der Damasus als „premier grand poète de l'âge théodosien“ ansieht, in dem sich die unter Prudentius und Paulinus v. Nola erfolgte Ablösung der traditionellen durch eine spezifisch christliche Dichtung bereits ankündige (Fontaine 1986, bes. 145).

³⁵⁹ Für Abhängigkeiten der damasianischen Epigramme von Probas Cento vgl. Green 1995, 561.

³⁶⁰ Damas., *epigr.* 20, 3/6: *discipulos Oriens misit, quod sponte fatemur; / ... Roma suos potius meruit defendere cives.*

bereits seit den 340er Jahren mit dem Hinweis auf die östliche Herkunft der beiden Apostel relativiert hatten.³⁶¹ Damasus beschränkte sich jedoch nicht darauf, die Apostelfürsten als Gemeindegründer für die römische *ecclesia* zu vindizieren, sondern brachte in diese Auseinandersetzung einen neuen Aspekt ein, indem er die beiden Apostelfürsten nicht mehr nur als die Gründer der römischen Gemeinde, sondern auch als Bürger der Stadt und als *nova sidera* des *caput imperii* für sich beanspruchte: Auf diese Weise machte Damasus die traditionelle Semantik der *urbis* als politisches Zentrum des Reichs auch für die *ecclesia romana* – die Kirche der Stadt Rom – verfügbar.

Nur in diesem Sinne einer in den kirchlichen Bereich übertragenen Denkfigur traten die Apostel als *nova sidera* an die Stelle von Castor und Pollux. Ähnlich wie für Proba auf Vergil griff Damasus auf ein kulturelles Modell zurück, das geeignet war, den hierarchischen Rang der römischen Kirche zum Ausdruck zu bringen. In beiden Fällen ging es nicht um eine Christianisierung kultureller Modelle, sondern umgekehrt um deren – romanisierende – Übertragung in einen neuen Kontext: Damasus sprach in seinen Epigrammen nicht *über* Rom, sondern *als* Römer.³⁶² Dabei ging es ihm wohl kaum oder zumindest nicht in erster Linie um die „Missionierung“ der senatorischen Oberschicht, die für ein den traditionellen Herrschaftsanspruch Roms in ein christliches Gewand kleidendes Rombild gewonnen werden sollte. Vielmehr kommunizierte der römische Bischof seinen universalkirchlichen Führungsanspruch in einer Sprache und auf der Grundlage kultureller Leitvorstellungen, die als mentale Voraussetzung religionsunabhängig wirksam waren und – in den Worten von Hervé Inglebert – eine „urbizentrische“ Perspektive auf Roms Verhältnis zum Reich begründeten.³⁶³

Dieser Interpretationsansatz liefert nicht nur einen Schlüssel zum Verständnis des Apostelepigramms, sondern zu Damasus' umfassender Inszenierung der römischen Heiligkeitopographie insgesamt, die sich ja nicht allein auf die apostolischen Kommemorationsstätten beschränkte. Roms Stellung als *caput* innerhalb der Kirche und die damit verbundene Verfügung über das symbolische Kapital, das Rom als Lenkerin des Imperiums bereitstellte, beruhte für Damasus nicht allein auf der Einbürgerung der beiden Apostel, die traditionell den Leitungsanspruch der römischen Gemeinde innerhalb der

³⁶¹ Der römische Bischof Iulius I. (337-352) hatte auf seine Initiative, Rom zum Tagungsort einer Gerichtssynode über Athanasius v. Alexandria zu machen, im Januar 341 eine ablehnende Antwort der orientalischen Bischöfe erhalten, die u. a. ins Feld führten, die Apostel seien als Lehrer aus dem Osten gekommen (vgl. u., Anm. 368). Während Damasus' Episkopat wurde auf dem Konzil von Konstantinopel (381) erneut mit der Herkunft der Apostelfürsten aus dem Osten gegen einen Vorrang der römischen Kirche innerhalb der Reichskirche argumentiert (Gr. Naz., *de vita sua* 1690-1694). Zu diesen Hintergründen der damasianischen Ausführungen vgl. Schäfer 1932, 23; Chadwick 1957, 35f.

³⁶² Nach Damas., *epigr.* 57 war bereits Damasus' Vater Angehöriger des römischen Klerus gewesen.

³⁶³ Vgl. Inglebert 1996, bes. 548-550, 560-565.

Gesamtkirche verkörperten. Wie bereits erwähnt, verlieh Damasus in anderen Epigrammen auch noch mit Blick auf andere Märtyrer, die nicht aus Rom stammten, der Vorstellung Ausdruck, sie seien durch ihr Martyrium Bürger Roms geworden.³⁶⁴ Hinter dieser umfassenden „Einbürgerung“ der Märtyrer, die in Rom ihre neue Heimstatt erhielten, wird eine traditionelle Denkfigur sichtbar, wonach Rom alle Kulte des römischen Reichs in sich vereint, allen Göttern eine neue Heimstatt geboten und damit ihre Herrschaft über das Imperium gesichert habe.³⁶⁵ Übersetzt in den christlichen Bereich wurde diese Vorstellung von einer „Stadt der Götter“, wie sie noch Ausonius, ein Zeitgenosse des Damasus, nannte, zu einer Stadt der Märtyrer, deren Zahl in Rom, wie wenig später Prudentius bemerkte, unermesslich war.³⁶⁶ Ähnlich wie bei der Bezeichnung der Apostel als *nova sidera*, ging es Damasus auch hier nicht darum, Rom durch die an die Stelle der Götter tretenden Märtyrer zu christianisieren, sondern umgekehrt darum, das Potential eines traditionellen kulturellen Modells für einen christlichen Diskurs verfügbar zu machen: Der Führungsanspruch der römischen Kirche innerhalb der Gesamtkirche artikuliert sich im traditionellen Bild einer die religiöse Geographie des Reichs in sich vereinenden *urbis sacra*.

Dass Damasus gewillt war, die politische Tradition Roms als Zentrum und Haupt des Reichs mit dem Primatsanspruch der römischen Kirche und ihres Bischofs zu verbinden, ließ er bereits zu einem frühen Zeitpunkt seines Episkopats erkennen. In einem vermutlich aus dem Jahr 371 datierenden Synodalschreiben an die Bischöfe von Illyrien, in dem er den römischen Bischof als *sanctissimus episcopus urbis Romae* bezeichnete,³⁶⁷ machte Damasus deutlich, dass die politische Bedeutung der Stadt, innerhalb derer die Gemeinde angesiedelt war, der er als Bischof vorstand, auch sein Selbstverständnis in der Kommunikation mit den auswärtigen Kirchen prägte: Dama-

³⁶⁴ S. o., Anm. 320.

³⁶⁵ Mit Blick auf das Apostelepigramm bereits betont von Chadwick 1962; mit Blick auch auf die übrigen Märtyrer von Hack 1997, 23f.

³⁶⁶ Auson., *carm.* 24, 1 (Green): *prima urbes inter, divum domus, aurea Roma* (geschrieben 388/89); Prud., *perist.* 11, 1f.: *innumeros cineres sanctorum Romula in urbe vidimus*.

³⁶⁷ Das in der Forschung als Dam., *epist.* 1 geführte Schreiben ist in zwei Varianten überliefert: Einer im Rahmen einer spätantiken Aktensammlung überlieferten lateinischen Fassung stehen zwei griechische Versionen bei Soz., *h. e.* 6, 23, 7-15 und Thdt., *h. e.* 2, 22, 1-12 gegenüber. Nur die lateinische Fassung enthält die Wendung vom römischen Gemeindeleiter als Bischof der *urbis Romae*; sie steht jedoch nach dem Urteil des überwiegenden Teils der Forschung dem Original näher als die griechischen Übersetzungen und ist diesen vorzuziehen (so u. a. Schwartz 1936; Richard 1951; vgl. die ausführliche Forschungsdiskussion bei Reutter 1999, 262-296). Zur umstrittenen Frage der Adressaten und zu den unterschiedlichen Datierungsansätzen der römischen Synode, aus der dieses Schreiben hervorging, vgl. Wojtowysch 1981, 431 u. zuletzt Reutter 1999, 297-325, die für ein an die illyrischen Bischöfe gerichtetes Synodalschreiben aus dem Jahr 371 plädiert.

sus war Bischof nicht der *ecclesia Romana*, sondern der *urbs Roma*.³⁶⁸ Noch deutlicher – und vor allem mit Blick auf die Verbindung von römischen Primatsansprüchen und römischer Heiligentopographie instruktiv – tritt diese Haltung in den kirchenrechtlichen Verlautbarungen hervor, die eine römische Synode im Jahr 382 erließ.³⁶⁹ In Reaktion auf das Konzil von Konstantinopel von 381, das die Rangstufen der wichtigsten Bischofssitze des Reichs nach der politischen Bedeutung der Bischofssitze festgelegt hatte,³⁷⁰ betonte die römische Synode, dass nicht die politische Gliederung des Reiches den Ausschlag für die Rangfolge der Bischofssitze geben dürfe. Zu diesem Zweck wurde die führende Stellung Roms zum einen mit dem Verweis auf das Herrenwort Mt. 16, 18f., zum anderen mit dem auf dem Martyrium von Petrus und Paulus beruhenden Rang der römischen Kirche begründet.³⁷¹ Während die Untersuchungen zur Kirchen- und Papstgeschichte vor allem der petrinischen Argumentation mit Mt. 16, 18f. entscheidende Bedeutung im

³⁶⁸ Vgl. den treffenden Kommentar von Caspar 1930/1933, Bd. 1, 199: „echt römisch und ein eigener Ton, der den neuen Mann auf Petri Stuhl ankündigte“. Ein vergleichbarer „Ton“ war von Damasus’ Vorgängern nicht angeschlagen worden. Im Jahr 339 hatte Bischof Iulius (337-352) die Anhänger des Eusebius v. Nicomedia aufgefordert, sich nach Rom zu begeben, um auf einer dort stattfindenden Synode ihr Urteil über Athanasius v. Alexandrien und weitere von ihnen abgesetzte Bischöfe einer Prüfung zu unterziehen (Soz., *h. e.* 3, 8, 3). In ihrer Antwort auf dieses Schreiben gestanden die Eusebianer dem römischen Bischof zu, Rom sei eine „Meditationsstätte der Apostel“ (ἀποστόλων φροντιστήριον) und eine „Hauptstadt der Frömmigkeit“ (εὐσεβείας μητρόπολις), schlossen daran jedoch die Bemerkung an, die Apostel seien aus dem Osten nach Rom gekommen und die östlichen Kirchen würden wegen ihrer geringeren Größe nicht hinter Rom zurückstehen (Soz., *h. e.* 8, 5; zum Antwortschreiben der Eusebianer vgl. ausführlich Girardet 1975, 157-162.). In welcher Weise Iulius in seinem Einladungsschreiben die politische Semantik der *urbs Roma* ins Spiel gebracht haben könnte, lässt sich aus der Wendung εὐσεβείας μητρόπολις in der Antwort der Eusebianer – die überdies nur in einer regestartigen Zusammenfassung durch Sozomenos erhalten ist – allerdings nicht entnehmen. Zwar ist der Ausdruck μητρόπολις der politischen Verwaltungssprache entnommen und deutet auf einen an der Provinzialgliederung orientierten, „reichskirchlichen“ Aufbau der Kirche hin. Doch brachte die Bezeichnung als μητρόπολις den Rang Roms als *caput imperii* nicht adäquat zum Ausdruck. Auch beruhte Iulius’ Initiative zur Einberufung einer römischen Synode insgesamt nicht auf einem reichskirchlichen Selbstverständnis des römischen Bischofs als Spitze der Reichskirche, sondern auf einer Sorge der römischen Kirche um die übrigen Ortskirchen, die bereits in vorkonstantinischer Zeit wiederholt artikuliert worden war, sowie auf dem Prinzip, regionale Synodalentscheidungen wechselseitig zur Kenntnis zu bringen und anerkennen zu lassen; zur Verwurzelung des Iulius in den Prinzipien der vorkonstantinischen Kirchenorganisation vgl. – bei unterschiedlicher Akzentuierung – übereinstimmend Caspar 1930/1933, Bd. 1, 149-151, Girardet (wie oben) u. Wojtowjtsch 1981, 101f.

³⁶⁹ Zur Frage der Echtheit dieser römischen Synode und ihrer Datierung vgl. Caspar 1930/1933, Bd. 1, 247-249, 598f.; Pietri 1976, Bd. 1, 866-872, 881-884; Wojtowjtsch 1981, 430f.

³⁷⁰ C. Const. (381), can. 3 billigte Konstantinopel als dem „neuen Rom“ den Rang nach Rom zu und drängte damit die Patriarchatssitze Alexandria und Antiocheia zurück.

³⁷¹ *Decret. Gelas.* 3, 1f. [v. Dobschütz 1912, 7, 29-31]: *sancta Romana ecclesia... evangelica voce Domini... primatum obtinuit* (es folgt Mt. 16, 18f.)... *pariter supradictum sanctam Romanam ecclesiam Christo Domino consecrarunt* (scil. die Apostel Petrus und Paulus), *aliquae omnibus urbibus in universo mundo sua praesentia adque venerando triumpho praetulerunt*.

Sinne eines wegweisenden Meilensteins hin zur Entwicklung eines päpstlichen Primats zumessen, gilt die Berufung auf die Doppelapostolizität und das römische Martyrium von Petrus und Paulus als überholt und altmodisch.³⁷² Diese Einschätzung übersieht jedoch, dass Damasus mit seinem Verweis auf die Doppelapostolizität der römischen Gemeinde und das Martyrium der beiden Apostel in Rom nicht einfach nur eine bereits im 2. Jh. begegnende Anschauung³⁷³ wiederholte. So heißt es in dem Synodalbeschluss, dass Petrus und Paulus gemeinsam die Kirche (*ecclesia*) gegründet und ihr vor allen übrigen Städten (*urbes*) der gesamten Welt durch ihr Martyrium einen Vorrang verliehen hätten.³⁷⁴ Im charakteristischen Wechsel von *ecclesia* zu *urbs* liegt ein innovatives Potential, das Damasus dieser herkömmlichen Vorstellung dadurch verlieh, dass er die Apostel durch ihr Martyrium in Rom „einbürgerte“:³⁷⁵ Jenseits einer Bindung der Apostel an die christliche *Gemeinde*, rekurrierte er damit auf die politische Semantik der *Stadt* Rom. Einer an der Bedeutung der politischen Zentren orientierten Rangfolge der Bischofssitze, wie sie auf dem Konzil von Konstantinopel vorgenommen worden war, setzte Damasus eine Neudefinition der urbanen Geographie des Reiches entgegen, die nicht einfach der aktuellen politischen Gliederung entsprach, sondern auf der Grundlage der Martyrien neu definiert wurde.

Die Synode von 382 macht deutlich, dass Damasus in den stadtrömischen Heiligenepigrammen ein auf die universalkirchliche Stellung der römischen *ecclesia* bezogenes Selbstverständnis artikulierte, das auch seine kirchenpolitischen Verlautbarungen prägte.³⁷⁶ Dass Damasus mit seinen Epigrammen Botschaften kommunizierte, die auch kirchenpolitische Wirkung entfalteten, zeigt exemplarisch die – in diesem Zusammenhang von der Forschung kaum beachtete – Reaktion des homöischen Bischofs Palladius von Retiaria auf dem Konzil von Aquileia, das im Frühsommer des Jahres 381 unter der Leitung des Bischofs Ambrosius v. Mailand Palladius und einen

³⁷² Exemplarisch Caspar 1930/1933, Bd. 1, 249f., dem das bereits im 2. Jh. bei Irenäus und Tertullian begegnende Argument einer auf dem römischen Martyrium von Petrus und Paulus beruhenden Doppelapostolizität als „altertümlich“ und „veraltet“ gilt; ähnlich auch Wojtowysch 1981, 139-141. Ullmann 1981, 22f. geht in seiner Beurteilung des Synodalbeschlusses sogar so weit, dass „mit der Zuspitzung auf den Apostel Petrus... der monokratische Gedanke (scil. des Papsttums) sichtbaren Ausdruck“ erhalten habe.

³⁷³ Vgl. Iren., *haer.* 3, 2; Tert., *praescr.* 36; Dionysios v. Korinth (ca. 170) bei Eus., *h. e.* 2, 25, 8.

³⁷⁴ S. o., Anm. 371. Obwohl die maßgebliche Handschriftengruppe das *urbibus* nicht enthält, scheint der Text durch die bald nach 424/425 entstandene *praefatio longa* zu den Konzilskanones von Nicaea gesichert (vgl. Turner 1899-1933 [EOMIA] 1, 157).

³⁷⁵ Tertullians Bemerkung, Paulus habe durch sein Martyrium unter Nero das römische Bürgerrecht erlangt (Tert., *Scorp.* 15, 3), gehört nicht in diesen Zusammenhang: Tertullian nimmt damit auf den Umstand Bezug, dass Paulus als römischer Bürger nach Rom gebracht wurde, um dort seinen Prozess zu erwarten.

³⁷⁶ Die Ausführungen der römischen Synode lesen sich wie ein Kommentar zum damasianischen Epigramm auf die Apostel Petrus und Paulus; zur Verbindung vgl. auch Reutter 1999, 516-526.

weiteren Amtskollegen, Secundianus v. Singidunum, verurteilte.³⁷⁷ Damasus hatte an diesem Konzil nicht persönlich teilgenommen, jedoch mehrere Briefe geschickt, die von Ambrosius verlesen wurden.³⁷⁸ Den Ausführungen des Palladius lässt sich entnehmen, dass er von Damasus unter anderem mit dem Argument konfrontiert worden war, Rom habe die Martyrien der beiden Apostel gesehen und verdiene es, ihre heiligen Reliquien zu besitzen (*Roma, que videre passiones apostolorum et reliquias eorum sanctas meruit possidere*).³⁷⁹ Die sprachlichen Anklänge dieser Wendung an die Zeile *Roma suos potius meruit defendere cives* aus dem Damasusepigramm auf Petrus und Paulus sind so eng, dass an einer Verbindung nicht gezweifelt werden kann:³⁸⁰ Damasus artikulierte in seinen Epigrammen Botschaften, die auch in den kirchenpolitischen Diskussionen als Argument für den Vorrang und die Führungsstellung Roms Verwendung fanden.³⁸¹

Dies ist ein auf den ersten Blick durchaus überraschender Befund. Obwohl sie in ihrer unmittelbaren kommunikativen Wirkung auf die Märtyrertopographie in Rom selbst beschränkt waren und nicht in einem weiteren literarischen Raum zirkulierten,³⁸² zielten die damasianischen Epigramme nicht auf eine Transformation *lokaler* städtischer Identität ab, sondern kommunizierten die *universale* Bedeutung der römischen Kirche, indem sie Roms Rang als *caput mundi* auf die kirchliche Organisationsstruktur und einen christlichen Diskursraum ausdehnten. Dies wirft konsequenterweise auch die Frage nach der Rezeption der Damasusepigramme auf, die in den unterirdischen Anlagen der römischen Katakomben einen weit über die Grenzen Roms hinausreichenden Autoritätsanspruch kommunizierten. Insbesondere das Pilgerwesen dürfte den Botschaften, die der römische Bischof in seinen Epigrammen artikulierte, eine breite Kenntnis und Aufnahme auch außerhalb Roms gesichert haben. Zwar sind die literarischen Nachrichten über Rombesuche hochrangiger Kleriker und die Entwicklung der Rompilgerschaft im späteren 4. Jh. nicht

³⁷⁷ Zu den Vorgängen vgl. Pietri 1976, Bd. 1, 748-754; McLynn 1994, 124-137.

³⁷⁸ Pallad., c. *Ambr.* 81 (122), fol. 344r.

³⁷⁹ Pallad., c. *Ambr.* 93 (139), fol. 348r. Palladius setzte dem entgegen, dass es in Rom nicht nur die apostolischen Reliquien, sondern auch den Senat gebe und forderte eine Wiederaufnahme des Verfahrens vor diesem Gremium; zur Ernsthaftigkeit dieses Plans vgl. McLynn 1991, bes. 69-75.

³⁸⁰ Vgl. auch Pietri 1976, Bd. 2, 1649.

³⁸¹ Ob Palladius mit seiner Äußerung auf die Schriftstücke des Damasus reagierte, die auf der Synode verlesen wurden, oder ob ihm das stadtrömische Damasusepigramm auf Petrus und Paulus unmittelbar vor Augen schwebte, ist nicht sicher zu sagen. In jedem Fall bezeugt die Äußerung des Palladius, dass die in den Epigrammen vorgetragenen universalkirchlichen Ansprüche nicht auf ein römisches Publikum beschränkt blieben, sondern auch die kirchenpolitischen Diskussionen der Zeit beeinflussten.

³⁸² Eine Aufnahme und Verbreitung der Damasusepigramme in literarischen Epigrammsammlungen (Syllogen) ist vor der 1. Hälfte des 7. Jh. nicht nachweisbar; vgl. Ferrua (1942), in: *Epigrammata damasiana*, 14f.

sehr umfangreich,³⁸³ doch erlauben die archäologischen Hinweise Rückschlüsse darauf, dass das Pilgerwesen in diesen Jahren einen entscheidenden Aufschwung erfuhr: Die Anlage von breit ausgebauten Ab- und Aufstiegs-treppen, die Ausmauerung von Verbindungsgängen zwischen einzelnen Katakombenregionen, die Anlage von Lichtschächten und die Stilllegung von Katakombenbereichen ohne verehrte Gräber deuten darauf hin, dass auf diese Weise Pilger- und Besucherströme durch das unübersichtliche und stark verzweigte Gangsystem der römischen Katakomben gelenkt und gezielt zu den verehrten Gräbern der Heiligen geleitet werden sollten.³⁸⁴

Zieht man von hier aus nochmals eine Verbindung zu der Art und Weise, in der Damasus sich der römischen Heiligen gegen konkurrierende Ansprüche auf den römischen Bischofsstuhl bediente, wird deutlich, dass *beide* Motive der damasianischen Märtyrerverehrung – die bischöfliche Autorität innerhalb der römischen Gemeinde und der Führungsanspruch der *ecclesia romana* innerhalb der Universalkirche – einer *einheitlichen* Konzeption entsprungen. Damasus' Monumentalisierung der römischen Heiligtographie stellte sich nicht als ein Ringen um einzelne Gräber und heilige Orte dar, sondern bezog ihre Wirkung daraus, dass sie die individuellen Heiligen in den Zusammenhang der römischen Märtyrer integrierte und diese zu einem Teil der christlichen Gemeinde Roms machte, der Damasus als Bischof vorstand. Dasselbe episkopale Selbstverständnis zeigt sich auch im universalkirchlichen Primatsanspruch, den Damasus mittels der römischen Märtyrer artikulierte. Aus der für die nachfolgende Entwicklung des päpstlichen Primats so folgenreichen Berufung auf Mt. 16, 18f., die er auf der römischen Synode von 382 vornahm, leitete Damasus einen Primat nicht des römischen Bischofs, sondern der römischen *Kirche* ab.³⁸⁵ Während Damasus' unmittelbare Nachfolger als Erben Petri auftraten, in deren Person der Apostel Petrus selbst fortlebte,³⁸⁶

³⁸³ Zur Rompilgerschaft vgl. die Zusammenstellung der einschlägigen Zeugnisse bei Bardy 1949. Auch bei Rombesuchen hochrangiger Kirchenmänner wie Petrus von Alexandrien (zwischen 373 und 378; s. Reutter 1999, 16f.), konnten die Damasusepigramme eine kommunikative Wirkung entfalten; dasselbe gilt für Synoden: Damasus ist der erste römische Bischof, von dem bekannt ist, dass alljährlich am *natalis*, dem Jahrestag seiner Bischofsweihe, die Bischöfe aus Italien zu einer Synode zusammenkamen (vgl. coll. Avell., *epist.* 1, 13).

³⁸⁴ Vgl. Fiocchi Nicolai 1995, 763-769; Spera 1998 (a), 36-48. Zu der in sprachlicher Diktion und äußerer Gestaltung (philokalische Buchstabenformen; architektonische Einbindung) auf Wiedererkennbarkeit und auf Pilger, die unterschiedliche Heiligengräber nacheinander besuchten, ausgerichteten Vereinheitlichung der Damasusepigramme s. o., S. 303f. Die literarische und epigraphische Überlieferung bezeugt eine umfassende Rezeption der Damasusepigramme, noch bevor sie Eingang in literarische Inschriftensammlungen fanden (vgl. Ferrua [1942], in: *Epigrammata damasiana*, 13f.).

³⁸⁵ *Romana ecclesia... primatum obtinuit* (s. o., Anm. 371).

³⁸⁶ Zum römischen Bischof als *heres Petri* und der damit einhergehenden Vorstellung, dass Petrus in seinem Erben gegenwärtig sei, vgl. Fellermayr 1979, 347-416; grundlegend Schmidt 1935, bes.

und damit eine Deutung begründeten, unter deren Vorzeichen sich Mt. 16, 18f. zum wichtigsten Pfeiler der päpstlichen Primatslehre entwickeln sollte,³⁸⁷ hat Damasus die an Petrus ergangene Binde- und Lösegewalt auf den *primatus* der römischen Kirche bezogen: Der Vorrang des Damasus vor seinen bischöflichen Amtskollegen beruhte demnach nicht auf seiner Petrusnachfolge, sondern auf der römischen Gemeinde, der er als Leiter vorstand. Damit nahm Damasus eine Deutung von Mt. 16, 18f. auf die römische *ecclesia* vor, die in dieser Form vermutlich weder Vorgänger noch Nachfolger hatte.³⁸⁸ Auch dies unterstreicht nachdrücklich, in welchem Maße Damasus seine Stellung innerhalb der Reichskirche auf Rom und seine christliche Gemeinde stützte – und damit auf die Märtyrer, die zugleich die *gloria plebis* und *cives romani* waren.

IV. 4. Ergebnisse

Die Frage nach der identitätsstiftenden Bedeutung der Heiligenerinnerung und -topographie für die römische Gemeinde im Verlauf des 4. Jh. wird vor allem anlässlich von Konfliktsituationen sichtbar: Konkurrierende Ansprüche auf die Besetzung des Bischofsamtes und die Existenz rivalisierender Sondergemeinden, die in gleicher Weise wie die katholische Gemeinde vom Selbstverständnis getragen waren, als die rechthabende *ecclesia* Roms zu gelten, brachten sowohl Handlungsstrategien als auch sprachlich vermittelte Identitätsdiskurse hervor, die artikulierten, wo die römische Gemeinde in Rom ihren Ort hatte. Der Umstand, dass die römische *ecclesia* nicht nur eine lokale christliche Gemeinde wie viele andere im römischen Reich war, sondern

273-275. Diese Verbindung von *hereditas Petri* und der Vergegenwärtigung Petri im römischen Bischof begegnet erstmals bei Damasus' Nachfolger Siricius (384-399), s. Siric., *epist.* 1, 1 (vgl. Fellermayr 1979, 391-397; Ullmann 1960, 30, 44 weist die Konzeption dieser zu Beginn von Siricius' Pontifikat ausgestellten Dekretale noch Damasus selbst zu, ohne dies allerdings näher zu begründen).

³⁸⁷ Dass durch unmittelbare Beziehung der römischen Bischöfe auf Petrus die Begründung des päpstlichen Primats auf eine völlig neue Grundlage gestellt wurde, die den entscheidenden Schritt hin zu einem Papsttum mittelalterlicher und neuzeitlicher Prägung bedeutete, hat Ullmann 1960, bes. 25-29 zurecht hervorgehoben.

³⁸⁸ Dass Mt. 16, 18f. vor Damasus jemals von einem römischen Bischof auf die römische Kirche bezogen worden war, lässt sich nicht sicher nachweisen. Harnack 1927, 149-152 hat dies – unter Heranziehung von Tert., *pucl.* 21, 9 – für Bischof Kallixt (217-222) vermutet, doch hat sich seine Deutung der Wendung *ecclesia Petri propinqua* nicht durchgesetzt; seit der von Poupon 1986 vorgenommenen überzeugenden Emendation von *propinqua* in *provincia* (übernommen auch von Micaelli und Munier für die jüngste Edition von *de pudicitia* [SC 394, Paris 1993]) ist Harnacks Deutung auch die textliche Grundlage genommen. Wahrscheinlicher ist, dass Stephan I. (254-257) seinen Anspruch, als römischer Bischof die *cathedra Petri* innezuhaben, mit Mt. 16, 18f. verbunden hat, doch ist auch dies nicht sicher zu erweisen (s. Wojtowjtsch 1981, 49f. mit Anm. 124).

zugleich eine universalkirchliche Bedeutung hatte, führte in dieser Hinsicht zu unterschiedlichen diskursiven Bewertungen der römischen Heiligentopographie, die zwar beide auf die *ecclesia romana* bezogen waren, jedoch klar voneinander unterschieden werden müssen.

Ein Charakteristikum schismatischer Auseinandersetzungen nach Doppelwahlen römischer Bischöfe ist, dass sie sich auf den innerhalb der Mauern gelegenen städtischen Raum konzentrierten, der in dieser Zeit – von vereinzelt Heiligenpatrozinien abgesehen, die möglicherweise bereits im 4. Jh. den Weg in die römischen Titelkirchen gefunden hatten³⁸⁹ – eine Zone bildete, in der die Heiligenverehrung noch nicht Fuß gefasst hatte: Die Heiligentopographie war auf das Suburbium beschränkt, wo die Märtyrer, ebenso wie die „normalen“ Toten, in den ausgedehnten Katakombenanlagen und Grabarealen ihre letzte Ruhestätte gefunden hatten. Seine exzentrische Lage vor den Mauern der Stadt machte diesen Raum zu einem denkbar ungeeigneten Ort, um einen Anwärter auf den römischen Bischofsstuhl in derjenigen Eigenschaft zu zeigen, die für das Bischofsamt von konstitutiver Bedeutung war, nämlich als Leiter der Gemeinde, der er als Hirte vorstand. Dieses fundamentale Leitbild vom *episcopus* als Hirte und Hüter seiner Herde verlangte nicht nur pragmatisch, sondern auch symbolisch nach Präsenz *innerhalb* der Stadt, dem Lebensraum der Gemeinde. In Rom, das bereits seit der Mitte des 4. Jh. über eine in bischöfliche Basiliken und presbyterale Titelkirchen differenzierte christliche Sakraltopographie verfügte, fungierten dabei insbesondere die Bischofskirchen als diejenigen Orte, die dieses episkopale Selbstverständnis wirkungsvoll versinnbildlichten. Anders als im 5. Jh., als eine ausgefeilte bischöfliche Stationsliturgie den sakralen Raum der Stadt durch ein abgestuftes System von Prozessionen und Gottesdiensten hierarchisierte, brachten die bischöflichen Basiliken des 4. Jh. vermutlich einen unmittelbareren, nicht liturgisch vermittelten Leitungsanspruch des Bischofs über seine Gemeinde zum Ausdruck: Sie zeigten den Bischof inmitten seiner Gemeinde, der *plebs Romana*, die der Anerkennung ihres Bischofs durch akklamatorische Akzeptanzrituale Ausdruck verlieh, die eine erkennbare Nähe zur politischen Kultur der Zeit aufweisen.

Der legitimierende Bezug auf die Heiligen, insbesondere auf die apostolischen Gemeindeglieder Petrus und Paulus, trat gegenüber dieser gemeindebezogenen Auffassung des Bischofsamtes auffällig in den Hintergrund. Obwohl die apostolische Sukzession seit der Entstehung des Monepiskopats im 2. Jh. ein wesentliches Argument für die Begründung bischöflicher Herrschaft gebildet hatte, schlug sich diese legitimatorische Bedeutung von Traditions- und Sukzessionsbezügen nicht in Strategien der Raumbesetzung nieder.

³⁸⁹ Für das Gros der Titelkirchen lassen sich Heiligenpatrozinien frühestens ab der Wende vom 4. zum 5. Jh. nachweisen, vgl. das Dossier u., S. 341-358.

Die außerhalb der Stadt gelegenen Kommemorationsstätten für Petrus am Vatikan und Paulus an der *via Ostiensis* waren nicht in der Lage, eine Gemeindeidentität symbolisch zu vermitteln, und spielten daher in schismatischen Auseinandersetzungen keine erkennbare Rolle. Dies galt nicht nur für die Apostelgräber, sondern für die gesamte Märtyrertopographie vor den Toren Roms, die unter diesem Gesichtspunkt ausgesprochen dysfunktional war: Ihre „Attraktivität“ bestand nicht in der identitätsstiftenden Kraft der Märtyrergäber als Pole und Zentren der Verehrung, sondern darin, dass der suburbane Raum ein schwer kontrollierbares Gebiet bildete, gleichsam einen Rückzugsraum, sobald der reale und symbolische Kampf um die Stadt verloren war.

Bestätigt und zugleich modifiziert werden diese Beobachtungen durch Sondergemeinden wie die Novatianer und Donatisten, die als *schismata inveterata* über eine ähnliche Gemeindestruktur verfügten wie die Großkirche und damit in vergleichbarer Weise wie die schismatischen Kandidaten bei Doppelwahlen um die Identität der römischen Gemeinde konkurrierten. Zwar begegnet eine Rekonstruktion der Bedingungen, unter denen Prozesse der Identitätsstiftung in den Sondergemeinden Roms diskursiv wirksam wurden, erheblichen methodischen Problemen, da aufgrund der begrenzten Quellenlage praktisch keine Selbstäußerungen dieser Gruppen zu fassen sind. Insbesondere die römischen *gesta martyrum* lassen sich nicht als solche Identitätsdiskurse interpretieren, da sie in ihrer vielfältigen Kombination von literarischen Motiven, Heiligen und legendarischen Traditionen nicht einfach kollektive Erinnerungshorizonte widerspiegeln, sondern als literarische Produkte einzustufen sind, die in der Aufnahme und Variation aus anderen Legenden übernommener Wandermotive und der Anlage komplexer Handlungsstränge einen primär literarischen Gestaltungswillen ihrer Verfasser erkennen lassen, die unter der Bezugnahme auf Texte neue Texte produzierten. Da sich die genauen Entstehungs- und Rezeptionsbedingungen dieser Heiligenlegenden unserer Kenntnis entziehen, ist es nicht möglich, diese hagiographischen Produkte zu bestimmten Gruppen in Beziehung zu setzen, deren kollektive Identität durch die Lektüre der Legenden gestärkt oder gestiftet werden sollte.

Unter dieser Prämisse, dass man sich mit Blick auf die in Rom angesiedelten Sondergemeinden auf die – polemisch gefärbte – Außenperspektive katholischer Identitätsdiskurse beschränken muss, zeichnet sich dieselbe Tendenz ab, auf die auch die Handlungsstrategien schismatischer Parteien nach Doppelwahlen hindeuten: Auch für „verstetigte Schismen“ galt, dass der Anspruch darauf, die rechtmäßige Gemeinde Roms zu verkörpern, symbolisch durch die Präsenz innerhalb der Stadt gesichert wurde, nicht durch die Bezugnahme auf die Apostel- und Heiligttopographie vor den Toren Roms. Anders als im Falle von Schismen, die anlässlich von Doppelwahlen entstan-

den, hatten die Differenzen zwischen der römischen Großkirche und den dort ansässigen Gemeinden der Novatianer und Donatisten jedoch auch eine universalkirchliche Bedeutung, die über die lokalen Grenzen Roms hinaus reichte: Die Frage, wer die rechtmäßige Gemeinde Roms bildete, hatte Konsequenzen auch für die katholischen, novatianischen und donatistischen Gemeinden in den übrigen Städten des römischen Reichs, die sich in *communio* mit der *cathedra Petri* befanden. Aus dieser universalkirchlichen Perspektive auf die römische Gemeinde kehrten sich auch die Voraussetzungen um, unter denen die konkurrierenden Gemeinden ihren Anspruch darauf, die rechtmäßige Gemeinde Roms zu sein, zu legitimieren suchten. Die apostolischen Kommemorationsstätten außerhalb der Stadt gewannen dort, wo es um die universale Dimension der *ecclesia romana* ging, eine legitimierende Bedeutung, die sie in den lokalen Auseinandersetzungen um die Identität der römischen Gemeinde nicht hatten. Abhängig von den diskursiven Kontexten, in denen man die Identität der römischen Gemeinde thematisierte, fanden dementsprechend sie und die *cathedra*, das Symbol der bischöflichen Autorität als Gemeindeleiter, in unterschiedlichen Räumen der Stadt ihre diskursive Verortung: Während die römische Bischofscathedra ihren Platz innerhalb der Stadt hatte, befand sich die *cathedra Petri* an den Gräbern der apostolischen Gemeindegründer außerhalb der Mauern der Stadt.

Diese identitätsstiftende Bedeutung der römischen Heiligtopotographie für die *ecclesia Romana* in ihrer universalkirchlichen Dimension zeigte sich auch im monumentalen Ausbau, den Bischof Damasus durch die Umgestaltung der Grablegen und das Anbringen inschriftlicher Epigrammdichtungen an den Gräbern der Heiligen betrieb. In der äußeren Gestaltung, der stilistischen Form und insbesondere der Symbolik und Terminologie seiner Epigramme bediente sich Damasus einer dezidiert römischen Sprache, die darauf berechnet war, kulturelle Modelle städtischer Identitätsstiftung auf die christliche Gemeinde der Stadt Rom zu übertragen und auf diese Weise das symbolische Kapital der *urbs Roma* als *caput mundi* auch für die Autoritätsansprüche der *ecclesia Romana* innerhalb der Reichskirche verfügbar zu machen: Mit der Rolle Roms als *urbs sacra* und den Dioskuren evozierte Damasus eine Symbolik, die für die städtische Identität von elementarer Bedeutung war, und übertrug sie auf die Heiligen und auf das apostolische Gründerpaar. Die römische Heiligtopotographie wurde damit zum räumlichen Bezugspunkt eines Identitätsdiskurses, der die universalkirchliche Führungsstellung der römischen Gemeinde unterstrich. Dieses auch in kirchenrechtlichen Verlautbarungen des Damasus vorgetragene Selbstverständnis, seinen Rang innerhalb der Reichskirche aus der Vorrangstellung der Kirche der *urbs* abzuleiten, blieb in seiner kommunikativen Wirkung sicher nicht auf die Stadt Rom und ihre Umgebung beschränkt. Dadurch, dass Damasus seine Monumentalisierung der Heiligtöter mit umfassenden Aus- und Umbaumaßnahmen innerhalb der Kata-

komben verband, sicherte er seinen Botschaften eine breite Rezeption durch Pilger, denen der Zugang zu den verehrten Gräbern gewiesen wurde, und die im ausgehenden 4. Jh. eine beachtliche Zahl erreicht haben dürften.

Gleichzeitig dienten die damasianischen Heiligen jedoch auch dem bischöflichen Autoritätsanspruch, den Damasus – dessen Episkopat von starken Spannungen geprägt war – gegenüber seiner Gemeinde geltend machte. Kennzeichnend ist, dass Damasus sich dabei nicht dem Schutz und der Hilfe heiliger Patrone unterstellte: Er propagierte gegenüber den Glau- benzeugen einen spezifischen *modus memorandi*, der nicht auf die patronale *praesentia* der Heiligen und die Vergegenwärtigung ihrer Macht abzielte, sondern in Form eines retrospektiven Erinnerns ihre vorbildhafte und für die römische Gemeinde ruhmvolle Glaubensstärke vor Augen führte. Als „Ruhm der Gemeinde“ wurden die Heiligen dieser auch äußerlich eingegliedert. In der Gestaltung der Grablagen und ihrer Epigramme betrieb Damasus architektonisch wie inhaltlich eine gezielte Vereinheitlichung, hinter der die spezifischen Züge einzelner heiliger Patrone in den Hintergrund traten.

Als *ein* Ausdruck dieser Vereinheitlichung kann auch die Bezeichnung der Heiligen als *cives romani* gelten, die – jenseits der politischen Semantik, die durch diesen Begriff abgerufen wurde – die Eingliederung der Heiligen in die Gemeinschaft der römischen Gemeinde signalisierte. Die Terminologie verdeutlicht zugleich, dass als legitimatorischer Bezugsraum für den römischen Bischof auch unter Damasus die Stadt und der durch sie symbolisierte Personenverband der Gemeinde maßgeblich blieben: Mit der Bezeichnung der Heiligen als *cives* wurde die Vorstellung vom Bischof, der an der Spitze seiner Gemeinde stand, auch auf diejenigen Mitglieder seiner römischen Gemeinde übertragen, die außerhalb der Mauern in den Gräbern der suburbanen Coemeterien „lebten“: Durch eine flächendeckende Erfassung der Märtyrergäber im gesamten römischen Suburbium dehnte Damasus den identitätsstiftenden Raum der *ecclesia* über die Stadtgrenze hinaus aus und integrierte die Märtyrer auch räumlich in seine Gemeinde.

Ähnlich wie für Konstantin bildeten damit auch für Damasus städtischer Raum und Suburbium eine konzeptionelle Einheit. Dies änderte sich wenige Jahre nach Damasus' Tod, als um die Wende vom 4. zum 5. Jh. zahlreiche christliche Schriftsteller begannen, das Suburbium Roms mit seiner Heiligentopographie dem städtischen Raum gegenüberzustellen und zum räumlichen Bezugspunkt einer neuen städtischen Identität zu machen. Diese unmittelbar mit dem Aufkommen der Vorstellung von einem städtischen Heiligenpatronat verbundenen Identitätsdiskurse brachten gegenüber der damasianischen Zeit nachhaltige Veränderungen mit sich. Sie waren die Grundlage dafür, dass die romanisierende Aneignung kultureller Modelle städtischer Identitätsstiftung, die Damasus betrieben hatte, nun auf die Identität der Stadt zurückwirkte: Während Damasus durch die Rede von den Heiligen als Bürgern und

den Aposteln als neuen Dioskuren die politischen Traditionen der *urbs* für einen christlichen Identitätsdiskurs verfügbar gemacht hatte, erfolgte in der folgenden Generation eine gegenläufige Christianisierung dieser kulturellen Modelle: Die Heiligen und die Heiligtographie wurden zu Sinnbildern einer christlichen Transformation Roms. Damasus war damit zum Wegbereiter einer Entwicklung geworden, an der er selbst keinen Teil hatte.

V. Aristokratische *domus* und Heiligerinnerung: die städtischen Titelkirchen

Während die Bautätigkeit Konstantins und der Mitglieder seiner Familie sich im wesentlichen auf die Coemeterialbasiliken im Suburbium Roms konzentrierte, wurde die Entwicklung der christlichen Sakraltopographie innerhalb der Stadt von den Initiativen anderer Gruppen getragen und folgte anderen zeitlichen Rhythmen. Charles Pietri hat diesen schrittweisen Ausbau des innerhalb der Stadt gelegenen christlichen Raums als ein „second établissement chrétien“ bezeichnet und die tragende Rolle aristokratischer Stifter für diesen Vorgang hervorgehoben. Im Zuge der zunehmenden Konversion der senatorischen Oberschicht im Laufe des 4. Jh. flossen zugleich auch deren finanzielle Ressourcen und euergetische Energien in die römische Kirche ein: An die Stelle der kaiserlichen Familie, deren Aktivitäten nach der intensiven Bautätigkeit der konstantinischen Dynastie deutlich nachließen, traten nun vermögende Mitglieder der stadtrömischen Aristokratie, deren Tätigkeit mit Blick auf die christliche Sakraltopographie Roms in der Zeit seit dem letzten Drittel des 4. Jh. von ähnlich zentraler Bedeutung war wie die kaiserliche Baupolitik in der ersten Hälfte des 4. Jh.¹

Ihren sichtbarsten und nachhaltigsten Ausdruck fand dieser Beitrag der stadtrömischen Eliten zur Christianisierung des städtischen Raums in der Errichtung von Kirchen, die zum Teil in den Wohnanlagen ihrer Stifter erbaut wurden. Schon Johann P. Kirsch hatte in seiner 1918 erschienenen Studie zu den römischen Titelkirchen aus der Beobachtung, dass zahlreiche dieser *tituli* noch bis zum ausgehenden 5. Jh. nicht nach einem Heiligen oder einem städtischen Viertel, sondern nach einem Bischof oder einer nicht näher bestimmbar Person benannt wurden, die Schlussfolgerung gezogen, dass es sich bei den Namensträgern der *tituli* um Hauseigentümer gehandelt habe, die ihre *domus* für liturgische Versammlungen von Gemeindemitgliedern zur Verfügung gestellt hätten. Bereits in vorkonstantinischer Zeit seien diese Wohnhäuser aus dem Privatbesitz in das Eigentum der Kirche übergegangen und hätten den römischen Presbytern gleichzeitig als Kultstätten und als

¹ Pietri 1976, Bd. 1, 461-573, der diesen Ausbau der christlichen Sakraltopographie als eine von Damasus (366-384) bis zu Sixtus III. (432-440) reichende Phase periodisiert. Zur Beobachtung, dass seit Damasus verstärkt finanzielle Energien aristokratischer Euergeten in die römische Kirche einströmten, vgl. zuletzt auch Lizzi Testa 2004 (a), 105-114.

Wohnräume gedient.² Die Grundlage für Kirschs Hypothese bildeten Ausgrabungen unter den heute noch lokalisierbaren Titelkirchen, die deutlich machen, dass sich diese Gebäude häufig über antiken Wohnanlagen (*domus, insulae*) aus vorkonstantinischer Zeit erhoben.³ Gegen diese lange vorherrschende Auffassung, dass die römischen Titelkirchen ursprünglich vorkonstantinische *domus ecclesiae* gewesen seien, machte erstmals Charles Pietri gewichtige archäologische und terminologische Einwände geltend, indem er darauf hinwies, dass bei keinem der vorkonstantinischen Vorgängerbauten der römischen Titelkirchen Anzeichen für eine liturgische Nutzung nachweisbar seien.⁴ Da bei den wenigen uns bekannten Beispielen für Hauskirchen des 3. Jh. nur kleinere Umbauten für erweiterte Versammlungsräume oder bestimmte Funktionsbereiche, wie etwa Baptisterien, vorgenommen wurden,⁵ jedoch eindeutige liturgische Architekturelemente fehlen, die einen kirchlichen Versammlungsraum als einen solchen kennzeichnen und von der

² Vgl. Kirsch 1918, 3f.; 175f. und passim. Ein Forschungskonsens bezüglich der genauen Anzahl und Lokalisierung der Titelkirchen ist bisher noch nicht erzielt worden; vgl. z. B. Saxer 2001 (a), 554f., der bis zum Ende des 5. Jh. von 25 *tituli* ausgeht, während Guidobaldi 1989, 386-391 für denselben Zeitraum 29 Titelkirchen veranschlagt. Die wichtigsten Quellen für die Anzahl und Benennung der römischen Titelkirchen sind die Unterschriftenlisten zweier römischer Synoden von 499 und 595, bei denen die Presbyter mit dem Zusatz *tituli NN* unterzeichneten (vgl. MGH AA XII, 410-415 u. Gregor I., *epist.* 5, 57^a [MGH Epist. I, 366f.]); hinzu kommen Inschriften, in denen Titelkleriker erwähnt werden (vgl. eine – unvollständige – Auflistung bei Saxer 2001 [a], 556f.). Als Ausgangsbasis für die Situation des 4. und 5. Jh. kann die Synodalliste von 499 dienen, die 29 *tituli* aufführt. Die von der Forschung häufig (z. B. Baldovin 1987, 115; Saxer 2001 [a], wie oben) vorgenommene Reduzierung dieser Zahl auf 25 entspringt dem Versuch, für das ausgehende 5. Jh. auf eine Anzahl von Titelkirchen zu kommen, die sich mit den zeitgleichen Angaben zur bischöflichen Stationsliturgie korrelieren lässt: So umfasste die Stationsliturgie unter Bischof Hilarus (461-468) 25 Titelkirchen und der in der ersten Hälfte des 6. Jh. redigierte *Liber Pontificalis* lässt in einigen anachronistischen Nachrichten über liturgische Maßnahmen von Bischöfen der vorkonstantinischen Zeit erkennen, dass er ebenfalls die Existenz von 25 *tituli* voraussetzt (vgl. LP I, 122, 143, 164). Dementsprechend werden in der Unterschriftenliste von 499 der *titulus Pammachii* und der *titulus Byzantii* aufgrund der hagiographischen Überlieferung der *passio Gallicani* als zwei Bezeichnungen aufgefasst, die auf dasselbe Gebäude zu beziehen sind; der *titulus S. Laurentii* gilt als Dublette für den *titulus Damasi* oder den *titulus Lucinae*, die beide eine Kirche mit Laurentiuspatrozinium hatten; der *titulus Romanus* wird als ein Verschreiber gewertet und der *titulus Nicomedis* mit dem *titulus S. Matthaei* gleichgesetzt. Dieser Ansatz ist insofern überzeugend, als jüngere Forschungen deutlich gemacht haben, dass man zwischen dem *titulus* als einer verwaltungsrechtlichen Kategorie und dem Kirchengebäude, der *ecclesia*, unterscheiden muss, was einen Teil der Doppelbenennungen erklärt (vgl. u. Anm. 32). Man wird daher von 25 Titelkirchen am Ende des 5. Jh. ausgehen, da die Synode von 499 offenbar den gesamten Klerus Roms versammelte. Eine neuere systematische Darstellung zu den römischen Titelkirchen seit der Studie von Kirsch 1918, die auch den Zugewinn an epigraphischen und archäologischen Erkenntnissen verarbeiten würde, ist ein dringendes Desiderat. Synthesen zur Entwicklung der römischen Titelkirchen während des 4. und 5. Jh. bieten Pietri 1989; Saxer 2001 (a), 553-565.

³ Kirsch 1918, 17-116.

⁴ Pietri 1978; ergänzend zu dems. 1976, Bd. 1, 17-29; 461-514.

⁵ Vgl. die Übersicht bei White 1997, 121-257 mit der Kirche von Dura-Europos als bekanntestem Beispiel. Nestori 1999 stellt die literarischen Testimonien für Hauskirchen zusammen.

Hausarchitektur abheben würden, ist die Frage nach dem Verhältnis der *tituli* zur Kulttopographie der vorkonstantinischen Zeit damit zwar nicht eindeutig negativ beantwortet. Es kommt jedoch hinzu, dass auch die Bezeichnung *titulus* nicht vor dem 3. Viertel des 4. Jh. nachweisbar ist,⁶ und dass der mit diesem Begriff bezeichnete Vorgang einer Eigentumsübertragung, bei dem ein bestimmtes Kirchengebäude innerhalb des bischöflichen Aufsichtsbereichs vom Bischof mit eigenen Gütern ausgestattet wurde, die seinem unmittelbaren Zugriff entzogen und der Verwaltung durch die für den *titulus* zuständigen Presbyter unterstellt wurden,⁷ sich erst in dem Moment entwickeln konnte, in dem die römische Gemeinde über eine eindeutig als solche definierte Bischofskirche verfügte: Erst unter diesen Voraussetzungen machte es Sinn, zwischen einer *matrix ecclesia* oder Bischofskirche und weiteren Kirchengebäuden zu differenzieren, die – bis zu einem gewissen Grad – als selbstständige Verwaltungseinheiten aus der bischöflichen

⁶ Der älteste inschriftliche Beleg stammt aus dem Jahr 377 und erwähnt einen *Cinnamius lector tituli Fasciole* ICUR II, 4815 (gefunden in S. Paolo f.l.m.).

⁷ Grundlage für diese Interpretation des Begriffs *titulus* als eine vom Bischof vorgenommene Besitzübertragung, bei der liturgisches Gerät und Liegenschaften zur Ausstattung und Erhaltung der Kirche an diese übertragen und damit an die Titelkirche gebunden und der Verfügung des Bischofs entzogen wurden, ist, dass der *Liber Pontificalis* von vier der römischen Titelkirchen die formale Einrichtung eines *titulus* (*titulum constituit*) mit einem derartigen Stiftungsvorgang festgehalten hat; vgl. Biographien von Silvester (314-335) (*titulus Aequitii* [LP I, 170], *titulus Silvestri* [LP I, 187]), Damasus (366-384) (*titulus Damasi* [LP I, 212]) und Innozenz I. (401-417) (*titulus Vestinae* [LP I, 220f.]). Bei vier weiteren Titelkirchen wird vom *Liber Pontificalis* nur kurz die Gründung durch den Bischof ohne eine entsprechende Angabe zur Ausstattung mit liturgischen Gerätschaften und mit Liegenschaften erwähnt (vgl. die Zusammenstellung der Belege bei Vielliard 1928). Pietri 1976, Bd. 1, 90-96, 569-573; ders. 1978, 7 erklärt die Einrichtung von *tituli* seit dem 4. Jh. aus dem Bestreben von aristokratischen Stiftern, die von ihnen gegründeten Kirchen durch einen *titulus*, verstanden als „acte juridique qui établit la légitimité d'une donation“ (Pietri 1976, Bd. 1, 95), der Verfügungsgewalt des Bischofs zu entziehen und damit den Fortbestand ihrer Stiftung zu garantieren. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass es in formaler Hinsicht nicht der Stifter, sondern der Bischof war, der durch die Errichtung eines *titulus* diese Festlegung vornahm. Dies kommt nicht nur in der oben aufgeführten Terminologie des *Liber Pontificalis* zum Ausdruck, der erst zu Beginn des 6. Jh. redigiert wurde und daher möglicherweise eine Rechtspraxis widerspiegelt, die im 4. Jh. noch nicht bestanden hat. Auch die etwa hundert Jahre früher von einer karthagischen Synode im Jahr 419 verabschiedeten *canones in causa Apiarii* lassen dasselbe Verhältnis zwischen Bischof und *titulus* erkennen, indem sie festlegen, dass es einem Bischof nicht erlaubt sei, das Vermögen seines *titulus* widerrechtlich für die Bischofskirche (*matrix ecclesia*) in Besitz zu nehmen (*nec episcopo liceat matri (!) ecclesiae rem tituli sui usurpare* (*canones in causa Apiarii* 34 [CC 149, 111, orientiert an der Lesart F])). Die auf den Bischof bezogene Wendung *titulus suus* signalisiert, dass er derjenige ist, dem der *titulus* seine Entstehung verdankt. – Pietris Auffassung zur juristischen Bedeutung des Begriffs *titulus* im Sinne einer Eigentumsübertragung an die römische Kirche und zum Ursprung der *tituli* in nachkonstantinischer Zeit hat sich mittlerweile größtenteils durchgesetzt; vgl. u. a. Guidobaldi 1989, 383-385; dens. 2003, 5; Marazzi 1998, 29f.; Hillner 2006, 60-62. Keine Berücksichtigung finden Pietris Ergebnisse bei Lampe 1989; Jost 2000, Bd. 1, 121-126. Cecchelli 1985, 303; dies. 2000, 179f. hält weiterhin an der Theorie fest, dass einige der römischen *tituli* auf Kultstätten in vorkonstantinischer Zeit zurückgehen.

Verwaltung ausgegliedert wurden. Diese Voraussetzungen wiederum waren in der römischen Gemeinde erstmals mit der Gründung der Lateranbasilika durch Konstantin gegeben, und es ist sicher kein Zufall, dass der *Liber Pontificalis* die Wendung, dass ein römischer Bischof einen *titulus* eingerichtet habe (*titulum constituit*), erstmals in Verbindung mit Bischof Silvester (314-335) überliefert.⁸

Dort, wo Titulkirchen nicht nach Heiligen oder städtischen Vierteln, sondern nach Stiftern benannt waren, liegt der durch die Namensgebung signalisierte private Ursprung also nicht in vorkonstantinischen *domus ecclesiae*, sondern in den *domus*, die während des 4. und frühen 5. Jh. von ihren Besitzern durch Umbauten in Kirchen umgewandelt wurden, und deren Bedeutung für die Entstehung der römischen Titulkirchen vor allem seit den letzten zwanzig Jahren, zum Teil bedingt durch neue Grabungen und archäologische Untersuchungen,⁹ nachdrücklich herausgestellt worden ist: Von den 17 Titulkirchen Roms, die sich noch über ihren antiken Vorgängerbauten erheben, und deren Zustand ein Bild von der Abfolge der antiken Bauten erlaubt, sind fünf nachweislich in den Anlagen repräsentativer *domus*, die die privilegierten Wohnverhältnisse ihrer Besitzer im 4. Jh. widerspiegeln, errichtet worden.¹⁰ Hinzu kommen weitere Titulkirchen, bei denen die

⁸ Vgl. die vorige Anm. In konstantinischer Zeit scheint nicht nur die Trennung zwischen Bischofskirche und Titulkirchen, sondern auch die zwischen städtischen Kirchen und außerhalb der Stadt gelegenen *coemeteria* begründet worden zu sein: Analog zur Wendung *titulum constituit* begegnet der Ausdruck *coemeterium constituit* erstmals unter Silvesters Nachfolger Marcus (336) (LP I, 202: *hic [scil. Marcus] fecit duas basilicas, unam via Ardeatina, ... quem cymiterium constituit*). Demnach wurden offenbar bereits in konstantinischer Zeit die Grundlagen für die Ausdifferenzierung dreier liturgischer Zonen (bischöfliche, presbyterale, coemeteriale) gelegt, wie sie in den Quellen erstmals im frühen 5. Jh. hervortritt (vgl. die Bemerkungen von Bischof Innozenz I. zur Fermentumspraxis in seinem Brief an Decentius v. Gubbio aus dem Jahr 416: Hier wird anlässlich der sonntäglichen Messliturgie unterschieden zwischen dem Bischof, den in den *tituli* zelebrierenden Presbytern und den *per cimiteria diversa constituti presbyteri*, die im Unterschied zu den Titelpresbytern das *fermentum* nicht erhalten [Innozenz I., *epistula ad Decentium* 92-101]).

⁹ Vgl. dazu Guidobaldi 1989, dens. 1993. Über jüngste Untersuchungen zu den römischen *tituli* im Rahmen eines umfassenden Forschungsprojektes unterrichtet Cecchelli 1999; vgl. auch dies. 2001. Grundlegend bleiben auch weiterhin die Einzelstudien zu den Titulkirchen von Krautheimer im *Corpus basilicarum urbis Romae*.

¹⁰ Der *titulus Aemilianae/SS. Quattuor Coronatorum* wurde in einer *aula* des 4. Jh. errichtet, die Guidobaldi 1986, 192f., für den Teil einer *domus* hält; Krautheimer, in: *Corpus IV*, 31-33 ebenso Geertman 1975, 4 gehen hingegen davon aus, dass die Titulkirche erst unter Honorius I. (625-628) in dieser *aula* eingerichtet wurde und sich zuvor an einer anderen Stelle befand. Ähnlich ist die Situation in S. Balbina, wo der *titulus s. Balbinae* in einer *aula* des 4. Jh. errichtet wurde (vgl. Guidobaldi 1986, 181f. [kritisch Cecchelli 2000 (a), 433]; allerdings ist nicht sicher, dass der *titulus s. Balbinae*, erstmals 595 erwähnt, bereits im 5. Jh. existierte, die Gleichsetzung mit dem *titulus Tigridae*, die Guidobaldi 1989, 391, vornimmt, ist hypothetisch). Der in den 430er Jahren errichtete *titulus apostolorum* (S. Pietro in Vincoli) überbaute eine Domusaula, die im 4. Jh. mit einer Apsis versehen worden war (als eine Vorgängerkirche aufgefasst von Krautheimer, in: *Corpus III*, 195-223, 226f.; Guidobaldi 1986, 171-175; Bartolozzi Casti 1997-1998, 246-255; skeptisch Brenk 2003, 49). Der *titulus Chrysogoni* machte in den beiden Seitenwänden seines einschiffigen Grund-

Umwandlung einer spätantiken *domus* in eine Kirche möglich erscheint.¹¹ Die Entstehung der *tituli* ist damit, wie bereits von Pietri vermutet, zu einem nicht unerheblichen Teil im Ambiente der vermögenden aristokratischen Oberschicht Roms zu suchen, deren Bedürfnis nach Repräsentation im 4. Jh. in der Anlage aufwendiger Wohnhäuser zum Ausdruck kam, wie sie durch literarische Zeugnisse und zahlreiche archäologische Beispiele belegt sind.¹²

Dieser Vorgang einer Umwandlung repräsentativer Domusanlagen in Kirchenbauten lässt sich zeitlich weiter eingrenzen. Während einige frühe *tituli* von den Bischöfen Silvester (314-335), Marcus (336), Iulius (337-352) und Liberius (352-366) ins Leben gerufen wurden,¹³ machte sich ab der damasianischen Zeit verstärkt die Initiative nichtbischöflicher Stifter bei der Gründung von Titelkirchen bemerkbar: Von Damasus (366-384) bis zu Caelestinus (422-432) wurden 10 Titelkirchen errichtet, die keine bischöflichen Gründungen waren und überwiegend auf das Konto nichtklerikaler Stifter gingen.¹⁴ Bei mehreren dieser Kirchen lässt sich eine Umwandlung von *domus*-Anlagen, wie sie oben beschrieben wurde, nachweisen. Hinzu kommen weitere Kirchengründungen, die zwar nicht den Status einer Titelkirche

risses Gebrauch von Mauern, die vermutlich zu einer *domus* gehörten (Cecchelli 1999, 232-238, die den Bau der Kirche in das frühe 5. Jh. datiert); eine ähnliche Situation liegt auch vor beim *titulus Marci* (ebd., 228) und beim *titulus Clementis* (Anfang des 5. Jh. Anlage einer dreischiffigen apsidalen Basilika, die auf dem Grundriss eines Vorgängerbaus, vermutlich einer *domus* des 3. Jh., errichtet wurde und ihn transformierte [vgl. Guidobaldi 1992, Bd. 1, 97-116 u. 125-156]; Umbauarbeiten, die während des 4. Jh. in der *domus* vorgenommen wurden, könnten im Zusammenhang mit der Umwandlung der *domus* in einen christlichen Kultbau noch vor Errichtung der Basilika um 400 stehen [vgl. ebd., 119-122]). Zur Anlage des *titulus Pammachii/SS. Iohannis et Pauli*, der zu Beginn des 5. Jh. eine *domus* überbaute, vgl. Brenk 2003, 82-113 und u., S. 379-381, 397f. Der *titulus Gaii/SS. Susannae* wurde in karolingischer Zeit an anderer Stelle neu errichtet; die *aula* unterhalb der heutigen Kirche ist kein antiker Bau (so zuletzt Bonanni 1995, 587f.; gegen Guidobaldi 1989, 389).

¹¹ Unter dem *titulus Caeciliae*, der in seiner heutigen Form auf einen Bau des 9. Jh. zurückgeht, befinden sich Überreste zweier Wohnanlagen, die im 4. Jh. miteinander verbunden wurden; ob sie bereits als liturgischer Versammlungsraum genutzt wurden und den antiken *titulus Caeciliae* darstellen, ist jedoch fraglich (vgl. Krautheimer, in: Corpus I, 104; Parmegiani/Pronti 1995, 1072). Beim *titulus Sabinae* ist nur nachweisbar, dass er im Bereich eines repräsentativen Vorgängerbaus angelegt wurde (vgl. u., S. 354, Anm. 101). Im Fall des *titulus Damasi* deutet die Weihinschrift seines bischöflichen Stifters darauf hin, dass er in einer *domus* der Familie des Damasus errichtet wurde (vgl. Krautheimer 1995, 962; die Ausgrabungen haben bisher noch keine eindeutigen Hinweise auf eine derartige *domus* erbringen können, vgl. ebd., 961f.). Von einer generellen Verbindung sämtlicher *tituli* Roms mit Domusanlagen geht Guidobaldi 1999 (a), 65 aus.

¹² Vgl. dazu u., S. 335-337.

¹³ Vgl. die auf den Ergebnissen von Pietri 1976 beruhende Zusammenfassung von Saxer 2001 (a), 554f.

¹⁴ Dass daneben auch vermögende Kleriker an der Errichtung der *tituli* beteiligt und nicht nur Laien als Titelgründer tätig waren, ist in einzelnen Fällen nachweisbar (vgl. Hillner 2006).

erhielten, aber ebenfalls auf einer Umwandlung privater Domusarchitektur in Kirchenräume beruhten.¹⁵

Seit der zweiten Hälfte des 4. Jh. – so lässt sich zusammenfassend festhalten – verstärkten sich die Initiativen von vermögenden Laienstiftern zur Christianisierung der stadtrömischen Topographie. Sie vollzogen sich in einem räumlichen Bereich, der für die Repräsentation und Kommunikation der römischen Eliten in dieser Zeit von zentralerer Bedeutung war als je zuvor.¹⁶ Wie die Forschungen vor allem der letzten Jahre deutlich gemacht haben, nahm nicht nur in Rom, sondern im gesamten Mittelmeerraum seit dem 4. Jh. die Tendenz zu, aristokratischen Status nicht mehr im öffentlichen Bereich der *opera publica*, sondern in den *domus*, die deutlich an Repräsentativität gewannen, zu inszenieren.¹⁷ In einer Zeit, in der das Verhältnis von Patronen und Klienten zunehmend von einer Wahrnehmung wachsender Distanz und Macht geprägt war,¹⁸ führte diese Entwicklung auch zu einer Blüte der *domus*-Architektur, die für den Umgang der *potentes* mit ihren Klienten einen zere-

¹⁵ Aus der Umwandlung einer Basilika in der *domus* des Iunius Bassus, die später in den Besitz von Flavius Valila übergang und von diesem testamentarisch der Kirche vermacht wurde (zwischen 471 und 483), ging die Kirche S. Andrea in Catabarbara hervor (vgl. Guidobaldi 1986, 184-186). Ähnliche Abmessungen hatte eine *domus*-Aula, die allerdings erst unter Honorius I. (625-638) in die Kirche S. Lucia in Selcis umgewandelt wurde (vgl. Serlorenzi 2004, 357-362). Anders verhält es sich hingegen bei den uns bekannten Xenodochien Roms aus der Zeit bis zum ausgehenden 5. Jh.: Sowohl das Xenodochium der Anicier als auch das Xenodochium der Valerier, vermutlich beide in der zweiten Hälfte des 5. Jh. gegründet, wurden offenbar nicht in Privathäusern, sondern in *opera publica* eingerichtet (vgl. überzeugend Santangeli Valenzani 1996-1997, 205-210, der das Xenodochium der Anicier in der *porticus Minucia* und das Xenodochium der Valerier in den Märkten des Trajansforums lokalisiert; davon, dass sich das *Xenodochium a Valeriis* in einer *domus* der Valerier auf dem Caelius befunden habe, gehen demgegenüber zuletzt weiterhin Brenk 2003, 114f. u. Hillner 2003, 143, dies. 2004, 173 aus). Vom Xenodochium des Pammachius in Porto ist nicht mehr bekannt als die Tatsache, dass es von dem im Jahr 410 verstorbenen Neffen des C. Caecionius Rufius Volusianus und Briefpartner des Hieronymus gegründet wurde (Hier., *epist.* 66, 11).

¹⁶ Die Gründungen der *tituli* vollzogen sich demnach in einem spezifischen historischen Kontext; dies wird verkannt von Curran 2000, 40f., Anm. 249, wenn er bemerkt, die Nachweise, dass zahlreiche *tituli* in Wohnhäusern angelegt worden seien, hätten trotz der Einwände Pietris gegen eine Identifizierung von Titelkirchen und vorkonstantinischen *domus ecclesiae* die Bedeutung der Hausarchitektur für die römischen Titelkirchen erwiesen: Im 4. Jh. warf die Nutzung privater Architektur zu liturgischen Zwecken andere Fragen und Probleme auf als in vorkonstantinischer Zeit.

¹⁷ Speziell für Rom im 4. Jh. vgl. die Bilanz von Guidobaldi 1999 (a), 57f. Zur Anlage von Peristylhäusern mit ausgeprägten und aufwendig gestalteten Repräsentations- und Interaktionsbereichen für Patrone und deren Klienten (Empfangsaulen; Speisesäle mit mehreren Apsiden; Marmorintarsien und Mosaiken an den Wänden) vgl. allgemein Ellis 1988, bes. 565-576; Baldini Lippolis 2001, 47-94; speziell für Rom Guidobaldi 1999 (a), 62-64. Zu einer seit dem 3. Jh. einsetzenden Verlagerung der Repräsentation der Eliten in den privaten Raum vgl. allgemein Borg/Witschel 2001, bes. 88, 113-116.

¹⁸ Brown 1995 (1978), 29f., 75f. Für Rom vgl. den eindrücklichen Bericht von Ammian in seinem Exkurs über den *senatus populisque Romanus* (Amm. 18, 4, 10. 23. 27).

moniiellen Rahmen schuf. In Rom ist die Entstehung großer aristokratischer Wohnanlagen nicht nur archäologisch nachweisbar,¹⁹ sondern auch aus literarischen Äußerungen der Zeit bekannt.²⁰

Die Inszenierung von aristokratischem Status in den spätantiken *domus* Roms, deren gesellschaftliche Bedeutung als Zentren sozialer und politischer Kommunikation und die zunehmende Verlagerung der Repräsentation der römischen Eliten in den privaten Bereich wird vor allem in der Aufstellung von Statuen fassbar, deren Errichtung im öffentlichen Raum durch die Präsenz des Prinzepts in Rom traditionell Beschränkungen und Vorbehalten unterworfen war.²¹ Im spätantiken Rom konzentrierten sich senatorische Ehrenstatuen daher vor allem auf den privaten Raum der *domus* und der ihr angeschlossenen *horti* sowie auf Forenanlagen, die auf Privatbesitz errichtet worden waren.²² Die *domus* und private Anlagen wurden damit zu Schauplätzen einer intensiven politischen Kommunikation zwischen den Gemeinden und Kollegien und ihren Patronen: Statuarische Ehrungen,²³ die dem Geehrten für seine Leistungen dankten und ihn und seine Angehörigen durch diese Zuweisung von Ehre auf weitere Leitungen verpflichteten, versinnbildlichten und aktualisierten die gesellschaftliche Bindungskraft zwischen den beiden Seiten. Die Themen und Inhalte dieser Kommunikation im privaten Bereich unterschieden sich dabei nicht signifikant von Statuenerhrungen im öffentlichen Raum.²⁴ Für die *domus* des spätantiken Rom galt da-

¹⁹ Zur Blüte einer aufwendig inszenierten *domus*-Architektur in Rom und Ostia in dieser Zeit vgl. Guidobaldi 1986; dens. 1993; Lind Hansen 1997. Aus Rom sind die archäologischen Überreste von etwa 170 *domus* aus dem 4. und 5. Jh. bekannt, von denen sich etwa 30 bestimmten Besitzern zuordnen lassen (vgl. die Bilanz von Guidobaldi 1999 [a], 55; eine katalogartige Übersicht bei Baldini Lippolis 2001, 262-276).

²⁰ Olympiodor, *fragm.* 41, 1 (Blockley) bezeichnet die typische *domus* der römischen Aristokraten als eine Stadt mittlerer Größe mit eigenem Hippodrom, Foren, Tempeln und Thermen. Derselbe Olympiodor bietet auch differenzierte Angaben zu den Reichtümern, die sich in den Händen der Eigentümer dieser *domus* konzentrierten: 4000 Pfund Gold für die größten Häuser, 1000-1500 Pfund für die *domus* „zweiter Klasse“ (*fragm.* 41, 2 [Blockley]). Der Manichäer Secundinus hob die Marmorpracht der *domus Aniciana* hervor (CSEL 25, 895) und spielte damit möglicherweise auf die luxuriöse Ausstattung der römischen *domus* des Petronius Probus an (vgl. Paul. Med., *vita Ambr.* 25, 2).

²¹ Eck 1992, 365f., 375f.; zu den rechtlichen Voraussetzungen einer Statuenerhöhung im öffentlichen Raum vgl. Bauer 1997, 51.

²² Vgl. Niquet 2000, 25-33 (*domus*); Bauer 1997 (private Foren). Auch für den privaten Bereich galt allerdings seit der Mitte des 4. Jh., dass die Errichtung von Ehrenstatuen vom Kaiser genehmigt werden musste, wenn die Ehrung durch öffentliche Auftraggeber – eine Gemeinde oder Provinz – vorgenommen wurde (vgl. Niquet 2000, 77f.). Im öffentlichen Raum Roms fanden senatorische Statuen vor allem auf dem Trajansforum Aufstellung (vgl. Bauer 1996, 132f.; Niquet 2000, 18-20).

²³ Vgl. die Übersicht der Statuendedikationen für Angehörige der senatorischen Oberschicht Roms in der Spätantike bei Niquet 2000, 262-283. Dedikationen durch den Senat im privaten Raum sind eine seltene Ausnahme (vgl. ebd., 24f.).

²⁴ Vgl. Eck 1992, bes. 363.

mit in verstärktem Maße das, was Plinius bereits für das 1. Jh. festgehalten hatte, dass durch die Statuenaufstellungen der öffentliche Raum des Forums in die Privathäuser Einzug gehalten habe.²⁵

Unter den historischen Voraussetzungen einer derartigen Konzentration der gesellschaftlichen und politischen Kommunikation auf den privaten Raum im Rom des 4. und frühen 5. Jh. stellt sich nahezu zwangsläufig die Frage, welche Auswirkungen die Anlage von Kirchen in aristokratischen Häusern auf die Repräsentation der städtischen Eliten innerhalb der christlichen Gemeinde hatte, und welche Rolle traditionelle Räume und Formen privater Kommunikation und Autoritätsbildung in der Relation zur christlichen Gemeindeöffentlichkeit spielten. Virulent wird diese Frage vor allem mit Blick auf die Heiligenverehrung, die neben dem Suburbium Roms nun auch zunehmend den innerhalb der Mauern gelegenen städtischen Raum erfasste, da die Gründung zahlreicher Titelkirchen mit der Etablierung von Heiligenpatrozinien verbunden war. Nach einer maßgeblich von Peter Brown vertretenen These waren die Gemeinden des 4. Jh. starken Spannungen zwischen Bischöfen und vermögenden Laien ausgesetzt, die ihren Einfluss auch innerhalb der christlichen Gemeinden geltend zu machen versuchten – Spannungen, die besonders in der Auseinandersetzung um den Heiligenkult Gestalt gewonnen hätten: Als eine Ressource außerordentlicher Macht seien die Heiligengräber von Bischöfen, die vor allem im späteren 4. Jh. als regelrechte „Impresarios“ der Heiligenverehrung in Erscheinung getreten seien, einer drohenden Kontrolle durch Laien und damit einer „Privatisierung“ der Heiligenmemoria entzogen worden.²⁶ Vor dem Hintergrund dieses Deutungsmusters stellt sich die Frage nach den Auswirkungen, die die Gründung von *tituli* mit Heiligenpatrozinien in aristokratischen Wohnhäusern hatte. War die Heiligenmemoria eine Ressource, die dazu genutzt wurde, die Macht und Einflussmöglichkeiten eines Patrons gegenüber seinen Freunden und Klienten im privaten Raum zu demonstrieren? Und in welchem Maße bildeten die Titelkirchen und privaten Heiligenratorien in den *domus* der Stadt Räume und Kristallisationspunkte von Formen kollektiver Identitätsstiftung, die sich einer amtskirchlichen Kontrolle entzogen?

²⁵ Plin., *nat.* 34, 17: *mox forum et in domibus privatis factum atque in atris, bonos clientium instituit sic colere patronos.*

²⁶ Brown 1981, 23-49.

V. 1. Die Heiligenverehrung in den römischen Titelkirchen

Auf den ersten Blick versprechen diese Fragen, was die Heiligenverehrung in den römischen Titelkirchen betrifft, nur geringen Ertrag, da nach einer von Kirsch begründeten und einhellig akzeptierten Forschungsmeinung die Titelkirchen ursprünglich nicht nach Heiligen, sondern nach ihren Stiftern benannt waren, die erst im Laufe des 6. Jh. von der legendarischen Tradition in den Rang von Heiligen erhoben wurden.²⁷ Eine wesentliche Stütze für diese Theorie bildet die Unterschriftenliste einer römischen Synode aus dem Jahr 499, in der die Personen, nach denen die römischen *tituli* benannt waren, ohne das Attribut *sanctus* erscheinen: Von drei Ausnahmen – dem *titulus s. Laurentii*, *titulus s. Matthaei* und dem *titulus s. Sabinæ* – abgesehen, würden, so Kirsch, alle anderen Namensgeber der Titelkirchen ohne eine explizite Kennzeichnung als Heilige aufgeführt (z. B. *titulus Vestinae*). Dem stellt Kirsch eine vergleichbare Unterschriftenliste aus dem Jahr 595 entgegen, in der alle römischen *tituli* nach Heiligen benannt sind – teilweise, indem die Namensgeber der Liste von 499 durch Heilige ersetzt wurden, teilweise, indem sie selbst das Attribut *sanctus* erhielten und auf diese Weise zu Heiligen gemacht wurden. Diese Unterschiede zwischen den beiden Listen interpretiert Kirsch als einen schlagenden Hinweis darauf, dass im Jahr 499 die Titelkirchen noch beinahe ausschließlich Träger einer Stiftermemoria gewesen seien, während im Laufe des 6. Jh. die Erinnerung an die Stifter sich durchgehend in ein Heiligengedenken verwandelt habe. Nach dieser Schlussfolgerung hätte die Frage nach einer Heiligenverehrung in den römischen Titelkirchen des ausgehenden 4. und frühen 5. Jh. nur wenig Sinn, da eine Ausstattung der *tituli* mit Heiligenspatronen erst im Laufe des 6. Jh. erfolgte wäre.

Diese These muss man jedoch modifizieren. Zwar ist unbestreitbar, dass die römischen *Tituli* nach ihren Gründern benannt wurden: Dies ist nicht nur in Einzelfällen sicher belegt,²⁸ sondern entspricht auch einer Praxis, die auch noch in der Zeit, in der eine Benennung von Kirchen nach Heiligen allgemein

²⁷ Vgl. für das folgende Kirsch 1918, 6-12, dessen Schlussfolgerungen kanonische Geltung erlangt haben, vgl. u. a. Pietri 1978, 6f.; Niero 1982, 163; Cucito 1987, 267f.; zuletzt Jost 2000, Bd. 1, 127-133; Saxer 2001 (a), 559f.

²⁸ Im *Martyrologium Hieronymianum* hat sich die kalendrische Kommemoration zweier römischer Titelgründer erhalten: *in titulo Cyriaci iuxta Diocletianas conditoris tituli* (14. April) und *Romae Eusebii conditoris tituli sui* (14. August); zur Rekonstruktion dieser Tageseinträge vgl. Kirsch 1924, 51-53 u. 171f. Beim *titulus Pudencianae* und *titulus Aemilianae* handelt es sich um Adjektive von Gründernamen (Pudens bzw. Aemilius), die sich später zu Eigennamen verselbständigt haben (*titulus der ecclesia Aemiliana* > *titulus Aemilianae*; zur Benennung von Kirchen nach den Adjektiven der Gründernamen vgl. die folgende Anm.).

üblich wurde, gängig war.²⁹ Dennoch ist die Auffassung, dass die römischen Titelkirchen erst im Verlauf des 6. Jh. den Namen von Heiligen erhalten hätten, zu schematisch und gründet auf einer nur oberflächlichen Heranziehung der Unterschriftenliste von 499. Zum einen ist in bestimmten Fällen, wie dem *titulus Vestinae*, bekannt, dass die Kirche bereits bei ihrer Gründung unter Innozenz I. (401-417) den Heiligen Gervasius und Protasius geweiht und zu diesem Zweck vermutlich mit Reliquien ausgestattet worden ist.³⁰ In der Liste von 499, wo die Titelkirche als *titulus Vestinae* erscheint, spiegelt sich dieses Heiligenpatrozinium jedoch nicht wider: Alle drei auf der Synode anwesenden Presbyter unterzeichneten mit *NN presbyter tituli Vestinae*.³¹ Diese Diskrepanz ist dadurch zu erklären, dass der Ausdruck *titulus* im engeren Sinne nicht das Kirchengebäude selbst bezeichnet, sondern den Status, über den eine Titelkirche in Relation zur Bischofskirche verfügte: Die innerhalb der Stadtmauern gelegenen *tituli* bildeten – ähnlich wie die *coemeteria* außerhalb der Stadt – semiautonome Strukturen neben der römischen Bischofskirche, die vom römischen Bischof konstituiert wurden und über eine begrenzte Eigenständigkeit verfügten.³² Diese Differenzierung zwischen dem *titulus* als eigenständiger

²⁹ Für prominente Beispiele vgl. u. a. in Rom selbst die *basilica Constantiana* (LP I, 172); in Mailand die *basilica Ambrosiana* (Ambr., *epist.* 77, 2; Paul. Med., *vita Ambr.* 14, 2; 48, 2); in Ravenna die *ecclesia Ursiana* (ca. 400 von Bischof Ursus errichtet; vgl. Agnell., LP 23).

³⁰ LP I, 220: *eodem tempore dedicavit* (scil. Innozenz I.) *basilicam sanctorum Gervasi et Protasi ex devotione cuiusdam inlustris feminae Vestinae... quae femina suprascripta testamenti paginam sic ordinavit, ut basilica sanctorum martyrum ex ornamentis et margaritis construeretur venditis iustis estimationibus*.

³¹ MGH AA XII, 411f., nr. 2, 10, 25. Dasselbe gilt für den *titulus Pammachii/Byzantis* der Unterschriftenliste von 499, für den in dieser Zeit bereits die Benennung nach den beiden Titelheiligen Johannes und Paulus gebräuchlich war, wie die Symmachusvita des *Liber Pontificalis* zeigt (LP I, 261).

³² Im *Liber Pontificalis* werden die *tituli* mit „Pfarrkirchen“ verglichen (LP I, 164 *hic* (scil. Marcellus) ... *XXV titulos in urbe Roma constituit quasi diocesis; diocesis* und *parrochia* bezeichnen im spätantiken und frühmittelalterlichen Sprachgebrauch eigenständige Bezirke auf dem Territorium von Bistümern, die als Vorläufer der mittelalterlichen Pfarrkirchen gelten können [zur Terminologie vgl. Müller 1933; zu den Frühformen und Entwicklungsstadien des Pfarrkirchensystems, das in seiner entwickelten Form freilich erst seit dem 11./12. Jh. begegnet, s. Reynaud 1999]). Ähnlich werden auch die römischen *coemeteria* den *parrochiae* zur Seite gestellt (LP I, 157: *hic* (scil. Dionysius) *presbiteris ecclesias dedit et cymiteria et parrochias diocesis constituit*). Ebenso wie *coemeterium* ist *titulus* im *Liber Pontificalis* ferner in der Regel kein Ausdruck für ein sakrales Gebäude, sondern für eine Verwaltungseinheit: *tituli* und *coemeteria* werden nach der Terminologie des *Liber Pontificalis* nicht errichtet oder geweiht (*facere, construere, dedicare*), sondern eingerichtet (*constituere*); vgl. LP I, 170: *hic* (scil. Silvester) *fecit in urbe Roma ecclesiam in praedium cuiusdam presbiteri sui, qui cognominabatur Equitus, quem titulum romanum constituit iuxta terras Domitianas*; LP I, 187: *hisdem temporibus constituit beatus Silvester in urbe Roma titulum suum in regione III iuxta terras Domitianas*; LP I, 212: *hic* (scil. Damasus) *constituit titulum in urbe Roma basilicam, quem ipse construxit*; LP I, 220: *in quo loco beatissimus Innocentius ex delegatione inlustris feminae Vestinae titulum Romae constituit*. Diese Verwaltungsorganisation ist bereits für das frühe 5. Jh. gesichert. In einem 416 verfassten Brief an Decentius v. Gubbio vergleicht der römische Bischof Innozenz I. die *tituli* und *coemeteria* Roms mit den *parrochiae* in Decentius' Bistum: Nur weil die *tituli* innerhalb des Stadtgebietes liegen, ist der römische Bischof in der Lage, an Ostern das *fermentum* in die Titelkirchen zu schicken; Decentius hingegen kann

Verwaltungseinheit und dem zu einem *titulus* gehörigen Kirchengebäude (*ecclesia, basilica*)³³ ist dort von Interesse, wo – wie beispielsweise beim *titulus Vestinae* – die Bezeichnungen nicht deckungsgleich sind. In solchen Fällen bietet also die Benennung eines *titulus* nach einem Stifter in der Synodalliste von 499 keine automatische Gewähr dafür, dass das dazugehörige Kirchengebäude nicht nach einem Heiligen benannt war, auch wenn dies aus der Nomenklatur der Titelpriester nicht hervorgeht.

Zum anderen verdeutlicht ein genauerer Blick in die Unterschriftenliste des Jahres 499, dass die Presbyter keineswegs so einheitlich unterzeichneten, wie es die tabellarische Zusammenstellung bei Kirsch suggeriert.³⁴ Bei der Titelpriesterkirche der Sabina unterschrieb einer der Titelpriester mit *presbyter tituli sanctae Sabinae*, während seine beiden Kollegen mit *presbyter tituli Sabinae* unterzeichneten.³⁵ Ähnliche Uneinheitlichkeiten lassen sich auch mit Blick auf den *titulus Caeciliae* und den *titulus Clementis* feststellen.³⁶ Dies zeigt nicht nur, dass neben Laurentius, Matthaues und Sabina gegen Ende des 5. Jh. die Namensgeber zweier weiterer *tituli* (Clemens und Caecilia) als Heilige galten. Es macht auch deutlich, dass die Tatsache, dass ein Name in der Liste ohne das Attribut *sanctus* erscheint, nicht als eine Gewähr dafür angesehen werden kann, dass

das in seinen ländlichen *parrochiae* ebensowenig tun wie der römische Bischof in den außerhalb der Stadt gelegenen *cimeteria* (Innozenz I., *epist. ad Decentium* l. 92-101). Offensichtlich hatten die *tituli* (im Bereich der Stadt Rom) und die *coemeteria* (in ihrer unmittelbaren Umgebung) eine ähnliche Funktion wie die *parrochiae*, die auf dem Territorium von Decentius' Bistum lagen; zur Interpretation vgl. auch Focchi Nicolai 1999, 451-453.

³³ Die Unterscheidung zwischen dem *titulus* im engeren Sinne und dem zu einem *titulus* gehörigen Kirchengebäude, der *ecclesia*, wird besonders deutlich in einer römischen Synode vom 6. 11. 501, die die Unveräußerlichkeit von Kirchengut durch den römischen Bischof verfügte und den „Presbytern der Kirchen in allen *tituli* der Stadt Rom“ dieselbe Pflicht auferlegte: *pari etiam ecclesiarum per omnes Romanae civitatis titulos qui sunt presbyteri vel quicumque fuerint adstringi volumus lege custodis* (MGH AA XII, 450; zur Datierung der Synode in das Jahr 501 [nicht 502] vgl. Wirbelauer 1993, 21-34). Die Differenzierung zwischen *titulus* und *ecclesia* hat zuletzt Guidobaldi 2003 überzeugend herausgearbeitet. – Im Unterschied zu den späteren „Pfarrkirchen“ lässt sich nicht nachweisen, dass die römischen *tituli* über ein festes Territorium verfügten. Sie gehen vielmehr auf einzelne Stiftungen zurück (s. o., Anm. 7), die dem Unterhalt eines Kirchengebäudes dienen sollten. Die Existenz mehrerer *tituli* für eine Kirche (s. o., Anm. 2) ist daher zum Teil dadurch zu erklären, dass hier unterschiedliche Stiftungen zusammengelegt und einem einzigen Kirchengebäude zugeordnet wurden (*titulus Pammachii* u. *titulus Byzantis*). Eine andere Ursache für die Doppelbenennungen ist, dass man sich entweder nach der Bezeichnung des *titulus* oder nach dem Heiligenpatrozinium der zugehörigen Kirche richtete (*titulus Lucinae* [oder *titulus Damas*] = *titulus s. Laurentii*; *titulus Nicomedis* = *titulus s. Matthaes*).

³⁴ Die Akten der Synode von 499 sind herausgegeben von Mommsen, in: MGH AA XII, 399-415 (für die Unterschriften der römischen Titelpresbyter vgl. 410-415); die Zusammenstellung von Kirsch findet sich in dems. 1918, 7f.

³⁵ *Valens presbyter tituli sanctae Sabinae* (MGH AA XII, 411, nr. 8); *Abundantius presbyter tituli Sabinae* (nr. 30); *Victorinus presbyter tituli Sabinae* (nr. 58).

³⁶ *Servus dei presbyter tituli sancti Clementis* (nr. 24; zwei weitere Presbyter unterzeichneten mit *presbyter tituli Clementis*); *Marcianus presbyter tituli sanctae Caeciliae* (nr. 3; ohne Heiligenattribut erscheint Caecilia hingegen bei einem anderen Titelpresbyter [nr. 54]).

der Träger dieses Namens nicht als Heiliger galt: Die Varianten bei Sabina, Caecilia und Clemens legen nahe, dass die Kennzeichnung eines Titelheiligen als *sanctus* nicht als verpflichtend angesehen wurde. Zur Gewissheit erhoben wird diese Vermutung mit Blick auf die Titelkirche der beiden Apostel Petrus und Paulus, die in der Liste von 499 nicht explizit als Heilige gekennzeichnet wurden: alle drei Titelpresbyter unterzeichneten mit *presbyter tituli apostolorum*.³⁷

Angesichts der Tatsache, dass die Sprachregelung der Unterschriftenliste von 499 keine sichere Aussage darüber erlaubt, ob ein Heiligenpatrozinium an einer Titelkirche bestand oder nicht, erscheint es geraten, die Hypothese, dass die Titelkirchen in der Regel erst während des 6. Jh. Heiligenpatrozinien erhielten, im folgenden zur Disposition zu stellen. Diese Überprüfung führt zu dem Ergebnis, dass von den 25 in der Synodalliste von 499 aufgeführten Titelkirchen mehr als die Hälfte, nämlich mindestens 13, bereits während des 5. Jh. über ein Patrozinium verfügt haben dürften. Dabei handelt es sich um folgende *tituli*:

1. *Titulus Damasi*. Die Stiftungsinschrift der von Bischof Damasus (366-384) gegründeten Kirche zeigt, dass die Kirche zwar nicht direkt dem Laurentius geweiht war, Damasus seine Gründung jedoch mit der Hilfe des Heiligen (*Laurenti saeptus martyris auxilio*) vorgenommen hat.³⁸ Von einer Reliquienübertragung ist in der Inschrift nicht die Rede; auch deutet sie nicht auf ein Kirchenpatrozinium des Heiligen Laurentius hin:³⁹ Die Hilfe (*auxilium*) des Laurentius, von der Damasus spricht, ist vielmehr als ein auf ihn persönlich bezogenes Patronat zu verstehen, das im Nachhinein als Patrozinium für die Kirche aufgefasst worden ist.

2. *Titulus Vestinae*. Eine nicht näher bekannte *illustris femina* Vestina ließ unter Bischof Innozenz I. (401-417) testamentarisch eine Basilika errichten und den Heiligen Gervasius und Protasius weihen.⁴⁰ Anders als beim *titulus Damasi* kann man bei dieser *ex devotione* vorgenommenen Stiftung sicher von einer Überführung von Reliquien der beiden Heiligen ausgehen, die bald nach ihrer Auffindung durch Ambrosius im Jahr 386 in Oberitalien und Gallien weite Verbreitung fanden und dort zur Rekondierung in Kirchen bestimmt waren.⁴¹

³⁷ Ebd., nr. 39, 42, 49. In der Unterschriftenliste von 595 erscheint die Titelkirche hingegen als *titulus sanctorum apostolorum* (Gregor I., *epist.* 5, 57^a [MGH Epist. I, 367]).

³⁸ Damas., *epigr.*, nr. 58: *haec Damasus tibi, Christe deus, nova tecta dicavi, / Laurenti saeptus martyris auxilio*.

³⁹ Anders beispielsweise die etwa zur selben Zeit entstandene Stiftungsinschrift, die Ambrosius an der *basilica apostolorum* in Mailand anbringen ließ: *condidit Ambrosius templum dominoque sacrauit / nomine apostolico munere reliquit*; vgl. Delehaye 1930, 7.

⁴⁰ LP I, 220.

⁴¹ Die beiden Mailänder Heiligen befanden sich unter den Reliquien, die Victricius von Rouen von Ambrosius v. Mailand erhielt und für den Bau seiner Basilika verwendete (Victric., 6 [geschrieben 395/397]). In ähnlicher Form stattete auch Gaudentius v. Brescia (gest. 410) seine Basilika

Da die Titulkirche der Vestina seit dem 6. Jh. nicht nach Gervasius und Protasius, sondern nach dem Heiligen Vitalis benannt wurde,⁴² könnten zusammen mit den Reliquien von Gervasius und Protasius auch die Reliquien dieses Heiligen, an deren Auffindung in Bologna im Jahr 393 Ambrosius ebenfalls beteiligt gewesen war, bei der Einrichtung der römischen Titulkirche zum Einsatz gekommen sein. Hippolyte Delehaye hat dies zum Anlass für die Vermutung genommen, dass die Reliquien der drei Heiligen nicht direkt aus Mailand, sondern über Ravenna nach Rom gelangt seien, da in S. Vitale in Ravenna der Namenspatron Vitalis gemeinsam mit Gervasius und Protasius verehrt wurde.⁴³ Da diese Verbindung zwischen diesen drei Heiligen in Ravenna jedoch vermutlich nicht vor dem 6. Jh. hergestellt wurde,⁴⁴ ist diese Annahme als unbegründet abzulehnen.

3. *Titulus Clementis*. Clemens wird in der Synodalliste von 499 als Heiliger bezeichnet; die Spuren eines Heiligenpatroziniums reichen jedoch weiter, bis in das 4. Jh., zurück. Bischof Zosimos (417-418) hielt 417 in einer *sancti Clementis basilica* eine Verhandlung gegen den pelagianischen Presbyter Caelestius ab, über deren Verlauf er in einem Synodalschreiben berichtete. Aus den Äußerungen des Zosimos geht eindeutig hervor, dass mit Clemens der Apostelschüler und dritte Bischof Roms gemeint war.⁴⁵ Dass es sich bei dieser *basilica Clementis* um die römische Titulkirche handelte, erscheint unstrittig. Auf den *titulus Clementis* dürfte auch eine Bemerkung des Hieronymus zu beziehen sein, der Rom im Jahr 385 endgültig den Rücken kehrte und noch aus der Zeit seines römischen Aufenthalts Kenntnis von einer Kirche des Bischofs Cle-

mit zahlreichen Reliquien, darunter denen von Gervasius und Protasius, aus (Gaudent., *serm.* 17, 12). Gervasius und Protasius-Reliquien wurden ferner – auch hier in Verbindung mit den Reliquien anderer Heiliger – zur Weihung einer Basilika in Fundi verwendet, von der Paul. Nol., *epist.* 32, 17 berichtet. Bei diesen Translationen dürfte es sich, auch wo von *reliquiae*, *cineres* oder *ossa* die Rede ist, um Kontaktreliquien gehandelt haben: Wie eine lexikalische Studie zu Gregor I. (590-604) zeigt, existierte kein eindeutiger Sprachgebrauch, der Körper- von Kontaktreliquien unterschieden hätte (vgl. McCulloh 1976; zu Paulinus v. Nola s. ebd., 181f).

⁴² Vgl. die Zusammenstellung der Belege bei Geertman 1975, 150.

⁴³ Delehaye 1929, 8-10; ders. 1930, 10.

⁴⁴ Dafür, dass bereits der Vorgängerbau der 547 konsekrierten Kirche für Vitalis, Gervasius und Protasius den drei Heiligen gemeinsam geweiht gewesen ist, gibt es keinen Anhaltspunkt. Die Grundlage für das gemeinsame Patronat bildete eine Legende, die Vitalis zum Vater der beiden anderen Heiligen machte, und die vermutlich erst zu Beginn des 6. Jh. entstanden ist (vgl. Deichmann 1969-1989, Bd. II, 2, 7f.).

⁴⁵ Coll. Avell., *epist.* 45, 2 (Brief des Zosimos). Die Verehrung des Bischofs Clemens in Rom ist auch durch den stadtrömischen Kalender des frühen 5. Jh., der in das *Martyrologium Hieronymianum* integriert wurde (s. u., Anm. 50), gesichert (vgl. Kirsch 1924, 89f.). Da in Rom kein Clemensgrab bekannt war und die *passio Clementis* den Tod des Clemens außerhalb Roms, auf der Chersonesos, lokalisierte (vgl. *passio Clementis* [Mombritius I, 344, 45-47]), muss der Eintrag in dem stadtrömischen Kalender mit dem Patrozinium der römischen Titulkirche in Verbindung stehen.

mens in Rom gehabt haben muss.⁴⁶ Spätestens seit den letzten beiden Jahrzehnten des 4. Jh. bestand demnach eine dem römischen Bischof Clemens geweihte Kirche in Rom, bei der es sich in ähnlicher Weise wie beim *titulus Vestinae* um eine Devotionsstiftung für einen Heiligen gehandelt haben muss.⁴⁷

4. *Titulus Gaii*. Die in der Synodalliste von 499 als Titelkirche des Gaius bezeichnete Kirche erscheint erstmals in der Synodalliste von 595 als *titulus s. Susannae*.⁴⁸ Auch hier dürfte eine Weihung des *titulus* an Susanna jedoch bereits um 400 vollzogen gewesen sein. Das *Martyrologium Hieronymianum* enthält zum 11. August einen Eintrag, wonach der *natale sanctae Susannae* in der Titelkirche gefeiert wurde.⁴⁹ Die Platzierung des Eintrags am Beginn der kalendari-schen Tagesnotiz weist darauf hin, dass diese Nachricht einem stadtrö-mischen Kalender entstammt, der kurz nach 422 verfasst wurde und eine der Quellen des *Martyrologium Hieronymianum* bildete.⁵⁰ Ferner signalisiert die Wen-dung *natale* – ebenso wie die Lokalisierung „in der Nähe der Diocletiansthermen“ –, dass hier nicht einer Märtyrerin Susanna gedacht, sondern der Grün-

⁴⁶ Hier., *vir. ill.* 15 (geschrieben 392): *nominis eius* (scil. des Bischofs Clemens) *memoriam usque hodie Romae exstructa ecclesia custodit*. Pietri 1976, Bd. 1, 471 bezweifelt, dass sich diese Notiz des Hieronymus auf den *titulus Clementis* bezieht, da er aus einer Weihinschrift (de Rossi 1870, 146-148) auf die Errichtung der Kirche erst unter Siricius (384-399) schließen möchte; die Inschrift ist jedoch so fragmentarisch, dass sie jegliche Baumaßnahme innerhalb des *titulus* dokumentieren könnte. Zu den unterschiedlichen Bauphasen von S. Clemente vgl. o., Anm. 10.

⁴⁷ Anders Kirsch 1918, 39-41; Lietzmann ²1927, 86; Delehaye 1936, 160; Amore 1975, 304; Saxer 2001 (a), 559, die annehmen, es handele sich beim Namensgeber des *titulus* um einen Stifter namens Clemens, der nachträglich dadurch „kanonisiert“ worden sei, dass man ihn mit dem rö-mischen Bischof identifiziert habe. Auch wenn man mit Guidobaldi (s. o., Anm. 10) davon ausgeht, dass der Vorgängerbau der Basilika von S. Clemente bereits im Laufe des 4. Jh. in eine Kirche umgewandelt wurde, erscheint es ausgeschlossen, dass in der kurzen Zeit zwischen der Errichtung der Kirche und dem Zeugnis des Hieronymus das Gedächtnis an einen Stifter Cle-mens sich mit dem des gleichnamigen römischen Bischofs verbunden haben könnte.

⁴⁸ Die Identität der beiden Titelkirchen ist durch die *passio Susannae* gesichert. Der Verfasser der *passio* unterscheidet zwar zwischen zwei benachbarten *domus*, einem Wohnhaus des Gaius und einem Wohnhaus der Susanna. Diese Trennung ist jedoch offensichtlich durch das Toponym *ad duas domos* inspiriert, das den Teil der *Alta Semita*, an dem die Titelkirche lag, bezeichnete; von einer Existenz unterschiedlicher Gebäude ist daher nicht auszugehen (vgl. Kirsch 1918, 71 u. 153).

⁴⁹ MH 11. 8.: *ad duas domos iuxta duo clecinas natale sanctae Susannae (iuxta duo clecinas verberat aus iuxta Diocletianas*, vgl. Delehaye [1931], in: Comm. MH, 435). Die Titelkirche der Susanna befand sich an der *Alta Semita*, in der Nähe der Diocletiansthermen.

⁵⁰ Zu diesem stadtrömischen Kalender und seinem Verhältnis zum *Martyrologium Hieronymianum* vgl. u., S. 456, Anm. 186. Zur Provenienz der Susanna-Notiz aus diesem Kalender vgl. Kirsch 1918, 71f. Kirsch hat später seine Meinung revidiert und die Notiz als eine nachträgliche Eintragung betrachtet (ders. 1924, 74f.); diese Zurückhaltung ist jedoch nicht nachvollziehbar, da der Eintrag formal die Kriterien erfüllt, die auch alle anderen aus dem stadtrömischen Kalender von 422 stammenden Notizen aufweisen. Kirschs Argument (ebd., 52), der stadtrömische Kalender habe grundsätzlich nur Märtyrergedenktage, keine Gründungstage von Titelkirchen enthalten, ist demgegenüber wenig überzeugend (vgl. die folgende Anm.).

dungstag des *titulus* kommemoriert wurde.⁵¹ Der *titulus Gaii* muss demnach, obwohl dies in der Unterschriftenliste von 499 nicht zum Ausdruck kommt, spätestens seit dem beginnenden 5. Jh. über ein Patrozinium der Heiligen Susanna verfügt haben.

Es kann als sicher gelten, dass es sich bei dieser Susanna um keine römische Heilige handelt. Zwar ist in der *passio Susannae* davon die Rede, dass Susanna nach ihrem in der Titelkirche erlittenen Martyrium in einem Coemeterium an der *via Nomentana* oder an der *via Salaria* beigesetzt wurde.⁵² Man hat dies verschiedentlich dahingehend gedeutet, dass der Kult dieser Märtyrerin Susanna aus dem Coemeterium in die städtische Titelkirche verlagert worden sei⁵³ oder aber den Anlass dazu gegeben hätte, eine Susanna, die in der Titelkirche bestattet gewesen sei, mit dieser gleichnamigen Märtyrerin zu identifizieren.⁵⁴ Es existieren für ein derartiges Susannagrab jedoch weder in den Coemeterien an der *via Salaria* und *Nomentana*⁵⁵ noch in der Titelkirche⁵⁶ schlagkräftige Hinweise. Auch die Vermutung, dass es sich bei der heiligen Susanna um eine Titelgründerin handele, die nachträglich sanktifiziert worden sei, kann nicht überzeugen: Zum einen hätte diese Erhebung in den Rang einer Heiligen zu einem außergewöhnlich frühen Zeitpunkt – bereits zu Beginn des 5. Jh. – erfolgen müssen, zum anderen ist der Name Susanna in Rom

⁵¹ Üblicherweise enthält ein Kalendereintrag im *Martyrologium Hieronymianum* bei Heiligengedenktagen in Coemeterien nur den Namen der Heiligen im Genitiv; der Zusatz *natale* verdeutlicht, dass es sich im Fall von Susanna nicht um einen Märtyrergedenktag, sondern um den Dedikationstag einer nach ihr benannten Kirche handelt (für *natalis ecclesiae* in dieser Bedeutung vgl. z. B. Leo I., *serm.* 84 bis, 1). Dieser Sprachgebrauch von *natale* für den Jahrestag einer Titelkirchengründung begegnet auch an anderen Stellen des *Martyrologium Hieronymianum* (vgl. u. *natale quattuor coronatorum* [s. u., S. 345f.]; *natale Chrysogoni* [s. u., Anm. 79]). Der stadtrömische Kalender aus der Zeit unmittelbar nach 422 enthielt mehrere Beispiele für derartige Gründungstage römischer Titelkirchen; vgl. den 14. April (*titulus Cyriaci*; s. Kirsch 1924, 51f.), den 14. August (*titulus Eusebii*; s. Kirsch 1924, 171f.) und den 17. November (*titulus Caeciliae*; s. u., Anm. 95).

⁵² Die *passio Susannae* lokalisiert das Grab *in coemeterio Alexandri, in arenario, in crypta, iuxta sanctum Alexandrum, iuxta civitatem Figlinas (passio Susannae 6)*. Kirsch 1918, 72; Amore 1964, 39-42 beziehen dies auf ein Coemeterium an der *via Nomentana*; Duchesne (1886), in: LP I, 197, Anm. 82 auf das *coemeterium Iordanorum* an der *via Salaria*.

⁵³ Kirsch 1918, 72f.

⁵⁴ Franchi de' Cavalieri 1928; ähnlich Amore 1964, 42, der ebenfalls von einer im *titulus* bestatteten Susanna, die dann als Heilige verehrt wurde, ausgeht.

⁵⁵ Die Pilgeritinerare des 7. Jh. kennen kein Susannagrab an der *via Salaria* oder an der *via Nomentana*.

⁵⁶ Ein nur aus einer frühneuzeitlichen Beschreibung Antonio Bosios überliefertes Epitaph aus der Confessio von S. Susanna (*olim presbyteri Gabini filia felix hic Susanna iacet in pace patri sociata*) ist offenkundig bereits von der Legendenbildung, wie sie die *passio Susannae* widerspiegelt, beeinflusst (so auch Delehaye [1931], in: Comm. MH, 435). Hinzu kommt, dass die von Bosio überlieferte Inschrift nicht aus der spätantiken Titelkirche stammt, sondern aus der unter Leo III. (795-816) neu errichteten Kirche, deren Verhältnis zum Vorgängerbau noch nicht abschließend geklärt ist (s. dazu o., Anm. 10).

kaum nachweisbar⁵⁷ und die Vermutung, hinter der Namenspatronin des *titulus* könne sich eine römische Stifterin verbergen, demnach alles andere als wahrscheinlich. Man muss vielmehr davon ausgehen, dass die zu Beginn des 5. Jh. belegte Verehrung einer heiligen Susanna im *titulus Gaii* auf eine Heilige nichtrömischen Ursprungs zurückgeht, möglicherweise auf eine der beiden in der Bibel erwähnten Trägerinnen dieses Namens.⁵⁸ Woher der Kult nach Rom gelangte, lässt sich nicht sagen, auch wenn gewisse Indizien auf den oberitalischen und adriatischen Raum als Herkunftsgebiet hindeuten.⁵⁹

5. *Titulus Aemilianae/ss. Quattuor Coronatorum*. Eine Titelkirche der „Vier Gekrönten“ erscheint erstmals in der Unterschriftenliste der Synode von 595; dass sie mit dem *titulus Aemilianae* der Liste von 499 identisch ist, lässt sich anhand späterer Zeugnisse aus der Zeit Leos III. (795-816) sicher erhärten.⁶⁰ Auch hier liefert die kalendarische Überlieferung des *Martyrologium Hieronymianum* einen deutlichen Hinweis darauf, dass die Titelkirche schon im frühen 5. Jh. über ein Heiligenpatrozinium verfügte. Die mit dem Namen der „Vier Gekrönten“ bezeichneten Heiligen, Simpronianus, Claudius, Nicostratus und Castorius, erscheinen am 8. November mit dem Hinweis, dass ihr *natale* am

⁵⁷ In der „Prosopographie chrétienne du Bas-Empire“ taucht für Italien nur eine einzige Susanna auf, die bezeichnenderweise syrischen Ursprungs ist (C. Pietri/L. Pietri 1999, 2140). Die prosopographische Übersicht von Llewellyn 1981, 368 zeigt, dass hebräische Namen unter dem römischen Klerus keinen sonderlich großen Anklang fanden (die wenigen Beispiele stammen beinahe alle aus der Zeit nach 650).

⁵⁸ An eine biblische Heilige (Susanna des Alten Testaments oder aus Lukas 8, 3) denken auch Duchesne 1916-1917, 40; Lanzoni 1925, 232.

⁵⁹ Bei Claudian, *carm.* 50, 1-6 (nicht in allen Hss. vorhandene und daher häufig der Interpolation verdächtige Verse; vom letzten Herausgeber, Hall, jedoch nicht athetiert) wird eine *sancta Susanna* im Kontext weiterer Heiliger (Petrus und Paulus, Bartholomäus, Jakobus, Thomas, Thekla) erwähnt, von denen – abgesehen von den beiden Apostelfürsten – keiner römischen Ursprungs ist. Thomas wurde zusammen mit weiteren Apostelreliquien unter Bischof Ambrosius nach Oberitalien und Mailand überführt (s. u., Anm. 131); auch die Hl. Thekla lässt sich seit etwa dieser Zeit in Mailand nachweisen (Delehaye ²1933, 339). Bartholomäus und Jakobus sind erst für das 6. Jh. in Ravenna bezeugt; zum dortigen Bartholomäuskloster und den Jakobusreliquien, die Aufnahme in die Ravennater Stephanuskirche (550 geweiht) fanden, vgl. Deichmann 1969-1989, Bd. I, 28; I, 31 u. II, 2, 373. Susanna selbst begegnet auf dem unteren Rand des Triumphbogens der Euphrasiusbasilika von Parentium/Porec in Dalmatien (Mitte des 5. Jh.). Die zwölf dort abgebildeten Märtyrerinnen bilden zwei Sechsergruppen, von denen die eine aus Märtyrerinnen römischer Provenienz bzw. in Rom verehrten Heiligen besteht (Agatha – seit Symmachus [498-514] auch in Rom „beheimatet“ –, Agnes, Caecilia, Eugenia, Basilissa [= Basilla], Felicitas), während in der anderen Sechsergruppe, in der sich Susanna befindet, mit Thekla (s. o.) und Euphemia (s. u., Anm. 131) zwei Heilige erscheinen, die nachweislich im oberitalischen Raum Verbreitung fanden (Euphemia, Thekla, Valeria, Perpetua, Susanna, Iustina).

⁶⁰ Vgl. Kirsch 1918, 9f.; Geertman 1975, bes. 106-111, 150-152.

Caelius gefeiert worden sei.⁶¹ Die Plazierung der Angabe am Beginn der Tagesnotiz des 8. November legt nahe, dass diese Nachricht bereits in dem stadtrömischen Kalender aus dem frühen 5. Jh. stand, der in das *Martyrologium Hieronymianum* eingegangen ist. Die Ortsangabe (kein Coemeterium, sondern der Caelius) und der Zusatz *natale* machen deutlich, dass die Titelkirche der „Vier Gekrönten“ gemeint sein muss, die sich auf dem Caelius erhob.

Die naheliegende Schlussfolgerung, dass man in Rom am 8. November ein Gedenken dieser Heiligen ausschließlich in der Titelkirche auf dem Caelius feierte, wird jedoch dadurch erschwert, dass die *depositio martyrum* im Chronographen von 354 die Verehrung von drei der vier Heiligen am 9. November mit einem als *in comitatum* bezeichneten Ort in Verbindung bringt.⁶² Da die Pilgeritinerare des 7. Jh. eine Verehrung der *Quattuor Coronati* im Coemeterium *ad duas lauros* an der *via Labicana* bezeugen,⁶³ hat man das Toponym *in comitatum* auf dieses Coemeterium bezogen und mit dem dortigen Friedhof der *equites singulares* gleichgesetzt.⁶⁴ Diese disparate Ausgangssituation hat zu langen Debatten geführt, wo in Rom – in der Titelkirche auf dem Caelius oder im Coemeterium an der *via Labicana* – sich die ursprüngliche Kultstätte der vier Heiligen befunden habe.⁶⁵

Aufschluss in der Frage, ob die „Vier Gekrönten“ in Rom ursprünglich in der Titelkirche auf dem Caelius oder an der *via Labicana* verehrt wurden, liefert die *passio IV Coronatorum*, der von der Forschung aus textimmanenten Gründen ein hohes Alter (4. Jh.) zugebilligt wird.⁶⁶ In der *passio* erscheinen

⁶¹ *VI id. nov. Romae ad Celio monte Simproniani, Claudii, Castoris Nicostrati* (cod. Bernensis). Für die unterschiedlichen Varianten der Handschriften des *Martyrologium Hieronymianum* vgl. Kirsch 1924, 34, der deutlich macht, dass die Notiz im stadtrömischen Kalender des frühen 5. Jh. gestanden hat.

⁶² MGH AA IX, 72: *V idus Nov. Clementis, Semproniani, Claudi, Nicostrati in comitatum*.

⁶³ *Notitia ecclesiarum* (Codice topografico II [Valentini/Zucchetti 1942], 83): *in uno loco in interiore spelunca XL martires et in altero XXX martires et in tercio IIII coronatos et sancta Helena in sua rotunda. De locis sanctis* (ebd., 113): *Petrus, Marcellinus, Tiburtius, sancti XXX milites, Gorgonius, Genuinus, Maximus, IIII coronati, id est Claudius, Nicostratus, Simpronianus, Castorius, Simplicius*.

⁶⁴ Für ältere Versuche, die Angabe *in comitatum* auf das Coemeterium *ad duas lauros* zu beziehen, vgl. das Referat von Delhaye (1910), in: AASS Nov. III, 753f., der dieser Lokalisierung seinerseits skeptisch gegenübersteht. Zuletzt hat Seeliger 1987, 64f., das Toponym *in comitatum* aus der Bezeichnung für das spätantike Bewegungsheer abgeleitet und mit dem Friedhof der *equites singulares* identifiziert, der an der *via Labicana* im Bereich des Coemeteriums *ad duas lauros* lag. Die *equites singulares* waren jedoch als fest in Rom stationierte Truppe kein Teil des kaiserlichen *comitatus*; außerdem erscheint in der *depositio martyrum* bei Gorgonius, einem anderen Märtyrer, der ebenfalls im Coemeterium *ad duas lauros* bestattet lag und bei dem in gleicher Weise das Toponym *in comitatum* zu erwarten wäre, nur die Angabe der Straße (vgl. MGH AA IX, 72: *V idus sept. Gorgoni in Lavicana*).

⁶⁵ Vgl. zuletzt Guyon 1975 und Seeliger 1987, 61-67, die die älteren Forschungspositionen zusammenfassend referieren.

⁶⁶ Zur Datierung der *passio IV Coronatorum* ins 4. Jh. vgl. Delhaye [1910], in: AASS Nov. III, 759f., dens. 1913, 67-69; zuletzt Berschin 1986, 66-74. Skeptisch hingegen Amore 1965, 209-219.

Simpronianus (Symphorianus), Claudius, Nicostratus und Castorius zusammen mit einem fünften Märtyrer, Simplicianus, nicht als römische, sondern als pannonische Heilige, die in den kaiserlichen Steinbrüchen in Pannonien das Martyrium erleiden. Erst ein später hinzugefügtes Schlusskapitel versuchte, eine Verbindung zwischen dem pannonischen Martyrium und dem römischen Schauplatz der Verehrung dieser Heiligen herzustellen: Diocletian reist aus dem pannonischen Sirmium nach Rom und lässt dort vier namenlose *cornicularii*, die das Götteropfer verweigern, hinrichten. Diese vier Märtyrer werden an der *via Labicana* bestattet und später, da man sich ihrer Namen nicht mehr erinnert, unter dem Namen der pannonischen Märtyrer Claudius, Nicostratus, Simpronianus und Castorius verehrt, die am selben Tag wie die *cornicularii* das Martyrium erlitten haben.⁶⁷

Daran, dass es sich bei Simpronianus, Claudius, Nicostratus und Castorius ursprünglich um nichtrömische, pannonische Heilige handelte, ist in Anbetracht der *passio* nicht zu zweifeln. Wann erstmals eine Verbindung der „Vier Gekrönten“ mit der *via Labicana* über das abschließende Kapitel der *passio IV Coronatorum* hergestellt wurde, ist zwar nicht sicher.⁶⁸ Sie dürfte jedoch frühestens nach dem 5. Jh. entstanden sein, da die *passio Sebastiani*, die in die Mitte des 5. Jh. zu datieren ist,⁶⁹ eine andere und vermutlich ursprünglichere Namensgebung der fünf „Vier Gekrönten“ bietet als die *passio IV Coronatorum* in ihrer überlieferten Form.⁷⁰ In keinem Fall besteht ein Anlass, die Angabe der *depositio martyrum* aus dem 4. Jh. – *in comitatum* – auf das Coemeterium *ad duas lauros* an der *via Labicana* zu beziehen: Das Toponym *in comitatum* ist für Rom sonst nicht nachweisbar, und da in der *depositio* auch nichtrömische Heilige erscheinen, gibt es kein Grund dafür, diese Angabe mit dem Coemeterium *ad duas lauros* in Verbindung zu bringen, wo die Heiligen später verehrt wurden.⁷¹

⁶⁷ *Passio IV Coronatorum* 22. In der älteren der beiden Redaktionen, in denen die *passio IV Coronatorum* überliefert ist, bleiben die römischen *cornicularii* anonym; die jüngere Fassung gibt ihre Namen mit Severus, Severianus, Carpofores und Victorinus an (vgl. Delhaye [1910], in: AASS Nov. III, 750).

⁶⁸ Guyon 1975, 516f. weist darauf hin, dass die *passio IV Coronatorum* und das Pilgeritinerar *de locis sanctis* des frühen 7. Jh. bezüglich der Namen der – in Wirklichkeit fünf – „Vier Gekrönten“ übereinstimmen (Claudius, Nicostratus, Simpronianus, Castorius, Simplicius).

⁶⁹ Morin 1913, 347, Anm. 1 macht stilistische Berührungspunkte zwischen der *passio Sebastiani* und Arnobius d. J. (gest. nach 455) geltend; es besteht allerdings kein Anlass, die *passio Sebastiani* mit der Gründung eines Klosters bei S. Sebastiano durch Sixtus III. (432-440) in Verbindung zu bringen (s. o., S. 259, Anm. 155).

⁷⁰ In der *passio Sebastiani* erscheinen die fünf Märtyrer unter den Namen Symphorianus, Claudius, Nicostratus, Castorius und Victorinus. Die *passio IV Coronatorum* hat Simpronianus anstelle von Symphorianus und Simplicius anstelle von Victorinus und entspricht darin den Pilgeritineraren des frühen 7. Jh. (vgl. o., Anm. 68); sie dürfte daher jüngeren Datums sein als die *passio Sebastiani*.

⁷¹ Zu den Einwänden gegen eine Gleichsetzung von *in comitatum* mit dem Coemeterium *ad duas lauros* s. o., Anm. 64. Der einzige Hinweis auf eine Verehrung der *IV Coronati* im Coemeterium

Die *via Labicana* ist demnach erst vergleichsweise spät – durch die römische Redaktion der *passio IV Coronatorum* und die Pilgeritinerare des frühen 7. Jh. – als Verehrungsort der „Vier Gekrönten“ bezeugt. Dem steht die Notiz des *Martyrologium Hieronymianum* gegenüber, die bereits für das beginnende 5. Jh. auf eine Verehrung der Heiligen in der Titelkirche auf dem Caelius verweist.⁷² Dort wurden sicherlich, ähnlich wie in den oben vorgestellten Fällen, Reliquien der Heiligen rekondierte, ohne dass man deswegen von einer Lokalisierung ihrer Gräber im *titulus* ausgegangen wäre. Dazu passt auch, dass die *passio Sebastiani*, in der die „Vier Gekrönten“ unter den Namen Symphorianus, Claudius, Nicostratus, Castorius und Victorinus das Martyrium erleiden,⁷³ für diese Märtyrer keinen Bestattungsort angibt: Dem Verfasser der um die Mitte des 5. Jh. geschriebenen *passio Sebastiani* war die Verehrung der „Vier Gekrönten“ in Rom bekannt, er verband sie jedoch offenbar nicht mit einer Grablege in einem der Coemeterien Roms. Hinzu kommt, dass die Überführung eines pannonischen Heiligenkultes in die unterirdische Grabkammer eines suburbanen Coemeteriums wenig wahrscheinlich erscheint, während eine Übertragung von Reliquien in städtische Titelkirchen für das frühe 5. Jh. mehrfach belegt ist. Auch die pannonischen Heiligen müssen demnach durch eine Reliquientranslation in den *titulus Aemiliana* Eingang nach Rom gefunden haben. Erst seit dem 6. Jh., als das Interesse der Rompilger an den Heiligengräbern vor den Toren der Stadt immer intensivere Formen annahm, suchte man auch für die Heiligen der Titelkirche auf dem Caelius eine Grablege und fand sie im Coemeterium an der *via Labicana* – demselben Coemeterium, in dem auch Petrus und Marcellinus bestattet lagen, deren Titelkirche sich nur einen Steinwurf entfernt vom *titulus IV Coronatorum* auf dem Caelius befand.⁷⁴

an der *via Labicana* ist ein Graffito, in dem ein Hl. Clemens angerufen wird, und das man auf denjenigen Clemens, der in der *depositio martyrum* zusammen mit drei der Vier Gekrönten genannt wird, beziehen könnte (ICUR VI, 15938a und Guyon 1987, 130-132).

⁷² So auch Delehaye, der sich zunächst kritisch gegen eine Verehrungsstätte der *IV Coronati* innerhalb der Stadt gestellt hatte (vgl. Delehaye [1910], in: AASS Nov. III, 754; dens. 1913, 64f.), seine Meinung jedoch später revidierte und ebenfalls von einer Kommemoration in der Titelkirche bereits im frühen 5. Jh. ausging (ders., 1936, 68f.).

⁷³ *Passio Sebastiani* 76.

⁷⁴ Die entgegengesetzte Position (seit dem frühen 4. Jh. Lokalisierung des Kultes im Coemeterium an der *via Labicana*; im 6. Jh. Übertragung auf den städtischen *titulus*) bezieht Guyon 1975. Auch Kirsch 1918, 35, ders., 1924, 34-38, geht davon aus, dass zunächst ein Kult der *IV Coronati* an der *via Labicana* bestanden habe und dieser dann im frühen 5. Jh. von dort auf die Titelkirche übertragen worden sei. Kirsch setzt dabei jedoch voraus, dass die Vier Gekrönten keine pannonischen, sondern römische Märtyrer gewesen seien – eine mit Blick auf die *passio IV Coronatorum* kaum aufrechtzuerhaltende Annahme. Folgt man hingegen der Auffassung, dass die *IV Coronati* ursprünglich pannonische Heilige waren, deren Kult nach Rom übertragen wurde, lässt sich, wie oben ausgeführt, nicht davon ausgehen, dass eine derartige Übertragung in ein Coemeterium und nicht in eine Titelkirche erfolgte.

6. *Titulus Chrysogoni*. Die Titelkirche des Chrysogonus ist eines der Beispiele, bei denen aufgrund der Divergenz zwischen den Unterschriftenlisten der beiden römischen Synoden von 499 und 595 traditionell angenommen wird, Chrysogonus sei ursprünglich der Gründer des *titulus* gewesen und erst später, seit der Wende vom 5. zum 6. Jh., durch die Hinzufügung des *sanctus*-Attributes zu einem Heiligen geworden, wobei die Identifizierung des Titelgründers Chrysogonus mit einem gleichnamigen Märtyrer aus Aquileia diesen Prozess der Sanktifizierung erleichtert habe.⁷⁵ Es ist sicher unstrittig, dass Chrysogonus ursprünglich kein römischer Heiliger war, sondern aus Aquileia nach Rom gelangte.⁷⁶ Die *passio Anastasiae*, in der die römischen Titelheiligen Chrysogonus und Anastasia als die beiden wesentlichen Protagonisten in Erscheinung treten, trug diesem Umstand dadurch Rechnung, dass sie Chrysogonus und Anastasia zwar in Aquileia bzw. Sirmium das Martyrium erleiden ließ, jedoch die römische Herkunft dieser beiden Heiligen betonte und auf diese Weise den Umstand, dass es sich bei Chrysogonus und Anastasia um nichtrömische Heilige handelte, damit in Einklang zu bringen versuchte, dass in Rom zwei Titelkirchen nach ihnen benannt waren. Aus der Provenienz des Chrysogonuskultes aus Aquileia folgt jedoch nicht, dass die römische Titelkirche ihren Namen ursprünglich einem Gründer verdankte, der dann nachträglich aufgrund der Namensgleichheit mit dem Heiligen aus Aquileia identifiziert wurde. Wesentlich unkomplizierter ist die Annahme, dass es nie einen Titelgründer namens Chrysogonus gegeben hat, und dass die Benennung des römischen *titulus Chrysogoni* von vornherein auf eine Kultübertragung aus Aquileia zurückzuführen ist.⁷⁷ Auf die Tatsache, dass eine fehlende ausdrückliche Bezeichnung als *sanctus* in der Unterschriftenliste von 499 kein aussagekräftiger Hinweis darauf ist, dass der Namensgeber des *titulus* nicht als Heiliger galt, wurde bereits hingewiesen. Für Chrysogonus lässt sich aber auch umgekehrt der positive Nachweis erbringen, dass er schon im Jahr 499 den Rang eines Heiligen einnahm, da bereits für das Jahr 472 von der Kirche eines Märtyrers Chrysogonus in Rom die Rede ist.⁷⁸

Für die Frage nach der Genese dieses römischen *titulus s. Chrysogoni* liefert die kalendarische Überlieferung den entscheidenden Anhaltspunkt. Die beiden autoritativen Handschriftentraditionen des *Martyrologium Hieronymianum* überliefern zum 24. November in *Aquileia civitate sancti Crisogoni* bzw. *Romae*

⁷⁵ Kirsch 1924, 182f.; Delehaye 1936, 158-162; Kennedy 1963, 137; Cuscito 1987, 268f., ders. 1992, 78f.; Saxer 2001 (a), 559.

⁷⁶ Zu den Hinweisen auf die Herkunft des Chrysogonuskultes aus Aquileia s. u., Anm. 83.

⁷⁷ Als Möglichkeit bereits angedeutet von Kirsch 1918, 108-111, der jedoch zu sehr seiner Grundthese, die Titelkirchen seien nach Stiftern aus vorkonstantinischer Zeit benannt gewesen, verpflichtet blieb. Für eine Übernahme des Chrysogonuskultes aus Aquileia nach Rom sprechen sich Pietri 1978, 14-16 und Cecchelli 1999, 236f. (Übertragung von Chrysogonusreliquien aus Aquileia nach Rom unter Innozenz I. [401-417]) aus.

⁷⁸ Joh. Ant., fr. 301 (Roberto).

natale Crisogoni.⁷⁹ Die letztere Lesart ist durch die bessere der beiden Traditionen bezeugt und verdient daher den Vorzug.⁸⁰ Das bedeutet zugleich, dass eine Notiz über die Gründung der Titelkirche (*natale*⁸¹) des Chrysogonus in dem stadtrömischen Kalender aus der Zeit Bonifatius' I. (418-422) gestanden haben muss und von dort in das *Martyrologium Hieronymianum* gelangt ist.⁸² Die Lokalisierung eines Chrysogonuskultes in Aquileia, wie sie die zweite Handschriftengruppe des *Martyrologium Hieronymianum* am 24. November vornimmt, ist deswegen jedoch sachlich nicht weniger stichhaltig: Archäologische, epigraphische und kalendarische Hinweise machen deutlich, dass Chrysogonus ein Heiliger aus Aquileia war, der dort bereits um die Mitte des 4. Jh. verehrt⁸³ und dessen Fest am 24. November begangen wurde.⁸⁴ Wenn im *Martyrologium Hieronymianum* unter dem 24. November ursprünglich Rom und die dortige Feier des *titulus Chrysogoni* eingetragen war, bedeutet dies nur, dass der Verfasser des *Martyrologium Hieronymianum* für seine Tagesnotiz den stadtrömischen Kalender zugrunde gelegt hat, den er auch sonst ausgiebig ver-

⁷⁹ Vgl. Kirsch 1924, 182.

⁸⁰ Delehaye (1931), in: Comm. MH, 619.

⁸¹ Vgl. o., Anm. 51.

⁸² Inkonsequent Kirsch 1924, 4f. u. 183, der gegen den besseren Textzeugen aus rein inhaltlichen Erwägungen die Lesart *in Aquileia* vorzieht. Chrysogonus erscheint ferner unter denjenigen Heiligen, die bereits früh Einzug in das *Communicantes* des römischen Messkanons gehalten haben: Vermutlich wurde Chrysogonus zusammen mit Clemens einer älteren Schicht, die aus Sixtus II., Laurentius, Hippolytus (?), Cornelius und Cyprian von Karthago bestand, hinzugefügt (vgl. Lietzmann ²1927, 83-93). Lietzmann ²1927, 91f. geht davon aus, dass Chrysogonus und Clemens erst kurz vor 500 in den *canon missae* Einzug hielten, da er die Synodalliste von 499 als frühesten Hinweis auf die Existenz eines Chrysogonuskultes in Rom auffasst; Kennedy ²1963, 121-125; 136-138 veranschlagt einen noch späteren Zeitpunkt (Clemens unter Johannes II. [533-535], Chrysogonus nicht lange vor der Mitte des 6. Jh.). Wie die vorigen Ausführungen zur kalendarischen Kommemoration des Chrysogonus in Rom und die Bemerkungen zum *titulus Clementis* deutlich gemacht haben, ist diese Schlussfolgerung jedoch keinesfalls zwingend: Clemens wurde nachweislich seit dem Beginn des 5. Jh. in Rom als Heiliger verehrt (vgl. o., Anm. 45), und nach dem Ausweis des stadtrömischen Kalenders von 422 ist dasselbe auch für Chrysogonus vorauszusetzen. Es spricht demnach nichts gegen die Annahme, dass Clemens und Chrysogonus bereits im frühen 5. Jh. gemeinsam in den römischen Messkanon aufgenommen wurden.

⁸³ In San Canzian d'Isonzo, wenige km nordöstlich von Aquileia gelegen, befindet sich innerhalb einer Nekropole eine spätantike Memoria, die als Kultstätte der Märtyrer Protus und Chrysogonus anzusehen ist: Zwei spätantike Sarkophage, die heute in der benachbarten Kapelle S. Proto aufbewahrt werden, und einige *in situ* gefundene Inschriftenfragmente weisen auf eine Verbreitung des Kultes spätestens seit der Mitte des 4. Jh. hin (vgl. Cuscito 1987, 255f.; dens. 1992, 65-67). Vgl. auch die Tagesnotiz zum 31. Mai im *Martyrologium Hieronymianum* wo Chrysogonus zusammen mit einer Gruppe von Märtyrern aus Aquileia erscheint.

⁸⁴ Der 24. November erscheint auch im Kalender von Karthago als Feiertag eines Heiligen Chrysogonus. Dieser Eintrag orientierte sich sicher nicht am Fest für einen römischen Titelkirchengründer, vielmehr gehen sowohl der karthagische als auch der römische Eintrag auf einen Heiligengedenktag – den des Chrysogonus in Aquileia – zurück (zurecht hervorgehoben von Pietri 1978, 14).

wendete. Dies schließt jedoch nicht aus, dass auch in Aquileia am selben Tag das Gedenken dieses Heiligen gefeiert und diese Angabe zu einem späteren Zeitpunkt in das *Martyrologium Hieronymianum* nachgetragen wurde.⁸⁵ Die Tatsache, dass Chrysogonus in Aquileia am selben Tag kommemoriert wurde wie in Rom, ist ein weiteres Indiz dafür, dass der Kult zusammen mit dem Tagesdatum aus Aquileia nach Rom übertragen wurde: Die Identifizierung eines römischen Titelgründers Chrysogonus mit dem gleichnamigen Märtyrer aus Aquileia hätte keine Angleichung des römischen Kommemorationstages an den Kalender von Aquileia zur Folge gehabt; vielmehr wäre das Fest des nunmehr „heiligen“ Chrysogonus an demselben Tag gefeiert worden, an dem man auch bis dahin des Titelgründers gedacht hatte.⁸⁶

Daraus ergibt sich folgendes Ergebnis: Chrysogonus war ein Heiliger aus Aquileia, dessen Feiertag auf den 24. November fiel. Am selben Tag wurde in Rom bereits zu Beginn des 5. Jh. der Gründungstag (*natale*) der Titelkirche des Hl. Chrysogonus gefeiert. Bei diesem römischen Chrysogonus handelte es sich nicht um einen Titelgründer, der im Laufe des 6. Jh. zu einem Heiligen erhoben wurde. Der *titulus Chrysogoni* verdankt seine Entstehung vielmehr einer – vermutlich durch Reliquien erfolgten – Übertragung eines Heiligenkultes aus Aquileia nach Rom, die vermutlich im frühen 5. Jh. erfolgte.

7. *Titulus Anastasiae*. Ähnlich wie bei Chrysogonus wird auch für Anastasia vermutet, sie sei ursprünglich eine römische Titelgründerin gewesen, die später mit einer auswärtigen Heiligen, Anastasia aus Sirmium, identifiziert und dadurch zur Heiligen gemacht worden sei. Auch bezüglich des Zeitraums, in dem diese Sanktifizierung erfolgt sein soll, besteht in der Forschung Einigkeit: Da Anastasia in der Unterschriftenliste von 499 noch ohne ein Heiligenattribut erscheint, wird allgemein vorausgesetzt, die Titelgründerin Anastasia sei im Laufe des 6. Jh. mit der namensgleichen Heiligen aus Sirmium gleichgesetzt worden.⁸⁷ Gegen diese Rekonstruktion lassen sich dieselben Einwände

⁸⁵ Anders Delehaye (1931), in: Comm. MH, 619, dens. 1936, 160 (übernommen von Cuscito 1992, 71), der für den Eintrag in Aquileia ausschließlich den legendarischen Einfluss der *passio Anastasiae* verantwortlich macht, in der Chrysogonus am 24. November in Aquileia das Martyrium erleidet und beigesetzt wird (*passio Anastasiae* 8f.). Der Eintrag in Aquileia in einer Handschriftengruppe des *Martyrologium Hieronymianum* muss jedoch auf einer genuinen Lokaltradition zum 24. November beruhen, die später in das *Martyrologium Hieronymianum* aufgenommen wurde.

⁸⁶ Delehayes Umkehrschluss, das Datum des 24. November sei der Feiertag des römischen Titelgründers gewesen und habe die kalendarische Überlieferung zum Kommemorationstag des Chrysogonus in Aquileia beeinflusst, ist nicht akzeptabel (vgl. die vorige Anm.).

⁸⁷ Vgl. u. a. Duchesne 1887, 389; Kirsch 1918, 18-23; dens. 1924, 44; Delehaye 1936, 158-163; Kennedy ²1963, 188-191; zuletzt Saxer 2001 (a), 559; Lizzi Testa 2004, 254-256. Einzig Grisar 1896 ist der – unplausiblen – Ansicht, dass die Titelkirche ursprünglich nicht nach einer Person namens Anastasia benannt war, sondern in Anlehnung an die konstantinische Auferstehungskirche im Heiligen Land als Anastasiskirche gegründet wurde; auch er geht im

geltend machen wie im Fall von Chrysogonus: Eine direkte Kultübernahme aus Sirmium nach Rom ist die wesentlich unkompliziertere Hypothese, um zu erklären, warum Anastasia in Rom (wo man bei der Kommemoratio einer Titelgründerin eine eigenständige kalendarische Tradition voraussetzen müsste) am selben Tag (25. Dezember) verehrt wurde, wie die Heilige in Sirmium. Ferner kann auch bei Anastasia die Tatsache, dass sie in der Unterschriftenliste von 499 nicht ausdrücklich als *sancta* bezeichnet wird, nicht als Beleg dafür dienen, dass mit dem Namen zu dieser Zeit noch die Erinnerung an eine Titelstifterin verbunden gewesen sei: Eine Predigt Leos I. (440-461), die vermutlich im Jahr 457 in der *basilica sanctae (!) Anastasiae* gehalten wurde,⁸⁸ zeigt vielmehr, dass man die Namensgeberin des *titulus* bereits in der ersten Hälfte des 5. Jh. als eine Heilige ansah.

Damit stellt sich die Frage, wann die Anastasiaverehrung, vermutlich vermittelt über eine Reliquientranslation, ihren Weg von Sirmium in die römische Titelkirche gefunden hat. Die Geschichte der Titelkirche am Palatin reicht bis mindestens in die Zeit des Bischofs Damasus (366-384) zurück, der die Apsis des Baus mit Fresken ausstattete.⁸⁹ Ob sie bereits seit der Zeit ihrer Gründung über ein Patrozinium der Heiligen aus Sirmium verfügte, soll an anderer Stelle ausführlicher diskutiert werden.⁹⁰ Für den hier interessierenden Zusammenhang bleibt festzuhalten, dass die Predigt Leos I. nicht nur einen sicheren *terminus ante* liefert, der die Verehrung einer Heiligen Anastasia seit der Mitte des 5. Jh. bezeugt. Es wird damit zugleich auch die üblicherweise vertretene These hinfällig, wonach die Translation der Anastasiareliquien von Sirmium nach Konstantinopel unter dem Patriarchen Gennadius (458-471) den Anlass für eine Popularisierung des Anastasiakultes gegeben und damit der Identifizierung der römischen Titelgründerin mit der Heiligen aus Sirmium Vorschub geleistet habe:⁹¹ Die Übertragung des Kultes aus Sirmium nach Rom muss bereits früher und auf anderen Wegen erfolgt sein. Bemerkenswert ist, dass Anastasia in ihrer *passio* als eine Schülerin des Chrysogonus erscheint und die Legenden der beiden Heiligen in eine zyklische, mehrere

übrigen – wie die sonstige Forschung – davon aus, dass Anastasia von Sirmium erst später mit der Titelkirche in Verbindung gebracht wurde, was im 6. Jh. zu ihrer Umbenennung in *titulus sanctae Anastasiae* geführt habe.

⁸⁸ Leo I., *serm.* 96, vermutlich vom 25. Dezember des Jahres 457. Zur sicher bezeugten Lesart *sancta Anastasia* und zur Datierung vgl. den Kommentar des Herausgebers Chavasse (1973), in: CC 138A, Bd. 2, 591f.

⁸⁹ Die Ausmalung durch Damasus wird in einer Widmungsinschrift erwähnt, aus der hervorgeht, dass die Fresken des Damasus durch Mosaiken ersetzt wurden (de Rossi, *Inscr.* II, 24, nr. 25; 150, nr. 18).

⁹⁰ S. u., S. 375f.

⁹¹ Zur Übertragung der Reliquien unter Gennadius s. Delehaye 1936, 161. Für die Vermutung, die Verehrung der Anastasia sei über Konstantinopel nach Rom gelangt, s. Duchesne 1887, 404f.; Grisar 1896, 730; Kirsch 1918, 22f.

Heilige umfassende Passio integriert wurden.⁹² Diese Verbindung zwischen der Heiligen aus Sirmium und dem Märtyrer aus Aquileia deutet darauf hin, dass die beiden Heiligen gemeinsam aus dem adriatischen Raum nach Rom gelangten. Wie noch zu zeigen sein wird, dürfte dafür weniger die geographische Lage Aquileias als Durchgangsstation zwischen dem Illyrikum und Oberitalien⁹³ ausschlaggebend gewesen sein als vielmehr die historischen Umstände, unter denen eine Übertragung der beiden Kulte nach Rom erfolgte.⁹⁴

8. *Titulus Caeciliae*. Die Unterschriftenliste der Synode von 499, in der einer der beiden Titelpresbyter des *titulus Caeciliae* mit *presbyter tituli sanctae Caeciliae* unterschrieb, macht deutlich, dass auch Caecilia bereits im 5. Jh. als eine Heilige galt. Ähnlich wie bei der Susannaverehrung im *titulus Gaii* liefert auch hier das *Martyrologium Hieronymianum* bzw. der in ihm enthaltene römische Festkalender aus der Zeit Bonifatius' I. (418-422) einen Hinweis darauf, dass sich bereits im frühen 5. Jh. eine derartige Kommemoration mit der Titelkirche der Caecilia in Trastevere verband.⁹⁵ Schwieriger ist die Frage nach der Provenienz dieses Heiligenkultes zu beantworten. Dass es sich bei Caecilia um eine nichtrömische Heilige handelte, kommt zwar als Möglichkeit in Betracht,⁹⁶ lässt sich jedoch nicht sicher erhärten. Immerhin legen zwei Indizien nahe, dass es sich auch im Fall von Caecilia ursprünglich um einen außerrömischen Heiligenkult und nicht um eine während des 5. Jh. sanktifizierte Titelgründerin handelte. Zum einen wurde Caecilia schon im stadtrömischen Kalender des frühen 5. Jh. als eine Heilige und nicht als eine Titelgründerin kommemoriert, während nachweisliche Titelgründer wie Cyriacus und Eusebius, die später als Heilige verehrt wurden, diesen Prozess einer Sanktifizierung zu

⁹² Die *passio Anastasiae* bildet einen Legendenzyklus, in dem unterschiedliche Heiligenlegenden innerhalb einer Rahmenerzählung zusammengefasst wurden (zu dieser Kompositionstechnik der „zyklischen“ Heiligenlegende vgl. o., S. 262, Anm. 167). Neben Anastasia und Chrysogonus hat der Verfasser auch legendarische Traditionen zu den Heiligen Agape, Chionia und Irene (Märtyrerinnen aus Thessaloniki) und zur Heiligen Theodote (Märtyrerin aus Nicaea in Bithynien) verarbeitet.

⁹³ Aquileia lag an der *via Aemilia*, die nach Sirmium führte und die wichtigste Verkehrsachse zwischen Italien und dem Illyrikum bildete (zur engen Verbindung zwischen Aquileia und dem Donaoraum vgl. auch Humphries 1999, 31f.).

⁹⁴ S. u., S. 375.

⁹⁵ Das *Martyrologium Hieronymianum* enthält am 17. November den Eintrag *Romae transibere Cecili;* die Nachricht dürfte bereits im stadtrömischen Kalender von 422 gestanden und dort den Tag der Titelheiligen Caecilia bezeichnet haben (so überzeugend Kirsch 1924, 87-89; skeptisch allerdings Delehaye (1931), in: Comm. MH, 604; Pietri 1976, Bd. 1, 501f.). Bestätigung erfährt die Vermutung, dass Caecilia bereits spätestens um die Mitte des 5. Jh. als Heilige galt, durch eine fragmentarische Inschrift, in der Caecilia mit dem Attribut *sancta* belegt ist und die in die Zeit zwischen 379 und 464 zu datieren ist (vgl. de Rossi, Inscr. I, 359, nr. 816).

⁹⁶ Delehaye ²1933, 298.

Beginn des 5. Jh. noch nicht durchlaufen hatten.⁹⁷ Will man Caecilia nicht als eine frühe Ausnahme verstehen, bleibt nur die Möglichkeit, sie nicht als eine Titelgründerin zu betrachten, sondern als eine Heilige, deren Kult in einer Titelkirche eingerichtet wurde. In diese Richtung weist auch die *passio Caeciliae*, die einen Hinweis darauf enthält, dass der *titulus* auch unter dem Namen eines Gordianus bekannt war.⁹⁸ Es ist naheliegend, dass dieser Gordianus – nicht Caecilia – der Stifter des *titulus* war, der den Kult einer Heiligen Caecilia in der zu seiner Stiftung gehörigen Kirche etablierte.⁹⁹

9. *Titulus Sabinae*. Bei der Titelkirche der Sabina liegt der Fall ähnlich wie beim *titulus Caeciliae*. Auch hier zeigt die Unterschrift eines Presbyters *tituli sanctae Sabinae* auf der römischen Synode von 499, dass eine Heiligenverehrung schon im 5. Jh. gegeben war. Die Weihinschrift der Titelkirche weist sie als Stiftung eines Presbyters namens Petrus aus, der den Bau unter Bischof Caelestinus (422-432) errichtete.¹⁰⁰ Die archäologische Situation unterhalb der Titelkirche lässt nicht erkennen, dass sich diese Basilika über einer älteren Kirche erhob.¹⁰¹ Will man unter diesen Voraussetzungen an einer Titelgründerin Sabina festhalten, kann man sie allenfalls in einer Stifterin suchen, die das Grundstück für den Kirchenbau, das auf Kosten des Presbyters Petrus errichtet wurde, bereitstellte.¹⁰² Dass innerhalb von nur 50 Jahren eine Transformation des Stiftergedenkens in ein Heiligengedenken erfolgte, ist jedoch

⁹⁷ Sie erscheinen im *Martyrologium Hieronymianum* jeweils als *conditor tituli*; vgl. die Tageseinträge zum 14. April (*Romae in titulo iuxta Diocletianas Cyriaci conditoris tituli* nach der Restitution von Delehaye [1931], in: AASS Nov. II, 190) und zum 14. August (*Romae Eusebii tituli sui conditoris*; vgl. ebd., 444).

⁹⁸ *Passio Caeciliae* 27: *clarissimus vir... nomine Gordianus... sub umbratione nominis sui domum sanctae Caeciliae suo nomine titulavit, ut in occulto... ecclesia fieret*. Zur Deutung vgl. Delehaye 1936, 84.

⁹⁹ Zur Unterscheidung zwischen dem *titulus* und dem zu einem *titulus* gehörigen Kirchengebäude s. o., Anm. 33. Ähnlich wie bei den *IV Coronati* und der Hl. Susanna bildete das Heiligenpatrozinium der Titelkirche den Ausgangspunkt dafür, dass sich sekundär ein Kult an einer Grablege im römischen Suburbium entwickelte (zum Caeciliakult in der sogenannten Papstgruft an der *via Appia* vgl. Delehaye 1936, 86).

¹⁰⁰ *Culmen apostolicum cum Caelestinus haberet / primus et in toto fulgeret episcopus orbe / haec quae miraris fundavit presbyter urbis / Illyrica de gente Petrus...* Vgl. Text und Abbildung der Inschrift bei Krautheimer, in: Corpus IV, 72 und 87 mit Abb. 85. Der *Liber Pontificalis* datiert den Bau der Kirche erst in die Zeit Sixtus III. (432-440) (LP I, 235).

¹⁰¹ Unter der vom Presbyter Petrus errichteten Kirche wurden im Bereich des Narthex Elemente einer Repräsentationsarchitektur gefunden: Teile eines aufwendig pavimentierten Raumes, durchzogen von einem 3m breiten durch Schranken abgegrenzten Gang, der vermutlich auf ein monumentales Fenster zulief (vgl. Krautheimer, in: Corpus IV, 81-83). Krautheimer, ebd., 90f., erkennt darin keine liturgische Anlage einer Vorgängerkirche, sondern eine profane Architektur; ähnlich zurückhaltend bezüglich einer Vorgängerkirche ist Pietri 1976, Bd. 1, 504-506.

¹⁰² So Saxer 2001 (a), 559.

wenig wahrscheinlich.¹⁰³ Auch bei der Heiligen Sabina, nach der die Titelkirche auf dem Aventin benannt wurde, liegt daher die Schlussfolgerung nahe, dass es sich nicht um eine sanktifizierte Stifterin, sondern um eine Heilige handelte, deren Kult bereits bei der Gründung des *titulus* unter Caelestinus eingerichtet wurde.¹⁰⁴

10. *Titulus Pammachii*. Die Titelkirche des Pammachius, wie sie in der Unterschriftenliste von 499 heißt, erscheint in der Liste von 595 als *titulus ss. Iohannis et Pauli*.¹⁰⁵ Die Verehrung dieser beiden Heiligen muss in dem *titulus* jedoch bereits zu Beginn des 5. Jh. bestanden haben. Die Kirche des Pammachius – vermutlich handelt es sich um den im Jahr 410 beim Goteneinfall ums Leben gekommenen Angehörigen der *gens Furia* und Briefpartner des Hieronymus – wurde im frühen 5. Jh. errichtet, indem man über dem Sockel eines Privathauses, dessen Erdgeschoss erhalten blieb, eine dreischiffige Basilika anlegte.¹⁰⁶ Bei dieser Gelegenheit überbaute man eine kleine

¹⁰³ Denkbar wäre allenfalls, dass die Stifterin namens Sabina bereits zu Lebzeiten als *sancta* bezeichnet worden wäre (zum Gebrauch des Heiligenattributs für Bischöfe, Kleriker und Asket(inn)en im 5. und 6. Jh. vgl. Delehaye 1927, 38-42); doch ist diese Hypothese einer asketischen Titelgründerin nicht wahrscheinlicher als die Annahme eines Heiligenkultes in der Titelkirche.

¹⁰⁴ Die *passio Sabinae et Serapiae* liefert keine verlässlichen Anhaltspunkte für die Herkunft des Heiligenpatroziniums. Zwar deutet man die Ortsangaben der *passio* zumeist dahingehend, dass es sich um eine Heilige aus der umbrischen Kleinstadt Vindena in der Nähe von Terni handele (Delehaye 1933, 316f.; zuletzt Verrando 1991 [a], 101-104; die von Kirsch 1918, 163-166 vertretene These, in den topographischen Angaben verballhornte Lesarten zu sehen, die sich auf Rom und auf die Lage der Titelkirche beziehen, ist hingegen nicht überzeugend). Doch ist der Kult dieser Heiligen wohl nicht aus einer umbrischen Kleinstadt nach Rom übertragen worden. Einen Hinweis liefert die Stiftunginschrift der Titelkirche, die als Stifter einen *presbyter urbis Illyrica de gente Petrus* nennt (ICUR II, 5154). Möglicherweise brachte der illyrische Presbyter, der seine Abstammung in der Gründungsinschrift so pointiert hervorhob, die Titelheilige aus seiner Heimat mit. Dass Sabina kurz nach der Mitte des 6. Jh. unter den weiblichen Heiligen in den Mosaiken von S. Apollinare Nuovo in Ravenna erscheint, bringt keinen weiteren Aufschluss, da unter den beiden Heiligenreihen in S. Apollinare Nuovo zahlreiche „fremde“ Heilige des römischen und mailändischen Messkanons erscheinen: Der Kult der Sabina ist dementsprechend vermutlich über Rom nach Ravenna gelangt (vgl. Delehaye 1929, 10-12; für eine umbrische Herkunft plädiert Deichmann 1969-1989, Bd. I, 31).

¹⁰⁵ Die Identität ist dadurch gesichert, dass die Titelkirche später als *titulus Pammachii sanctorum Iohannis et Pauli* erscheint (vgl. LP I, 510).

¹⁰⁶ Zur Basilika des Pammachius vgl. Krautheimer, in: Corpus I, 284-290, 294-296; zu typologischen Hinweisen, die eine Datierung zu Beginn des 5. Jh. nahe legen, vgl. Guidobaldi 1992, 153. Brenk 2003, 110f. spricht sich gegen die gängige Identifizierung des Titelgründers Pammachius mit Hieronymus' Briefpartner aus, da dieser seit 397 in asketischer Armut gelebt und daher die Mittel für den Basilikalbau nicht zur Verfügung gehabt habe. Diese Interpretation nimmt das Armutsideal des Pammachius, das Entäußerung, nicht aber materielle Armut signalisierte, jedoch zu wörtlich: Wie die „Armut“ der asketisch orientierten christlichen Oberschicht Roms zu bewerten ist, zeigt exemplarisch Melania d. J. (383-439), die bei ihrem Weggang aus Rom und Italien alle Besitzungen im Westen des Imperiums veräußerte (*Vita Melaniae* 19), nach ihrer Ankunft im Heiligen Land jedoch durchaus in der Lage war, dort zwei Klöster zu errichten, die

Hauskapelle,¹⁰⁷ deren Wände mit Fresken versehen waren, auf denen mehrere Märtyrer – unter ihnen auch die Titelheiligen Johannes und Paulus – dargestellt sind.¹⁰⁸ Die Kapelle war kurz vor dem Bau der Basilika, gegen Ende des 4. Jh. angelegt worden,¹⁰⁹ und die Basilika führte die Heiligenverehrung fort, indem sie die beiden wichtigsten Heiligen der Kapelle, Johannes und Paulus, als Patrone der Kirche übernahm.¹¹⁰

Anders als es die spätere Legende will, handelt es sich bei den beiden Heiligen nicht um zwei lokale römische Märtyrer, sondern mit hoher Wahrscheinlichkeit um Johannes d. Täufer und den Völkerapostel.¹¹¹ Ein Blick auf die Kulttopographie Norditaliens macht deutlich, dass Johannes der Täufer zu einer Gruppe von Apostelkulten gehört, die seit den 380er Jahren in zahlreichen Kirchenstiftungen der Region erscheinen und unter maßgeblicher Initiative des Ambrosius in der gesamten Region bis nach Gallien verbreitet

trotz der Beteiligung anderer Geldgeber zum großen Teil durch Melania selbst finanziert worden sein müssen (vgl. auch E. Clark 1984, 92-119). Auf eine Datierung der Pammachiusbasilika vor die Mitte des 5. Jh. deutet ferner eine Bauinschrift hin, die die Ausschmückung der Vorhalle durch einen römischen Bischof dokumentiert. Der Name des *antistes* ist in dem nur handschriftlich überlieferten Epigramm ausgefallen, kann aber metrisch nur mit „Leo“ – zu beziehen auf Leo I. (440-461) – ergänzt werden (de Rossi, Inscr. II, 150, nr. 20; die Einwände von Brenk 2003, 109f. überzeugen nicht).

¹⁰⁷ S. u., S. 380-382.

¹⁰⁸ Vgl. die Abbildungen bei Brenk 2003, 327-329, Abb. 169-174. An den Seitenwänden der Kapelle zeigen zwei Szenen die Gefangennahme und Hinrichtung dreier Märtyrer, zweier Männer und einer Frau. An der Frontwand der Kapelle sind zwei, nur unvollständig erhaltene männliche Gestalten in Tunika und Pallium dargestellt, die eine Nische flankierten, die zur Aufnahme von Reliquien bestimmt war. Dass es sich bei den beiden *palliat* um Johannes und Paulus handelt, liegt nahe, da sie an einer besonders prominenten Stelle des Raums angebracht waren. Die Identität der drei anderen Heiligen ist unklar. Brenk 1995-1996, 203, ders., 2003, 112 möchte unter Berufung auf Franchi de' Cavalieri 1935 in den drei Märtyrern die Heiligen Cyprian, Iustina und Theoktistus erkennen, da die Kaiserin Eudokia in einer Dichtung auf Cyprian und Iustina schreibt, sie seien in Rom in der Nähe eines Claudiusforums beigelegt worden (vgl. Phot., *cod.* 184). Davon abgesehen, dass bei Eudokia von einem dritten Märtyrer Theoktistus keine Rede ist, fällt es jedoch schwer, die vermutlich ohne jegliche Kenntnis der stadtrömischen Topographie verfasste Angabe eines *forum Claudii* auf den Claudiusstempel zu beziehen, in dessen Nähe sich die Titelkirche des Pammachius erhob. Bezeichnenderweise hat Franchi de' Cavalieri später selbst von seiner ursprünglichen Vermutung Abstand genommen (vgl. dens. 1953, 14, Anm. 2).

¹⁰⁹ Zur Datierung der Malereien s. u., Anm. 192; das Mauerwerk erlaubt keine genauere zeitliche Eingrenzung (vgl. Pietri 1976, Bd. 1, 483 mit Anm. 2).

¹¹⁰ Brenk 2003, 111 wendet gegen die Annahme eines Heiligenpatroziniums für den *titulus Pammachii* ein, dass die Basilika nach Ausweis der oben erwähnten Bauinschrift, nicht den beiden Heiligen Johannes und Paulus, sondern Christus geweiht gewesen sei (*quis tantas Christo venerandas condidit aedes, / si quaeris: cultor Pammachius fides*). Dies entspricht jedoch der allgemeinen Praxis der Zeit und spricht nicht gegen ein Patrozinium (vgl. Delehaye 1930, 7f.).

¹¹¹ Lanzoni 1925, 209; Delehaye 1930, 15f. plädieren übereinstimmend für Johannes d. Täufer, nicht den Apostel Johannes; wenig überzeugend Pietri 1976, 489 (östliche Heilige). Zur späteren Legendenbildung um die Heiligen des *titulus Pammachii* vgl. u., Anm. 196.

wurden.¹¹² Ähnlich wie bei Gervasius und Protasius, die wohl unmittelbar aus Mailand ihren Weg nach Rom und in den *titulus Vestinae* fanden, dürften auch Johannes und Paulus im Zuge dieser Kultverbreitung nach Rom gelangt sein. Die Kapelle unter dem *titulus Pammachii* und die kurze Zeit danach angelegte Titelkirche sind nicht die einzigen Zeugen für die Ausbreitung ihres Kultes in Rom: Nur wenige Jahre nach dem Bau der Titelbasilika ließ Leo I. (440-461) bei S. Pietro ein Kloster errichtete, das ebenfalls den beiden Heiligen Johannes und Paulus geweiht war.¹¹³

11. *Titulus apostolorum*, 12. *Titulus sancti Matthaei* und 13. *Titulus sancti Laurentii*. Alle drei *tituli* sind in der Liste von 499 nach Heiligen benannt und verfügten demnach bereits während des 5. Jh. über Kirchen mit einem Heiligenpatrozinium. Die Kirche des *titulus apostolorum* wurde kurz nach dem Konzil von Ephesos (431) den beiden Aposteln Petrus und Paulus unter einem neuen Namen geweiht und ersetzte damit möglicherweise ein früheres Petruspatrozinium durch eine Weihung an beide Apostel.¹¹⁴ Für die beiden anderen Kir-

¹¹² Vgl. Picard 1988, 272f. und u., Anm. 131. Delehaye 1930, 16 vermutet, dass die konstantinische Basilika in Ostia, die Petrus, Paulus und Johannes d. Täufer geweiht war (LP I, 183f.), den Ursprung des Heiligenpatronats gebildet haben könnte. Er begründet dies damit, dass Gallicanus, der in den vom *Liber Pontificalis* überlieferten Stiftungslisten der konstantinischen Basilika von Ostia bezeugt ist, auch eine prominente Rolle in der Legendenbildung um die Titelheiligen des *titulus Pammachii* einnimmt. Es ist jedoch davon auszugehen, dass erst der Verfasser der *passio Gallicani* in Kenntnis des *Liber Pontificalis* eine Verbindung zwischen dem *titulus Pammachii* und der Person des Gallicanus hergestellt hat, veranlasst durch die Ähnlichkeit der Heiligenpatrozinien in der Titelkirche und in der Basilika von Ostia. Für den Ursprung des Johannes- und Pauluspatroziniums in der römischen Titelkirche ist die Angabe wertlos.

¹¹³ LP I, 239 mit Anm. 11. Diesem Kloster oder der Titelkirche des Pammachius ist die Weihinschrift eines Altares zuzuweisen, die einer mittelalterlichen Handschriftensammlung ohne Ortsangabe überliefert wurde; vgl. Damas., *epigr.* 61: *hanc aram domini servant Paulusque Iohannes / martyrium Christi pariter pro nomine passi / sanguine pupureo mercantes praemia vitae*. Die Plazierung innerhalb der Sylloge deutet auf das Kloster bei S. Pietro hin (vgl. den Kommentar von Ferrua [1942], in: *Epigrammata damasiana*, 229).

¹¹⁴ Die handschriftlich überlieferte Weihinschrift weist die Titelkirche als eine kaiserliche Stiftung und als das Werk eines Presbyters Philippus aus, der sie unter Sixtus III. (432-440) errichtete, und signalisiert, dass die Kirche durch das Patrozinium der beiden Apostel einen neuen Namen erhielt (de Rossi, *Inscr.* II, 100, nr. 67; 134, nr. 3: *cede prius nomen... Zu einer Vorgängerkirche unter S. Pietro in Vincoli vgl. o., Anm. 10*). Philippus unterzeichnete bereits auf dem Konzil von Ephesos (431) als *presbyter ecclesiae apostolorum* und dürfte damit den neuen Namen des *titulus* bereits vorweggenommen haben (so überzeugend Delehaye 1930, 14f.; Pietri 1976, Bd. 1, 478). In der Kirche wurden die Ketten Petri verehrt, deren Existenz als römische Pilgerreliquie bereits für das frühe 5. Jh. bezeugt ist (vgl. Krautheimer, in: *Corpus III*, 181). Die pointierte Hervorhebung der Weihinschrift, dass die Kirche jetzt Petrus und Paulus *gemeinsam* geweiht sei (*haec Petri Paulique simul nunc nomine signo / ... unum quaeso pares, unum duo sumite munus / unus honor celebrat quos habet una fides*), ist ein Indiz dafür, dass der Vorgängerbau einzig ein Petruspatrozinium besaß.

chen, S. Matteo und (vermutlich) S. Lorenzo in Lucina,¹¹⁵ liegen keine archäologischen und kalendarischen Hinweise vor, die genauere Aussagen über Zeit und Umstände der dortigen Einführung eines Heiligenpatroziniums erlauben würden. Die Kirche S. Matteo in Merulana wurde zu Beginn des 19. Jh. abgerissen;¹¹⁶ Spuren einer kalendarischen Kommemoration des Titelheiligen haben sich in der Überlieferung nicht erhalten.¹¹⁷ Beim *titulus Lucinae* ist unklar, ab wann er über ein Laurentiuspatrozinium verfügte. Zwar ist die Existenz der Kirche erstmals im Jahr 366 bezeugt, doch ist die Aufführung in der Synodalliste von 499 der früheste sichere Anhaltspunkt dafür, dass der *titulus* mit dem Heiligen Laurentius in Verbindung stand.¹¹⁸

¹¹⁵ Geertman 1975, 154-169 identifiziert den *titulus s. Laurentii* mit der Kirche S. Lorenzo in Formonso (später S. Lorenzo in Panisperna genannt). Der *titulus s. Laurentii* der Unterschriftenliste von 499 dürfte jedoch mit dem *titulus Lucinae* identisch sein, der in der späteren Überlieferung als *titulus beati Laurentii martyris, qui appellatur Lucinae* erscheint (vgl. Kirsch 1918, 14). Zwar wird in der Synodalliste von 499 der *titulus Lucinae* als eigene Titelkirche neben dem *titulus s. Laurentii* aufgeführt, doch begegnet eine vergleichbare Doppelbezeichnung derselben Titelkirche mit zwei unterschiedlichen Namen in der Liste von 499 auch beim *titulus Vizantis* und dem *titulus Pammachii*. Der *titulus s. Laurentii* in der Liste von 499 kann aus denselben Erwägungen heraus auch mit dem *titulus Damasi* gleichgesetzt werden, der ebenfalls über ein Laurentiuspatronat verfügte (vgl. o., S. 341). Da jedoch in der Synodalliste von 595 der *titulus s. Damasi* neben dem *titulus s. Laurentii* erwähnt wird, ist letzterer mit hoher Wahrscheinlichkeit hier und in der Liste von 499 auf den *titulus Lucinae* zu beziehen.

¹¹⁶ Huelsen 1927, 386f.

¹¹⁷ Auch die Patrozinien in den übrigen italienischen Städten helfen nicht weiter. Matthäusreliquien fanden bei der Weihe der Stephanusbasilika in Ravenna (550) Verwendung (Deichmann 1969-1989, Bd. I, 31, II, 2, 373); für die Herkunft und Datierung des Heiligenpatronats im *titulus s. Matthaei* in Rom lässt sich daraus jedoch nichts gewinnen.

¹¹⁸ Zur Rolle der Lucina-Kirche als Wahlort des Damasus im Herbst 366 vgl. coll. Avell., *epist.* 1, 5. Für die Hypothese von Sághy 1999, 526, bereits um 300 habe ein *titulus Lucinae* mit einem Laurentiuspatrozinium existiert, gibt es keinen Anhaltspunkt. Ein Teil der Forschung hat die Notiz des *Liber Pontificalis*, wonach Kaiser Valentinian III. dem römischen Bischof Sixtus III. die Genehmigung zum Bau einer Laurentiusbasilika erteilte (LP I, 234), auf den *titulus Lucinae* bezogen und das Laurentiuspatrozinium als zu diesem Zeitpunkt bereits bestehend vorausgesetzt bzw. mit diesem Ereignis in Verbindung gebracht (vgl. Pesarini 1913, 42-46; Kirsch 1918, 82-84; Krautheimer, in: Corpus II, 184f.; zuletzt Hillner 2002; Bertoldi 2003, 388f.). Die Angabe des *Liber Pontificalis* ist jedoch vermutlich auf die *basilica maior* an der *via Tiburtina* zu beziehen (s. o., S. 108). – Geertman knüpft an seine Identifizierung des *titulus s. Laurentii* von 499 mit der Kirche S. Lorenzo in Formonso/Panisperna die Vermutung, an diesem Ort sei bereits im 3. Jh. eine Memoria zur Erinnerung an das Martyrium des Laurentius errichtet worden (Geertman 1975, 169). Der archäologische Befund unter der im 16. Jh. errichteten Kirche S. Lorenzo in Panisperna erlaubt jedoch keine Aussagen über die Geschichte der Kirche in spätantiker und frühmittelalterlicher Zeit: Die Funde beschränken sich auf Überreste einer Bebauung aus dem 2. Jh. (vgl. Krautheimer, in: Corpus II, 187), die nicht geeignet ist, Geertmans Hypothese zu stützen.

V. 2. Reliquientranslationen und aristokratische Kommunikation

Was lässt sich aus diesem Befund für die Frage nach der Privatisierung und Privatisierbarkeit von Heiligenkulten in stadtrömischen Titelnkirchen gewinnen? Zunächst die Erkenntnis, dass der von Kirsch begründete Forschungskonsens, wonach sich im Laufe des 6. Jh. ein grundsätzlicher Wechsel von der Stifter- zur Heiligenmemoria vollzogen habe, in dieser Form nicht aufrecht zu erhalten ist. Etwa die Hälfte der *tituli* müssen bereits während des 5. Jh. mit einem Heiligenpatrozinium ausgestattet gewesen sein, und bei einer nicht geringen Zahl von Heiligen weisen die Spuren dieser Übertragung bereits in das beginnende 5. Jh. Auffällig ist, dass es sich dabei in der Regel nicht um römische Heilige handelte, die ihren Weg aus den Coemeterien in die städtischen Kirchen fanden. Von besonders populären römischen Heiligen wie den beiden Aposteln Petrus und Paulus (*titulus apostolorum*) und dem Diakon Laurentius (*titulus Damasi* und S. Lorenzo in Lucina)¹¹⁹ abgesehen, sind die übrigen Titelpatrone auswärtige Heilige, die vorzugsweise aus dem norditalischen und illyrischen Raum nach Rom gelangt sind und insbesondere auf Mailand und Aquileia als Zentren der Verbreitung hindeuten.¹²⁰ Erst während des 6. Jh. machte sich eine Verlagerung der römischen Erinnerungstopographie aus den suburbanen Coemeterien in die Stadt bemerkbar: In dieser Zeit wurden mehrere römische Titelnkirchen, die erst während des 6. Jh. Heiligenpatrozinien erhielten (*titulus s. Sixti*¹²¹, *titulus ss. Nerei et Achillei*¹²², *titulus s. Balbinae*¹²³,

¹¹⁹ Zur Popularität des Laurentius, der zusammen mit Petrus und Paulus eine Trias der drei wichtigsten römischen Heiligen bildete, vgl. Colella 1997, 76-79.

¹²⁰ Gervasius und Protasius dürften aus Mailand nach Rom gelangt sein, ebenso wie die Reliquien der Apostel Johannes und Paulus. Aus dem Illyrikum fanden Chrysogonus und Anastasia den Weg nach Rom. Neben Anastasia sind als weitere Heilige aus dem illyrisch-pannonischen Raum die IV Coronati und möglicherweise Sabina unter den römischen Titelnkirchen vertreten. Aus Pannonien stammten auch die Reliquien des Märtyrerbischofs Quirinus, der zu einem nicht genauer bestimmbareren Zeitpunkt im Laufe des 5. Jh. aus Siscia nach Rom überführt und in einem der Mausoleen bei S. Sebastiano beigelegt wurde (vgl. Bertolino 1997, bes. 121f.).

¹²¹ Sixtus II., der im *coemeterium Callisti* an der *via Appia* bestattet lag, wurde (erstmalig 595 nachweisbar) zum Namensgeber des an der *via Appia intra muros* gelegenen *titulus Crecentianae* (vgl. Geertman 1968-1969).

¹²² Der *titulus ss. Nerei et Achillei* – vermutlich identisch mit dem *titulus Fasciolae* – lag schräg gegenüber dem *titulus Crecentianae* an der *via Appia* und stand damit in enger räumlicher Verbindung zum Domitillacoemeterium an der *via Ardeatina*, in dem Nereus und Achilleus bestattet lagen, und in dessen halbunterirdischer Basilika einige Grabinschriften von Klerikern des *titulus Fasciolae* gefunden wurden (vgl. Kirsch 1918, 91). Als *titulus ss. Nerei et Achillei* erscheint die Kirche erstmals in der Liste von 595.

¹²³ Der *titulus s. Balbinae* in der Unterschriftenliste von 595 wird meist mit dem *titulus Tigridae* von 499 gleichgesetzt, ohne dass sich dafür allerdings zwingende Argumente anführen ließen. Ähnlich wie beim *titulus s. Sixti* und *titulus ss. Nerei et Achillei* spielte die Nähe zur *via Ardeatina* und *via Appia* und zum *coemeterium Balbinae* für die Benennung des *titulus* die ausschlaggebende Rolle.

*titulus s.s. Marcellini et Petri*¹²⁴) nach Heiligen umbenannt, deren Grablegen an Konsularstraßen lagen, die auf diejenigen Viertel zuführten, in denen sich die entsprechenden *tituli* befanden: Die Heiligen wanderten so gleichsam aus den Coemeterien in die Stadt.¹²⁵ Die Patrozinien der *tituli* des 5. Jh. hingegen folgten anderen Wegen und einer anderen Logik der Verbreitung.

Die Kanäle, über die diese Kulte und Patrozinien nach Rom gelangten, sind in den meisten Fällen nur zu erahnen. Sie dürften auf dem Weg von Reliquientranslationen erfolgt sein, die seit der 2. Hälfte des 4. Jh. im gesamten Mittelmeerraum größere Dimensionen erreichten – ein Umstand, der sich nicht nur in der literarischen Überlieferung¹²⁶ und in der Gesetzgebung,¹²⁷ sondern vor allem auch in der Herstellung von Reliquiaren niedergeschlagen hat, die zum Teil in Altarsepulcra von Kirchen aufgefunden worden sind und die Verbindung von Heiligenpatrozinien und Reliquientranslationen auch archäologisch eindrucksvoll dokumentieren.¹²⁸ Deutlich schwieriger ist es, die an diesen Translationen beteiligten Auftraggeber, Empfänger und Vermittler zu bestimmen. In Ermangelung von präzisen Informationen zur Einführung der Heiligenpatrozinien an den römischen *tituli* ist man im wesentlichen auf Analogieschlüsse angewiesen, die sich aus dem Vergleich mit den besser dokumentierten Verhältnissen in Oberitalien ergeben. Dort entfaltete Ambrosius von Mailand seit den 380er Jahren eine regelrechte Auffindungs- und Distributionspolitik und gab den Anstoß zu einer Entwicklung, in deren Verlauf im oberitalischen Raum verstärkt Reliquien zwischen den Bischofsgemeinden zirkulierten und zu einer Ausbreitung von Heiligenkulten führten.¹²⁹ Komplementär zu einer intensiven brieflichen Kommunikation mit seinen bischöflichen Amtskollegen und zum Einfluss, den Ambrosius bei der Beset-

¹²⁴ Die Nähe zur *porta Labicana* verhalf dem *titulus s.s. Marcellini et Petri* (in der Liste von 499 möglicherweise der *titulus Nicomedis*) zu seinem Namen; umgekehrt fanden die IV Coronati, deren Titelkirche in der Nähe des *titulus Nicomedis/SS. Marcellini et Petri* lag, den Weg hinaus in das *Coemeterium* an der *via Labicana*, wo man im Frühmittelalter ihre Gräber verehrte (vgl. o., Anm. 63).

¹²⁵ Diese Umbenennungen der Titelkirchen waren allerdings nicht mit einer Translation der Heiligen verbunden. Erst während des 7. und 8. Jh. wurden die ersten Märtyrer aus den Coemeterien in städtische Kirchen überführt (vgl. Costambeys 2001, 172).

¹²⁶ Eine umfassende Zusammenstellung der literarischen Belege für Reliquientranslationen von der Mitte des 4. Jh. bis in die erste Hälfte des 5. Jh. bietet Delehaye 1933, 50-99.

¹²⁷ Für die Verbote, mit denen die Kaiser auf diese Praxis reagierten, vgl. CTh 9, 17, 7 (386); s. auch Nov. Val. 23, 1, 5 (447). Der Umstand, dass in der spätantiken Gesetzgebung zur *violatio sepulcri* der Schutz des bestatteten Leichnams die traditionelle Auffassung zurückdrängte, nach der einzig die Spoliation von Grabbauten unter Strafe gestellt war, ist allerdings nicht auf die christliche Praxis der Reliquienerhebung und -translation zurückzuführen (vgl. Rebillard 2003, 74-83).

¹²⁸ Aus Oberitalien haben sich aus dem fraglichen Zeitraum um 400 mehrere Beispiele erhalten; vgl. Buschhausen 1971, 219-223 (Pola), 223-234 (S. Nazaro/Mailand); 246-249 (Grado). Zu den literarischen Quellen (vor allem Paulinus v. Nola), die seit dem ausgehenden 4. Jh. eine zunehmende Weihung von Altären mit Reliquien dokumentieren, vgl. Brandenburg 1995.

¹²⁹ Vgl. dazu Humphries 1999, 54f.; G. Clark 2001, 168-171.

zung der oberitalischen Bischofssitze geltend machte,¹³⁰ bildeten die Heiligenpatrozinien ein Mittel, durch das der Mailänder Bischof die Beziehungen zu den Gemeinden in der Region stärkte und deren Ausrichtung auf Mailand betrieb. Dabei wurde Ambrosius in vielfältiger Weise tätig – nicht nur als Auffinder und Verbreiter von Mailänder Heiligen, sondern auch dadurch, dass er Märtyrerreliquien in fremden Gemeinden erhob und nach Mailand überführte, und dass er die Weitervermittlung von Heiligenkulten betrieb, die gleichsam durch die Schaltstation Mailand weitere Verbreitung in Oberitalien und Gallien fanden.¹³¹

¹³⁰ Vgl. Lizzi 1989, 36-57.

¹³¹ Unter den von Ambrosius in Mailand entdeckten Heiligen fanden besonders die anlässlich der Weihung der *basilica Ambrosiana* im Jahr 386 erhobenen Märtyrer Gervasius und Protasius in Italien und in Gallien weite Verbreitung, in geringerem Maße auch der 395 aufgefundene Nazarius. In Bologna war Ambrosius 393 seinem bischöflichen Kollegen bei der Auffindung von Agricola und Vitalis „behilflich“ und überführte Reliquien beider Märtyrer nach Mailand. Aus dem Osten erhielt Ambrosius Apostelreliquien (Johannes, Andreas, Thomas, Lukas), für die er im Jahr 382 die *basilica apostolorum* errichtete, sowie Reliquien von Johannes dem Täufer und Euphemia (zur Rekonstruktion dieses Heiligenbestandes vgl. Delehaye 1930, 13). – Einige Beispiele mögen die Verbreitungswege der Heiligenkulte und die dadurch hergestellten Vernetzungen verdeutlichen: In Florenz nahm Ambrosius selbst die Weihung einer Kirche mit den in Bologna erhobenen Reliquien von Agricola und Vitalis vor (Ambr., *exhort. virg.* 1, 1 – 2, 10; Paul. Med., *vita Ambr.* 29). Gaudentius von Brescia (387/397 – ca. 410) weihte seine Kirche mit den Reliquien verschiedener Heiliger, darunter Gervasius, Protasius, Nazarius sowie Johannes d. Täufer und die Apostel Andreas, Thomas und Lukas (vgl. Gaudent., *serm.* 17, der allerdings nur bei den Mailänder Märtyrern explizit erwähnt, dass er ihre Reliquien von Ambrosius erhalten habe). Verbindungen zu Ambrosius unterhielt auch Paulinus von Nola: In seiner Basilika im unteritalischen Cimitile/Nola fanden u. a. die Reliquien von Nazarius, Agricola und Vitalis, ferner Johannes d. Täufer, die Apostel Andreas, Thomas, Lukas und Euphemia Aufnahme (Paul. Nol., *carm.* 27, 406-439; Nazarius wird von Paulinus als eine persönliche Gabe des Ambrosius bezeichnet). Ein Teil dieser Reliquien kam auch in Paulinus' Basilika in Fundi zum Einsatz, wo neben Gervasius, Protasius und Nazarius die Apostel Andreas und Lukas rekonziert wurden (Paul. Nol., *epist.* 32, 17). Am deutlichsten macht sich die Verbreitung der unter Ambrosius in Mailand anzutreffenden Heiligen in Oberitalien und Gallien bemerkbar: Neben der bereits erwähnten Kirche des Gaudentius in Brescia finden sich Reliquien von Johannes d. Täufer und den Aposteln Johannes, Andreas, Thomas und Lukas in der von Chromatius von Aquileia (388-407/8) gegründeten Basilika von Concordia (vgl. Chromat., *serm.* 26, 3f.). Auch im benachbarten Aquileia wurde etwa zur selben Zeit eine *basilica apostolorum* mit Reliquien von Andreas, Lukas, Johannes und Euphemia errichtet. In Lodi, Piacenza, Novara und Verona entstanden im ausgehenden 4./frühen 5. Jh. ebenfalls Apostelkirchen (für die Verbreitung der Apostelreliquien in Oberitalien vgl. die Bestandsaufnahmen bei Villa 1957, 249-253; Picard 1988, 272-284). In Ravenna wurden Gervasius und Protasius 435 Patrone eines Klosters (vgl. Deichmann 1969-1989, Bd. II, 2, 336f.). Die Einflüsse der von Ambrosius geförderten Kommunikation durch Reliquientranslationen machten sich auch außerhalb Italiens bemerkbar: Victricius v. Rouen erhielt zwischen 395 und 397 Reliquien von Gervasius u. Protasius, Agricola, Johannes d. Täufer, den Aposteln Thomas, Andreas und Lukas und der Euphemia (vgl. Victric. 6). Für die von Mailand ausgehende Verbreitung von Gervasius und Protasius-, Nazarius-, Agricola und Vitalis- und Apostelpatrozinien in Gallien vgl. die umfassenden Untersuchungen von Ewig 1960, 55-59; dems. 1960 (a), 245f.

Die Ausläufer dieser kirchenpolitischen Vernetzungspolitik bezogen auch Rom mit ein. So dürfte die Mailänder *basilica apostolorum* ihren Namen nicht allein Apostelreliquien aus dem Osten des römischen Reichs verdanken, deren Überführung nach Mailand aus der kalendarischen Tradition erschlossen werden kann, sondern an führender Stelle auch die Verehrung der römischen Apostelfürsten Petrus und Paulus mit einbezogen haben.¹³² In der Gegenrichtung machten sich die Einflüsse der durch Ambrosius initiierten Patrozinienwanderungen auch in Rom bemerkbar: Mit Gervasius und Protasius (*titulus Vestinae*) sowie Johannes und Paulus (*titulus Pammachii*) finden sich in zwei der römischen Titelkirchen Heilige wieder, die in der von Mailand beeinflussten Kultgeographie Oberitaliens und Galliens eine besonders prominente Rolle spielten.

Dies wirft die Frage auf, ob das ambrosianische Prinzip, durch Reliquientranslationen die Beziehungen zwischen einzelnen Ortskirchen zu stärken, auch als Erklärung für die Heiligenkulte der römischen Titelkirchen in Anspruch genommen werden kann. Die jüngsten Bemerkungen der Forschung zu den Patrozinien in den römischen Titelkirchen zielen in diese Richtung. So hat man vermutet, dass die Reliquien von Chrysogonus durch die bischöfliche Vermittlung von Innozenz I. (401-417), in dessen Episkopat die Anfänge der Errichtung eines päpstlichen Vikariats im Illyrikum fielen,

¹³² Das *Martyrologium Hieronymianum* verzeichnet für den 9. Mai einen *ingressus* von Reliquien der Apostel Johannes, Andreas und Thomas in die Mailänder *basilica ad portam Romanam*. Obwohl in der Notiz nicht ausdrücklich von einer Dedikation die Rede ist, dürften diese Reliquien den Anlass für die Weihe der Basilika an der *porta Romana* zur *basilica apostolorum* gegeben haben. Diese Apostelreliquien verweisen ebenso auf eine östliche Herkunft wie ein zweiter Eintrag des Mailänder Kalenders zum 27. November, in dem neben Johannes und Andreas die Heiligen Lukas und Euphemia erwähnt werden: Lukas und Andreas waren 336 oder 356/57 in die Apostelkirche von Konstantinopel überführt worden – dafür, dass dieser Bau als das unmittelbare Vorbild der Mailänder *basilica apostolorum* anzusehen ist, spricht auch deren ungewöhnliche Architektur, die vermutlich die kreuzförmige Anlage des Apostoleions in Konstantinopel aufgriff (vgl. Brandenburg 1995, 73). – Die Hypothese, dass Petrus und Paulus die Namensgeber der *basilica apostolorum* gewesen seien (so zuletzt McLynn 1994, 231f. und Humphries 1999, 148, 201), stützt sich auf das unter dem Hauptaltar der Basilika aufgefundene spätantike Silberkästchen, das von der Forschung als das Reliquiar angesehen wird, in dem die Apostelreliquien aufbewahrt waren: Der Deckel des Kästchens zeigt den thronenden Christus, umgeben von einer Apostelgruppe, in der Petrus und Paulus besonders hervorgehoben werden (Abbildung bei Buschhausen 1971, B Taf. 38). Nach der ausführlichen Diskussion von Alborino 1981, 32-62 handelt es sich um eine ikonographische Zwischenform, die sowohl das Motiv des zwischen den Aposteln thronenden Christus als auch die Darstellung des thronenden Christus, der von den beiden Apostelfürsten flankiert wird, aufgreift. Die Forschungskontroverse, ob die *basilica apostolorum* ihren Namen den aus dem Osten stammenden Apostelreliquien oder den Aposteln Petrus und Paulus verdanke, ist demnach in dieser Form zu dezisionistisch. Die Intention des Ambrosius ist vielmehr in der Verbindung beider ikonographischer Motive zu suchen: In ihr versinnbildlichte sich die Absicht, mit der Mailänder *basilica apostolorum* der Apostelkirche in Konstantinopel ein westliches Pendant entgegenzusetzen, indem mit Petrus und Paulus die beiden Apostel des Westens der Gruppe der übrigen Apostel vorangestellt wurden.

nach Rom gekommen und in die dortige Titelkirche überführt worden seien¹³³ – eine Hypothese, die sich auch auf weitere römische Titelheilige aus dem illyrischen Raum wie Anastasia, die IV Coronati und (möglicherweise) Sabina ausdehnen ließe. In Anbetracht der Tatsache, dass Rom seit dem beginnenden 5. Jh. seine Beziehungen zu den Kirchen im Illyrikum verstärkte, ist eine kirchenpolitische Dimension der Kultübertragungen nicht auszuschließen: Die römischen Bischöfe könnten – in Anlehnung an die von Ambrosius v. Mailand so virtuos betriebene Erhebungs- und Distributionspolitik – die Translation von Reliquien genutzt haben, um die Bindung der illyrischen Kirchen an Rom jenseits kirchenrechtlicher Verlautbarungen weiter zu fördern. Diese Erklärung verbleibt allerdings stark im Bereich des Hypothetischen und dürfte nicht den Schlüssel zur Frage, auf welchen Wegen die Heiligen nach Rom gelangten, liefern. Die Überführung von Heiligenkulten in die römischen *tituli* ging nicht in erster Linie auf das Konto von Bischöfen, die in der Vermittlung von Patrozinien ihren Einfluss und ihre Beziehungen zu anderen Ortskirchen geltend machten, sondern wurde von denjenigen Kreisen voran getrieben, denen Rom sein „second établissement chrétien“ verdankte: vermögenden aristokratischen Familien, deren *domus* die Titelkirchen beherbergten, in denen die auswärtigen Heiligenkulte seit der Wende vom 4. zum 5. Jh. Aufnahme fanden.

Dass Angehörige der aristokratischen *ceti dirigenti* um die Wende vom 4. zum 5. Jh. an der Blüte der Heiligenverehrung und der Verbreitung von Heiligenkulten in dieser Zeit einen bestimmenden Anteil hatten, ist bekannt. Für Aristokraten wie Sulpicius Severus und Paulinus von Nola, die gegen Ende des 4. Jh. eine asketisch geprägte *conversio* vollzogen, waren insbesondere Asketenheilige wie Martin v. Tours oder Felix von Nola Vorbilder und Ausdruck ihrer eigenen Hinwendung zum Christentum und des damit verbundenen Ideals von Heiligkeit.¹³⁴ Diese fundierende Bedeutung der Heiligenverehrung für das Selbstverständnis konvertierter Aristokraten blieb jedoch nicht auf bestimmte Typen von Heiligen beschränkt, deren asketische Ausrichtung an die traditionellen Wertmaßstäbe einer Elitenethik appellierte und damit geeignete Möglichkeiten bot, spezifisch aristokratische Haltungen in neuen Kontexten weiterzuführen. Jenseits der Vorbildhaftigkeit einzelner Heiliger beanspruchten die Heiligen und ihre Reliquien insgesamt das Interesse einer christlichen Elite, die – ähnlich wie die Bischöfe seit dem ausgehenden 4. Jh. – durch die Übersendung von Reliquien die Netzwerke zum Teil weit verzweigten Freundschaftsbeziehungen pflegte und aufrecht erhielt.

¹³³ In diesem Sinne Cecchelli 1999, 236f. Zu den kirchenpolitischen Beziehungen zwischen Rom und den illyrischen Kirchen und zur Ernennung des Bischofs von Thessalonike zum päpstlichen Stellvertreter in Illyrien durch Innozenz I. vgl. Wojtowytsch 1981, 211-214 u. 437.

¹³⁴ Zur hohen Bedeutung der Martins- und Felixverehrung für das asketische Selbstverständnis von Sulpicius Severus und Paulinus von Nola vgl. König 1985, 90-123.

Exemplarisch deutlich wird diese Vernetzung anlässlich der Weihung einer Basilika in Primuliacum, die Sulpicius Severus im Jahr 403 oder 404 vornahm. Paulinus v. Nola, der zur selben Zeit eine Basilika in Fundi mit einer Vielzahl von Märtyrer- und Apostelreliquien ausstattete, übersandte seinem Freund Sulpicius eine Partikel des Heiligen Kreuzes, das zusammen mit weiteren Reliquien zur Aufnahme im Altar der neuen Kirche in Primuliacum bestimmt war.¹³⁵ An diesem Umstand ist nicht allein bemerkenswert, dass Paulinus, der zu diesem Zeitpunkt noch nicht zum Bischof von Nola geweiht war, in ähnlicher Weise über Reliquien verfügte und sie zur Weihung von Basilikalbauten einsetzte wie die Bischöfe in den oberitalischen Gemeinden. Für den hier interessierenden Zusammenhang von größerer Bedeutung ist die kommunikative Funktion, die Reliquien in der von überregionalen Freundschaftsbeziehungen geprägten aristokratischen Welt des Paulinus erfüllten. Er selbst hatte die Kreuzespartikel als ein persönliches Geschenk von Melania d. Ä. empfangen, die sie wiederum aus den Händen des Bischofs Johannes von Jerusalem erhalten hatte; Paulinus leitete nun diese Gabe der *conserva communis*, Melania, an Bassula, die Schwiegermutter des Sulpicius, weiter, die sie zusammen mit Sulpicius in Empfang nehmen sollte – als ein gemeinsames Geschenk von Melania und Paulinus:

„Empfangt von euren gleichgesinnten Brüdern, die in allem Guten mit euch verbunden sein wollen, empfangt von ihnen das in seiner Bescheidenheit großartige Geschenk!“¹³⁶

Die Bestimmung von Reliquien, Geschenke unter Gleichgesinnten und Ausdruck einer gemeinschaftlich geteilten Kultur zu sein,¹³⁷ tritt in dieser Äußerung unmittelbar hervor. Der besondere Wert der Kreuzespartikel lag nicht allein in ihrer numinosen Wirkung, sondern in ihrer sozialen Funktion: Sie war ein gemeinschaftliches Gut, dessen Übermittlung unter den *fratres unanimi* Paulinus durch die detaillierte Aufzählung all derer, durch deren Hände sie gegangen war, beredten Ausdruck verlieh. In einer von *amicitia*- und Patronagebeziehungen strukturierten aristokratischen Lebenswelt, die Melania d. Ä., Paulinus von Nola und Sulpicius Severus teilten,¹³⁸ erfüllten Reliquien wie die

¹³⁵ Paul. Nol., *epist.* 31, 1. Begleitet war die Übersendung der Reliquien von Epigrammen, die Paulinus für den Altar in der Basilika von Primuliacum entwarf (ders., *epist.* 32, 7f.). Zu den Reliquien der Basilika in Fundi und den paulinischen Epigrammen, die dort angebracht waren, vgl. dens., *epist.* 31, 1 und 32, 17.

¹³⁶ Paul. Nol., *epist.* 31, 1: *quod nobis bonum benedicta Melania ab Hierusalem munere sancti inde episcopi Iohannis adtulit, hoc specialiter sorori nostrae venerabili Bassulae misit conserva communis; sed quod alteri vestrum datur utriusque vestrum est...accipite ergo ab unanims fratribus in omni bono vestrum sibi consortium cupientibus, accipite magnum in modico munus.*

¹³⁷ Hervorgehoben von Brown 1981, 88-95; zuletzt ausführlich Mratschek 2002, 427-443.

¹³⁸ Auch die Palästinapilgerin Silvia, deren Ankunft Sulpicius Severus erwartete (Paul. Nol., *epist.* 31, 1), und die Primuliacum und Brescia mit Reliquien aus dem Heiligen Land versorgte, entstammte der Aristokratie (vgl. Hunt 1972). Zur formativen Bedeutung von *amicitia*-Beziehungen für die

Kreuzespartikel, die ihren Weg vom Heiligen Land über Nola bis nach Primiuliacum gefunden hatte, die traditionelle Rolle von statusadäquaten Gaben und Geschenken: Sie hatten eine kommunikative Funktion, deren Bedeutung Paulinus bezeichnenderweise in einem Brief, dem Medium aristokratischer Freundschaftsbeziehungen schlechthin,¹³⁹ artikulierte.¹⁴⁰

Dass auch die in Rom ansässige Aristokratie um 400 in dieses Netz christlicher *amicitia*-Beziehungen einbezogen war, ist aus den brieflichen Verbindungen, die sie zu Hieronymus, Paulinus v. Nola und Augustinus unterhielt, bekannt.¹⁴¹ Einzelnen Angehörigen dieser Schicht dürften die wesentlichen Initiativen nicht nur zur Errichtung der römischen *tituli*, sondern auch zur Etablierung der Heiligenkulte in den römischen Titelkirchen zu verdanken sein – nicht den bischöflichen Gemeindeleitern und auch nicht der kaiserlichen Familie, die, anders als bei den Basilikalbauten aus der ersten Hälfte des 4. Jh., bei der Errichtung der Titelkirchen nur am Rande als Stifter in Erscheinung trat.¹⁴² Mit Pammachius und einer *illustris femina* Vestina können wir zwei Stifter römischer Titelkirchen fassen, die sich mit einiger Sicherheit dieser Schicht zuordnen lassen, und die ihre Kirchen jeweils mit Heiligenpatrozinien ausstatteten, die übereinstimmend auf Mailand und Oberitalien als

Aristokratie, unabhängig von Fragen der Religionszugehörigkeit, vgl. allgemein Salzman 2002, 211-213.

¹³⁹ Für diese Funktion von Briefen als Medien eines standesspezifischen Kommunikationsrituals vgl. Bruggisser 1993, bes. 4-24, der als ein zentrales Element dieser Briefkultur die erfolgreiche Vermittlung von Patronage ausmacht: Sie war das zentrale Feld, auf dem sich die *amicitia* zu bewähren hatte und zugleich Statusdifferenzierungen zwischen den *amici* zutage traten (ebd., 13-15). Im oben genannten Beispiel konnte Melania durch ihre Beziehungen zum Bischof von Jerusalem die Kreuzesreliquie für Paulinus erwirken und so als Maklerin für ihn tätig werden. Bei der Übersendung von Reliquien wurde neben dieser sozialen Ebene von Maklerpatronage noch eine weitere wirksam, die denjenigen, der Reliquien an einen Dritten übermittelte, zu einem Vermittler und Makler der durch den Heiligen verkörperten göttlichen Macht machte (vgl. auch Trout 1999, 191).

¹⁴⁰ Die Bedeutung der Kreuzesreliquie als einer persönlichen Freundschaftsgabe des Paulinus an Sulpicius kommt auch darin zum Ausdruck, dass Paulinus die Möglichkeit in Aussicht stellt, dass Sulpicius die Reliquie gar nicht im Altar der neuen Kirche rekondieren, sondern eher als ein persönliches Phylakterion behalten werde (Paul. Nol., *epist.* 32, 8).

¹⁴¹ Eine umfassende Arbeit zu diesem Themenkomplex, die das gesamte prosopographische Material aus den Briefcorpora von Hieronymus, Paulinus, Augustinus und Symmachus zu einer Geschichte der stadtrömischen Aristokratie in der Spätantike verarbeiten würde, fehlt. Wesentliche Beiträge haben in jüngerer Zeit vor allem die Monographien von Rebenich 1992, Trout 1999, Mratschek 2002 und Lizzi Testa 2004 (a) geleistet.

¹⁴² Das einzige gesicherte Beispiel ist der *titulus apostolorum*, wo sich die kaiserliche Beteiligung allerdings nur auf den Bau und die Ausstattung, nicht auch auf das Heiligenpatrozinium erstreckte (vgl. o., S. 114). Im Unterschied dazu sind in Ravenna aus dem 5. Jh. einige Kirchenpatrozinien römischer Heiliger bekannt, die vermutlich auf Initiative des theodosianisch-valentinianischen Kaiserhauses dorthin gelangt sind (vgl. Deichmann 1969-1989, Bd. II, 3, 176f.).

Ursprungsort hinweisen.¹⁴³ Auch wenn der Überlieferung nicht zu entnehmen ist, über welche Vermittlung Pammachius und Vestina die Reliquien erhielten, auf denen das Patrozinium der zu ihren *tituli* gehörigen Kirchen beruhte, ist davon auszugehen, dass die Heiligen auf dem Weg der oben skizzierten aristokratischen Freundschaftsbeziehungen in den Besitz der beiden Titelgründer gelangten. Diese partizipierten auf diese Weise an der allgemeinen Verbreitung der Apostel- sowie der Gervasius- und Protasiusreliquien, die, wie bereits erwähnt,¹⁴⁴ um 400 im wahrsten Sinne des Wortes besonders hoch „im Kurs“ standen und gerade deswegen als statusadäquate Freundschaftsgaben fungieren konnte, deren Übersendung eine besondere Wertschätzung zum Ausdruck brachte.

In Ermangelung weiterer literarischer und epigraphischer Quellen bleiben dies die einzigen gesicherten Hinweise auf eine maßgebliche Beteiligung der römischen Aristokratie an der Etablierung von Heiligenpatrozinien in den *tituli* der Stadt. Die hagiographische Überlieferung Roms hat jedoch noch einige weitere Hinweise bewahrt, die dieser Interpretationsrichtung Nachdruck verleihen. Dabei handelt es sich zum einen um die *passio Cantianorum*, die das Schicksal dreier Märtyrer aus Aquileia – Cantius, Cantianus und Cantianilla – zum Gegenstand hat. Die *passio* ist in zwei, in einigen Punkten voneinander abweichenden Varianten überliefert, die jedoch über weite Strecken der Darstellung übereinstimmen. Danach kamen die drei Cantiani aus Rom und begaben sich von dort nach Aquileia, wo sie gemeinsam mit ihrem Erzieher Protus an einem Ort namens *ad aquas gradatas* (das heutige San Canzian d’Isonzo) das Martyrium erlitten. Die ursprüngliche dieser beiden Fassungen¹⁴⁵ fügt der römischen Herkunft der drei Märtyrer

¹⁴³ Pammachius war Angehöriger der *gens Furia* und vor 396 *proconsul* vermutlich der Provinz Africa. Zu seiner Identität mit dem Gründer des *titulus Pammachii* s. o., Anm. 106. Über Vestina ist außer der Angabe des *Liber Pontificalis*, sie sei eine *illustris femina* gewesen (LP I, 220), nichts bekannt. Anhand der von Vestina für den *titulus* gestifteten Immobilien, die der *Liber Pontificalis* überliefert, hat Palmer 1974, 146-154 auf eine Verbindung mit der Familie des Q. Valerius Vegetus (cos. 91) geschlossen. In Anbetracht der Tatsache, dass sich sämtliche städtischen Grundstücke, die für den *titulus Vestinae* bestimmt waren, auf die sechste Region der Stadt konzentrierten, kann es als wahrscheinlich gelten, dass sich dort auch der Wohnsitz der Vestina befand (zur topographischen Verteilung der gestifteten Immobilien vgl. die Übersicht bei Hillner 2004, 185-187 u. 289).

¹⁴⁴ S. o., Anm. 131.

¹⁴⁵ Die beiden Varianten der *Passio* werden repräsentiert durch 1) BHL 1547 (unter dem Namen des Ambrosius überliefert; Text in Mombricitus, Bd. 1, 278-280) und 2) BHL 1543-1546 (den Text von BHL 1545 bietet Mabillon 1729, 467-470; AASS Maii VII, 421-423 orientiert sich an BHL 1546, nimmt jedoch Korrekturen nach dem Text von Mombricitus vor. Bei BHL 1548, 1549 a und c lässt sich anhand der Angaben zum inc. und des. nicht entscheiden, welcher der beiden Varianten sie näher stehen). BHL 1543-1546 – im folgenden als „römische Fassung“ bezeichnet – ist ausführlicher als BHL 1547, da die römische Herkunft der Cantiani präzisiert und der aquileische Märtyrer Chrysogonus in die Handlung einbezogen wird. Dufourcq 1900-1910/1988, Bd. 2, 215; Lanzoni 1927, Bd. 2, 867-870; Cracco Ruggini 1988, 75-77 erklären BHL

noch ein weiteres Detail hinzu: Die Cantiani sollen aus der Gens der Anicier stammen, mit dem Kaiser Carinus verwandt gewesen und im römischen Viertel Trastevere aufgewachsen sein, bevor sie sich nach Aquileia aufmachten, um dort den Märtyrer Chrysogonus zu suchen.¹⁴⁶ In der

1547 für die ursprüngliche Fassung; die entgegengesetzte Ansicht vertritt – allerdings ohne nähere Begründung – Mesnard 1935, 37f.; unentschieden ist Cuscito 1987, 263f. Die Verfechter der These, dass Ps.-Ambrosius (BHL 1547) die ursprüngliche Variante der Passio biete, berufen sich darauf, dass sich die Darstellung auf die drei Cantiani und ihren Erzieher Protus konzentriere, während die römische Fassung den Märtyrer Chrysogonus mit einbeziehe und insgesamt stärkere Einflüsse der Chrysogonuslegende, wie sie die *passio Anastasiae* überliefert, erkennen lasse: So geben die meisten Handschriften von BHL 1547 den Namen des Presbyters, der die drei Cantiani bestattet, mit Zenus an, während er in der römische Fassung Zoilus heißt – eine offenkundige Anlehnung an die *passio Anastasiae*, wo Chrysogonus von einem Presbyter Zoilus beigelegt wird (*passio Anastasiae* 9). Ps.-Ambrosius enthalte demnach die ursprüngliche Version der *passio Cantianorum*, die unter dem Einfluss der *passio Anastasiae* zur römischen Fassung umgestaltet worden sei. Dieser Deutung stehen jedoch die überzeugenderen Argumente dafür entgegen, dass man von der Priorität der römischen Fassung auszugehen hat. 1. Sowohl Ps.-Ambrosius als auch die maßgeblichen Handschriften der römischen Fassung (BHL 1545, 1546) enthalten einen Prolog, der die Gattung der Heiligenlegenden gegen den Vorwurf, es handele sich um apokryphe Literatur, in Schutz nimmt, und der auch weiteren römischen Heiligenlegenden begegnet (s. u., Anm. 165 u. 168). Wie ein Vergleich mit den übrigen Legenden, die mit diesem Prolog eröffnet werden, deutlich macht, bietet die römische Fassung der *passio Cantianorum* den vollständigen, Ps.-Ambrosius hingegen einen gekürzten Text dieses Prologs. Hinzu kommt, dass Ps.-Ambrosius völlig unvermittelt mit der „Ankunft“ der drei Cantiani einsetzt (vgl. Mombritius I, 278, 40f.), ohne zuvor irgend etwas über den Schauplatz der Handlung oder die Herkunft der drei Ankömmlinge verlauten zu lassen – das Ergebnis dessen, dass der Verfasser von Ps.-Ambrosius den Text der römischen Fassung sinnenstehend gekürzt hat (Ps.-Ambrosius setzt im 4. Kapitel der römischen Fassung ein; vgl. Mombritius I, 278, 40f.: *audientes Dulcisius praeses et Siniinus comes sanctos Dei advenisse, conveniri eos ab apparitoribus praeceperunt, ut diis tura ponerent* mit *passio Cantii, Cantiani et Cantianillae* 4: *audientes itaque iniquissimi iudices* (scil. Dulcitus und Siniinus), *quod sancti Dei Cantius, Cantianus et Protus, atque Cantianilla de Roma advenissent, statim conveniri ab apparitoribus praecipuntur, ut diis thura imponerent*). 2. Nicht nur die römische Fassung, sondern auch Ps.-Ambrosius weist deutliche Einflüsse der Chrysogonuslegende auf: Die beiden Verfolger, der *praeses* Dulcitus und der *comes* Siniinus, verdanken ihre Herkunft eindeutig der *passio Anastasiae*. Man kann daher nicht davon ausgehen, dass die römische Fassung eine sekundäre, stark von der *passio Anastasiae* beeinflusste Variante der *passio Cantianorum* sei, während Ps.-Ambrosius eine ursprüngliche und unverfälschte Variante der Legende biete. – Es ist demnach von der römischen Fassung als der ursprünglichen Version der *passio Cantianorum* auszugehen, die von einem späteren Bearbeiter (Ps.-Ambrosius) gekürzt wurde. Auffällig ist, dass Ps.-Ambrosius gezielt diejenigen Aspekte unterdrückt, die auf eine Verbindung zwischen den Cantiani und Chrysogonus hinweisen: Sowohl der Hinweis auf den römischen *titulus Chrysogoni* als auch auf die Suche der Cantiani nach Chrysogonus und ihre Bestattung in der Nähe seiner Memoria *ad aquas gradatas* fehlen. Dies deutet auf eine Entstehungszeit hin, in der der Kult für die Cantiani den benachbarten Chrysogonuskult zu überflügeln begann. Mit dem Bau einer monumentalen Basilika im frühen 6. Jh. erhielten die Cantiani eine Kultstätte, die die nur wenige hundert Meter entfernte Memoria für Chrysogonus und Protus in den Schatten stellte und die Cantiani gegenüber Chrysogonus in einer Weise aufwertete, die sich auch in der späteren Namensgebung des Ortes (*vicus sanctorum Cancianorum* erstmals 819 für das antike Toponym *aquae gradatae* belegt) niederschlug (vgl. Cuscito 1987, 259).

¹⁴⁶ *Passio Cantii, Cantiani et Cantianillae* 2: *beatissimos igitur martyres Christi, Cantium, Cantianum et Cantianillam legimus a paedagogo suo Proto valde catholica fide fuisse edoctos, qui de genere Aniciorum, hoc est*

Forschung hat vor allem die hier ausgesprochene Verbindung zwischen den Aniciern, Kaiser Carinus und Aquileia Aufmerksamkeit gefunden und Anlass dazu gegeben, diese Nachricht in Verbindung mit einer Angabe der *Historia Augusta* zur angeblichen Herkunft von Kaiser Carus, dem Vater des Carinus, aus Aquileia zu setzen.¹⁴⁷ Die *passio Cantianorum* und die Carusvita der *Historia Augusta* sollen danach eine im späten 4. Jh. lancierte kaiserliche Abstammung der *gens Anicia* verarbeiten und dazu auf affirmative (*passio*) bzw. polemische (*Historia Augusta*) Art Stellung beziehen.¹⁴⁸ Gegen diese Interpretation sind jedoch zuletzt berechtigte Einwände laut geworden, die darauf hinauslaufen, die Beziehungen zwischen den Cantiani und Carinus sowie zwischen den Cantiani und den Aniciern andererseits als zwei voneinander getrennte Dinge zu betrachten, die erst von der *Passio* in der beschriebenen Weise miteinander verbunden wurden.¹⁴⁹ Im folgenden soll daher nicht die angeblich propagierte Abstammung der Anicier von Carinus den Ausgangspunkt der Deutung bilden, sondern der Umstand, dass die Cantiani in der *Passio* als Angehörige der *gens Anicia* bezeichnet werden.

In dieser Angabe dürfte mehr durchscheinen als rein erfundenes legendarisches Colorit, das den Heiligen in den Augen der Leser eine größere Plastizität verleihen sollte. Der Hinweis auf die Herkunft der Cantiani aus der 14. Region Roms ist vielmehr offenkundig eine präzise Anspielung auf die Kirche des *titulus Chrysogoni*, die sich in Trastevere erhob und den Heiligen beherbergte, der die Cantiani zu ihrem Aufbruch von Rom nach Aquileia veranlasste.¹⁵⁰ Da wiederum der Hinweis auf das *genus Aniciorum* aus den eben

divae memoriae Carini Imperatoris, noscuntur progeniti et intra urbem Romam in quarta decima regione generati atque educati probantur, Diocletiano Romae imperante, Maximiano partibus Illyricis, Carino quoque intra Gallias bene agente erga Christianos, qui non post multum tempus defunctus est. Vgl. auch c. 4: advenerunt enim tres germani ex urbe Roma, qui de genere Carini imperatoris esse noscuntur.

¹⁴⁷ *Hist. Aug.*, Car. 4, 4.

¹⁴⁸ Mazzarino 1966, 219-221; 228f.; ähnlich Cracco Ruggini 1988, 77-81.

¹⁴⁹ Paschoud (2001), in: *Historia Augusta* V, 2, 220-222, 340. Die Cantiani stammten aus einer lokal bedeutsamen, in der Gegend von Aquileia mehrfach bezugten Familie der Cantii und wurden vermutlich im Zuge der Machtübernahme Diocletians in Oberitalien als Parteigänger des Carinus aus politischen Gründen hingerichtet. Die spätere Überlieferung machte daraus ein Martyrium und die drei Cantiani zu Familienangehörigen des Kaisers. Auf eine im 4. Jh. propagierte Verbindung zwischen den Aniciern und Carinus deutet hingegen – sieht man von den Angaben der *passio Cantianorum* ab – nichts hin.

¹⁵⁰ So auch übereinstimmend Mesnard 1935, 37f.; Niero 1982, 165; Cracco Ruggini 1988, 77. Der präzise Hinweis auf das Viertel Trastevere zeigt, dass der Verfasser der *passio Cantianorum* über lokale Ortskenntnisse verfügte; dies verleiht auch seiner Angabe zu den *Anicii* historische Glaubwürdigkeit – im Unterschied zu anderen Heiligenlegenden, in denen auf die Anicier als Chiffre rekurriert wird, um die adlige Abstammung der Protagonisten aus einer christlichen Familie zu „dokumentieren“ (vgl. die *passio Christinae* 1). – Hinter den Wohnhäusern von Heiligen verbergen sich in den römischen *gesta martyrum* häufig Hinweise auf innerhalb der Stadt gelegene Kultstätten dieser Heiligen, wie sie die römischen Titulkirchen darstellten (vgl. u., S. 439). Es ist jedoch nicht bekannt, dass die Cantiani über einen solchen Kultort in Rom verfügten. Vielmehr hat der prononcierte Chrysogonusbezug der *passio Cantianorum* (Suche nach

ausgeführten Gründen nicht über die von der Passio propagierte Abstammung der Cantiani von Kaiser Carinus erklärt werden kann, bleibt nur eine plausible Möglichkeit, diese Angabe zu erklären: Es muss eine historische Verbindung zwischen dem Chrysogonuskult in der römischen Titelnkirche in Trastevere und der Familie der Anicier bestanden haben. Da der Chrysogonuskult ursprünglich in Aquileia beheimatet war und zu einem nicht genau bestimmbareren Zeitpunkt um die Wende vom 4. zum 5. Jh. von dort nach Rom übertragen wurde,¹⁵¹ liegt die Schlussfolgerung nahe, dass die Familie der Anicier an dieser Kultübertragung aus Aquileia nach Rom maßgeblich beteiligt war. Diese Hypothese lässt sich ohne weiteres mit der Haltung vereinbaren, die die Anicier in diesem Zeitraum gegenüber dem Christentum an den Tag legten. Unter den führenden aristokratischen Familien sind sie fraglos diejenige Gens, die in der zweiten Hälfte des 4. und im frühen 5. Jh. nicht nur die zahlreichsten, sondern auch die prononciertesten und prominentesten Beispiele für christliche Angehörige des Senatorenstandes in Rom aufweisen kann.¹⁵² Besondere Popularität erlangten Sextus Petronius Probus – zugleich als Erneuerer und *culmen* der anicischen Gens gefeiert und einer der einflussreichsten römischen Aristokraten seiner Zeit – und seine Frau Anicia Faltonia Proba, deren Großmutter bereits als Dichterin eines vergilischen Centos auf Episoden der biblischen Geschichte hervorgetreten war.¹⁵³ Beide waren tonangebende Vertreter einer für die religiöse Haltung der römischen Aristokratie im 4. Jh. charakteristischen „respectable christianity“, deren religiöse Orientierung fest in den kulturellen und sozialen Grundlagen der traditionel-

Chrysogonus als Motiv für den Aufbruch der Cantiani nach Aquileia; göttliche Vision, die das Martyrium der drei Heiligen an Chrysogonusgrab ankündigt; Bestattung der Cantiani *inxta Chrysogonum* in *aquae gradatae*) den Verfasser der Passio dazu veranlasst, die mit Chrysogonus verbundenen Örtlichkeiten der römischen Sakraltopographie auf die Cantiani zu übertragen.

¹⁵¹ S. o., S. 349-351.

¹⁵² Bereits in der ersten Hälfte des 4. Jh. waren zahlreiche Angehörige der *gens Anicia* Christen, vgl. Barnes/Westall 1991, 51-54; Sivan 1993, bes. 150-154.

¹⁵³ Zu Sextus Petronius Probus und seiner Führungsrolle innerhalb der römischen Aristokratie vor der Mitte der 360er bis zur Mitte der 380er Jahre vgl. Novak 1980. Ausonius spricht ihn 371 oder 374 als Erneuerer der Amnier und der Anicier an (*Aus., epist.* 9b [Green], 32-34: *stirpis novator Anniae* (lies mit Barnes/Westall 1991, 57: *Anniae paribusque comit infulis Aniciorum stemmata*); als *Aniciae domus culmen* erscheint Sextus Petronius Probus in einem (postumen) Epigramm auf einer Statuenbasis, die in seiner Residenz auf dem Pincio aufgestellt und der als Pendant ein vergleichbares Monument für Faltonia Proba zugeordnet war (CIL VI, 1753 und 1755). Faltonia Proba scheint nach dem Tod ihres Mannes als die wesentliche Garantin der sozialen Position der Familie angesehen worden zu sein. Dies geht nicht nur daraus hervor, dass aus dieser Zeit die (für ein weiblich Mitglied der römischen Aristokratie ungewöhnlich hohe) Zahl von drei Ehreninschriften erhalten geblieben ist, die von Probas Kindern in ihrer *domus* errichtet wurden. Auch die Diktion der Inschriften, in der Proba als *consulis uxor*, *filia* und *mater* sowie als Zierde der Amnier, Pincier und Anicier erscheint (CIL VI, 1754), macht deutlich, dass man sie nicht nur mit den exemplarischen Tugenden einer römischen *matrona* ehrte (vgl. Niquet 2000, 189-199), sondern ihr auch eine maßgebliche Rolle für das Ansehen und den Rang der Familie zumaß.

len aristokratischer Lebensführung verankert war.¹⁵⁴ So verband Probus, der als einflussreicher Freund des Ambrosius maßgeblich zu dessen Bischofswahl beigetragen hatte, Prinzipien aristokratischer Selbstdarstellung mit christlichen Frömmigkeitspraktiken, indem er an der vatikanischen Petrusbasilika, in unmittelbarer Nähe der Petrusmemoria, ein Mausoleum von beeindruckenden Ausmaßen errichtete, das u. a. ein Grabepigramm des Ambrosius v. Mailand aufnahm.¹⁵⁵ Faltonia Proba verzichtete nach dem Tod ihres Mannes auf eine erneute Heirat, scharte in ihrem Haus eine Gemeinschaft von *virgines* um sich und begründete damit das in der Zeit vor dem Fall der Stadt im Jahr 410 vielleicht auffälligste Beispiel unter den Hausgemeinschaften aristokratischer Asketinnen in und um Rom, über die wir vor allem durch die Korrespondenz des Hieronymus unterrichtet sind.¹⁵⁶

Spätestens seit der Mitte des 5. Jh. begann die zu den ersten Adressen Roms zählende Familie auch sichtbare Spuren in der christlichen Sakral- und Gemeindetopographie der Stadt zu hinterlassen. Demetrias, eine Enkelin der Anicia Faltonia Proba, die deren asketische Haltung fortführte und sich zur *virgo* weihen ließ,¹⁵⁷ beauftragte Bischof Leo I. (440-461), eine im Suburbium gelegene Villa der Familie an der *via Latina* in eine Kirche umzuwandeln.¹⁵⁸ Auf dem Marsfeld, im Bereich der *porticus Minucia*, entstand das *Xenodochium Aniciorum* – eines der frühesten für Rom bezeugten Beispiele für diesen Typ karitativer Einrichtungen.¹⁵⁹ Der Angabe der *passio Cantianorum*, die eine

¹⁵⁴ Zur der von Peter Brown geprägten Formel der „respectable aristocratic christianity“ Roms und den Aniciern als ihrem herausragendsten Beispiel vgl. Brown 1961, bes. 9f.; ebenso Novak 1980, 491f.

¹⁵⁵ Das Mausoleum der Anicier in S. Pietro wurde bereits in der Mitte des 15. Jh. stark zerstört, jedoch erst beim Neubau von S. Pietro Ende des 16. Jh. vollständig überbaut. Seine Lage und Dimensionen – ein dreischiffiger Bau im Scheitelpunkt der Apsis von S. Pietro – sind auf dem Plan von Alfarano (vgl. Alfarano/Cerrati 1914, tab. I, k); zur Glaubwürdigkeit von Alfaranos Angaben und der mutmaßlichen Innenarchitektur des Baus vgl. Krautheimer 1964 (a), 173-175. Zu den beiden im Mausoleum angebrachten Epigrammen und der Verfasserfrage vgl. Schmidt 1999.

¹⁵⁶ Hier., *epist.* 130, 7. Zu Verortung von Probas Zirkel im Kontext ähnlich strukturierter Gruppierungen von Asketinnen im Rom des späten 4. Jh. vgl. Gordini 1956, bes. 243-247; Rebenich 1992, 154-170. Zu Proba als dem „most visible example“ aristokratischer Askese in Rom vgl. Curran 2000, 309.

¹⁵⁷ Hier., *epist.* 130; Aug., *epist.* 188, 1.

¹⁵⁸ Zur Kirche S. Stefano in via Latina s. u., S. 399.

¹⁵⁹ Ein *Xenodochium Aniciorum* wird erstmals unter Gregor I. (590-604) erwähnt; auf dieses Xenodochium zu beziehen ist eine fragmentarische griechische Inschrift, die einen ξενοδοκος namens Faustus – ein typisches Cognomen der Anicier – erwähnt und in der vermutlich die Amtsbezeichnung als ἐπαρχος zu ergänzen ist. Dies führt auf zwei als Stadtpräfekten bekannte Anicii Fausti des 5. Jh., Anicius Acilius Glabrieus Faustus (PUR 421-423, 425 und zwischen 425 und 437) und Anicius Acilius Aginatus Faustus (PUR zwischen 473 und 482). Vgl. zum Befund Santangeli Valenzani 1996-1997, 205-207. Eine nähere Eingrenzung erscheint nicht möglich. Der Umstand, dass Anicius Acilius Aginatus Faustus die Wiederherstellung einer Minervastatue im Atrium Minervae der Senatskurie veranlasste, ist kein Ausdruck religiöser Selbstdarstellung; die

besondere Beziehung der Anicier zum Chrysogonuskult in der Titelkirche des Heiligen in Trastevere voraussetzt, ist daher ohne weiteres Glauben zu schenken. Für den konkreten historischen Kontext bleibt man freilich auf Vermutungen angewiesen. Obwohl christliche Bauten von Angehörigen der *gens Anicia* erst für das 5. Jh. bezeugt sind, erscheint es durchaus naheliegend, von einer Übertragung des Chrysogonuskultes von Aquileia nach Rom noch im ausgehenden 4. Jh. auszugehen. Sextus Petronius Probus war als langjähriger PPO Illyrici, Italiae et Africae über Jahrzehnte hinweg verstärkt in Oberitalien präsent und verfügte nachweislich über intensive Verbindungen zur Region um Aquileia.¹⁶⁰ Während des langen Zeitraums seiner Präfektur dürften die Beziehungen der Anicier zu den lokalen Eliten in Oberitalien, wo der Clan der Petronier-Anicier auch über ausgedehnten Grundbesitz verfügte, beträchtlich intensiviert worden sein.¹⁶¹ Die ausgeprägten Beziehungen, die Probus nach Oberitalien unterhielt, seine innerhalb der römischen Aristokratie allgemein bekannte (und geradezu notorische) Pflege von Patronagebeziehungen¹⁶² und die Annahme, dass eine Kultübertragung des Chrysogonus von Aquileia nach Rom – ähnlich wie bei Paulinus, Sulpicius und Melania – auf dem Weg von aristokratischen Freundschaftsbeziehungen vermittelt wurde, lassen sich zu einer zwar nicht zwingenden, aber insgesamt ansprechenden Hypothese bezüglich der Kultübertragung des Chrysogonus von Aquileia nach Rom verbinden, die auch mit dem Befund, dass Chrysogonus nachweislich bereits im frühen 5. Jh. in Rom als Heiliger verehrt wurde, in Einklang steht.¹⁶³

Bemerkenswert an der *passio Cantianorum* ist, dass sie in einem weiteren Kontext gesehen werden muss, der auch die legendarischen Traditionen um

pagane Götterstatue verkörpert vielmehr ein traditionsreiches Monument römischer *vetustas*, das als solches und in konservatorischer Absicht vor dem Verfall geschützt werden sollte (so Fraschetti 1999, 157-162; anders Niquet 2000, 226).

¹⁶⁰ Probus erhielt die Prätorianerpräfektur als erster Christ und übte diese Funktion über einen längeren Zeitraum hinweg aus als jeder andere Prätorianerpräfekt des 4. und 5. Jh. (vgl. Pietri 1982, 98f.); er bekleidete das Amt in den Jahren 364 (Illyricum), 366 (Gallien), 368-375 und 383-384 (jeweils Illyricum, Italien und Africa); für die Probleme dieser Rekonstruktion s. allerdings zuletzt Lizzi Testa 2004 (a), 316-319. Probus' enge Verbindung zur Region um Aquileia bezeugt die Ehreninschrift, die ihm die Bewohner von *Venetia et Histria* in der römischen Residenz ihres *patronus praestantissimus* errichten ließen (CIL VI, 1751[aus dem Jahr 378]: *ob insignia erga se remedium genera Veneti adque Histri, peculiare eius, patrono praestantissimo*).

¹⁶¹ So auch Pietri 1982, 111-116.

¹⁶² Probus' allzu großzügige Förderung von Freunden und die Bereitschaft, Klienten auch *sine respectu boni honestique* zu verteidigen, trug ihm die Kritik von Ammianus Marcellinus ein (Amm. 27, 11, 2. 4); vgl. auch Novak 1980, 482f.

¹⁶³ Von dem Zeitraum abgesehen, in dem Petronius Probus als Prätorianerpräfekt in Oberitalien tätig war, lassen sich keine direkten Verbindungen der Anicier zu Aquileia nachweisen; eine aus dem Jahr 459 datierende Grabinschrift aus Aquileia, die einer *virgo* namens Anicia Ulfina gesetzt wurde (CIL V, 47*), wird in der Forschung überwiegend als Fälschung des 18. Jh. angesehen (vgl. zuletzt Lizzi Testa 2004, 248).

Chrysogonus und Anastasia, die den Kern des Legendenzyklus der *passio Anastasiae* bilden,¹⁶⁴ mit einbezieht. Ein Vergleich der *passio Anastasiae* mit der *passio Cantianorum* weist so viele Berührungspunkte auf, dass an einem gemeinsamen Ursprung dieser beiden Texte nicht gezweifelt werden kann: Beide Passionen eröffnen mit einem identischen Prolog, der die Lektüre von Märtyrerakten verteidigt,¹⁶⁵ der Weggang der Cantiani aus Rom nach Aquileia wird mit ihrer Liebe zu Chrysogonus begründet, und in der *passio Cantianorum* spielen, ebenso wie in der *passio Anastasiae*, Protus und Zoilus sowie die beiden Verfolger Dulcitus und Sisinnius eine zentrale Rolle als Protagonisten des Geschehens. Diese unverkennbaren redaktionellen und inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen der *passio Cantianorum* und der *passio Anastasiae* finden ihre Fortsetzung darin, dass beide auf derselben Handlungsstruktur basieren: Ähnlich wie die Cantiani erscheinen auch Chrysogonus und Anastasia in der *passio Anastasiae* als Heilige römischen Ursprungs, die in aristokratischen *domus* der Stadt leben und deren Bewohner zum Christentum bekehren, bevor sie in Aquileia bzw. auf den palmarischen Inseln das Martyrium erleiden.¹⁶⁶ In einer für die römischen Heiligenlegenden charakteristischen Weise verarbeitet damit die *passio Anastasiae* – bzw. die legendarischen Traditionen, auf denen die Passio beruht – Ursprungslegenden der beiden Titelkirchen Roms, des *titulus Chrysogoni* und des *titulus Anastasiae*.¹⁶⁷ Angesichts der aus der *passio Cantianorum* erschließbaren Beteiligung Anicier an der Gründung des *titulus Chrysogoni* in Trastevere und an der Übertragung des Chrysogonuskultes nach Rom stellt sich die Frage, ob auch für den *titulus Anastasiae* etwas Vergleichbares vorausgesetzt werden kann, und ob dieser Sachverhalt der Grund dafür ist, dass in der *passio Anastasiae* eine Verbindung zwischen den beiden Heiligen hergestellt wird.

Für diese Frage ist es zunächst notwendig, zwischen der Abfassungszeit der *passio Anastasiae* in ihrer überlieferten Form und dem legendarischen Material, das sie verarbeitet, zu differenzieren. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass es sich bei der *passio Anastasiae* um eine zyklische Heiligenlegende handelt, die unterschiedliche Teillegenden eigenständiger Provenienz zu einer zusammenhängenden Handlung zusammenfügte. Während man für die *passio*

¹⁶⁴ Zur Struktur der Passio s. o., Anm. 92.

¹⁶⁵ Dieser Prolog erscheint auch noch in weiteren Märtyrerlegenden (z. B. der *passio Praxedis et Potentianae*), geht jedoch vermutlich auf die *passio Cantianorum* und der *passio Anastasiae* zurück, da die anderen Legenden nur eine gekürzte Fassung dieses Prologs bieten (vgl. de Gaiffier 1964, bes. 350).

¹⁶⁶ Anastasia, Tochter eines heidnischen Vaters namens Praetextatus und einer Christin namens Fausta, wird im Haus ihres heidnischen Gatten Publius gefangen gehalten. Ihr Erzieher Chrysogonus lebt im Haus des Vicarius Rufus, den er *cum omni domo sua* zum Christentum bekehrt (*passio Anastasiae* 2f.).

¹⁶⁷ Zu den aristokratischen Häusern Roms als einem typischen Strukturelement der römischen Heiligenlegenden und zur aitiologischen Dimension dieser Angaben u., S. 439.

Anastasiae aufgrund ihres apologetischen Prologs, der dieselbe Kenntnis einer amtskirchlichen Kritik an den römischen Heiligenlegenden voraussetzt wie das frühestens unter Gelasius I. (492-496) entstandene *decretum Gelasianum*, nicht über den Beginn des 6. Jh. hinaus zurückgehen kann,¹⁶⁸ müssen die legendarischen Traditionen, die in der *passio Anastasiae* verarbeitet werden, älter sein: Von einer Überführung der Anastasia von Sirmium nach Konstantinopel, die unter dem Patriarchen Gennadius (458-471) erfolgte,¹⁶⁹ ist in der *Passio*, in der Anastasia als eine sirmische Heilige erscheint, noch keine Rede. Auch dürfte eine Version der *passio Anastasiae* bereits um die Mitte des 5. Jh. in Rom bekannt gewesen sein.¹⁷⁰ Inwieweit diese legendarischen Traditionen zu Chrysogonus und Anastasia Hinweise darauf enthielten, dass beide Kulte unter ähnlichen Umständen in Rom heimisch wurden, und den Verfasser der *passio Anastasiae* aus diesem Grund dazu veranlassten, die beiden Titelheiligen in eine Legende aufzunehmen, lässt sich nach der Sachlage nicht zweifelsfrei entscheiden. Es ist jedoch zu berücksichtigen, dass sich die üblicherweise vertretene Ansicht, erst während des 6. Jh. seien zwei Titelgründer namens Anastasia und Chrysogonus mit den beiden namensgleichen Heiligen identifiziert worden und dies wiederum habe den Anlass dafür gebildet, diesen beiden auswärtigen Heiligen durch die *passio Anastasiae* eine römische Herkunft zu geben,¹⁷¹ nach den oben gemachten Bemerkungen zu den Ursprüngen der Heiligenpatrozinien in den beiden Titelkirchen nicht aufrecht erhalten lässt. Zur Erinnerung: Chrysogonus und Anastasia wurden bereits zu Beginn des 5. Jh. in den römischen *tituli* als Heilige verehrt und begründeten dort ein Patro-

¹⁶⁸ Zum Aufbau des *decretum Gelasianum*, seinem auf die Lektüre der Heiligenlegenden bezogenen Passus und den gängigen Datierungsansätzen, die sich zwischen 492/496 und dem ausgehenden 6. Jh. bewegen, s. o., S. 267, Anm. 178. Fälschlicherweise wird der Prolog, den die *passio Anastasiae* und andere römische Legenden enthalten, in der Forschung als eine Bezugnahme auf das *decretum Gelasianum* selbst angesehen (de Gaiffier 1964, 347; Lizzi Testa 2004, 257). Dies ist insofern nicht korrekt, als das *decretum Gelasianum* die Glaubenshaltung und Katholizität der Märtyrer ausdrücklich anerkennt, die Heiligenlegenden nicht unter die Apokryphen rechnet und hervorhebt, dass die Silvesterakten von vielen Rechtgläubigen gelesen werden (s. o., S. 268, Anm. 181). Diese ausdrücklichen Zugeständnisse des *decretum Gelasianum* machen deutlich, dass es nicht den Ausgangspunkt der Kritik an den Heiligenlegenden bildete, sondern vielmehr seinerseits auf kritische Strömungen reagierte, die zur Zeit der Abfassung des *decretum* bereits bestanden haben müssen. Der hagiographische Prolog, wie er in der *passio Anastasiae* und der *passio Cantianorum* begegnet, könnte demnach durchaus älter sein als das *decretum Gelasianum*. Obwohl das *decretum Gelasianum* aus diesen Gründen nicht als *terminus ante* für den hagiographischen Prolog herangezogen werden kann, spiegeln beide eine aktuelle Debatte um die römischen Märtyrerverlegenden wider, was darauf schließen lässt, dass sie in etwa zur selben Zeit entstanden sind; man wird daher bis auf weiteres an einer Datierung der *passio Anastasiae* um 500 festhalten.

¹⁶⁹ S. o., Anm. 91.

¹⁷⁰ Dem Verfasser des *liber ad Gregoriam* – vermutlich Arnobius d. J., der um 450 in Rom wirkte – war die Anastasialegende in den Grundzügen, wie sie in der *passio Anastasiae* begegnet, bekannt (vgl. Arnob. *Iun., ad Greg.* 5; zur Verfasserschaft des Arnobius s. Morin 1913, 325-340).

¹⁷¹ Mesnard 1935, 37f., 44-46; Niero 1982, 160-166; Cuscito 1992, 74-80.

zinium, das sich vermutlich einer Übertragung von Reliquien der beiden Heiligen nach Rom verdankte.¹⁷² Eine „Romanisierung“ der beiden auswärtigen Heiligen, wie sie die *passio Anastasiae* erkennen lässt, ist demnach vermutlich nicht eine späte, erst viele Jahrzehnte nach der Gründung der Titelkirchen vorgenommene Konstruktion; vielmehr waren die Voraussetzungen dafür bereits in der Frühphase der beiden Titelkirchen gegeben, und dasselbe mag auch für die *passio Anastasiae* gelten, die zwischen dem „römischen“ Chrysogonus und der „römischen“ Anastasia eine enge Beziehung herstellte.

Gestützt wird diese Vermutung durch die Inschrift auf einer Säule, die sich bis zum Umbau von S. Anastasia im 17. Jh. in der Nähe des Hauptaltars befand, später verloren gegangen und nur durch Abschriften erhalten geblieben ist: *Clodius Adelfius v(ir) c(larissimus) ex praefectis urbis uxori incomparabili et sibi fecit*.¹⁷³ Die „unvergleichliche Gattin“, der Clodius Celsinus Adelfhius, Stadtpräfekt im Jahr 351, sein ehrendes Andenken erwies, zählt zu den bekanntesten christlichen Familienmitgliedern, die wir aus der *gens Anicia* des 4. Jh. kennen: Es handelt sich um Faltonia Betitia Proba, die Verfasserin eines aus Vergilizitaten komponierten Centos auf das Heilsgeschehen der biblischen Geschichte.¹⁷⁴ Offenbar befand sich die Säule nicht von vornherein in der Titelkirche. Die Diktion der Inschrift weist sie als einen Grabtitulus aus,¹⁷⁵ was darauf hindeutet, dass die Säule ursprünglich zu einem Sepulkralmonument gehörte und erst sekundär in die Kirche verbracht wurde.¹⁷⁶ Wann und unter welchen Umständen dies geschah, lässt sich nicht sagen, doch besteht kein Grund zur Annahme, dass die Säule als eine zufällig verwendete Bauspolie in die Titelkirche am Fuß des Palatin gelangte. Vielmehr dokumentiert die Inschrift – ebenso wie beim *titulus Chrysogoni* – auch beim *titulus Anastasiae* die Verbindung der *gens Anicia* zu einer außerrömischen Heiligen und der Etablie-

¹⁷² S. o., S. 349-353.

¹⁷³ ICUR I, 19 = CIL VI, 1712. Die Abschriften zeigen, dass sich die Inschrift über die gesamte Höhe der Säule erstreckte. Über den Aufstellungskontext innerhalb der Kirche lassen sich keine sicheren Aussagen machen: Celso Cittadini spricht von einer „columna ad altare maius“. Offenbar handelt es um eine von den sechs Säulen der Pergola, die dem 1585 errichteten Hochaltar vorgelagert war, und mit der Umsetzung des Altars 1644 aus der Kirche verschwand (vgl. Buchowiecki, Bd. 1, 326; Krautheimer, in: Corpus I, 46). Matthews 1992, 299 geht davon aus, dass die Säule bereits im 4. Jh. Teil einer ähnlichen Monumentalisierung innerhalb der Kirche (Altarbaldachin) gewesen sei. Dem widerspricht jedoch der sepulkrale Duktus der Inschrift (vgl. dazu u., Anm. 175).

¹⁷⁴ Zur Identität der Faltonia Betitia Proba mit der Verfasserin des Centos vgl. zuletzt ausführlich Matthews 1992.

¹⁷⁵ Die Wendung *uxori incomparabili et sibi fecit* entspricht der von Grabinschriften und –monumenten (vgl. CIL VI, 31956; 32041), nicht der von Votivinschriften, in denen der Zweck, den der Schenkende durch seine Gabe für sich und andere verfolgt, durch die Wendung *pro salute* bezeichnet wird (vgl. z. B. Caillet 1993, 224 *pro salute sua et omnium suorum*).

¹⁷⁶ So auch Lizzi Testa 2004, 264. Ein Grabmonument in der Kirche – gleichsam als Frühform einer innerhalb der Stadt vorgenommenen *depositio ad sanctos* – ist für die Mitte des 4. Jh. praktisch auszuschließen.

nung ihres Kultes in Rom. Unter diesen Umständen gewinnt auch der enge Zusammenhang, den die *passio Anastasiae* zwischen den Legenden von Anastasia und Chrysogonus herstellt, an Gewicht: Was diese beiden Heiligen miteinander verband, war nicht nur ihre gemeinsame Herkunft aus dem illyrisch-adriatischen Raum, sondern vermutlich vor allem der Umstand, dass beide durch eine Vermittlung von Angehörigen der *gens Anicia* den Weg von Aquileia bzw. Sirmium nach Rom fanden.

Stellt man die Frage nach dem historischen Kontext für eine derartige Übertragung von Anastasiareliquien von Sirmium nach Rom, deuten auch hier Anzeichen auf Sextus Petronius Probus als möglichen Vermittler hin. Als langjähriger Prätorianerpräfekt von Italien, Afrika und dem Illyrikum unterhielt Probus enge Verbindungen zu Sirmium, dem Verwaltungszentrum und Sitz des PPO per Illyricum.¹⁷⁷ Mit Probus ist demnach ein Angehöriger der *gens Anicia* historisch fassbar, dessen Beziehungen zu Oberitalien und zum Illyrikum für eine Kultübertragung sowohl von Chrysogonus als auch von Anastasia einen plausiblen historischen Hintergrund abgeben würden, und der sich zudem auch mit der Baugeschichte der beiden Titelkirchen in Einklang bringen ließe.¹⁷⁸ Doch wird man sich in Ermangelung klarerer Hinweise¹⁷⁹ nicht auf diese Lösung versteifen wollen. Entscheidend ist vielmehr,

¹⁷⁷ Zur Rolle Sirmiums als Sitz der illyrischen Prätorianerpräfektur vgl. Demandt 1989, 246. Probus ist für die Zeit seiner sich von 368 bis 375 erstreckenden Präfektur in Illyrikum, Italien und Afrika mehrfach als Adressat von Gesetzen in Sirmium bezeugt (Zusammenstellung in PLRE I, 738); vgl. ferner den Brief, den Ausonius im Jahr 371 oder 374 an Petronius Probus in Sirmium richtete (Aus., epist. 9b, 1 [Green]) und Amm. 29, 6, 9.

¹⁷⁸ Das früheste Zeugnis für den *titulus Anastasiae* führt in die Zeit des Bischofs Damasus (366-384) (s. o., Anm. 89), der ein Zeitgenosse von Petronius Probus war. Entgegen anderslautender Vermutungen gibt es keine überzeugende Veranlassung dafür, von einer Gründung des *titulus* bereits in konstantinischer Zeit auszugehen (s. u., Anm. 180). Man wird daher auch weiterhin mit Krautheimer, in: Corpus I, 62 die Gründung der Kirche in die Zeit des Damasus datieren. – Die Errichtung der Titelkirche des Chrysogonus wird in der älteren Forschung meist in die Mitte oder 2. Hälfte des 5. Jh. datiert (vgl. Krautheimer, in: Corpus I, 157-159, Pietri 1978, 16-21), zuletzt ist man jedoch bis in das frühe 5. Jh. hinaufgegangen (Cecchelli 1999, 232-239). Anders als bei S. Anastasia ging der Chrysogonuskirche eine *domus*-Anlage voraus, innerhalb derer der Kirchenbau errichtet wurde. Möglicherweise wurden die Chrysogonusreliquien – ähnlich wie beim *titulus Byzantii/Pammachii* – zunächst in einer Hauskapelle aufbewahrt, bevor die *domus* dann in eine Kirche umgewandelt wurde. Hinweise auf eine *domus* der Anicier in Trastevere haben sich übrigens nicht erhalten; die einzige bekannte Residenz des Petronius Probus lag auf dem Pincio in der siebten Region (vgl. die Übersicht bei Hillner 2004, 287). Doch ist diesem Umstand keine größere Bedeutung beizumessen: Zum einen lässt sich das Gros der spätantiken *domus* Roms nicht lokalisieren; zum anderen ist bei manchen Aristokraten von mehreren Residenzen innerhalb der Stadt auszugehen und die Zahl an Neugründungen von *domus* innerhalb einer Familie insgesamt hoch anzusetzen (vgl. zuletzt Hillner 2004, 165f.).

¹⁷⁹ Ein weiteres Indiz ist mit der Person von Anastasias Vater, des *vir illustris* Praetextatus, gegeben, hinter der sich der nicht weniger berühmte Zeitgenosse des Petronius Probus, Vettius Agorius Praetextatus, verbergen dürfte. Natürlich ist zu berücksichtigen, dass es sich bei den Namen in den römischen Heiligenlegenden – vor allem bei den Namen von Randakteuren wie Praetextatus – häufig entweder um reine Phantasieprodukte der Hagiographen oder um mündliche

dass bei beiden Titelkirchen die Summe der hagiographischen und archäologischen Befunde darauf hinweist, dass sie bereits vom Moment ihrer Gründung an über Heiligenpatrozinien verfügten, die den Kirchen ihre Namen gaben,¹⁸⁰ und dass diese Patrozinien auf Reliquientranslationen zurückgehen, die durch aristokratische Kommunikationsbeziehungen vermittelt wurden.

Die Beobachtungen zum *titulus Chrysogoni* und zum *titulus Anastasiae* machen exemplarisch deutlich, dass die Einführung auswärtiger Heiligenkulte, die sich seit dem 5. Jh. für einen Teil der römischen Titelkirchen nachweisen lassen, maßgeblich auf der Initiative der *veti dirigenti* Roms beruht haben dürfte, die auch als Stifter der *tituli* und Träger des „second établissement matériel“ das Erscheinungsbild der römischen Sakraltopographie im ausgehenden 4. und frühen 5. Jh. entscheidend prägten. Inwieweit sich dieser Befund verallgemeinern und über weitere bekannte Beispiele (*titulus Vestinae*, *titulus Pammachii*) hinaus ausdehnen lässt, muss in Anbetracht der spärlichen Quellenlage eine offene Frage bleiben. Dass sich eine der angesehensten Familien des spätrömischen Adels um eine Übertragung von Heiligenkulten nach Rom bemühte, liefert jedoch eine Bestätigung für den Interpretationsansatz, die Patrozinien der römischen Titelkirchen in den Kontext einer allgemeinen historischen Entwicklung einzuordnen, die um 400 durch Aristokraten wie Paulinus v. Nola, Sulpicius Severus und Melania d. Ä. repräsentiert wurde und Reliquien zu kostbaren Gaben aristokratischer *amicitia*- und Patronagebeziehungen werden ließ.

Folgt man dieser Deutung, wonach die Ursprünge der Heiligenpatrozinien in den römischen Titelkirchen wesentlich auf die Kommunikationsbe-

Traditionen ohne historische Glaubwürdigkeit handelt (vgl. Delehaye 1936, 36-39, 165). Der auffällige Name Praetextatus ist jedoch mehr als nur „d'une rare banalité“ (Delehaye); hier könnte sich in der legendarischen Tradition ein Stück historischer Erinnerung an die Zeit der Kultübertragung nach Rom erhalten haben.

¹⁸⁰ Mit Blick auf den *titulus Anastasiae* ist verschiedentlich die Vermutung geäußert worden, er sei auf kaiserliche Initiative hin entstanden: Man verweist in diesem Zusammenhang auf Anastasia, eine Schwester Kaiser Konstantins (Whitehead 1927, 413f.; Lizzi Testa 2004, 263). Mit denselben Argumenten könnte man auch eine *clarissa femina* Anastasia in Betracht ziehen, eine Zeitgenossin des Bischofs Damasus (366-384), die das von ihm errichtete Baptisterium mit Marmor verkleiden ließ (ICUR II, 4097 [= CIL VI, 41331a]; zu der aufgrund der philokalischen Buchstaben gesicherten Datierung der Inschrift in die damasianische Zeit vgl. Ferrua [1942], in: *Epigrammata damasiana*, 95): Nach einer – allerdings stark hypothetischen – Rekonstruktion soll sie eine Tochter von Constantina und Gallus und damit eine Großnichte der Konstantinschwester Anastasia gewesen sein (so Silvagni 1929, bes. 146f.; zuletzt Chausson 2002, bes. 146f.). Doch beruhen die Überlegungen, der *titulus Anastasiae* sei auf die Stiftungstätigkeit eines Mitglieds der kaiserlichen Familie zurückzuführen, vor allem auf der räumlichen Nähe der Kirche zum Palatin (vgl. bereits Grisar 1896, 731-733), die ihrerseits nicht aussagekräftig ist: Der Kirchenbau erhob sich über Magazingebäuden, die keine Beziehung zum Kaiserpalast hatten. Insgesamt besteht demnach kein überzeugender Anlass, von einer mit dem konstantinischen Kaiserhaus verwandten Titelgründerin namens Anastasia – ob Schwester oder Enkelin Kaiser Konstantins – auszugehen: Der *titulus Anastasiae* ist niemals nach einer anderen Anastasia als der Heiligen aus Sirmium benannt gewesen.

ziehungen von Eliten zurückzuführen sind, die traditionelle Formen statusinterner Kommunikation auf Reliquien und Heiligenkulte ausdehnten, ergibt sich daraus die weiterführende Frage, wie dieser Befund mit Blick auf das übergeordnete Thema – das Verhältnis von Heiligerinnerung und räumlich vermittelter kollektiver Identitätsstiftung – zu bewerten ist. Im Anschluss an die von Peter Brown geprägte Formel von der „Privatisierung“ von Heiligenkulten durch vermögende und einflussreiche Laien in den Gemeinden des 4. Jh. ist diese Frage von einem Teil der Forschung in der Weise beantwortet worden, dass Bischöfe und Laien um die Heiligen als öffentlichkeitswirksame Ressourcen von Autorität konkurriert hätten – eine Auseinandersetzung um die Heiligengräber und Reliquien als räumliche Kristallisationspunkte einer durch die Heiligenverehrung vermittelten Öffentlichkeit.¹⁸¹ Die These ist in dieser Form jedoch kaum aufrecht zu erhalten. Zum einen deutet wenig darauf hin, dass die bischöfliche Förderung des Heiligenkults, wie sie seit Damasus (366-384) in Rom und Ambrosius (374-397) in Mailand und Oberitalien erkennbar vorangetrieben wurde, eine Reaktion auf drohende Privatisierungstendenzen durch einflussreiche Laien war: Die Initiative für das Aufblühen des Heiligenkults in der zweiten Hälfte des 4. Jh. lag vielmehr bei den Bischöfen selbst, die in der Bezugnahme auf die Heiligen unterschiedliche Strategien entwickelten, um ihr Ansehen als christliche Gemeindeleiter zu stärken, dies jedoch aus eigenem Antrieb heraus taten und nicht durch konkurrierende Bemühungen von Aristokraten „herausgefordert“ wurden.¹⁸²

¹⁸¹ Brown 1981, 31-36; mit ähnlichem Ansatz McLynn 1994, 234, 363 für Mailand.

¹⁸² Auch betont von Fontaine 1982, 24. Aus dem 3. und frühen 4. Jh. haben sich keine schlagenden Hinweise darauf erhalten, dass im Heiligenkult eine Konkurrenz zwischen privater Initiative einflussreicher Laien und bischöflich-gemeindlicher Kontrolle bestand. Dass Familienangehörige in privater Initiative die Bestattung von Märtyrern übernahmen, wurde von bischöflicher Seite akzeptiert und gefordert – selbst dort, wo es sich um Kleriker handelte (Cypr., *epist.* 40, 1). Bestattungen von Märtyrern durch vermögende Personen, die nicht zur Familie des Märtyrers gehörten (Brown 1981, 33f. [Anastasiusmemoria in Salona]; *acta Maximiliani* 3, 4), sind nicht als konkurrierende „Privatisierungen“ aufzufassen, sondern als eine Form karitativer Zuwendung, für die der Klerus, in Ermangelung eines kirchlich organisierten Bestattungswesens, auf die private Initiative der Gemeindemitglieder angewiesen war (vgl. zuletzt Rebillard 2003, 108-118). Dort wo man von einer amtskirchlich nicht gewollten Privatisierung von Reliquien sprechen kann, wie etwa bei der *passio Fructuosi*, wird kein spezifisch aristokratischer Einfluss hinter den privaten Interessen erkennbar (*passio Fructuosi, Augurii et Eulogii* 6; ob dieses Kapitel im 3. Jh. verfasst oder der 2. Teil der Passio (c. 5-7) erst später hinzugesetzt wurde, ist umstritten, vgl. die unterschiedlichen Positionen von Lane Fox 1986, 446 und Wlosok 1997, 431). Das in der Forschung häufig zitierte Beispiel der nordafrikanischen *potens et factiosa femina* Lucilla, die während des Donatistenstreits eine einflussreiche Rolle spielte und vor dem Kommunionempfang die Reliquie eines Märtyrers zu küssen pflegte (Optat. 1, 16, 1), trägt nicht als Beleg für eine Privatisierung, die der Amtskirche ein Dorn im Auge gewesen wäre: Der spätere Bischof von Karthago, Caecilianus, verwies ihr dieses Verhalten nicht wegen der demonstrativen Inszenierung des Reliquienbesitzes, sondern weil es sich um die sterblichen Überreste irgendeines Toten handelte, der nicht nachweislich ein Märtyrer war. – Auch für die

Zum anderen war der Umgang mit Patrozinien und Reliquien kein Feld der Konkurrenz zwischen Laien und Klerikern, sondern eher ein verbindendes Element. Bischöfliche „Impresarios“ des Heiligenkults wie Ambrosius von Mailand und Gaudentius von Brescia entstammten entweder selbst der Aristokratie oder waren durch ihre Position als Gemeindeleiter und ihre damit verbundenen Kontakte zu den munizipalen Oberschichten Teil eines Beziehungsgeflechtes, dessen kommunikative Spielregeln auch ihr eigenes Handeln bestimmten.¹⁸³ Die Vermittlung von Reliquien als statusadäquate Gaben unter Freunden spielte für die Konstituierung dieser neuen christlichen Elite eine wichtige Rolle.¹⁸⁴ Der Heiligenkult schuf Vernetzungen und Verbindungen, die im Stil traditioneller aristokratischer Freundschaftsbeziehungen gepflegt und aufrechterhalten wurden.

In modifizierter Form stellt sich demnach weniger die Frage nach einer Konkurrenz zwischen Laien und Klerikern, Euergeten und Bischöfen, sondern danach, in welcher Weise die Heiligen in den Bereich traditioneller Kommunikationsbeziehungen integriert wurden. Wie inszenierte die römische Oberschicht, für die Amicitiabeziehungen und private Kommunikation traditionell eine Fortsetzung ihres in der politischen Öffentlichkeit gewonnenen Status darstellte,¹⁸⁵ statusrelevante Gaben wie Reliquien im privaten Raum der *domus*? Boten Reliquien und Heiligenkulte mit Blick auf die christliche Gemeinde Ansatzpunkte für eine öffentlichkeitsorientierte Inszenierung der privaten Sphäre, oder aber liegt der „Privatisierung“ von Heiligenkulten ein anderes Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit zugrunde als es für die traditionelle Relation von *privatum* und *publicum*, die in der politischen Kultur

Zeit nach der konstantinischen Wende überzeugt die Privatisierungsthese nicht. Die bischöflichen Initiativen, die sich auf dem Feld der Heiligenverehrung verstärkt seit der zweiten Hälfte des 4. Jh. bemerkbar machten, waren keine Reaktion auf das verstärkte Einströmen von Aristokraten in die christlichen Gemeinden und eine damit einhergehende private Heiligenpatronage, sondern wesentlich darauf zurückzuführen, dass die innere Verbindung der Gegenwart zur Zeit und Kirche der Märtyrer abzureißen drohte; vgl. dazu o., S. 302f.

¹⁸³ Vgl. Brown 1981, 89f.; Lizzi 1989, bes. 212-214; Salzman 2002, 211f.

¹⁸⁴ Bischöfe wie Johannes von Jerusalem waren an der Übermittlung der Reliquien, die Paulinus von Melania d. Ä. aus dem Heiligen Land empfing, beteiligt. Umgekehrt erhielt Ambrosius von einer gewissen Daedalia – möglicherweise der Schwester des Konsuls von 397, Theodorus Manlius – Reliquien, die er zusammen mit den Apostelreliquien unter dem Altar der *basilica apostolorum* niederlegte (vgl. Buschhausen 1971, 224f.). – Die durch die Übersendung von Reliquien hergestellte *amicitia* wurde auch zwischen Bischöfen (und ihren Familien!) wirksam: Gaudentius v. Brescia betrachtete die Reliquien der 40 Märtyrer von Sebaste, die er in Caesarea aus den Händen der Nichten des Bischofs Basileios empfangen hatte, als Gaben einer intensiven Verbundenheit (Gaudent., *serm.* 17, 15). Den traditionellen Vorstellungen von *amicitia* zeigt sich auch Victricius v. Rouen verpflichtet: Die Reliquien, die er aus Oberitalien für seine Gemeinde erhalten hat, sind für ihn *beneficia*, Freundschaftsgaben ihm persönlich verbundener Bischöfe (Victric. 2).

¹⁸⁵ Zur Komplementarität von Öffentlichkeit und Privatheit in der politischen Kultur und Gesellschaftsstruktur Roms vgl. o., S. 120.

des spätantiken Rom komplementäre Handlungsbereiche bildeten, kennzeichnend war?

V. 3. Patronage und Kult: „private“ Kontrolle der Heiligenmemoria inner- und außerhalb der *domus*

Unter den römischen Titelkirchen, die um die Wende vom 4. zum 5. Jh. in zahlreichen aristokratischen *domus* entstanden und mit Heiligenpatrozinien versehen wurden, haben sich vor allem im *titulus Pammachii* (SS. Giovanni e Paolo) am *clivus Scauri* Hinweise darauf erhalten, in welcher Form eine Integration der Heiligenerinnerung in den privaten Raum erfolgte.¹⁸⁶ Die Basilika SS. Giovanni e Paolo wurde zu Beginn des 5. Jh. im ersten Stock einer *domus* errichtet, die um die Wende vom 1. zum 2. Jh. in einer privilegierten Wohnlage südwestlich des Claudiustempels entstanden und seitdem mehrfach grundlegend umgestaltet worden war. Im 3. Jh. wurde der südliche Teil der *domus*, der sich auf den *clivus Scauri* öffnete, in ein mehrstöckiges, im Erdgeschoss mit Botteghen ausgestattetes Gebäude umgewandelt, das offensichtlich zu kommerziellen Zwecken von Händlern und Handwerkern genutzt wurde. Dieser Wirtschaftsbereich entlang des *clivus Scauri* blieb über einen lang gestreckten Lichthof mit der dahinter liegenden, in ihren räumlichen Dimensionen reduzierten *domus* verbunden, die in bescheidenerem Maßstab als zuvor auch weiterhin als „residenza unifamiliare“ diente. Obwohl die Eigentumsverhältnisse nicht eindeutig zu klären sind, dürften die beiden Gebäude auch weiterhin in der Hand eines Besitzers geblieben sein, der einen Teil seiner Wohnanlage in einen Wirtschaftskomplex umwandelte.¹⁸⁷ Um 300 wurde die wirtschaftliche Funktion des Botteghenhauses weitgehend aufgegeben, ein Teil der ehemaligen Verkaufsräume und der Hof hinter den Botteghen mit aufwendigen Malereien versehen, die auf eine Nutzung des Hofes als *Viridarium* hindeuten, und eine Treppe angelegt, die vom Hof aus in den ersten Stock dieses Komplexes führte.¹⁸⁸ Obwohl sich unter den Ausmalungen der ehemaligen Verkaufsräume eine Orantenfigur befindet, die in der älteren Forschung als Hinweis auf einen christlichen Eigentümer und als Beleg dafür, dass die *domus* unter SS. Giovanni e Paolo eine

¹⁸⁶ Die folgenden Ausführungen lehnen sich eng an Brenk 1995-1996, dens. 2003, 82-113 an.

¹⁸⁷ Brenk 2003, 83-86; vgl. den Plan auf S. 311, Abb. 139.

¹⁸⁸ Zu den Umbauten und den Malereien, die auf die Konzeption des Hofes als *Viridarium* und als Ort „des Otiums und des Lebensgenusses“ verweisen s. ebd., 87-97.

vorkonstantinische Hauskirche gewesen sei, interpretiert wurde,¹⁸⁹ können der Orans und die anderen Motive nicht sicher als spezifisch christliche Symbole gedeutet werden.¹⁹⁰

Auf eine eindeutig christliche Belegung der *domus* weist erst die Anlage eines kleinen Raumes hin, der sich am Ende der Treppe, die aus dem Hof in den ersten Stock des Gebäudes führte, befindet. Zu einem nicht näher bestimmbareren Zeitpunkt in der 2. Hälfte des 4. Jh. wurde die durch die Treppe hergestellte Verbindung zum Obergeschoss der *domus* unterbrochen¹⁹¹ und man legte auf halber Höhe der Treppe einen langgestreckten Absatz von 4,60m Länge an, an dessen Ende der besagte, nur 1,21 x 1,10m große Raum eingerichtet und mit Malereien ausgeschmückt wurde, die in zwei Registerzonen angeordnet sind.¹⁹² Die Motive weisen diese Kammer eindeutig als einen Ort der Heiligenkommemoration aus: Im oberen Register sind auf der linken und rechten Seitenwand zwei Szenen aus dem Martyrium dreier Personen dargestellt; in die Rückwand des Raums wurde eine Nische eingelassen, die von zwei mit einem Pallium bekleideten Figuren, die vermutlich ebenfalls Heilige darstellen sollen, flankiert wird. Unterhalb der Nische befindet sich eine Orantenfigur, zu deren beiden Seiten zwei Personen eine Proskynese vollziehen. Dieser Verehrungsgestus im unteren Bildregister setzt sich auf den beiden Seitenwänden fort, auf denen je zwei stehende Personen dargestellt sind, die sich der Proskyneseszene auf der Rückwand zuwenden und eine Prozession andeuten sollen.¹⁹³

Man hat diesen Raum mit seinen Märtyrerfresken überzeugend als eine kleine Gebetskapelle gedeutet, deren Nische in der Rückwand zur Aufnahme

¹⁸⁹ Vgl. u. a. Krautheimer, in: Corpus I, 281; Pietri 1976, Bd. 1, 487; Cecchelli Trinci 1978. Zuletzt ist die Deutung einer vorkonstantinischen Hauskirche erneut von Holloway 2004, 62-67 aufgegriffen worden, der sich allerdings beinahe ausschließlich auf die Interpretation von Krautheimer stützt, ohne die überzeugenden Einwände, die in jüngerer Zeit von Brenk gegen diese Hypothese vorgebracht wurden (s. u., Anm. 195), angemessen zu berücksichtigen.

¹⁹⁰ Brenk 2003, 95-97.

¹⁹¹ Krautheimer, in: Corpus I, 281f. geht davon aus, dass bei dieser Gelegenheit nur der Verlauf der Treppe geändert wurde, diese jedoch auch weiterhin in den 1. Stock des Gebäudes führte, wo er einen christlichen Versammlungssaal vermutet, der bereits vor der Errichtung der Basilika bestanden habe. Ähnlich bereits Junyent 1932, 112-115.

¹⁹² Mielsch 1978, 196f. datiert die Malereien zwischen 380 und 400; Brenk 2003, 105 zieht einen früheren Ansatz (zwischen 340 und 380/390) vor.

¹⁹³ Zu den Malereien des Oratoriums vgl. Wilpert 1937; Bisconti 1995, 279f.; Brenk 2003, 97-101 (Abbildungen ebd., 327-329, nr. 169-174). Brenk 2003 fasst die beiden Figuren zu Füßen des Oranten als ein Ehepaar (die Hausbesitzer der *domus*?) auf; Brandenburg 2004, 159 hingegen meint, es handle sich um zwei weibliche Gestalten. Die beiden im Akklamationsgestus dargestellten Figuren zu den beiden Seiten der Nische werden von Bisconti – in Anlehnung an Wilpert – als Petrus und Paulus gedeutet; näher liegt jedoch eine Identifizierung mit den beiden später als Patrone des *titulus* bekannten Heiligen, Johannes und Paulus.

von Reliquien unterschiedlicher Heiliger bestimmt war.¹⁹⁴ Wie Beat Brenk zurecht hervorgehoben hat, muss der Raum unabhängig von der Basilika, die erst zu Beginn des 5. Jh. im ersten Stock der *domus* errichtet wurde und dabei auch die kleine Kapelle überbaute, entstanden sein: Es handelte sich ursprünglich um eine Hauskapelle, die von dem Besitzer der *domus* als Schrein angelegt wurde, ohne dass es sich bei dieser *domus* um ein Kultgebäude im Sinne einer Hauskirche gehandelt hätte.¹⁹⁵ Anders als es ihre in der Forschung meist verwendete Bezeichnung als *confessio* suggeriert, war die Kapelle also nicht in Verbindung mit einem Kultbau konzipiert und errichtet worden, sondern ein eigenständiger Raum, dessen ungewöhnliche Lage unter dem Boden des Kirchenbaus später den Anlass für die Entstehung einer eigenwilligen Legende lieferte: Man deutete die Reliquienkapelle – bzw. den unterhalb der Kapelle gelegenen Raum im Erdgeschoss der ehemaligen *domus* – als Grablege der beiden Titelheiligen, die nach der Legende zusammen mit drei weiteren Märtyrern unter Kaiser Julian in ihrem eigenen Wohnhaus heimlich bestattet worden seien.¹⁹⁶

Versucht man, das Oratorium im architektonischen Kontext der *domus* am *clivus Scauri* zu verorten, so fällt vor allem die ausgesprochen unauffällige und zurückhaltende Inszenierung der Anlage ins Auge: Bei einem Raum von einer so begrenzten Grundfläche, dass er nur einer einzigen Person Zugang bot, war es offenkundig nicht eine auf ein Publikum berechnete Öffentlichkeitswirkung, sondern im Gegenteil ein programmatischer Rückzug, der durch die räumliche Disposition der Heiligenmemoria signalisiert wurde.¹⁹⁷ Daran ändert auch der Umstand nichts, dass der langgezogene Treppenabsatz vor und neben der Kammer eine ausgedehnte Grundfläche bildete, die mög-

¹⁹⁴ Neben den an der Rückwand dargestellten *palliatii*, die wohl als die späteren Titelheiligen Johannes und Paulus aufzufassen sind, verfügte der Raum vermutlich auch über Reliquien der drei Personen, deren Martyrium an den Seitenwänden dargestellt ist und über deren Identität nichts näheres gesagt werden kann (s. dazu o., Anm. 108).

¹⁹⁵ Bereits Kirsch 1923-1924, 30, deutete den Raum als ein „piccolo oratorio domestico“, ging allerdings davon aus, dass es sich bei der *domus*, in der die Kapelle errichtet wurde, um eine Hauskirche gehandelt habe. Den Charakter des Raums als private Hauskapelle, die mit der Errichtung der Titelkirche ihre Funktion verlor, hat zuerst Franchi de' Cavalieri 1915, 49-51 erkannt. Seinen Interpretationsansatz hat zuletzt Brenk 1995-1996, 191f., ders., 2003, 98-105 erneut aufgenommen und weiter präzisiert.

¹⁹⁶ So die *passio Gallicani*, die den außergewöhnlichen Umstand, dass zwei Märtyrer innerhalb der Stadt bestattet wurden, dadurch zu „erklären“ versucht, dass sie das Martyrium der beiden Titelheiligen in die *tempora christiana* und die Zeit Kaiser Julians verlegt, der die beiden Märtyrer heimlich in ihrem Haus verscharren ließ. Die Vorstellung, SS. Giovanni e Paolo verfüge über Heiligengräber, lässt sich seit der Mitte des 6. Jh. in der Liturgie und seit dem Beginn des 7. Jh. in den frühmittelalterlichen Pilgerführern nachweisen (s. u., Anm. 255).

¹⁹⁷ Brenk 2003, 102f. charakterisiert die Kapelle zutreffend als einen „intimen Raum“ und macht darauf aufmerksam, dass die auffällig kleinen Dimensionen nicht durch bautechnische Notwendigkeiten bedingt waren (ebd., 98): Sie stellten offensichtlich eine bewusste Option dar, um Zurückgezogenheit zu signalisieren.

licherweise einer größeren Zahl von Besuchern zugänglich gemacht werden sollte:¹⁹⁸ Zurückgezogenheit und zugleich Intimität sind die dominierenden Charakteristika dieses Kultraums, die nicht nur seine Funktionsbestimmung als Gebetsraum für die Bewohner der *domus* erkennen lassen, sondern eine entsprechende Signalwirkung, die Annäherung an die Heiligen in Form einer individuellen Versenkung in das Gebet zu vollziehen, auch auf Besucher der Anlage nicht verfehlt haben können.

Wie repräsentativ diese Art der räumlichen Inszenierung häuslicher Heiligenkulte war, ist allein aufgrund der archäologischen Befunde nicht zu beantworten. Das Oratorium unter SS. Giovanni e Paolo ist nicht nur für Rom einzigartig.¹⁹⁹ Auch aus dem übrigen Mittelmeerraum existieren kaum Vergleichsbeispiele, die eine Typologie von Hausoratorien im Kontext spätantiker *domus* ermöglichen würden.²⁰⁰ Eine Reihe von literarischen Nachrichten aus der Zeit, in der das Oratorium unter der späteren Titelkirche des Pammachius angelegt wurde, scheint immerhin zu bestätigen, dass seine räumliche Disposition kein Sonderfall war, und leisten der Deutung Vorschub, dass die Anlage des Oratoriums gezielt einen asketischen Gestus der Zurückgezogenheit versinnbildlichte, der in Verbindung mit der Heiligenverehrung in Szene gesetzt werden sollte. So wird von Asketinnen wie Gorgonia und Macrina, den Schwestern der drei kappadokischen Bischöfe, übereinstimmend berichtet, dass sie in der Askese des nächtlichen Gebets in häuslichen Oratorien, die vermutlich mit Heiligenreliquien ausgestattet waren, verharrt hätten.²⁰¹ Handelt es sich hierbei um östliche

¹⁹⁸ Zu dieser Deutung vgl. zuletzt Brandenburg 2004, 160f.

¹⁹⁹ Ein Raum mit einer Orantenfigur unter der mittelalterlichen Kirche S. Andrea in Vincis könnte ein Oratorium in einer *domus* darstellen (so Martorelli 1998, bes. 583), doch lassen sich Orantendarstellungen nicht per se als ein christliches Motiv klassifizieren. Zur archäologischen und literarischen Bezeugung von häuslichen Oratorien in Rom vgl. den jüngsten Überblick von Cerrito 2002, die früheren Versuchen zur Identifizierung von derartigen Gebetsräumen in Privathäusern insgesamt mit großer Skepsis begegnet.

²⁰⁰ Für die wenigen Beispiele mutmaßlicher Oratorien in Privathäusern außerhalb Roms vgl. Ellis 1988, 569 (Palast des *dux* in Apollonia); Brenk 2003, 76-79 (Sardis). Im Westen des römischen Reichs beschränkt sich unsere Kenntnis privater christlicher Kulträume praktisch auf Kirchen und Oratorien, die in ländlichen Villen errichtet wurden (vgl. die Materialzusammenstellung von Bowes 2005, 199-205).

²⁰¹ Gr. Naz., *or.* 8, 18 berichtet, seine Schwester Gorgonia habe während einer Krankheit zur Nachtzeit an einem Altar (θυσιαστήριον) in ihrem Haus gebetet und die dort aufbewahrte Eucharistie empfangen (Jungmann ⁵1962, Bd. 1, 280 spricht in diesem Zusammenhang von einer Eucharistiefeyer; bei Gorgonias Eucharistieempfang handelt sich jedoch um Gaben, die während einer gemeindlichen Eucharistiefeyer geweiht und von Gorgonia mit nach Hause genommen worden waren. Zu dieser Praxis vgl. die Materialzusammenstellung von Nußbaum 1979, 266-278, der allerdings in Gorgonias Fall irrtümlich davon ausgeht, sie habe eine Gemeindekirche aufgesucht [ebd., 280f.]). Dass der Altar der Gorgonia auch Heiligenreliquien enthielt, wird zwar nicht explizit überliefert, ist jedoch nicht unwahrscheinlich (zur zunehmenden Ausstattung von Altären mit Reliquien seit der 2. Hälfte des 4. Jh. vgl. Brandenburg 1995). Ähnlich wie Gorgonia verfügte auch Macrina über ein παναγιαστήριον, das sie zum nächtlichen Gebet aufsuchte (Gr.

Beispiele asketischer Heiligenverehrung, die nicht aus dem stadtrömischen Kontext stammen, so ist mit der Vita Melanias der Jüngeren (geb. ca. 385), die sich bis zum Jahr 408/9 in Rom aufhielt und dort zunächst im Haus ihrer Eltern, dann ihres Ehemannes Pinianus ein asketisches Leben führte, eine Lebensbeschreibung überliefert, die für die hier interessierende Zeit und den örtlichen Handlungsrahmen unmittelbar einschlägig ist. Anlässlich der Vigilfeiern zum Fest des Heiligen Laurentius verzichtete Melania bewusst darauf, am Stundengebet in der Basilika des Heiligen teilzunehmen, und brachte stattdessen die Nacht im Gebet in ihrem eigenen Hausoratorium zu²⁰² – wohl aus derselben Motivation asketischer Zurückgezogenheit heraus, die sie auch während ihres späteren Aufenthalts in Jerusalem dazu bestimmte, die Anastasiskirche nur außerhalb der Zeiten des Kathedraloffiziums aufzusuchen, während derer sich die Basilika mit Besuchern füllte.²⁰³ Melanias Verhalten war sicher keine Ausnahme, sondern vielmehr charakteristisch für die asketische Landschaft im Rom des ausgehenden 4. und frühen 5. Jh., die vorzugsweise durch Formen weiblicher Askese geprägt war und dementsprechend in elementarer Weise auf den Häusern als der zentralen sozialen Organisationsform asketischen Lebens basierte, das die Frauen – allein oder in Gemeinschaft mit anderen Asketinnen – führten.²⁰⁴ Hieronymus, der als asketischer Spiritus rector auf die aristokratischen Asketinnengemeinschaften Roms einzuwirken suchte, verlieh derselben Einstellung, die Melania dazu bewegte, die Laurentiusvigil in ihrem Hausoratorium zu begehen, dadurch Ausdruck, dass er die *virgo* Eustochium

Nyss., *v. Macr.* 31) und dessen Benennung ebenfalls auf das Vorhandensein von Reliquien schließen lässt. Auch von Petrus dem Iberer, der sich von 429 bis 437 in Konstantinopel aufhielt, ist überliefert, er habe in dieser Zeit einen Reliquienschrein in seinem Wohnraum aufbewahrt (*Vita Petri Hiberii* 17f.).

²⁰² *Vita Melaniae* (griech.) 5: Melania verweilte die ganze Nacht betend in ihrem Oratorium (εὐκτήριον) und begab sich erst am nächsten Morgen zusammen mit ihrer Mutter zur Basilika (μυστήριον) des Heiligen Laurentius.

²⁰³ *Vita Melaniae* (griech.) 36: „Abends, nach Schließung der Anastasiskirche, blieb sie in der Nähe des Kreuzes, bis die ersten zum Psalmengebet erschienen. Danach zog sie sich in ihre Zelle zurück und schlief für eine kurze Zeit“. Dasselbe Motiv – asketischer Rückzug aus der Öffentlichkeit – ist auch für Melanias Entscheidung, die Nacht der Laurentiusvigil nicht in der Basilika des Heiligen, sondern in ihrem Oratorium zu verbringen, vorauszusetzen. Die lateinische Fassung der Melania-Vita führt hingegen als Erklärung an, Melanias Eltern hätten ihr wegen ihres Gesundheitszustandes – Melania erwartete ihr zweites Kind – verboten, das Haus zu verlassen (*Vita Melaniae* [lat.] 5: *beatissima vero fervens spiritu desiderabat ire et in sancti martyris basilica pervigilem celebrare noctem; sed non permittitur a parentibus, eo quod nimis tenera et delicati corporis hunc laborem vigiliarum ferre non posset*). Dies ist jedoch insofern wenig überzeugend, als Melania am nächsten Morgen zusammen mit ihrer Mutter die Basilika des Heiligen Laurentius aufsuchte.

²⁰⁴ Zum „house-monasticism“ als typischer Organisationsform weiblicher Askese und als Charakteristikum der asketischen Landschaft im Rom des späten 4. Jh. s. E. Clark 1984, 94. Zur *familia* und dem Haushalt als derjenigen sozialen Institution, auf deren Grundlage es auch im Osten während des 4. Jh. zur Ausbildung von Formen weiblicher Askese kam, vgl. Elm 1994, bes. 374f.

aufforderte, bei den Märtyrerfesten das Haus nicht zu verlassen, sondern dem privaten Gebet zu obliegen: „Gehe nur selten in die Öffentlichkeit, suche die Märtyrer in deiner Kammer.“²⁰⁵ Treffender lassen sich die Funktion und die Haltung, die in der räumlichen Disposition der Kapelle in der *domus* am *clivus Scauri* sichtbar werden, kaum in Worte fassen: In einer Zeit, in der die Refrigerien und Feiern zu Ehren der Märtyrer immer vernehmbarer in die moralisierende Kritik nicht nur von Asketen wie Hieronymus, sondern auch der bischöflichen Amtskirche zu geraten begannen,²⁰⁶ boten derartige Hausoratorien Asketinnen wie Melania und Eustochium die Möglichkeit zur Heiligenverehrung, ohne ihren Rückzug aus der Welt durch die Teilnahme an den Märtyrerfesten zu gefährden.

Das Oratorium in der *domus* am *clivus Scauri* erfüllte dabei jedoch nicht nur eine rein pragmatische Funktion, im eigenen Haus über einen Ort zu verfügen, der geeignet war, das Bedürfnis nach Heiligenverehrung und das Postulat asketischer Zurückgezogenheit miteinander in Einklang zu bringen. Es vermittelte zugleich auch eine spezifische Haltung, die der Verehrer gegenüber den Heiligen, deren Reliquien in dem Oratorium aufbewahrt wurden, einnahm: Verbunden mit dem asketischen Rückzug aus der Welt und ihren sozialen Bindungen war die vollständige Ausrichtung der eigenen Person auf den jeweiligen Heiligen, dem man sich im solitären Gebet nahte und der als persönlicher Patron derer, die sich an ihn wandten, fungierte. Das Bildprogramm der Kapelle unterstützte diese Form der Annäherung: Die beiden weiblichen Personen, die sich auf der unteren Bildzone der Rückwand zu Füßen der Orantenfigur niederwerfen, lassen in ihrer Proskynese dieselbe persönliche Ausrichtung auf den Heiligen erkennen, die auch der Besucher der Kapelle einnehmen sollte.²⁰⁷ Das Oratorium fungierte somit als ein Ort des Rückzugs, der zugleich einen besonderen Modus der Interaktion mit den Heiligen ermöglichte: Er war eine Stätte der vertrauten und persönlichen Begegnung, ein abgeschlossener Raum der inneren Sammlung, die eine besondere Nähe zu den verehrten Heiligen vermittelte.²⁰⁸

²⁰⁵ Hier., *epist.* 22, 17 (geschrieben 384): *rarus sit egressus in publicum: martyres tibi quaerantur in cubiculo tuo*; vgl. auch ebd. 22, 25. Weitere Belege aus Hieronymus und Ambrosius führt Sessa 2007, 182f. auf.

²⁰⁶ Zur rigoristischen Kritik an den „Gelagen und Saufereien“ bei Märtyrerfesten, die im Westen seit dem späten 4. Jh. auf breiter Ebene einsetzte, vgl. o., S. 168, Anm. 331.

²⁰⁷ So überzeugend Brenk 2003, 99, 104. Ähnliche Darstellungen sind auch aus den Katakomben bekannt, wo sie in vergleichbarer Weise die Haltung der Besucher im Sinne einer individuellen Frömmigkeitspraxis lenken sollten (für ein Beispiel aus dem *coemeterium maius* vgl. Josi 1933, 11-13 mit Abb. 4 u. 6). Die Orantenfigur im Oratorium der *domus* am *clivus Scauri* bezeichnet demnach auch keinen konkreten Heiligen. Vielmehr dient sie dazu, die Gebetsandacht auf einen Fokus zu zentrieren: Der Orant steht damit gleichsam stellvertretend für die in der Kapelle verehrten Märtyrer.

²⁰⁸ Zur „intimacy“ als einem wesentlichen Aspekt der asketisch geprägten Heiligenfrömmigkeit um 400 vgl. Brown 1981, 50-68, der sich vor allem auf Paulinus v. Nola stützt (ähnlich Trout 1999,

Mit Blick auf die Ausgangsfrage nach der „Privatisierung“ von Heiligenkulten und ihrer Überführung in Räume und Formen privater Kommunikation gilt es im folgenden zu klären, in welcher Weise Reliquien, Heiligenkulte und Oratorien, wie sie in der *domus* am *clivus Scauri* exemplarisch fassbar werden und aufgrund der literarischen Zeugnisse in ähnlicher Form vorausgesetzt werden können, in die „kommunikative Struktur“ der spätrömischen *domus* einzuordnen sind. Die damit verbundenen Fragen nach der Raumgliederung, Innenausstattung und sozialen Funktion der *domus* sind in der jüngeren Forschung vor allem für die römischen Häuser in der späten Republik und der frühen Kaiserzeit diskutiert worden. Obwohl diese Ergebnisse nicht ohne weiteres auf das Rom des 4. Jh. übertragbar sind, verdeutlichen sie eine Reihe grundlegender Strukturelemente, die auch für die Spätantike Gültigkeit haben, und können daher im folgenden als Ausgangspunkt dienen.

Die Wohnhäuser der römischen Oberschicht waren zentrale Kommunikationszentren einer politischen Kultur, in der öffentliche und private Räume und Aktionsbereiche keine strikt voneinander getrennten Felder bildeten, um Ansehen, Status und Einflussnahme zu begründen. Diese komplementäre Verbindung von Öffentlichem und Privatem äußerte sich nicht nur in der ausgeprägten Sichtbar- und Zugänglichkeit römischer Wohnhäuser, die sich in Abstufungen von stark frequentierten und durch Sichtachsen mit der Straße verbundenen Zonen wie den Atrien und Tablinia im Eingangsbereich über daran anschließende Peristylhöfe bis hinein in nur ausgewählten Gästen zugängliche Räume wie den Schlafbereich des *cubiculum* erstreckte,²⁰⁹ sondern vor allem in den Kommunikationsformen, die den öffentlichen und privaten Raum miteinander verzahnten. Trotz der terminologischen und konzeptionellen Trennung zwischen *privatum* und *publicum* und der damit einhergehenden Unterscheidung zwischen den unterschiedlichen Rollen, die ein Angehöriger der römischen Aristokratie in seiner Funktion als *pater* oder als Magistrat wahrnahm, war das Agieren in den jeweiligen Funktionen nicht auf private bzw. öffentliche Räume beschränkt. Klienten, die ihrem Patron vorzugsweise in den Eingangsbereichen seines Hauses ihre Aufwartung machten, bildeten auch im öffentlichen und politischen Raum, auf den Straßen und Plätzen der Stadt, das Gefolge des Hausherrn, um auf diese Weise das soziale und gesellschaftliche Ansehen ihres Patrons zu

165f., 170). Zum *cubiculum* als privilegiertem Ort der Sammlung und Begegnung mit Gott vgl. zuletzt Sessa 2007, 180f.

²⁰⁹ Grundlegend für das Modell einer skalierten Abstufung von Öffentlichkeit innerhalb der *domus* ist Wallace-Hadrill 1988, bes. 50-58. Zur Einbeziehung auch der *cubacula* in die öffentlich zugänglichen Empfangsbereiche des Hauses vgl. Riggsby 1997, 41f.

demonstrieren.²¹⁰ Umgekehrt machten politische Kommunikationsformen nicht an der Schwelle der *domus* halt. Die anlässlich der *pompa funebris* mitgeführten *imagines* derjenigen Vorfahren, die hohe politische Ämter bekleidet und besondere Leistungen für die *res publica* vollbracht hatten, wurden in den Atrien der Häuser aufbewahrt und vermittelten dort, im privaten Raum der *domus*, dem Betrachter dieselbe genealogische Bezugnahme des Hausherrn auf politische Leistungsträger wie sie bei der Gelegenheit der *pompa* in einem politischen Ritual der Öffentlichkeit des *populus Romanus* präsentiert wurde.²¹¹

Die aus den spezifischen Voraussetzungen der politischen Kultur Roms in der Republik erwachsene gesellschaftliche Funktion der *domus* hatte in zentralen Aspekten auch in der Spätantike Bestand – trotz grundlegender Veränderungen, die sich in der dazwischenliegenden Zeit auf politischer, gesellschaftlicher und kultureller Ebene vollzogen hatten. Die Klienten und aristokratischen Gefolgschaften blieben und scheinen im Rom des 4. Jh. noch an Bedeutung gewonnen zu haben. Darauf weisen nicht nur die – freilich unter Idiosynkrasieverdacht stehenden – Romexkurse im Geschichtswerk Ammians,²¹² sondern vor allem die zahlreichen Konflikte innerhalb der römischen Elite hin, die Rom in der 2. Hälfte des 4. Jh. erschütterten: In einer unter Konstantin reorganisierten Senatsaristokratie,²¹³ die sich mit dem Weggang der Kaiser aus Rom nicht mehr unmittelbar auf die monarchische Spitze als das organisierende Zentrum der Vergabe von Status und Ansehen ausrichten konnte, brachen seit der Mitte des 4. Jh. Konkurrenzkämpfe und Parteibildungen aus, die in ihrer Vitalität an die Faktionsbildungen der ausgehenden Republik erinnern und in den Magieprozessen und den kirchlichen Schismen der 350er bis 370er Jahre, der Auseinandersetzung um den Victoriaaltar und den Konflikten um Askese und christliche Lebensführung seit der Mitte der 380er Jahre lebhaften Ausdruck fanden.²¹⁴

²¹⁰ Zur *salutatio* und der Bedeutung der Atrien als Empfangs- und Warteräume für Besucher vgl. Flower 1996, 217-220.

²¹¹ Für den Charakter der *pompa funebris* als politisches Ritual s. o., S. 184, Anm. 395. Zur Aufbewahrung der *imagines* in Schränkchen, die durch Linien zu Stammbäumen verbunden waren, vgl. Bettini 1992, 137-139. – Die in den Ritualen und Kommunikationsbeziehungen zutage tretende Komplementarität von öffentlichen und privaten Räumen zeigt sich auch darin, dass Terminologie des öffentlich-staatlichen Bereichs auf die *domus* übertragen wurde, so in der Bezeichnung des Hauses als *forum* (vgl. Hales 2003, 57 mit Verweis auf Cic., *ad Att.* 12, 23; Plin., *n. b.* 34, 9, 17).

²¹² Amm. 14, 6; 28, 4, 6-35; vgl. dazu zuletzt Cracco Ruggini 2003, 366-376, die dem Zeugnis hohen Quellenwert zumisst.

²¹³ Vgl. zuletzt Av. Cameron ²2005, 96.

²¹⁴ Für eine Verortung der kirchlichen Schismen und der Magieprozessen unter der valentinianischen Dynastie im Kontext aristokratischer Faktionsbildungen vgl. zuletzt Lizzi Testa 2004 (a). Nicht den Mailänder Bischof Ambrosius, sondern „Christian careerists in Gratian’s entourage, and particularly... the increasing numbers who arrived to assume office from Rome“

Unter diesen Voraussetzungen gewannen *amicitia*- und Patronagebeziehungen einen hohen Stellenwert – und mit ihnen auch die Häuser, die die Machtzentren dieser römischen Aristokratie bildeten.

Der private Raum der *domus* blieb damit auch im spätantiken Rom Schauplatz einer aristokratischen Kommunikation, die auf vergleichbaren Grundvoraussetzungen beruhte, wie in der Republik. Wie bereits erwähnt,²¹⁵ deuten die archäologischen Befunde darauf hin, dass die Bedeutung der Häuser im Rom des 4. Jh. im Vergleich zur hohen Kaiserzeit eher noch zugenommen haben dürfte: Die *domus* bildeten maßgebliche Zentren von Macht und Einflussnahme, die in stärkerem Maße als der öffentliche Raum, der der Kontrolle des Kaisers und seines Stellvertreters, des *praefectus urbi*, unterlag, der Oberschicht Möglichkeiten boten, ihr Bedürfnis nach Repräsentation und Statusinszenierung zu befriedigen. Diese soziale Funktion des Hauses spiegelte sich auch in der räumlichen Struktur der *domus* wider, die zwar im Vergleich zur späten Republik und frühen Kaiserzeit Veränderungen erfuhr, jedoch wesentliche Funktionen aufrecht erhielt, in denen die traditionelle Bedeutung der *domus* als gesellschaftliches Kommunikationszentrum erhalten blieb.²¹⁶ So traten an die Stelle von Atrien und *tablinia*, die sich bereits in der frühen Kaiserzeit zurückbildeten,²¹⁷ differenziertere Repräsentations- und Empfangsbereiche für Klienten und Freunde, die in unterschiedlichen Räumen empfangen werden konnten. Auch brachte die zunehmende Verwendung von Apsiden in Empfangshallen und in den meist als Trikonchen gestalteten Speiseräumen eine stärkere Hierarchisierung des Hausherrn im Verhältnis zu seinen Besuchern zum Ausdruck.²¹⁸ Ähnlich wie in der Architektur änderten sich auch bestimmte Ausstattungselemente und Kommunikationsmedien, ohne dass dies jedoch zu grundsätzlichen Umgestaltungen geführt hätte: Hinweise auf *imagines* finden sich beispielsweise nur noch vereinzelt,²¹⁹ doch hielten Statuen der Hausbesitzer und ihrer Vorfahren

identifiziert McLynn 1994, 151f. als die treibenden Kräfte in der Auseinandersetzung um den Victoriaaltar; die Konflikte innerhalb der christlichen Aristokratie Roms, die sich insbesondere an der Frage der Askese und der Bildung asketischer Hausgemeinschaften entzündeten, beleuchtet Curran 2000, 260-320.

²¹⁵ S. o., S. 335-337.

²¹⁶ Die Kontinuitäten zwischen der frühen Kaiserzeit und der Spätantike betont auch Simon Ellis, der die gleich bleibende Funktion des Hauses als Kommunikationszentrum hervorhebt und in der Grundstruktur des Peristylhauses verwirklicht sieht, das erst im 6. Jh. unterging (vgl. Ellis 1988; dens. 2000, 71f.).

²¹⁷ Vgl. den Überblick bei Clarke 1991, 1-19.

²¹⁸ Zu den unterschiedlichen Empfangs- und Repräsentationsbereichen, die um ein Peristyl herum angeordnet waren, vgl. Ellis 1988, 569-576; Baldini Lippolis 2001, 69-72.

²¹⁹ Zu den wenigen späten Belegen zählt ein Gesetz Konstantins aus dem Jahr 326, mit dem er die Veräußerungen des Mündelbesitzes durch Kinder einschränkt: Das väterliche Haus, in dem sich die *imagines* befinden, soll nicht verkauft werden (CJ 5, 37, 22, 3). Flower 1996, 264-269 geht davon aus, dass die *imagines* auch noch im 6. Jh., als dieses Gesetz in den Codex Iustinianus

deren Andenken aufrecht und führten dem Besucher weiterhin das soziale Gewicht der *familia* des Hausbesitzers vor Augen.²²⁰ Insgesamt blieb die *domus* ein öffentlichkeitsorientierter und komplementär zur politischen Kommunikation in der Öffentlichkeit existierender Raum, der die politischen Leistungen des Hausbesitzers im Bereich des *privatum* dokumentierte²²¹ und seinen – auch politisch wirksamen – gesellschaftlichen Rang unterstrich.

Diese Beobachtungen zu allgemeinen Strukturmerkmalen der spätantiken *domus* lassen sich zwar mit Blick auf die Situation im spätantiken Rom nur schwer konkretisieren, da sich aus der fragmentarischen archäologischen Überlieferung kein Bild von der Ausdehnung und Struktur der dortigen Wohnanlagen gewinnen lässt.²²² Doch auch vor der allgemeinen Folie spätantiker Wohnkultur treten die charakteristischen Eigentümlichkeiten des Oratoriums in der *domus* am *clivus Scauri* hinreichend deutlich hervor. Die ostentative Zurückgezogenheit, die dieser Raum durch seine Lage signalisierte, lässt sich nicht in die Raumsprache des offenen Hauses einordnen, die neben den für die politische Kommunikation unmittelbar relevanten Repräsentationsbereichen auch die „domestic religion“ der römischen *domus* charakterisierte. Anders als Lararien, *sacella* und *aediculae*, deren Kultnischen sich bevorzugt auf Peristyle, Gärten oder Höfe hin öffneten,²²³ waren die von den beiden Heiligen flankierte Nische und das

aufgenommen wurde, als reale Objekte in den römischen *domus* existierten, um die senatorischen Familientraditionen zu dokumentieren. Es ist jedoch fraglich, ob es sich bei den *imagines* in dem konstantinischen Gesetz um mehr handelt als um eine Chiffre für die familiäre Tradition – so ist bemerkenswert, dass der Besitz von *imagines* hier ganz allgemein vorausgesetzt wird, obwohl die *imagines* keine religiöse, sondern eine politische Bedeutung hatten, die ihre Verwendung auf die Haushalte der senatorischen Oberschicht beschränkt haben dürfte (s. o., S. 184, Anm. 395). Auch, was die Existenz von *imagines* in senatorischen *domus* betrifft, muss man mit durch die antike Literatur vermittelten Traditionüberhängen rechnen, die keine Entsprechung in der materiellen Kultur fanden. Vergleichbare Diskrepanzen zwischen vereinzelt literarischen Erwähnungen und einer bereits deutlich früher versiegenden archäologischen Evidenz finden sich auch im Bereich der häuslichen Religion, beim Genius und den Laren (Bakker 1994, 12).

²²⁰ Vor allem in Form von Ahnengalerien, die sich zum Teil in spätantiken Domus und privaten Platzanlagen nachweisen lassen (vgl. Niquet 2000, 25-27, 253-259; Hillner 2004, 163).

²²¹ Dies verdeutlichen die Ehrungen von Provinzen, Gemeinden und Kollegien, die politischen Verdiensten galten, jedoch nicht im öffentlichen Raum, sondern in den *domus* Aufstellung fanden (vgl. Niquet 2000, 27-29 u. die Übersicht 270-281); zu den rechtlichen Voraussetzungen s. o., Anm. 22.

²²² Vgl. auch die entsprechenden Bemerkungen von Niquet 2000, 31; Hillner 2004, 3f. In Anbetracht der vergleichsweise beengten Bausituation in einer Metropole wie Rom wird man davon ausgehen müssen, dass zahlreiche Häuser mit einer begrenzten Grundfläche auskamen und auf die Anlage groß dimensionierter Räumlichkeiten – wie beispielsweise Peristyle – verzichteten (vgl. Guidobaldi 1999 [a], 56).

²²³ Zur Differenzierung der unterschiedlichen Bereiche römischer Hausreligion innerhalb der *domus* vgl. Foss 1997, der darauf hinweist, dass Lararien nach dem Verschwinden des Atriumhauses meist nicht in Repräsentationsbereichen, sondern in den Küchen zu finden waren (vgl. dazu auch Bakker 1994, 37-42) und die Ausübung des Kultes für die Laren häufig den Sklaven

Andachtsbild des Oranten im Oratorium der *domus* am *clivus Scauri* für den Besucher des als *Viridarium* genutzten Lichthofes praktisch nicht einzusehen: Die räumliche Disposition der Anlage versinnbildlichte und verlangte den asketischen Rückzug aus der Öffentlichkeit, den auch die literarischen Zeugnisse zum Kennzeichen der Heiligenverehrung im privaten Raum der *domus* erhoben. Im Unterschied zu Statuen und Ausstattungsluxus, die den sozialen Rang des Hauseigentümers gegenüber seinen Besuchern vor Augen führten,²²⁴ wurde der Heilige in dem kleinen Gebetsraum zum Fokus einer ganz auf die Relation zwischen ihm und seinem Verehrer begrenzten, nicht auf eine öffentliche Wirkung ausgerichteten Memoria.

Nichts wäre irreführender, als aus diesem Befund auf einen christlich bedingten paradigmatischen Strukturwandel in der Relation des privaten Raums zur Öffentlichkeit zu schließen. Die Wohnhäuser im Rom des späten 4. und frühen 5. Jh. waren – unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit ihrer Besitzer – Orte gesellschaftlichen Ansehens und Einflusses. Dies betrifft nicht nur ihre Funktion als reale Machtzentren von Patronage und Einflussnahme,²²⁵ sondern vor allem auch die Kommunikationsformen, in denen sich

überlassen blieb. Häuser von mittleren und großen Dimensionen verfügten jedoch über eine große Zahl an Kultstätten, häufig mit eigenen Kultbereichen für das Personal und für den Besitzer der *domus* und seine Gäste – letztere mit bevorzugter Ausrichtung auf Peristyle und Gartenanlagen (Foss 1997, 207-216). Brenk 2003, 98 vergleicht das Oratorium in der *domus* am *clivus Scauri* mit einem Lararium, doch wird dies dem Charakter der Anlage nicht gerecht; das Oratorium ist mit der öffentlichen Ausrichtung eines Larariums wie z. B. dem in der *villa* von Piazza Armerina nicht vergleichbar (vgl. dazu Carandini, in: Carandini u. a. 1982, 125f., der den „aspetto pubblico“ des Sacellums betont).

²²⁴ Mit Blick auf die *domus* am *clivus Scauri* lässt sich dies leider nicht näher konkretisieren. Obwohl sie aufgrund ihrer vergleichsweise bescheidenen Ausmaße wohl nicht zu den allerersten Adressen der Stadt zählte, kann es als wahrscheinlich gelten, dass ihre Bewohner der städtischen Elite zuzurechnen sind. Zur Einreihung der *domus* am *clivus Scauri* unter die römischen Häuser „di medie o piccole dimensioni“ vgl. Guidobaldi 1986, 223-228, der allerdings hervorhebt, dass im Rom des 4. Jh. eine deutliche Zunahme an *domus* zu verzeichnen ist, die über vergleichsweise geringe Dimensionen verfügten (ders. 1999 [a], 56). Guidobaldi erklärt dies u. a. mit dem Zuzug neuer Angehöriger des unter Konstantin erweiterten Senatorenstandes, die sich aufgrund der hohen Preise für Baugrundstücke und Mieten in Rom keine größeren Anwesen hätten leisten können (vgl. Guidobaldi 1993, 70-72); anders Hillner 2004, 230f., die nur von einer geringen Zahl von senatorischen Neuankömmlingen ausgeht und meint, dass die führenden Familien Roms in dieser Zeit verstärkt Nebenresidenzen für einzelne Familienmitglieder angelegt hätten. Pammachius, der Bauherr der später über der *domus* am *clivus Scauri* errichteten Titelkirche, lässt sich zwar mit hoher Wahrscheinlichkeit dem Senatorenstand zuweisen (s. o., Anm. 106); es ist jedoch nicht klar, ob ihm das Haus auch vorher gehörte, oder ob er es erst für den Bau der Basilika erwarb bzw. der Kirche die finanziellen Mittel für den Kauf bereitstellte.

²²⁵ Zur Bedeutung der *domus* und der in ihnen wirksamen Patronagebeziehungen für die Verbreitung und Organisation häretischer Gemeinschaften im spätantiken Rom s. Maier 1995. Für die Verankerung der zum Christentum konvertierten Oberschicht in den traditionellen Kommunikations- und Repräsentationsformen ihrer aristokratischen Standesgenossen und für die Widerstände, die diese „respectable christianity“ rigoristischen Askeseforderungen, die den Bestand ihrer Häuser gefährdeten, entgegensetzte, vgl. zuletzt Curran 2000, 260-320.

dies äußerte. Aus der *domus* der christlichen Anicier auf dem Pincio – einer über die Grenzen Roms für ihren Ausstattungsluxus bekannten Wohnanlage²²⁶ – sind die Überreste einer Ahnengalerie erhalten geblieben, die die öffentliche Ausrichtung des privaten Raums nachhaltig unterstreicht.²²⁷ Auch machte Hieronymus in seinen Invektiven gegen die aristokratischen Haushalte von Christen, die aus seiner Sicht den Forderungen nach einer asketischen Distanzierung vom *saeculum* nicht entsprachen, präzise das zur Zielscheibe seiner Kritik, was im spätantiken Rom ein religionsübergreifendes Moment der aristokratischen Wohnkultur darstellte: die Funktion des Hauses als Schauplatz und zugleich als Erinnerungsort einer Kommunikation, die das „private“ Verhältnis des Besitzers zu seinen *amici* und Klienten widerspiegelte und in Erinnerung hielt – sowohl durch den Ausstattungsluxus, der den Besuchern die Ressourcen und Möglichkeiten des Hausherrn immer neu vor Augen führte, als auch durch Statuen, die von Gemeinden und Korporationen als Dank und Gegengabe für die Leistungen ihres Patrons errichtet wurden.²²⁸ Es stellt sich jedoch die Frage, ob auch Heiligenkulte und Reliquien Teil dieser öffentlichkeitsorientierten Wohn- und Residenzkultur waren. Zwar wurden Reliquien durch aristokratische Kommunikationsbeziehungen vermittelt und fungierten als statusadäquate Geschenke, doch deuten die Anlage des Oratoriums am *clivus Scauri* und die literarischen Nachrichten über Hausoratorien nicht darauf hin, dass Heiligenkulte und Reliquien öffentlichkeitswirksam in Szene gesetzt wurden, um im privaten Raum der *domus* den Besuchern und Klienten das gesellschaftliche Ansehen ihres Besitzers vor Augen zu führen.

Die in dieser Hinsicht außerordentlich beschränkten Möglichkeiten zur „Privatisierung“ von Heiligenkulten werden auch deutlich, wenn man den Raum der *domus* verlässt und die Orte der Heiligenverehrung innerhalb der

²²⁶ Vermutlich auf diese *domus* des Petronius Probus auf dem Pincio ist eine Bemerkung des Manichäers Secundinus zu beziehen, der den Marmorglanz der *domus Anicianiana* hervorhebt (CSEL 25, 895); vgl. auch Paul. Med., *vita Ambr.* 25, 2.

²²⁷ Niquet 2000, 27.

²²⁸ Die Kritik des Hieronymus an der aristokratischen Wohnkultur tritt besonders deutlich in seinem berühmten Brief an Eustochium (geschrieben 384) hervor: Die Häuser der Witwen seien voller *adulatores* und Schauplätze von aufwendigen Gastmählern; auch Geistliche antichambrierten in den *domus* dieser Damen; ihre Diener begleiteten sie in der Öffentlichkeit und demonstrierten auch an christlichen Schauplätzen wie der Petrusbasilika das soziale Ansehen ihrer Herrinnen (vgl. Hier., *epist.* 22, 16. 28. 32). Hieronymus' satirisch gefärbte Polemik weist auffällige und bezeichnende Übereinstimmungen mit dem Bild auf, das in derselben Zeit auch Ammian von der senatorischen Oberschicht entwirft (Amm. 14, 6, 12-17; 28, 4, 8f. 12f. 17): Die Darstellungen der beiden Autoren verdeutlichen, dass die religiöse Orientierung geringen Einfluss auf die Formen aristokratischer Selbstdarstellung hatte. – Zur Errichtung von Statuen durch Kollegien und Gemeinden, die die Leistungsfähigkeit eines Patrons dokumentierten und in Erinnerung hielten, vgl. Niquet 2000, 27f.; s. auch Amm. 14, 6, 8.

Stadt und im Suburbium mit einbezieht. Als Kontrastfolie für die Situation in Rom um die Wende vom 4. zum 5. Jh. können die zeitgleichen Verhältnisse in einer anderen Metropole, Konstantinopel, dienen, wo die städtische Heiligtographie ausgeprägte Möglichkeiten zur Ausbildung von privaten Patronagebeziehungen eröffnete, die sich einer Kontrolle durch den Bischof entzogen. In Konstantinopel war bereits seit den Tagen von Kaiser Constantius II. (337-361) ein städtisches Mönchtum entstanden, das sich nicht nur in Klöstern, sondern vor allem im Umfeld von karitativen Fürsorgeeinrichtungen und Märtyrerschreinen organisierte.²²⁹ Die Bedeutung und organisatorische Vernetzung dieser Zentren tritt vor allem anlässlich der starken Spannungen hervor, die sich zwischen diesem Mönchtum und den Bischöfen Konstantinopels entwickelten: Von der zweiten Hälfte des 4. Jh. bis zum Konzil von Chalkedon (451) bildete das Mönchtum der Stadt eine nahezu geschlossene, häufig vom Bischof von Alexandria unterstützte Front gegen einzelne Bischöfe wie Johannes Chrysostomos, Nestorius und Flavian, die sich der Opposition einflussreicher Mönchsführer wie Isaak, Dalmatios und Eutyches gegenüber sahen.²³⁰ Wie Daniel Caner unlängst herausgearbeitet hat, spielten in diesen lokalen Auseinandersetzungen Fürsorgeeinrichtungen und Heiligenschreine als Zentren von Patronage eine wesentliche Rolle: In ihnen konzentrierten sich materielle Ressourcen, die eine vom Bischof unabhängige Versorgung der dort lebenden Mönche sicherten und vor allem durch die – als „Archimandriten der Klöster“ oder „Vater der Mönche“ bezeichneten – Mönchsführer vermittelt wurden, die als Makler zwischen den Patronen und den an den Schreinen und Fürsorgeeinrichtungen lokalisierten Asketengruppen fungierten.²³¹ Auch wenn sich die damit verbundenen topographischen Gegebenheiten im Detail nur schwer rekonstruieren lassen,²³² ist die strukturelle Bedeutung der Heiligenschreine als

²²⁹ Grundlegend zum frühen Mönchtum in Konstantinopel und seiner Formation im Umfeld von Heiligenschreinen und Fürsorgeeinrichtungen ist Dagron, 1970, bes. 253-261. Für eine differenzierte Darstellung des konstantinopolitanischen Mönchtums bis zum Konzil von Chalkedon (451) im Kontext der asketischen Bewegung in den Städten der Osthälfte des Imperium Romanum vgl. zuletzt Caner 2002, 158-241. Nach Dagron 1970, 238f., 244-253 ist die unter dem Diakon Marathonios erfolgte Etablierung eines städtischen Mönchtums und seine Symbiose mit den Fürsorgeeinrichtungen Konstantinopels auf den prägenden Einfluss des Eustathius von Sebaste zurückzuführen (vgl. bes. *Soz., h. e.* 4, 27, 4). Diese Verbindung ist – zumindest, was die Genese von Xenodochien und ähnlichen Fürsorgeeinrichtungen betrifft – zuletzt von Brown 2002, 34-42 in Zweifel gezogen worden; dass Konstantinopels *πρωτεία* und *νοσοκομεία* bevorzugte Anlaufstellen des städtischen Mönchtums bildeten, bleibt davon jedoch unberührt.

²³⁰ Dagron 1970, 261-275.

²³¹ Caner 2002, bes. 192-198, 217-223, 227-239.

²³² Die spätere Überlieferung hat zahlreiche dieser Martyrien mit dem Namen Konstantins in Verbindung gebracht (vgl. die Übersicht bei Dagron 1974, 388-401), doch fällt die Ausbauphase dieser Sakraltopographie in die Zeit der theodosianischen Dynastie, als sich Konstantinopel von

ideelle und organisatorische Bezugspunkte des städtischen Mönchtums von Konstantinopel deutlich erkennbar. Sie tritt vor allem während des Konzils von Chalkedon hervor, das zugleich einen Wendepunkt in der Entwicklung dieses städtischen Mönchtums einleitete. Als einzelne Anhänger des Eutyches sich mit einer Petition an das Konzil wandten, trat man ihnen mit der Bemerkung entgegen, sie seien in der überwiegenden Zahl keine Archimandriten, sondern allenfalls einfache Asketen, die nicht in Klöstern, sondern an Märtyrerschreinen lebten und dort kleinere Gruppen von Gleichgesinnten um sich scharten.²³³ Die Märtyrereiligtümer Konstantinopels bildeten Anlaufpunkte für ein Mönchtum, das sich nicht in die Abgeschiedenheit hinter Klostermauern zurückzog, sondern unmittelbar in das Leben der Stadt integriert war, und das sich in kleinen und instabilen Gruppen formierte, die für Zuwanderungen von außen offen blieben und nur schwer zu kontrollieren waren.

Vergleichbare Strukturen lassen sich für Rom in diesem Zeitraum nicht aufzeigen: Weder finden sich hier überzeugende Anhaltspunkte für Heiligenschreine und Martyrien, die Zentren und Kristallisationspunkte für asketische Gemeinschaften gebildet hätten, noch begegnen in der Überlieferung Hinweise auf ein städtisches Mönchtum, das der monastischen Landschaft Konstantinopels ihr spezifisches Gepräge gab. Was die Existenz von Heiligenoratorien im städtischen Raum betrifft, bleibt man in Ermangelung literarischer Quellen²³⁴ auf die epigraphischen und archäolo-

einer Residenz zur Hauptstadt entwickelte und zahlreiche Märtyrer nach Konstantinopel überführt wurden (ebd., 400f.; Diefenbach 2002, 24).

²³³ ACO II, 1, 2, actio IV, 64 (114, 31-115, 5): Ἐλπίδιος μεμοροφύλαξ τῶν Προκοπίου ἐστίν... Εὐτύχιος ἐν μαρτυρίῳ Κελερίνης ἐστίν· μοναστήριον γὰρ οὐκ ἔχει. Θεόδωρος μεμοριότης ἐστίν... Ὑψης μεμοριότης ἐστίν ἔχων δύο ἢ τρία ὀνόματα εἰς τὸ ξυλόκιρκον. Καλλίνικος ἔχει δέκα ὀνόματα εἰς μεμόριν εἰς τὸ ξυλόκιρκον. Παῦλος ὁ Βιθυνὸς κατὰ μόνας ἐστίν εἰς μεμόριν. Γαυδέντιος <μεμοριότης> ἐστίν, ἔχει πέντε ὀνόματα εἰς τὰ Φιλίππου. Die ὀνόματα sind vermutlich weitere Mönche, die gemeinsam mit den Genannten an den Memorien lebten (zur Stelle und ihrer Interpretation vgl. Caner 2002, 228f.). Die Bedeutung der Märtyrerschreine als organisatorische Zentren der Mönche geht auch aus der Petition an Kaiser Markian selbst hervor, in der die Anhänger des Eutyches darum bitten, kein Mönch solle bis zur Entscheidung des Konzils aus einem Kloster, einer Kirche oder einem Martyrion vertrieben werden (ACO II, 1, 2, actio IV, 76 (116, 16-18): καὶ παρακαλοῦμεν τὴν ὑμετέραν θεοιότητα μηδένα βάλλεσθαι μήτε ἀπὸ μοναστηρίου μήτε ἀπὸ ἐκκλησίας μήτε ἀπὸ μαρτυρίου ἕως τῆς δικαιοκρσίας τῆς ἁγίας συνόδου).

²³⁴ Hinweise auf die Existenz von Memorien oder Martyrien, die im Unterschied zu den Hauskapellen wie dem Oratorium in der *domus* am *clivus Scauri* nicht in Häusern angesiedelt, sondern als eigenständige Bauten an Straßen und Plätzen zu finden waren, haben sich in der literarischen Überlieferung zu Rom im 4. und früheren 5. Jh. nicht erhalten. In der Forschung wird zuweilen auf die Anweisung des Kaisers Honorius an den Stadtpräfekten Symmachus, er solle die kaiserliche Verfügung *per omnes titulos vel loca, quae conventu celebri frequentantur* bekannt machen (coll. Avell., *epist.* 31, 7), verwiesen. Die neben den Titelnkirchen genannten *loca* sind jedoch nicht als Oratorien zu verstehen (so zuletzt Cerrito 2002, 401, Anm. 20 im Anschluss an Pietri 1976, Bd. 1, 638); vielmehr beziehen sich die kaiserlichen Publikationsbestimmungen auf

gischen Befunde angewiesen. Deren Bilanz fällt ausgesprochen spärlich aus: Für das 4. und frühere 5. Jh. beschränkt sie sich auf einige unter dem ehemaligen Ospedale di S. Giovanni in Laterano freigelegte Räume, die leider nur unzureichend erfasst und dokumentiert sind, jedoch am ehesten an eine Anlage denken lassen, die denen der Memorien und Märtyrerschreine Konstantinopels geähneln haben dürfte.²³⁵ Von diesem vereinzelt Beleg abgesehen, haben sich jedoch keine weiteren Hinweise auf öffentliche Heiligenoratorien erhalten: Die frühesten Beispiele für derartige Oratorien stammen aus dem 6. Jh.;²³⁶ sonstige Zeugnisse, die auf eine frühere Existenz von Memorien und Heiligenschreinen in Rom hinweisen, halten einer näheren Überprüfung nicht stand.²³⁷

nicht-kirchliche öffentliche Plätze wie Foren, die für die Bekanntmachung von Gesetzen genutzt wurden (für das Trajansforum vgl. Bauer 1996, 95f.).

²³⁵ Dokumentation und Deutung der Anlage durch Scrinari 1995, 215-241 sind zuletzt von Brenk 2003, 121-128 stark kritisiert worden. Zwei Räume enthalten Fresken aus der 2. Hälfte des 4. Jh. mit Motiven, die z. T. aus der Katakombenmalerei bekannt sind (Erweckung des Lazarus; Jesus und die Samaritanerin am Brunnen), z. T. in ihrer Deutung unsicher bleiben (männliche Figur, die einem Jüngling die Hand auflegt; Beischrift *Genovius servus sanctorum servit in eodem loco*). Ein dritter Raum wurde erst im späten 5. oder 6. Jh. mit Malereien versehen, die in ähnlicher Frontalstellung drei Heilige und eine Bekrönung zweier weiblicher Personen durch Christus darstellen. In Anbetracht der nahe gelegenen Lateranbasilika, laufen die Deutungen darauf hinaus, dass der Besitzer entweder ein Kleriker war oder eine kirchliche Aufgabe wahrnahm: Cerrito 2002, 410-416 bringt die Anlage mit einem zum Lateran gehörenden Kleriker in Verbindung und datiert sie in die zweite Hälfte des 5. Jh. (was allerdings mit Blick auf die Fresken der beiden ersten Räume etwas spät erscheint); anders Brenk, der die Szene der Handauflegung als Hinweis auf eine Katechetenschule eines Laien deutet, der die Vorbereitung auf die Taufe übernommen habe. Dass Genovius sich als *servus sanctorum* bezeichnete, dürfte jedoch eher auf eine Funktion als Schreinwächter hindeuten, wie sie in ähnlicher Form aus der Bezeichnung als *μειροφύλαξ* oder *μειροπίτης* (s. o., Anm. 233) zu erschließen ist. Ferner deutet die Inschrift auf einen gewissen Publikumsverkehr hin; mehr lässt sich über die Funktion der Anlage nach dem gegenwärtigen Forschungsstand, der vor allem zum architektonischen Kontext, in dem diese Räume standen, wenig Aussagen ermöglicht, nicht sagen.

²³⁶ Ein nur noch aus Zeichnungen bekanntes Oratorium der Hl. Felicitas ist nicht vor dem 6. Jh. entstanden (Cerrito 1998); in noch spätere Zeit (Mitte des 7. Jh.) gehört das Oratorium für die 40 Märtyrer von Sebaste neben S. Maria Antiqua (s. Gulowsen 2001). Unklar ist die Funktion eines neben der heutigen Kirche S. Martino ai Monti gelegenen Magazingebäudes aus dem 3. Jh., das im frühen 6. Jh. mit christlichen Malereien versehen wurde (zur Datierung vgl. Davis-Weyer/Emerick 1984, 54-57). Pietri 1976, Bd. 1, 20 denkt bei dem von der älteren Forschung als *titulus Aequitii* angesehenen Bau an ein Oratorium für Silvester; Krautheimer, in: Corpus III, 123f. meint, dass es sich um den *titulus Silvestri* handele, der um 500 den *titulus Aequitii* ersetzt habe. Cecchelli 2000 (a), 428-431 deutet die Anlage als eine von Bischof Symmachus (498-514) errichtete Diakonie, obwohl die Institution der Diakonie für die römische Kirche erst seit dem späten 7. Jh. sicher bezeugt ist (vgl. die Forschungsbilanz bei Hermes 1996, 21-23). Unabhängig von der umstrittenen Funktion des Gebäudes bleibt festzuhalten, dass sich Hinweise auf eine christliche Nutzung nicht vor dem beginnenden 6. Jh. nachweisen lassen.

²³⁷ Dies gilt vor allem für die *memoria Hippolyti*, die man aufgrund einer um das Jahr 400 zu datierenden Inschrift in der Gegend des Esquilin in der Nähe der Titelkirche S. Pudenziana lokalisiert; die Angabe ist jedoch vermutlich auf die Grablege des Hippolytus an der *via Tiburtina* zu beziehen (s. o., S. 273, Anm. 200). Ob Bischof Iulius (337-352) seine *basilica ad Callistum*, die

Obwohl man diesen mageren Überlieferungsbefund angesichts der Schwierigkeiten, die Existenz derartiger Oratorien allein aufgrund der archäologischen und ikonographischen Befunde sicher nachweisen zu können, nicht überbewerten sollte, bestätigt er doch das Bild, das man auch aus den literarischen Quellen gewinnt: Ein städtisches Mönchtum, das in Konstantinopel bis 451 eine so prägende Wirkung entfaltete und eine gegen den Bischof mobilisierbare Klientel im Umfeld der Märtyrermemorien und Fürsorgeeinrichtungen bildete, ist in Rom nicht nachweisbar. Die Askese blieb dort – bei aller Vielgestaltigkeit in der Umsetzung asketischer Postulate²³⁸ – im wesentlichen auf die aristokratischen *domus* selbst zentriert. Dies bedeutet zwar nicht, dass es nicht auch in Rom, ähnlich wie in Konstantinopel, Ansätze zur Ausbildung eines städtischen Mönchtums und von Patronagebeziehungen gegeben hätte, die diese Schicht an vermögende Wohltäter banden: Auch in Rom begegnete man Wanderasketen, die durch ihre radikale Kleidungs- und Körperaskese auffielen und um Aufnahme in aristokratischen Haushalten nachsuchten,²³⁹ und auch dort war Askese ein Phänomen, das auf den Straßen der Stadt und in der Öffentlichkeit präsent war.²⁴⁰ Im Unterschied zur zeitgleichen Situation in Konstantinopel unterlagen die Askese und ihre Organisationsformen in Rom jedoch einer stärkeren Kontrolle durch den römischen Bischof und einer wirksamen Einbindung in die klerikale Hierarchie.

später *titulus Iulii et Callisti* genannte Kirche, in der Nähe einer *memoria Callisti* errichtete (so Pietri 1976, Bd. 1, 20), ist höchst zweifelhaft – ob und in welcher Weise das Toponym *Callistum* mit dem römischen Bischof des 3. Jh. zusammenhängt, ist eine offene Frage (vgl. zuletzt Brandenburg 2004, 112). Bei dem sogenannten Oratorium am Monte della Giustizia, das im 19. Jh. abgerissen wurde, dürfte es sich nicht um ein Oratorium, sondern um die Kirche S. Agata in Esquilino handeln (Testini 1968, bes. 251-258). Ein Oratorium bei S. Prisca, dessen Malereien von Giovanni B. de Rossi irrtümlich in das 4. Jh. datiert wurden, ist frühmittelalterlichen Ursprungs und gehört vermutlich zu einem unter Bischof Leo III. (795-816) erwähnten Kloster S. Donato (Cerrito 2002, 403f.). Belege für weitere Oratorien, die erst im frühen Mittelalter entstanden sein dürften, stellt Pietri 1976, Bd. 1, 513f., Anm. 6. zusammen.

²³⁸ Vgl. Curran 2000, 295-298.

²³⁹ Hier., *epist.* 22, 28: *viros quoque fuge, quos videris catenatos, quibus feminei contra apostolum crines, hircorum barba, nigrum pallium et nudi in patientiam frigoris pedes*. Hieronymus benennt im Anschluss zwei prominente Beispiele, die in Rom noch in lebhafter Erinnerung waren. Als Wanderasket gelangte auch der ägyptische Mönch Sarapion nach Rom (vgl. Pall., *b. Laus.* 37). Nicht sicher unmittelbar mit Rom in Verbindung zu bringen sind die *remnouth*, kleine Gruppen von Asketen, die nach dem Zeugnis des Hieronymus vorzugsweise in den Städten *in nostra provincia* anzutreffen waren (Hier., *epist.* 22, 34. *nostra provincia* ist hier wohl gleichbedeutend mit „unserer Gegend“; der Brief wurde in Rom verfasst).

²⁴⁰ Hier., *epist.* 22, 13 über Asketinnen, *quae per publicum notabiliter incedunt et furtivis oculorum nutibus adolescentium gregem post se trahunt*. Bei dem von Hieronymus so dezidiert betonten Auftreten und Suchen der Öffentlichkeit sind allerdings gezielte polemische Verzerrungen des Verfassers in Rechnung zu stellen; wie genau dieses Bild die historischen Verhältnisse widerspiegelt, ist schwer zu sagen.

Dies spiegelt sich vor allem in mehreren Schreiben des römischen Bischofs Siricius (384-399) an auswärtige Bischöfe wider, in denen er deutlich machte, dass die Askese keine eigenständige Quelle von Autorität neben dem klerikalen Amt bilden solle. Siricius erwartete von den Klerikern, dass sie sich aufgrund ihres Amtes zu einer asketischen Lebensführung verpflichteten,²⁴¹ stellte jedoch gleichzeitig heraus, dass die Askese als solche, losgelöst vom kirchlichen Amt, keine qualifizierende Wirkung hatte: Die asketische Bewährung war zwar Voraussetzung für ein Durchlaufen des klerikalen Cursus bis in die höchsten Ämter hinein, doch bildete dieser Cursus mit geregelten Weiestufen und Altersgrenzen eine Ämterstruktur, die durch besondere asketische Leistung nicht außer Kraft gesetzt werden sollte.²⁴² Die daraus resultierende klerikale Domestizierung der Askese²⁴³ und ihre Bindung an das kirchliche Amt machte sich nicht nur in den Normen bischöflicher Schreiben bemerkbar, sondern prägte offensichtlich auch das Klima, das Asketen im ausgehenden 4. Jh. in Rom vorfanden. Hieronymus, der zwar selbst Priester war, der Askese jedoch eine höhere Autorität zuerkannte als dem kirchlichen Amt, und der die Präsenz von Klerikern in den Haushalten asketisch lebender Frauen scharf kritisierte,²⁴⁴ hatte Rom bereits bald nach der Wahl des Siricius zum Bischof den Rücken gekehrt.²⁴⁵ Als sich der Aristokrat Paulinus von Nola im Sommer 395, bald nach seiner aufsehenerregenden *conversio*, aus Spanien auf den Weg zum Felixgrab nach Nola machte und dabei für kurze Zeit Station in Rom bezog, hatte er Anlass,

²⁴¹ Siricius., *epist.* 1, 8-10 (PL 13, 1138E) (Antwortschreiben an Himerius von Tarraco): Die *ordines clericorum* – Presbyter und Diakone – sollen nach ihrer Weihe in der Ehe enthaltenam leben. In ähnlicher Weise hatte sich bereits Siricius' Vorgänger Damasus (366-384) in einer Dekretale an die Bischöfe Galliens geäußert (Damas., *epist. ad Gallos* 5: Bischöfe, Presbyter und Diakone sind zur Keuschheit verpflichtet). Zur zunehmenden Asketisierung des Klerus seit dem späteren 4. Jh. vgl. Rousselle 1977, 341-344; Jenal 1995, Bd. 2, 694-697.

²⁴² Siricius., *epist.* 1, 17 (PL 13, 1144E): Die Aufnahme von Mönchen in den Klerus ist möglich, doch müssen die Abfolge der Weiestufen und ihre Mindestalteranforderungen beachtet werden.

²⁴³ Sie äußerte sich auch in der Skepsis des Siricius gegenüber Wanderasketen, deren Weihe zu Diakonen, Presbytern oder gar Bischöfen er strikt ablehnte (Siricius., *epist.* 6, 4 [PL 13, 1165E] an die Bischöfe im mittleren und südlichen Gallien). Dies richtete sich nicht gegen die Askese, wohl aber gegen asketische Formen, die sich der kirchlichen Aufsicht und Kontrolle entzogen (*transientes., quorum nec vitam possumus scire nec baptismum, quorum fidem incognitam habemus nec probatam*).

²⁴⁴ Hier., *epist.* 22, 16. 28. Zum Verhältnis von Amt und Askese bei Hieronymus vgl. König 1985, bes. 38-70. Hieronymus war – ebenso wie Paulinus v. Nola – Priester, ohne jedoch einer Gemeinde zugeordnet zu sein und ohne die mit dem Amt verbundenen Aufgaben auszuüben; zu dieser Form der absoluten Ordination, die besonders im Osten des Reichs häufig den Charakter einer Devotionsweihe annahm, vgl. Häußling 1973, 151, 154f.

²⁴⁵ Hieronymus verließ im Jahr 385 Rom, vermutlich veranlasst durch Widerstände gegen die Propagierung seiner rigoristischen asketischen Ideale (Brief an Eustochium [*epist.* 22] vom Frühjahr 384) und durch den unter Siricius eingeleiteten Kurswechsel in der Bewertung einer vom Klerus nicht kontrollierten Askese.

sich über den Hochmut der römischen Kleriker und die kühle Aufnahme durch den Bischof Siricius zu beklagen.²⁴⁶ Die Gründe für den abweisenden Empfang liegen auf der Hand: Der Aristokrat im Mönchsgewand,²⁴⁷ der sich einer Einbindung in die klerikale Ämterhierarchie dadurch widersetzt hatte, dass er trotz seiner Priesterweihe in Barcelona die Gemeinde verlassen und seine asketische Berufung über den Dienst des Amtes gestellt hatte,²⁴⁸ musste Siricius geradezu als die Verkörperung einer nicht kontrollierbaren, außerhalb und unabhängig vom kirchlichen Amt existierenden Askese erscheinen, die er in seinen Verfügungen zu unterbinden suchte.

Diese Formen klerikaler Kontrolle machten sich in Rom nicht zuletzt an denjenigen Orten bemerkbar, die in Konstantinopel bevorzugte Anziehungspunkte und Zentren für ein städtisches Mönchtum gebildet hatten: den Heiligengräbern. Trotz der hohen Bedeutung der Märtyrer als Sinnbilder asketischer *mortificatio* und als ideelle Bezugspunkte des asketischen Gebetes und Rückzuges aus der Welt haben sich in Rom praktisch keine Hinweise auf monastische Gemeinschaften erhalten, die sich im Umfeld von Heiligengräbern im römischen Suburbium angesiedelt hätten. Die seit dem späteren 4. Jh. mehrfach bezeugten Übersiedlungen von Asketinnen in das Suburbium Roms²⁴⁹ waren anachoretische Rückzüge dieser vermögenden Damen auf ihre Landgüter, keine Gründungen monastischer Gemeinschaften in der Nähe verehrter Heiligengräber. Dass die Heiligentopographie des römischen Suburbiums Pole für die Ansiedlung von Asketen und monastischen Gemeinschaften gebildet hätten, ist auch sonst nicht nachweisbar.²⁵⁰ Vielmehr macht sich in der Märtyrer- und Heiligen-

²⁴⁶ Paul. Nol., *epist.* 5, 13f.; zum Kontext vgl. Trout 1999, 113f.

²⁴⁷ Zu Paulinus' äußerer – und demonstrativer – Sichtbarmachung der *conversio* durch die *mutatio vestis* vgl. Ambr., *epist.* 6, 27 (58), 3 (geschrieben 395).

²⁴⁸ Paulinus war Weihnachten 394 *per saltum*, ohne die niederen Weihestufen durchlaufen zu haben, zum Priester geweiht worden (vgl. König 1985, 113–115), auch dies im übrigen gegen die von Siricius verfochtenen Weihebestimmungen (s. o., Anm. 242).

²⁴⁹ Marcella war nach dem 385 erfolgten Rückzug des Hieronymus aus Rom von diesem aufgefordert worden, die Stadt ebenfalls zu verlassen und sich in die Abgeschiedenheit des Landlebens zurückzuziehen – eine Aufforderung, der sie zu einem nicht näher bestimmbareren Zeitpunkt auch nachkam, indem sie im *ager suburbanus* eine monastische Gemeinschaft gründete (Hier., *epist.* 43, 3 [geschrieben 385]: *quam primum licet quasi quendam portum secreta ruris intremus*; dens. *epist.* 127, 8: *suburbanus ager vobis pro monasterio fuit, et rus electum propter solitudinem*). Auch die mit Marcella befreundete Asketin Lea (gest. 384), die in Ostia ihre letzte Ruhestätte fand (Hier., *epist.* 23, 1), könnte ihr *monasterium* für Jungfrauen (ebd. 23, 2) auf einem Gut im römischen Suburbium gehabt haben (Gordini 1956, 245). Melania d. J. und ihr Mann Pinianus zogen sich auf ein Landgut vor den Mauern der Stadt zurück, um dort ihre asketischen Tugenden zu vervollkommen, bevor sie im Jahr 408/9 der Stadt Rom endgültig den Rücken kehrten (*vita Melaniae* 7; zum asketischen Rückzug Melanias und ihrer Mutter Albina auf das Land vgl. auch Pall., *h. Laus.* 61: εἰσὶν οὐκ οἰκοῦσαι ἐν ἀγροῖς, ποτὲ μὲν Σικιλίας, ποτὲ δὲ Καμπανίας).

²⁵⁰ Entsprechende Versuche, vereinzelte epigraphische Zeugnisse für *virgines* in suburbanen Grabbasiliken wie S. Lorenzo f.l.m., S. Paolo f.l.m. und S. Sebastiano als Zeugnisse für dort

topographie des römischen Suburbiums dieselbe Tendenz zur klerikalen Kontrolle bemerkbar, die insgesamt für die Entwicklung der asketischen Bewegung in Rom charakteristisch ist. Seit der Mitte des 5. Jh. entstanden an den römischen Coemeterialbasiliken von den römischen Bischöfen gegründete monastische Gemeinschaften, die für die Abhaltung des Basilikaloffiziums verantwortlich waren, während nicht zu diesen Klöstern gehörige Presbyter die Feier der eucharistischen Liturgie in den Basiliken übernahmen.²⁵¹ Dies unterstreicht die Wirksamkeit, mit der Postulate nach einer Einbindung und Domestizierung der Askese, wie sie Siricius in ihren Grundzügen formuliert hatte, in der Praxis wirksam wurden. Die auf bischöfliche Initiative ins Leben gerufenen Basilikalklöster verpflichteten ihre Angehörigen durch die Wahrnehmung des öffentlichen Stundengebets auf einen regulierten liturgischen Dienst an der Gemeinschaft, der sie dem gottesdienstlichen Aufgabenbereich des Klerus annäherte, und kanalisiert das asketische Heils- und Vollendungsstreben in Institutionen, die der Aufsicht durch den römischen Klerus unterstanden.²⁵²

In einer von Patronagebeziehungen durchzogenen Gesellschaft, wie sie die stadtrömische im späteren 4. und früheren 5. Jh. darstellte, fungierte die Heiligenmemoria nicht als eine Ressource zur Begründung von privater Autorität – weder innerhalb der *domus*, noch im städtischen Raum oder im Suburbium der Stadt. In keinem dieser Bereiche entwickelten sich Orte der Heiligenverehrung zu Kristallisationspunkten einer Öffentlichkeitsbildung, die nicht kirchlich kontrolliert gewesen wäre. Auch in der *domus* am *clivus Scauri* wurde die kleine Reliquienkapelle erst nach der Umwandlung der *domus* in eine Kirche zu einem gemeindeöffentlichen Raum: Die Wohnanlage, deren Erdgeschoss als Substruktion für den Basilikalbau genutzt wurde und dadurch erhalten blieb, verschwand unter einer dreischiffigen Basilika, die bei dieser Gelegenheit auch die kleine Märtyrerkapelle mit ihren Reliquien überbaute. Mit der Umwandlung der *domus* in eine Kirche war eine grundlegende Umstrukturierung des räumlichen Kontextes der Heiligenmemoria verbun-

angesiedelte monastische Gemeinschaften zu deuten, werden zurecht skeptisch beurteilt (in diesem Sinne auch zuletzt Jenal 1995, Bd. 1, 128f.; weniger zurückhaltend Gordini 1956, 246f., Pani Ermini 1981, 28f.). Eine in der *passio Agnetis* erwähnte Gemeinschaft von *virgines* bei S. Agnese kann erst für die Zeit, in der die *passio* redigiert wurde (spätes 5. Jh. [?]) vorausgesetzt werden. Den einzigen Beleg für eine – allerdings nicht monastisch geprägte – Gemeinschaftsbildung im Umfeld eines Heiligengrabes ist das Grabkollegium, das eine Gruppe von Tertullianisten (= Montanisten) unter dem Usurpator Eugenius (392-394) bei der Grablege der Märtyrer Processus und Martinianus an der *via Aurelia* errichtete (Arnob. iun., *praedest.* 1, 86).

²⁵¹ Zur Gründung eines Klosters bei S. Sebastiano (*in catacumbas*) durch Sixtus III. (432-440) vgl. LP I, 234; ähnliche Gründungen nahmen Leo I. (440-461) bei der vatikanischen Petrusbasilika (LP I 239) und Hilarus (461-468) bei S. Lorenzo f.l.m. (LP I, 245) vor. Zur Funktion dieser römischen Basilikalklöster vgl. allgemein – mit Schwerpunkt auf der mittelalterlichen Entwicklung – Ferrari 1957, 365-375.

²⁵² Häußling 1973, 135-137.

den: Die durch ihre zurückgenommene, auf Abschließung von der Öffentlichkeit ausgerichtete Inszenierung der Heiligen in der Hauskapelle wich einer Basilika, deren *raison d'être* darin bestand, als öffentlicher Versammlungsraum und als Gemeindekirche zu fungieren. Auch wenn nicht genau bekannt ist, in welcher Weise das kleine Oratorium mit der Basilika, unter deren zentralen Mittelschiff es nach der Überbauung zu liegen kam, verbunden war,²⁵³ ist sicher, dass die Kapelle unter der Kirche zugänglich blieb²⁵⁴ und durch ihre außergewöhnliche Lage die Vorstellung begründete, die Reste der *domus* unter der Kirche beherbergten die Gräber der beiden Titelheiligen Johannes und Paulus. Dem ehemaligen Hausoratorium wuchs eine außerordentliche Popularität als Pilgerziel zu,²⁵⁵ die ihm allerdings erst mit der Umwandlung der *domus* in eine Kirche zuteil wurde.²⁵⁶

Mit diesem Umbau war jedoch zugleich auch eine konsequente Entprivatisierung der in einen *titulus* umfunktionierten *domus* verbunden. Obwohl bei der Errichtung von Titelkirchen häufig Teile von Domusanlagen in Kirchengebäude umgewandelt wurden, vollzog sich mit der Gründung einer Titelkirche eine grundlegende Änderung der Kontroll- und Eigentums-

²⁵³ Krautheimer, in: *Corpus I*, 282 berichtet von Stufenansätzen an der linken Außenmauer der Kapelle („sopra la metà sinistra del corridoio“), die als Überreste einer Treppe zu deuten sind, die nach der Errichtung der Basilika von der Kirche zu der Kapelle hinunterführte. Im Mittelalter und in der frühen Neuzeit erhob sich der Altar der Kirche im zentralen Mittelschiff der Basilika über der Stelle, an der sich das Oratorium befand (Junyent 1932, 122), doch ist nicht sicher, ob diese Anlage bereits spätantiken Ursprungs ist.

²⁵⁴ Bischof Symmachus (498-514) ließ den Bau einer Treppe hinter der Apsis von Ss. Giovanni e Paolo vornehmen (*ad beatum Iohannem et Paulum fecit gradus post absidam* [LP I, 262]), was auf die Schaffung eines Zugangs zum Bereich unter der Titelkirche vom *clivus Scauri* aus hindeutet (so auch Prandi 1953, 135). Graffiti, die im ehemaligen Lichthof am Fuß der Treppe, die zum Oratorium führte, gefunden wurden, belegen, dass das Erdgeschoss der ehemaligen *domus* zugänglich war (s. ebd., 123f.).

²⁵⁵ Das *Sacramentarium Veronense*, dessen Redaktion um 560 anzusetzen ist, hebt eigens hervor, dass die Titelkirche der einzige Ort innerhalb der Stadtmauern sei, an dem sich Gräber befänden (*Sacramentarium Veronense* 14, 271: *ut non solum passionibus martyrum gloriosis urbis istius ambitum coronares, sed etiam in ipsius visceribus civitatis sancti Iohannis et Pauli victricia membra reconderes*). Auch die Pilgeritinerare *notitia ecclesiarum* und *de locis sanctis* aus dem frühen 7. Jh. unterstreichen die Besonderheit, dass die Titelkirche von Johannes und Paulus als eine in der Stadt gelegene Kirche die Gräber der beiden Heiligen beherberge (vgl. *notitia* 72; *de locis* 124).

²⁵⁶ Wenig überzeugend ist die Auffassung von Brenk 2003, bes. 101f., 104, 108, 110, 112, mit der Umwandlung der *domus* in eine Kirche sei der „private“ (= inoffizielle) Heiligenkult in der Kapelle von der Amtskirche ausgelöscht worden, da der obere Teil des Raums beim Bau der Basilika abgetragen und der Raum mit Schutt verfüllt worden sei. Dass die Kapelle unmittelbar nach der Errichtung der Kirche verschüttet wurde, ist angesichts der Bekanntheit und Popularität dieses Raums als Pilgerort, der spätestens seit dem 6. Jh. nachweisbar ist, undenkbar; der Schutt, der von den modernen Ausgräbern vorgefunden wurde, muss aus einer späteren Zeit stammen. Auch das „Kappen“ der Kapelle ist nicht als ein zielgerichteter Akt zu verstehen; dass die Popularität der beiden Heiligen auch von amtskirchlicher Seite gefördert wurde, zeigt ihre Aufnahme in die Heiligenreihe des *Communicantes* im römischen Messkanon, die vermutlich um die Mitte des 6. Jh. erfolgte (vgl. Kennedy ²1963, 139-145).

rechte. Die Einrichtung einer Titelkirche und ihre Ausstattung mit liturgischem Gerät und mit Liegenschaften ging zwar von einem Stifter aus, war durch seine Auflagen nicht vom *titulus* übertragbar und schob dadurch bischöflichen Eingriffen in das Stiftungsgut einen Riegel vor, sie wurde jedoch vom Bischof selbst vorgenommen: NN *titulum constituit* lautete die übliche Eintragung im *Liber Pontificalis*, um diese Gründung einer Titelkirche durch einen römischen Bischof zu dokumentieren.²⁵⁷ Ferner weisen einige Indizien darauf hin, dass die Errichtung von Kirchen in privaten Wohnanlagen in der Regel erst nach dem Tod der Stifter erfolgte, die eine Umwandlung ihrer Häuser in Kirchen testamentarisch verfügten. Beim *titulus Vestinae* ist dies durch die Notiz des *Liber Pontificalis* bezeugt, wonach die *femina Vestina* die Errichtung ihrer Kirche und ihre Ausstattung mit einem Stiftungsvermögen vermittels eines Nachlasses vornahm.²⁵⁸ Auch für zwei weitere Kirchenstiftungen des 5. Jh., die zwar keine *tituli* waren, aber Teile von aristokratischen Wohnanlagen in Kirchen umwandelten, dokumentieren die Dedikationsinschriften, dass diese Umbauten erst *post mortem* stattfanden: Die Kirche S. Stefano in via Latina, die Amnia Demetrias, Enkelin der Anicia Faltonia Proba, unter Leo I. (440-461) in einer suburbanen Villa errichten ließ, war die Ausführung der *extrema vota*, die Demetrias erließ, als sie „im Begriff stand, die Welt zu verlassen“.²⁵⁹ Einige Jahrzehnte später ging Flavius Valila ähnlich vor, indem er den Bischof Simplicius (468-483) für die Zeit nach seinem Tod mit der Umwandlung einer Domusaula in die Kirche S. Andrea in Catabarbara beauftragte und gleichzeitig klarstellte, dass die Kirche als Erbin und Nachfolgerin der *domus* über den Raum der Aula mit

²⁵⁷ Zur rechtlichen Stellung der *tituli* und zu ihrer Eigenschaft als vom Bischof vorgenommene Auslagerungen aus dem Kirchengut der Bischofsgemeinde s. o., Anm. 7.

²⁵⁸ LP I, 220: *quae femina suprascripta testamenti paginam sic ordinavit, ut basilica sanctorum matrum ex ornamentis et margaritis construeretur, venditis iustis estimationibus*. Aus der Notiz geht nicht hervor, dass Vestina die Kirche in ihrer *domus* errichten ließ; der Bereich um S. Vitale wurde bisher nicht eingehend archäologisch untersucht (Guidobaldi 1989, 391). Aus der Liste der Liegenschaften, mit der Vestina ihre Stiftung ausstattete, geht jedoch zumindest hervor, dass Vestina den Bauplatz für die Basilika am *vicus Longus* bereits im vorhinein festgelegt hatte, da sich zahlreiche in der Nähe der Basilika befinden (die Stiftungsliste LP I, 220-222, führt u. a. eine *domus in iuxta basilicam, in vicum Longum*; ein *pistrinum in vico Longo*; ein *balneum in vicum Longum* auf; außerdem die Steuerabgaben an der *porta Nomentana*, auf die der *vicus Longus* zulief). Dass es sich bei diesem anvisierten Bauplatz um eine *domus* im Besitz der Vestina handelte, ist sehr wahrscheinlich (die Vermutung von Palmer 1974, 146-158, Vestina habe ihre Kirche am *vicus Longus* über den Tempeln der Fortuna Bonae Spei und der Pudicitia errichtet, lässt sich nicht hinreichend erhärten).

²⁵⁹ ICUR VI, 15764: *cum mundum li[nqu]ens Dem[etri]as Amn[ia] virgo / cla[ud]eret extremum non morit[ur]a diem / hae[c] tibi, pap[ia] L[eo], votorum extrem[is] suorum / trad[idi]t ut s[an]ctae surgeret aula d[omi]ni. / m[an]dati comple[ti]a fides, sed glor[ia] maior / al[ter]ius votum [s]olvere quam propr[ium]. / in[lus]trat culmen Steph[an]us qui primus in or[be] / r[aptus] mort[e] t[er]raci regn[avit] in arc[is] poli. / pr[ae]sulis ha[ec] nul[us] Tigrinus pr[es]byter instans / excolit ins[ig]nis mente labor[e] fide*; vgl. auch LP I, 238. Zur Basilika und der Villa der Anicier an der *via Latina* vgl. Krautheimer, in: Corpus IV, 230-242.

rechtmäßigen Besitztiteln verfügen solle.²⁶⁰ Diese Beispiele für postume Umwandlungen privater Wohnarchitektur in Kirchenbauten lassen sich zu der Hypothese zuspitzen, dass eine Errichtung von Kirchen in aristokratischen *domus* zu Lebzeiten der Stifter bewusst vermieden wurde, um auf diese Weise mögliche Kontrollansprüche der Gründer über „ihre“ Kirche auszuschließen. In einer Zeit, in der die Häuser der römischen Oberschicht blühende Zentren einer aristokratischen Wohnkultur bildeten, war auf diese Weise ein klares Signal gegeben, dass mit der Gründung einer Kirche die ehemalige *domus* zu einem gemeindeöffentlichen Besitz und Kommunikationsraum wurde: Mit der Gründung einer Titelnkirche verlor die *domus*, in der sie errichtet wurde, ihren Charakter als privater Raum.²⁶¹

V. 4. Ergebnisse

Seit der Wende vom 4. zum 5. Jh. blieb die Heiligenmemoria in Rom nicht mehr allein auf das Suburbium und seine Topographie heiliger Gräber beschränkt, sondern begann auch in die Kirchen der Stadt Einzug zu halten. Entgegen der traditionellen Auffassung, wonach sich erst während des 6. Jh. in den städtischen Kirchen Roms ein struktureller Wandel von einem Stifterhin zu einem Heiligengedenken vollzogen habe, lässt sich für etwa die Hälfte der römischen Titelnkirchen nachweisen, dass sie bereits während des 5. Jh. über Heiligenpatrozinien verfügten. Anders als im 6. Jh., in dessen Verlauf mehrere Titelnkirchen nach Heiligen benannt wurden, die in angrenzenden Bereichen des römischen Suburbiums ihre Grablegen hatten, handelte es sich bei den Patronen, die im 5. Jh. in den städtischen Kirchen Aufnahme fanden, um auswärtige Heilige. Auch wenn die Umstände der Kultübertragung in den meisten Fällen unklar sind, kann man davon ausgehen, dass die Einführung eines Patroziniums in der Regel mit der Translation von Reliquien verbunden war. Rom partizipierte damit an einer Entwicklung, die in dieser Zeit vor

²⁶⁰ ILCV 1785: *haec tibi mens Valilae devovit praedia, Christe, / cui testator opes detulit ipse suas. / Simplicius quae papa sacris caelestibus aptans / effecit vere muneris esse tui / et quod apostolici deessent limina nobis / martiris Andreae nomine composuit. / utitur hac heres titulis ecclesia iustis / succedensque domo mystica iura locat...* Das Gebäude war von Iunius Bassus (consul 331) als eine *basilica* errichtet worden (vgl. die Stiftunginschrift CIL VI, 1737); zur umstrittenen Funktion dieser Basilika vgl. Guidobaldi 1995, 69.

²⁶¹ Kirchen wie der *titulus IV Coronatorum* oder der *titulus S. Balbinae* wurden in Aulen eingerichtet, die Elemente größerer aristokratischer Wohnkomplexe – im Falle des *titulus S. Balbinae* der *domus* des L. Fabius Cilo – waren. Da die archäologischen Untersuchungen zu den römischen Titelnkirchen sich bisher überwiegend auf die Kirchengebäude konzentrierten (vgl. den Diskussionsbeitrag in Cecchelli 1999, 250), lässt sich über die Relation der *tituli* zu den sie umgebenden aristokratischen Wohnanlagen insgesamt wenig sagen; es besteht jedoch kein Anlass zu der Vermutung, dass die übrigen Teile einer *domus*, innerhalb derer eine Kirche errichtet wurde, weiterhin in der Hand eines privaten Besitzers verblieben.

allem in Norditalien sichtbare Spuren hinterließ und dort maßgeblich von Ambrosius v. Mailand gefördert wurde, der durch die Vermittlung von Reliquien an Bischöfe in Oberitalien und Gallien deren Bindung an Mailand und an seine eigene Person stärkte.

Als Übermittler dieser römischen Heiligenpatrozinien kommen – anders als in Oberitalien – weniger die Bischöfe Roms in Betracht, als vielmehr vermögende und einflussreiche Aristokraten, die seit dem letzten Drittel des 4. Jh., insbesondere durch die Errichtung von Titelkirchen, maßgeblich zum Ausbau der christlichen Sakraltopographie Roms beitrugen. Für zwei der römischen Titelkirchen, den *titulus Vestinae* und den *titulus Pammachii*, lässt sich zeigen, dass Angehörige der senatorischen Oberschicht nicht nur die Gründung einer Titelkirche veranlassten, sondern diese Titelgründung zugleich mit der Einführung eines Heiligenpatroziniums verbanden. Zwei weitere Titelpatrozinien – im *titulus s. Chrysogoni* und im *titulus s. Anastasiae* – können durch die Kombination unterschiedlicher hagiographischer Quellen mit der Familie der Anicier in Verbindung gebracht werden, die zu den angesehensten Adressen der „respectable christianity“ Roms zählte. Der spröde Quellenbefund der römischen Hagiographie gewährt jedoch keine weiterreichenden Einblicke in die näheren Umstände der Kultübertragungen. Man bleibt dafür auf Analogieschlüsse aus besser bezeugten Kontexten angewiesen, die jedoch – in Anbetracht dessen, dass die römische Aristokratie an einer allgemeineren Entwicklung partizipierte – herangezogen werden können, um sich die kulturellen Rahmenbedingungen zu verdeutlichen, in die auch die römischen Verhältnisse seit dem ausgehenden 4. Jh. einzuordnen sind.

Wie insbesondere das Zeugnis des zu Beginn des 5. Jh. schreibenden Paulinus v. Nola nahe legt, bildeten Reliquien – und vor allem ihre Über- und Vermittlung – wichtige Bindeglieder einer neuen, Kleriker und Laien umfassenden christlichen Elite. Als statusadäquate Geschenke innerhalb einer Oberschicht, die traditionell durch den Austausch derartiger Gaben persönliche Wertschätzung, *amicitia* und aristokratisches Statusbewusstsein signalisierte, betonten sie eine Verbundenheit, die auch über weite Distanzen hinweg wirksam war. Gleichzeitig waren Reliquien aber auch ein wirksames Mittel, um auf dieser verbindenden Ebene interne Statusdifferenzen zum Ausdruck zu bringen: Ihre Übersendung oder erfolgreiche Weitervermittlung an Dritte eröffnete den Zugang zu gefragten Ressourcen, die dem Übermittler der Gaben ein besonderes Ansehen unter seinen Standesgenossen sicherten. Die Heiligen und ihre sterblichen Überreste wurden damit zu Bestandteilen eines Kommunikationssystems von *amicitia* und Patronage, das in der römischen Gesellschaft tief verankert war. Insbesondere im spätantiken Rom entfalteten die auf Freundschafts- und Patronagebeziehungen gründenden Bindungsverhältnisse während des 4. Jh. eine intensive Wirkung, die sich vor

allem in ausgeprägten Faktionsbildungen äußerte und mit einer zunehmenden Verlagerung der Repräsentation in die *domus*, die traditionellen Zentren einer nicht politisch vermittelten Autoritätsbildung, einherging. Trotz dieser Voraussetzungen entwickelten sich Heiligenkulte im spätantiken Rom nicht zu einem Feld, auf dem private Formen der Autoritätsbildung und Formen kollektiver Identitätsstiftung, die auf der sozialen Bindungskraft von Patronage- und *amicitia*-Beziehungen beruhten, wirksam wurden. Dies hatte unterschiedliche Gründe.

Zum einen fehlte es in Rom an einer spezifischen Klientel, die durch die Heiligen hätte gewonnen werden können. Dies verdeutlicht ein vergleichender Blick auf die ganz anders gelagerten Verhältnisse in Konstantinopel, wo sich im Umfeld von Heiligenschreinen und Memorien Gruppen von Mönchen formierten, die in den innerkirchlichen Auseinandersetzungen bis zum Konzil von Chalkedon eine wichtige und schlagkräftige Rolle spielten, und die vermutlich an den Memorien der Stadt durch die finanzielle Unterstützung von Patronen unterhalten wurden. Im Unterschied dazu haben sich aus Rom keine Hinweise auf ein solches städtisches Mönchtum erhalten. Die vor allem von Bischof Siricius (384-399) vorangetriebenen Bemühungen, die Askese an das kirchliche Amt zu binden, äußerten sich nicht nur in offiziellen Verlautbarungen gegenüber anderen Kirchen, sondern hatten Auswirkungen auch auf das asketische Leben in Rom selbst: Außerhalb der aristokratischen Haushalte, in denen sich insbesondere Gemeinschaften weiblicher Asketen bildeten, entstanden keine monastischen Organisationsformen, die nicht, wie die Basilikalklöster, kirchlich kontrolliert gewesen wären. Auch fehlen archäologische Hinweise auf öffentliche Oratorien und Heiligenschreine, die in vergleichbarer Weise wie in Konstantinopel die räumlichen Bezugspunkte von asketischen Gemeinschaften und Patronagestrukturen hätten bilden können.

Die Grenzen einer Privatisierung von Heiligenkulten traten jedoch auch innerhalb der *domus* selbst zutage. Das Oratorium, das in dem Haus unter der späteren Titelkirche des Pammachius eingerichtet wurde, vermittelt einen exemplarischen Einblick in die Inszenierung der Heiligenverehrung im privaten Raum und in das Selbstverständnis, das dieser Art der Inszenierung zugrunde lag. Die kleine, nur für eine Person begehbbare Kammer versinnbildlicht einen asketischen Gestus der Zurückgezogenheit, der auch in literarischen Quellen der Zeit als der Grund für die Einrichtung privater Oratorien erscheint: Sie dienten dem Rückzug aus der Welt und der uneingeschränkten Ausrichtung der ganzen Persönlichkeit auf den Heiligen. Im privaten Raum der *domus* vollzog sich damit eine Form der Annäherung, die Privatheit in einem modernen Sinne signalisierte, jedoch die öffentlichkeitsorientierte Raumstruktur der *domus* und ihren Charakter als gesellschaftliches und Sozialbeziehungen strukturierendes Zentrum

konterkarierte: Für das *privatum* im Sinne eines komplementär zum *publicum* existierenden Handlungsbereichs, der den gesellschaftlichen Rang des Patrons gegenüber Freunden und Klienten unterstrich,²⁶² spielte die Heiligenmemoria keine Rolle. Die Heiligen waren im privaten Raum der *domus* keine identitätsstiftenden Bezugspunkte für die unterschiedlichen Gruppen von Freunden und Klienten, die in einer sozialen Beziehung zum Hausherrn standen. Vielmehr bildeten sie umgekehrt die Zentren einer individuellen Annäherung, für die eine *Lösung* aus den sozialen Beziehungen und die alleinige Ausrichtung auf den verehrten Heiligen charakteristisch war. Seine Eigenschaft als himmlischer Fürsprecher begründete eine eigene Form der Patronage, die in soziale Patronagebeziehungen nur bedingt integrierbar war.

²⁶² Dies soll selbstverständlich nicht bedeuten, dass es in der römischen *domus* keine Privatheit in einem modernen Sinne gegeben hätte; für Beispiele vgl. zuletzt Sessa 2007, 177-180. Dennoch ist zu berücksichtigen, dass unter begriffsgeschichtlichen Aspekten das römische Binom *publicum – privatum* vor allem die Handlungsbefugnis und das Interesse von Akteuren beinhaltet, nicht aber die perzeptive Dimension des Sichtbaren oder Zugänglichen, die für den modernen Begriff von Privatheit eine zentrale Bedeutung hat (vgl. L. Hölscher 1978, 419f.; dens. 1979, 43. Zu den im Begriffspaar „öffentlich – privat“ enthaltenen Dimensionen *agency* [Tätigkeit, Handlungsbefugnis], *interest* [Interesse] und *access* [Zugänglichkeit] vgl. Benn/Gaus 1983; erweitert um die Dimension des Sichtbaren von v. Moos 1998, 27-29).

VI. Das lange 5. Jh.: die Nuklearisierung des städtischen Raums im Spiegel der römischen Liturgie und Hagiographie

Die Erforschung der städtebaulichen, demographischen und infrastrukturellen Transformation Roms zwischen Spätantike und Frühmittelalter hat in den letzten Jahren große Fortschritte gemacht und vor allem durch eine stärkere Einbeziehung der archäologischen Befunde das mitunter wenig aussagekräftige und nicht selten topisch überformte Bild, das die literarischen Quellen bieten, in zahlreichen Punkten differenziert.¹ Als eine der wesentlichsten Erkenntnisse kann gelten, dass sich bereits im 5. Jh. ein deutlicher Verlust an Siedlungskontinuität bemerkbar machte, der das Stadtbild innerhalb der aurelianischen Mauer vor allem in den aristokratischen Wohnbezirken in den Höhenlagen der Hügel aufzubrechen begann, jedoch noch nicht zu einer vollständigen Entvölkerung dieser Bereiche führte. Wohl erst seit dem 8. Jh. konzentrierte sich die Bevölkerung im Bereich des ehemaligen Marsfeldes und formierte sich der charakteristische Gegensatz zwischen dem *abitato* im Tiberknie und dem *disabitato* eines rural geprägten Umlandes, der das Bild Roms noch bis in das 19. Jh. hinein bestimmte.² Für die Zeit davor war eher eine fleckenförmige Verteilung einzelner Siedlungskerne und -inseln kennzeichnend, die mit aufgelassenen Wohnflächen abwechselten und der Stadt Rom damit ein Erscheinungsbild verliehen, wie es auch für andere Städte Italiens im 5. Jh. typisch wurde.³ In Rom selbst machte sich diese schwindende urbane Textur weniger im monumentalen Zentrum der Stadt bemerkbar, wo noch bis in die erste Hälfte des 6. Jh. hinein verschiedentlich in Bau- und Restaurierungsmaßnahmen investiert wurde,⁴ als vielmehr im

¹ Einen guten Überblick über die jüngeren Forschungsergebnisse zur städtischen Entwicklung Roms zwischen der severischen Dynastie und der karolingischen Zeit bietet Witschel 2001, 118-143.

² Santangeli Valenzani 2003. Für die traditionell vorherrschende Meinung, wonach es bereits im 6. Jh. zur Ausbildung von *abitato* und *disabitato* gekommen sei, vgl. Krautheimer 1987 (1980), 81f.

³ Zur Nuklearisierung als einem allgemeinen Phänomen städtischer Entwicklung in Italien seit dem 4. Jh. vgl. Cantino Wataghin 1999, 153f.

⁴ Für den Forumsbereich vgl. Bauer 1996, 8-15 (Kurie), 29f. (*basilica Iulia*), 34 (*basilica Aemilia*). Zum Colosseum vgl. Chastagnol 1966, 5-44 (mehrere Erneuerungen unter Honorius und Valentinian III., Neubau des Podiums und der senatorischen Sitzplätze zwischen 476 und 483, Restauration von Arena und Podium 484); Ergänzungen und Korrekturen bei Orlandi 1999,

Bereich der *domus*-Anlagen, die sich in peripherer Lage, bevorzugt in den südlichen und südöstlichen Stadtregionen, befanden. Nach Ausweis der archäologischen Befunde wurden im Laufe des 5. Jh. zahlreiche dieser Anlagen aufgegeben.⁵ Eine durch die aurelianische Mauer markierte Grenze zwischen der Stadt und dem Suburbium wurde auf diese Weise zunehmend weniger wahrnehmungsbestimmend.⁶

Unter rein siedlungsgeographischen Gesichtspunkten war dies durchaus bereits vor dem 5. Jh. der Fall gewesen. Schon in der hohen Kaiserzeit war das römische Suburbium ein Raum, in dem Agrar- und Wirtschaftsflächen mit dichter Besiedlung wechselten und damit eine ähnliche lockere Siedlungsstruktur aufwiesen wie die Gartenanlagen der aristokratischen Wohnbezirke an der städtischen Peripherie.⁷ Wenn man mit Blick auf das 5. Jh. dennoch

251-263, die auf den zeitlichen Zusammenhang zwischen den Restaurationsarbeiten und kaiserlichen Regierungsjubiläen aufmerksam macht. Das Pompeiustheater auf dem Marsfeld war noch in der Zeit Theoderichs Gegenstand von Restaurierungsmaßnahmen (vgl. Cassiod., *var.* 4, 51); von der anhaltenden Bedeutung der römischen Spielkultur zeugen die bis 523 belegten *venationes* (vgl. Orlandi 1999, 251) und die Existenz der Zirkusparteien, die noch im Schisma zwischen Symmachus und Laurentius (498/502-506) Klientelen mit wirksamer Durchschlagskraft bildeten (vgl. zuletzt Lim 2002). Neben den Spielstätten konzentrierten sich Wiederherstellungsmaßnahmen auch auf Thermenanlagen, vgl. CIL VI, 1703 u. 1750 (Deciusthermen [?] [414] und Konstantinthermen [443]). Dass freilich auch der nichtprivate Raum im 5. Jh. zunehmend Auflassungen und Zerstörungen durch Erdbeben und Plünderungen ausgesetzt war, zeigt exemplarisch der Komplex aus *porticus Municia frumentaria* und *theatrum* und *crypta Balbi* (vgl. Manacorda 1993, 32-38). Insbesondere infolge der Plünderung Roms durch Geiseric 455 dürften weite Teile auch der öffentlichen Bauten nachhaltig in Mitleidenschaft gezogen worden sein – dies bezeugt die Novelle Maiorians von 458 an den PUR Aemilianus, die sich gegen die Spolierung öffentlicher Gebäude wandte (Nov. Maior. 4).

- ⁵ Exemplarisch untersucht anhand des Caelius, wo die Auflösungsprozesse während des 5. Jh. in gleicher Weise *insulae*, *domus*-Anlagen, öffentliche Bauten und die Infrastruktur (Straßenverläufe) erfassten (vgl. Pavolini 1993, bes. 53-61). Für die Aufgabe und Auflassung zahlreicher *domus* im 5. Jh. vgl. allgemein Guidobaldi 1986, 230f., der diese Tendenz im wesentlichen auf die Auswirkungen der gotischen Eroberung im Jahr 410 zurückführt.
- ⁶ Zur Mauer als einem wahrnehmungsbestimmenden Element spätantiker Städte, die im Westen des römischen Reichs seit der Mitte des 3. Jh. mit Mauerringen umgeben wurden, vgl. zuletzt Warland 2003, 293. Krautheimer 1987 (1980), 27f. bezweifelt, dass die aurelianische Mauer vor dem 6./7. Jh. eine Signalwirkung als eine städtische Grenze entfaltet habe, und fasst vielmehr den Grüngürtel aristokratischer Residenzen, der von der aurelianischen Mauer vielfach künstlich durchschnitten wurde (vgl. auch o., S. 175f.), als eine Übergangszone zwischen der Stadt und dem Suburbium auf. Dass die aurelianische Mauer nicht als eine strikte Stadtgrenze fungierte, ist zwar fraglos richtig, doch ist zu betonen, dass ihr unmittelbares Umfeld während des 4. Jh. durch den rapiden Ausbau christlicher Bestattungsanlagen eine „radicale trasformazione dell’assetto insediativo preesistente“ erfuhr (vgl. Spera 2003, zum Zitat ebd., 299). Dadurch gewann eine entlang der aurelianischen Mauer verlaufende Abgrenzung zwischen der *urbs* und dem *suburbium* im Sinne einer symbolischen Trennung zwischen dem städtischen Raum der Lebenden und einem vor allem durch Bestattungen charakterisierten Bereich außerhalb der Stadt deutliche Konturen.
- ⁷ Zur Charakterisierung des römischen Suburbiums als „quasi-città“ und den osmotischen Austausch- und Übergangsprozessen zwischen Stadt und Suburbium vgl. Spera 1999, bes. 439-442.

mit guten Gründen von der Aufweichung einer Grenze reden kann, dann vor allem aufgrund der Tatsache, dass sich in den aufgelassenen Gebieten innerhalb der aurelianischen Mauer seit dem 5. Jh. zunehmend Bestattungen nachweisen lassen.⁸ Obwohl größere Gräberfelder erst dem 6. Jh. – vermutlich wesentlich bedingt durch die angespannte Lage während der Gotenkriege – angehören, weisen bereits die vereinzelt Bestattungen, die im Laufe des 5. Jh. im Stadtgebiet vorgenommen wurden,⁹ auf einen tiefgreifenden Strukturwandel hin, in dem sich mehr bemerkbar machte als nur ein Verlust von Siedlungskontinuität. Die Trennung zwischen Lebenden und Toten war von jeher ein Charakteristikum gewesen, das den städtischen Raum von seiner nichtstädtischen Umgebung abgegrenzt hatte.¹⁰ In Rom selbst hatte die symbolische Grenzziehung zwischen Stadt und Umland zudem mit der aurelianischen Mauer eine monumentale Ausprägung erfahren, die selbst noch die Wahrnehmung der frühmittelalterlichen Pilger bestimmte.¹¹ Gisella Cantino Wataghin hat dies zu der treffenden Bemerkung veranlasst, in der intramuralen Bestattungspraxis werde eine neue Haltung gegenüber dem städtischen Raum sichtbar: Die Aufhebung der symbolischen Trennung zwischen Lebenden und Toten habe im Verein mit den Auflassungserscheinungen innerhalb des städtischen Raums darauf hingewirkt, dass die Wahrnehmung der Stadt weniger durch eine traditionelle Gegenüberstellung von Zentrum und Peripherie, Stadt und Suburbium bestimmt worden sei als

⁸ Vgl. die Diskussionsbeiträge in: Fasola/Fiocchi Nicolai 1989, 1206-1210; Fiocchi Nicolai 1997, 141. Eine Übersicht über die bisher erfassten Gräberfunde bieten Meneghini/Santangeli Valenzani 1993 u. 1995; vgl. auch dies. 2004, 103-125.

⁹ Bei zwei größeren Gräberfeldern, die nördlich und östlich des Colosseums gefunden wurden, handelt es sich vermutlich um Notbestattungen, die während der Belagerung Roms durch Alarich erfolgten (Rea 1993, bes. 652f.). Ansonsten lassen sich für das 5. Jh. nur Einzelbestattungen nachweisen (Meneghini/Santangeli Valenzani 1993, 105f.; dies. 1995, 287). Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass in zahlreichen Fällen eine genauere Datierung nicht möglich ist und dass es sich bei den bisher bekannten Gräbern um Zufallsfunde handelt, die nur exemplarische Einblicke in eine sicher weiter verbreitete Praxis erlauben.

¹⁰ Das Verbot, Tote in der Stadt beizusetzen, wurde bereits im XII-Tafel-Recht festgelegt (vgl. Cic., *leg.* 2, 58 [= tab. X, 1; Crawford 1996, Bd. 2, 704]) und von dort in die römischen Koloniestatuten übernommen (vgl. die *lex Coloniae Genetivae* LXXIII [Crawford 1996, Bd. 1, 424]). Die Aversion, die spätantike Polytheisten wie Julian gegenüber christlichen Praktiken der Heiligenverehrung und Reliquientranslation an den Tag legten (vgl. Brown 1981, 6f.), zeugt von der Bedeutung dieser Grenze, deren Aufrechterhaltung auch durch die spätantike Gesetzgebung eingeschränkt wurde. Julian schränkte Leichenbegängnisse am helllichten Tag wegen der Befleckung, die durch den Anblick der Toten ausgelöst werde, ein (CTh 9, 17, 5, 1 [363]; vgl. auch Julian., *epist.* 136b [= 77]). Zur Interpretation der beiden Texte vgl. zuletzt Rebillard 2002, 68f., der das Gesetz als nicht spezifisch gegen die Christen gerichtet auffasst). Für ein gesetzliches Verbot der Bestattung *in urbe* vgl. CTh 9, 17, 6 (381); entsprechende frühere Verfügungen enthalten *dig.* 47, 12, 3, 5 (Hadrian); CJ 3, 44, 12 (290).

¹¹ Die mittelalterlichen Pilgerführer des frühen 7. Jh. und die liturgischen Texte des 6. Jh. hoben die Tatsache, dass sich Heiligengräber in Rom *intra muros* befanden, als einen außergewöhnlichen und bemerkenswerten Umstand hervor (vgl. o., S. 398, Anm. 255).

von einer polyzentrischen Perspektive, in der die Bindung an lokale Zentren größere Bedeutung erlangt habe. Durch die Bestattung der Toten in den Städten sei eine Entwicklung eingeleitet worden, die schließlich im parochialen, um die Kirche als Zentrum organisierten Gemeindefriedhof des hohen Mittelalters ihren Abschluss gefunden habe.¹²

Für diese Nuklearisierung sind in erster Linie Faktoren in Rechnung zu stellen, die nichts mit religiösen Entwicklungen zu tun haben.¹³ Dennoch ist unverkennbar, dass im 5. Jh. ein Zerfall des städtischen Raums in einzelne Zentren auch auf dem Gebiet der christlichen Sakraltopographie wirksam wurde und dass sich insbesondere die Heiligen zu wesentlichen Bezugspunkten in einer neu entstehenden städtischen Landschaft entwickelten. Im folgenden soll dies zunächst anhand der Liturgie verdeutlicht werden, die sowohl mit Blick auf den städtischen als auch auf den Kirchenraum eine Tendenz zur Partikularisierung und zur Ausprägung einzelner Zentren jenseits eines städtischen bzw. gemeindlichen Handlungszusammenhangs erkennen lässt. Dieselbe Perspektive ist auch für die römischen Heiligenlegenden charakteristisch, die ein literarisches Bild der Stadt Rom entwarfen, in dem nicht die christliche Transformation der Stadt im Vordergrund stand, sondern die punktuelle Christianisierung einer Vielzahl einzelner Orte und Räumlichkeiten, die keine Vorstellung von einem städtischen Zusammenhang vermittelten. An diese Beobachtungen zu den allgemeinen Strukturmerkmalen eines umfangreichen, mehr als einhundert Legenden umfassenden Literaturbestandes schließt sich eine Detailanalyse eines bestimmten Dossiers – der Legendenbildung um das Schisma zwischen Liberius und Felix II. – an. Die

¹² Vgl. Cantino Wataghin 1999, 153f. (Prozess der Nuklearisierung als Ausdruck einer „new attitude towards the urban landscape“) u. 162f. („emergence of a new mentality... which did not part the dead from the living“). Zu beachten ist jedoch, dass im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter die Entwicklung von Pfarrkirchen mit Gemeindefriedhöfen allenfalls als ein weit entfernter Fluchtpunkt der historischen Entwicklung gelten kann: Pfarrkirchenfriedhöfe werden erst seit dem 11./12. Jh. als ein allgemein verbreitetes Phänomen fassbar (vgl. Treffort 1996; Lauwers 1999, 1051f.) und als die eigentlichen Vorläufer der Pfarrkirchenfriedhöfe sind nicht die vereinzelt Bestattungen in den Städten, sondern die Grablegen monastischer Gemeinschaften anzusehen (vgl. Rebillard 1999, 1045f.). Für die These von Costambeys 2001; dems. 2002, wonach die römische Kirche während des 5. und 6. Jh. durch Bestattungen im Stadtgebiet Roms eine wachsende Kontrolle über den städtischen Raum gewonnen habe, finden sich keinerlei Anhaltspunkte. So gibt es für die Zeit vor 800 faktisch keine Indizien für eine Bestattungsliturgie; auch beschränken sich die Anzeichen für eine kirchliche Kontrolle von Bestattungen auf das Kirchengebäude selbst, ohne die Umgebung der Kirche mit einzubeziehen: Die Verhältnisse hochmittelalterlicher Pfarrkirchenfriedhöfe sind auf die Situation Roms im 5. und 6. Jh. nicht übertragbar.

¹³ Eine zentrale Rolle spielt die hier nicht näher behandelte wirtschaftliche und demographische Entwicklung. Das Ausmaß des Bevölkerungsrückgangs ist umstritten: Manche Forscher gehen davon aus, dass die Bevölkerungszahl Roms im 5. Jh. von 1.000.000 oder 500.000 auf etwa 100.000 Einwohner absank (Krautheimer 1987 [1980], 78; Meneghini/Santangeli Valenzani 1993, 90); für etwas optimistischere Schätzungen vgl. Witschel 2001, 124f.

historische Einordnung des Legendendossiers in die Auseinandersetzungen des laurentianisch-symmachianischen Schismas (498-506) ermöglicht es, die innere Verbindung zu verdeutlichen, die zwischen dem polyzentrischen Rombild der hagiographischen Texte und den Praktiken der historischen Akteure bestand, die in gleicher Weise wie die Heiligenlegenden partikulare topographische Erinnerungsbezüge aktivierten, um ihren Anspruch auf den römischen Bischofsthron zu legitimieren.

VI. 1. Inseln im Raum: Liturgie und Sakraltopographie im Rom des 5. Jh.

In der zweiten Hälfte des 5. Jh. verdichten sich unterschiedliche Hinweise darauf, dass sich einzelne Kirchenbauten verstärkt zu eigenen Zentren der Identitätsstiftung und zu Nukleolen innerhalb eines von zunehmender Auflösung geprägten Stadtbildes entwickelten. Ein Ausdruck dieser Entwicklung ist die bischöfliche Stationsliturgie,¹⁴ die in ihrer entwickelten Form erstmals unter Bischof Hilarus (461-468) erkennbar wird.¹⁵ Während der österlichen Fastenzeit hielt der römische Bischof an beinahe jedem Tag Gottesdienste in jeweils einer anderen Kirche der Stadt ab, wobei neben den bischöflichen Basiliken auch die Titelkirchen in dieses stationale Gottesdienstsystem einbezogen wurden.¹⁶ Dabei zog der Bischof jeweils mit einer Prozession vom Lateran zu derjenigen Kirche, in der der Tagesgottesdienst stattfand.¹⁷ Auf diese Weise wurde im Laufe der Fastenzeit der gesamte städtische Raum mit bischöflichen Prozessionen durchzogen.

Man interpretiert diese bischöfliche Stationsliturgie allgemein als einen Hinweis darauf, dass es in Rom – ähnlich wie in Konstantinopel, wo seit etwa 400 ein ausgeprägtes städtisches Prozessionswesen entstand – zu einer zunehmenden Erfassung und Durchdringung des städtischen Raums durch liturgische Frömmigkeitsformen gekommen sei und dass die Prozessionen in Rom in vergleichbarer Weise eine „dynamische Rezeption“ des Stadtbildes

¹⁴ Grundlegend Baldovin 1987, bes. 143-166.

¹⁵ Der *Liber Pontificalis* erwähnt, dass Bischof Hilarus das liturgische Gerät für die Stationsgottesdienste bereitgestellt habe (LP I, 244; dass die Nachrichten des *Liber Pontificalis* zur Stiftung liturgischer Gerätschaften Glaubwürdigkeit verdienen, hat zuletzt Geertman 2003, 271, hervorgehoben). Die Anfänge der bischöflichen Stationsliturgie dürften in das zweite Viertel des 5. Jh. fallen (s. u., S. 411); in ihrer entwickelten Form erscheint sie erst seit der zweiten Hälfte des 5. Jh. (mit überzeugenden Argumenten Baldovin 1987, 149f.).

¹⁶ Anfangs waren die Donnerstage der Fastenzeit ausgenommen; sie kamen erst unter Gregor II. (715-731) hinzu (vgl. Baldovin 1987, 125, 153f.). Die Sonntage fanden in bischöflichen Basiliken statt, die Einbeziehung der *tituli* beschränkte sich auf die Wochentage.

¹⁷ Der älteste Beleg für den Ablauf einer solchen Stationsprozession ist der zu Beginn des 8. Jh. verfasste *ordo Romanus* I.

zur Folge gehabt hätten.¹⁸ Diese Interpretation lehnt sich jedoch zu eng an die spezifischen Verhältnisse in Konstantinopel an, die sich nicht ohne weiteres auf Rom übertragen lassen. In Konstantinopel ist die Entwicklung einer städtischen Liturgie maßgeblich auf die oströmischen Kaiser zurückzuführen, die seit etwa 400 dauerhaft in Konstantinopel residierten und ihre enge Bindung an die Bevölkerung der neuen Hauptstadt durch eine Intensivierung der Kommunikation mit der städtischen Bevölkerung symbolisch zum Ausdruck brachten.¹⁹ Dabei griffen sie zunehmend auch auf religiöse Kommunikationsformen zurück. Prozessionen wurden wesentlicher Bestandteil eines städtischen Zeremoniells, das durch eine charakteristische Überblendung traditioneller und liturgischer Kommunikationsformen und Schauplätze gekennzeichnet ist: Traditionelle Formen zeremoniellen Statusverzichts, die die kaiserliche *civilitas* zum Ausdruck brachten, wurden durch äußerlich vergleichbare, aber religiös begründete Demutsgesten und die Inszenierung von *humilitas* abgelöst; Orte und Räume, die traditionell für die Repräsentation des Kaisers und seine Kommunikation mit der Bevölkerung der Stadt von Bedeutung waren und eine städtische Identität vermittelten (das Hippodrom, die Mese mit den kaiserlichen Foren), bildeten zugleich auch den Schauplatz liturgischer Praktiken. Diese Amalgamierung von traditionellen und religiösen Kommunikationsformen und -orten hatte eine intensive Durchdringung des städtischen Raums mit Prozessionen zur Folge und führte dazu, dass das Prozessionswesen in Konstantinopel eine städtische Identität vermittelte. Der städtische Raum Konstantinopels fungierte daher nicht allein als eine Durchgangsstrecke, die die Ausgangs- und Zielpunkte von Prozessionen miteinander verband. Er brachte zugleich die städtische Identität der Teilnehmer symbolisch zum Ausdruck und war damit selbst ein wesentlicher Bezugspunkt des Prozessionswesens.²⁰

In Rom, wo eine politisch-sakrale Spitze, wie sie der oströmische Kaiser verkörperte, fehlte, waren vergleichbare Voraussetzungen nicht gegeben: Anders als in Konstantinopel bildeten städtische und gemeindliche Identität dort unterschiedliche Symbolsysteme, die auch räumlich voneinander getrennt blieben. Die städtischen Spielstätten und auch der Forumsbereich, traditionsreiche und symbolische Versamlungs- und Handlungsräume des *populus*

¹⁸ So Bauer 1996, 365-388. Ähnlich Baldwin 1987, 253-268, der sich gegen die Auffassung wendet, nur die Kirchen seien Bezugspunkte der Verehrung gewesen, und die Einbeziehung der ganzen Stadt und des städtischen Raums in die liturgische Verehrung betont (ebd., 266: „churches, shrines, and *martyria*... were not the only *loci* of christian worship. Since the *civitas* itself was holy, the public places and streets of the city were fit places for worship as well.“). In dieselbe Richtung geht auch die Bemerkung von Pietri 1983 (b), 118f., die Christen hätten sich durch ein Netz von Kultgebäuden den gesamten städtischen Raum erobert.

¹⁹ Für das folgende vgl. Diefenbach 2002.

²⁰ Treffend Baldwin 1987, 211 über die Prozessionsliturgie im Konstantinopel des 5. Jh.: „The liturgy *in* the city was the liturgy *of* the city.“

Romanus,²¹ wurden von den bischöflichen Stationsprozessionen nicht berührt. Im Unterschied zu Konstantinopel, wo die Prozessionsliturgie in ein topographisches Bezugssystem eingebettet war, das der Vermittlung städtischer Identität diente, gibt es keinen Anlass für die Annahme, dass im spätantiken Rom der städtische Raum als solcher eine semantische Bedeutung für die Prozessionspraxis gehabt hätte. Die ersten expliziten Hinweise darauf finden sich erst seit dem 12. Jh, wo in den *ordines* für die päpstlichen Stationsgottesdienste die antiken Monumente, die der römische Bischof während seines Zuges durch die Stadt passierte, ausführliche Erwähnung finden.²²

Auch mit Blick auf die Einheitsstiftung innerhalb der kirchlichen Gemeinde dürften liturgische Praktiken wie das Stationskirchensystem oder das Versenden des Fermentums kaum zu einer effektiven Integration geführt haben.²³ Indem der römische Bischof über den Verlauf der Fastenzeit hinweg die unterschiedlichen Kirchen der Stadt aufsuchte, formulierte er zwar durch die Liturgie ein symbolisches Einheitskonzept, das jedoch aufgrund der zeitlichen Zerdehnung abstrakt blieb und zudem auch nur aus der Perspektive des bischöflichen Klerus erfahrbar war. Aus Sicht der vom Bischof besuchten Kirchen reduzierte sich das ausgedehnte Prozessionssystem auf punktuelle Kontakte der lokalen Gemeinschaften und ihres Klerus mit dem bischöflichen Gemeindeführer. Die Titelkirchen entwickelten sich dadurch zunehmend zu Bezugspunkten von lokalen Gemeindeidentitäten innerhalb der römischen *ecclesia*, indem sie nicht nur als pastorale Zentren fungierten, sondern im Laufe des 5. Jh. auch zentrale Bereiche bischöflich vermittelter Gemeindeidentität wie die Spendung der Taufe zu übernehmen begannen.²⁴

²¹ Für das Colosseum vgl. die Bemerkungen von Orlandi 1999, 255-257; für die Spielkultur insgesamt vgl. Brown 1982, 124-129. Exemplarisch für die Bedeutung der Spielstätten als politische Kommunikations- und Interaktionsräume ist die Bemerkung von Sidonius Apollinaris, Stadtpräfekt im Jahr 468, die Ränge des Theaters hallen von den lärmenden Forderungen des hungernden *populus Romanus* wider (Sidon., *epist.* 1, 10, 2). Auch das *forum Romanum* konnte noch am Ende des 4. Jh. als ein politischer Raum fungieren: Dort wurden die Anhänger des 398 beseitigten Usurpators Gildo in Gegenwart des *populus Romanus* öffentlich abgeurteilt (vgl. Claud. 24, 99-112 u. Kohns 1961, 87) – eine als Herrschaftsdemonstration inszenierte politische Kommunikation, wie sie auch aus den politischen Räumen der spätantiken Spielstätten bekannt ist (vgl. die öffentliche Hinrichtung des *praepositus* Rhodanos im Hippodrom von Konstantinopel durch Valentinian I. im Jahr 364 [Joh. Ant., fr. 275 (Roberto)]).

²² Diefenbach 2002 (a), 75-78. Frühmittelalterliche Ordines der bischöflichen Stationsliturgie, wie der *ordo Romanus* I (s. o., Anm. 17), beschränken sich demgegenüber darauf, die Abläufe und die Handlungsanweisungen für die an der päpstlichen Prozession beteiligten Personengruppen zu regeln; Bezugnahmen auf die römische Topographie fehlen nahezu vollständig.

²³ Vgl. die Einschätzung von Rüpke 1995, 280, dass „die liturgische Integration (scil. der Christenheit Roms) durch die Stationsliturgie oder das *fermentum*... praktisch auf einer sehr hoch angesiedelten Hierarchieebene“ verblieb.

²⁴ Zu den Nachweisen für Baptisterien an den römischen Titelkirchen s. o., S. 249, Anm. 121. Zur Rolle der *tituli* als pastorale Zentren vgl. Pietri 1976, Bd. 1, 634-638.

Zu einer symbolischen Erfassung des städtischen Raums und einer Transformation der städtischen in *eine* christliche Gemeinde hat das Stationskirchensystem des 5. Jh. demnach nur wenig beigetragen. Man wird der römischen Prozessionspraxis eher gerecht, wenn man sie nicht als Ausdruck der Einheitsstiftung, sondern als ihr Gegenteil auffasst. Anders als bei den Prozessionen im Konstantinopel des 5. Jh. traten in Rom nicht der städtische Raum und seine Bevölkerung, sondern eine Vielzahl einzelner topographischer Zentren als Bezugspunkte des Prozessionswesens in den Vordergrund: Die bischöfliche Stationsliturgie war dort der Spiegel einer Nuklearisierung des städtischen Raums, dessen Geschlossenheit hinter der Orientierung an bestimmten Zentren zurücktrat, an denen punktuelle Begegnungen mit dem bischöflichen Leiter einer als solche kaum erfahrbaren gesamtstädtischen Gemeinde stattfanden.

Dieser polyzentrische Charakter der römischen Stationsliturgie kommt auch darin zum Ausdruck, dass er eine neue Form der Raumordnung begründete, in der die herkömmliche Gegenüberstellung von Stadt und Suburbium durch einen Handlungszusammenhang ersetzt wurde, der sich in gleicher Weise auf innerhalb und außerhalb der Stadtmauern gelegene Kirchen erstreckte und beide räumlichen Bereiche als ein einheitliches Aktionsfeld umfasste. Bereits im zweiten Viertel des 5. Jh. wurden die liturgischen Ausstattungen der innerhalb (Lateranbasilika, *basilica Iulii/apostolorum*,²⁵ Santa Maria Maggiore) und außerhalb (S. Pietro, S. Paolo f.l.m., S. Lorenzo f.l.m.) der Stadt gelegenen Bischofsbasiliken einander angeglichen,²⁶ womit die Voraussetzung dafür geschaffen wurde, dass sich diese sechs Kirchen seit dieser Zeit zu nahezu gleichberechtigten Zentren der bischöflichen Stationsliturgie entwickelten.²⁷ Bischof Simplicius (468-483) trieb die damit angestoßene liturgische Einbeziehung der drei suburbanen Basiliken von S. Pietro, S. Paolo f.l.m. und S. Lorenzo f.l.m. in den städtischen Raum entscheidend weiter voran, indem er den städtischen Presbyteralklerus dreier Kirchenregionen mit der täglichen liturgischen

²⁵ S. o., S. 233.

²⁶ Die *basilica Iulii*, S. Pietro und S. Paolo f.l.m. erhielten unter Bischof Caelestinus (422-432) jeweils 24 *cantara cereostata*, ein Ausstattungselement, das unter seinem Nachfolger Sixtus III. (432-440) auch Santa Maria Maggiore und S. Lorenzo f.l.m. zuteil wurde. Die beiden letztgenannten Basiliken wurden unter Sixtus III. mit nahezu identischen Ausstattungsprogrammen versehen; ferner wurde während seines Episkopats das *fastigium* der Lateranbasilika erneuert und über der *confessio* in S. Pietro ein Relief angebracht, das das Motiv des Lateranfastigiums (Christus und die zwölf Apostel) aufnahm. Die gleichzeitig damit verbundene Stiftung einer silbernen *confessio* wiederum wurde in ähnlicher Form auch dem Paulus- und dem Laurentiusgrab zuteil. Zu dieser unter Caelestinus und Sixtus III. bewirkten Angleichung der bischöflichen Basiliken s. Geertman 1986-1987, 75f.; dens. 2003 (b), 35f.

²⁷ Diese sechs Bischofskirchen waren diejenigen Stationen, die an den Sonntagen der Fastenzeit und während der Osterwoche aufgesucht wurden; sie bildeten das Rückgrat der bischöflichen Stationsliturgie (vgl. die Übersicht bei Baldovin 1987, 286f.).

Versorgung dieser drei Basiliken betraute.²⁸ War das Suburbium Roms unter Innozenz I. (401-417) noch eine vom städtischen Raum getrennte liturgische Zone mit einem eigenen Klerus gewesen,²⁹ so wurde diese Trennung nun dadurch aufgehoben, dass der städtische Klerus und einzelne Regionen der Stadt diesen drei suburbanen Kultzentren zugeordnet wurden. Möglicherweise war diese Entwicklung bereits im letzten Drittel des 4. Jh. durch die Errichtung von Portiken vorbereitet worden, mit denen die suburbanen Kultzentren von S. Pietro, S. Paolo f.l.m. und S. Lorenzo f.l.m. räumlich an die Stadt angebunden wurden.³⁰ Während diese Einrichtungen jedoch vor allem

²⁸ LP I, 249: *hic* (scil. Simplicius) *constituit ad sanctum Petrum apostolum et ad sanctum Paulum apostolum et ad sanctum Laurentium martyrem ebdomadas ut presbyteri manerent, propter penitentes et baptismum: regio III ad sanctum Laurentium, regio prima ad sanctum Paulum, regio VI vel septima ad sanctum Petrum.*

²⁹ In seinem berühmten Brief an den Bischof Decentius v. Gubbio (416) stellte Innozenz I. klar, dass der römische Bischof an Sonntagen zwar den Presbytern der städtischen Kirchen eine Partikel der vom Bischof gefeierten Eucharistie – das sogenannte *fermentum* – zuschickte, um auf diese Weise die Einheit der römischen Gemeinde symbolisch zum Ausdruck zu bringen, bei den Presbytern in den Coemeterialkirchen außerhalb Roms jedoch darauf verzichtete (s. o., S. 333, Anm. 8). Chavasse 1958, 77f. spricht anlässlich dieser Praxis zurecht von drei unterschiedlichen liturgischen Zonen.

³⁰ Zu diesen Portiken, die eine Verbindung zwischen den suburbanen Kultkomplexen und der Stadtgrenze schufen, vgl. Reekmans 1968, 197; dens. 1989, 909-911. Die früheste Erwähnung der Portiken von S. Pietro und S. Paolo f.l.m. stammt erst von Prok., *bella* 5, 22, 21; 6, 4, 9, bei der Portikus von S. Lorenzo f.l.m. sogar erst auf dem 8. Jh. Reekmans setzt die Entstehungszeit der drei Anlagen ohne weitere Begründung in das 5. Jh., doch gibt es Hinweise darauf, dass sie schon in der Zeit bald nach 380 angelegt wurden. Einen Anhaltspunkt bietet der Siegesbogen von Gratian und Valentinian II., der zwischen 379 und 383 auf der linken Tiberseite des *pons Aelius* errichtet wurde und den Abschluss der *Porticus Maximae* bildete, die, vermutlich vom *Circus Flaminius* ausgehend, auf den Bogen zulief. Offensichtlich hat diese Anlage den Anlass dafür gegeben, dasselbe Konzept auf der rechten Tiberseite fortzuführen und den Säulengang zwischen dem Hadriansmausoleum und der vatikanischen Petrusbasilika anzulegen. Bestätigung findet diese Annahme durch den Umstand, dass auch der Neubau von S. Paolo f.l.m., mit dem 383/384 begonnen wurde (vgl. coll. Avell., *epist.* 3 mit Chastagnol 1994 [1966], 314f.), sich nicht allein auf die Basilika beschränkte, sondern auch den Bau einer Brücke umfasste, und damit offensichtlich ein größeres städtebauliches Konzept verfolgt wurde, das auch die Zugangswege zur Basilika einschloss (vgl. Symm., *rel.* 25, 2, wo von einem einheitlichen, den Bau einer *basilica* und einer Brücke umfassenden Bauprojekt die Rede ist. Die Skepsis von Martínez-Fazio 1972, 273-329; Vera 1981, 183-189, die es ablehnen, die in den Relationen nr. 25 u. 26 des Symmachus genannte *basilica* auf den Neubau von S. Paolo f.l.m. zu beziehen, ist übertrieben: Zwar geht aus den symmachianischen Relationen hervor, dass das Bauprojekt von Brücke und *basilica* bereits im Jahr 382 begann, während der Neubau von S. Paolo f.l.m. erst im Herbst/Winter 383/384 in Angriff genommen wurde; es spricht jedoch nichts gegen die Annahme, dass zunächst der Brückenbau vorangetrieben wurde, bevor man sich den Arbeiten an der Basilika zuwandte). Diese Hinweise lassen sich zu der begründeten Hypothese verbinden, dass in den 380er Jahren Anstrengungen unternommen wurden, die Basiliken von Petrus und Paulus durch den Bau der in der späteren Überlieferung erscheinenden Säulengänge an die Stadt anzubinden (ähnlich zuletzt auch Barclay Lloyd 2002, 19-24, allerdings auf schwacher argumentativer Basis). Für die Bemerkung von Krautheimer 1987 (1980), 38, die Säulengänge bei S. Lorenzo f.l.m. und S. Pietro seien bereits unter Konstantin oder kurze Zeit später angelegt worden, gibt es keine Anhaltspunkte.

dem gegen Ende des 4. Jh. bereits intensiv verbreiten Pilgerverkehr Rechnung getragen haben dürften,³¹ gewann die räumliche Anbindung der drei suburbanen Kultzentren im Laufe des 5. Jh. auch für die römische Gemeinde an symbolischer Bedeutung. Durch die liturgischen und kirchenorganisatorischen Maßnahmen dieser Zeit wurden die Komplexe um S. Pietro, S. Paolo f.l.m. und S. Lorenzo f.l.m. zu Teilen der Stadt, die sich nun in gleicher Weise auf den *in urbe* und den *extra muros* gelegenen Raum erstreckte und die Wahrnehmung von Stadt und Suburbium als getrennten liturgischen Zonen durch eine polyzentrische Perspektive ersetzte, in der die bischöflichen Basiliken innerhalb und außerhalb der Stadt gleichrangige Zentren der Bischofsliturgie bildeten.

Aus derselben Zeit, in der sich die bischöfliche Stationsliturgie voll entfaltete, sind auch die ersten Beispiele dafür überliefert, dass der Kirchenraum eigene Zentren ausbildete und in vergleichbarer Weise nuklearisiert wurde wie der städtische Raum.³² Nach Ausweis des *Liber Pontificalis* ließ der römische Bischof Hilarus (461-468) beim Baptisterium an der Lateranbasilika drei Kapellen (*oratoria*) für Johannes den Täufer, Johannes den Evangelisten und das Heilige Kreuz errichten, von denen die beiden Johanneskapellen als Annexbauten an das Baptisterium angeschlossen wurden, während das HL-Kreuz-Oratorium nicht in unmittelbarer räumlicher Verbindung mit dem Taufraum stand, sondern durch einen Hof mit ihm verbunden war.³³ Alle drei Kapellen enthielten jeweils eine mit Silber verkleidete *confessio*, was auf die Anlage von Altären in diesen Oratorien hinweist.³⁴ Hilarus schuf damit auf engstem Raum mehrere Zentren, die durch die Aufnahme von Reliquien als Pole einer Heilgentopographie in Erscheinung traten.

Eine Generation später griff Symmachus (498-514) dieses Konzept auf und übertrug es auf das Baptisterium der vatikanischen Petrusbasilika, das er in Anlehnung an das Lateranbaptisterium ebenfalls mit drei Oratorien für den Täufer, den Evangelisten und das Heilige Kreuz ausstattete.³⁵ Dabei wandelte er jedoch das Vorbild des Lateranbaptisteriums in einer charakteristischen

³¹ Vgl. o., S. 322f.

³² Zu diesem Aspekt vgl. auch Bauer 1999.

³³ LP I, 242f. Zur räumlichen Disposition der Anlage vgl. de Blaauw 1994, Bd. 1, 135f. Die im Vergleich mit den Johanneskapellen etwas distanziertere Lage des HL-Kreuz-Oratoriums ist dabei nicht, wie traditionell angenommen, auf die Existenz eines Vorgängerbaus zurückzuführen (vgl. Johnson 1995, 147-152). Zum Bildprogramm und zur Funktion der Kapellen vgl. zuletzt Mackie 2003, 195-211, die eine Nutzung im Rahmen der Taufritualie ablehnt.

³⁴ Für diese Bedeutung von *confessio* vgl. de Blaauw 1994, Bd. 2, 485, Anm. 190.

³⁵ LP I, 261f.: *item ad fontem, in basilica beati Petri apostoli: oratorium sanctae Crucis: ex argento confessionem et crucem ex auro cum gemmis, ubi inclaudit lignum dominicum, ipsa crux aurea pens. lib. X; fecit autem oratoria II, sancti Iohannis evangelistae et sancti Iohannis baptistae, in quorum confessiones cum arcus argenteos, pens. lib. XXX. quas cubiculas omnes a fundamento construxit.*

Weise ab: Die Kapellen bildeten beim Baptisterium von S. Pietro keine an den Baukörper angegliederten Annexbauten, sondern rückten in den Raum der Basilika hinein. Anders als beim Lateran war in der Petrusbasilika das Baptisterium kein eigenständiger Bau, sondern lag innerhalb der Basilika, am Ende des nördlichen Querschiffarms. Diese Eingliederung des Baptisteriums in den Raum der Basilika bildete auch für die Anlage der drei Oratorien eine maßgebliche Vorgabe: Die Oratorien und Altäre für den Evangelisten und den Täufer fanden an den beiden Seitenwänden des Baptisteriums Platz, während das Hl.-Kreuz-Oratorium in leichter Entfernung vom Baptisterium in Form einer Innenkapelle an der Westwand des nördlichen Querschiffarms errichtet wurde.³⁶ Die Disposition der drei Kapellen war damit zwar derjenigen am Baptisterium der Lateranbasilika vergleichbar, doch wurden die Heiligenaltäre am Vatikan deutlich stärker in das Baptisterium und in den Basilikalbau einbezogen, da die Abstufung zwischen unterschiedlichen Baukörpern aufgegeben wurde.

Eine vergleichbare Konzeption verfolgte Symmachus auch bei seiner Umwandlung von einem der beiden monumentalen Rundbauten, die sich an der Südseite von S. Pietro befanden, in eine Kirche: Symmachus weihte die östlich vom Mausoleum der valentinianischen Dynastie gelegenen Rotunde, die ursprünglich ebenfalls als ein Mausoleum gedient hatte, dem Hl. Andreas und errichtete darin neben einem Altar für den Namenspatron noch sechs weitere Altäre mit Heiligenreliquien, die in den Nischen des Baus aufgestellt waren.³⁷ Ähnlich wie bei den beiden Johannesaltären im Baptisterium der vatikanischen Petrusbasilika waren damit auch in S. Andrea mehrere Altäre in *einen* Raum integriert. Zwar ist im *Liber Pontificalis* von *oratoria* die Rede, die in Verbindung mit den *confessiones* geschaffen wurden, was zu signalisieren scheint, dass man die Nischen, in denen die Altäre standen, als Kapellen und eigenständige Räume betrachtete, auf die die Altäre bezogen waren.³⁸ Um

³⁶ Für eine Rekonstruktion vgl. de Blaauw 1994, Bd. 2, fig. 19. Anderer Ansicht ist Février 1986, 131-133, der dafür plädiert, dass sich das Baptisterium und die Kapellen außerhalb der Basilika befunden hätten; zustimmend Mackie 2003, 72f.; kritisch zurecht de Blaauw 1994, Bd. 2, 488f., Anm. 208.

³⁷ LP I, 261. Der *Liber Pontificalis* überliefert die Namen von nur fünf Heiligen (Andreas, Thomas, Cassianus, Apollinaris, Cossius) und einem Heiligenpaar (Protus und Hyacinthus), obwohl sieben Nischen für Altäre vorhanden waren. Vermutlich nahm den letzten Platz der Hl. Vitus ein, der in späteren Beschreibungen der Rotunde erwähnt wird. Zur Rekonstruktion der in der Andreasrotunde verehrten Heiligen und ihrer Verteilung auf die einzelnen Altäre vgl. zuletzt Alchermes 1995, 18-31.

³⁸ Vgl. dazu die divergierenden Ansichten von Braun 1924, Bd. 1, 369f., der die Altäre des Symmachus in der vatikanischen Andreasrotunde als die ersten Belege für „wirkliche Nebenaltäre“ auffasst, während Nußbaum 1961, 186 ihre Lokalisierung in kapellenartigen Einbauten hervorhebt und daher nicht geneigt ist, sie im strengen Sinne als Nebenaltäre anzusehen. Für eine Entscheidung in diesem Punkt erscheint weniger die rein architektonische

separate Raumkörper kann es sich dabei jedoch nicht gehandelt haben. Die Erwähnung von Oratorien dürfte nicht auf eine architektonische Disposition, sondern eher auf die liturgische Funktion verweisen, die man den Altären zumaß: Sie sollten primär als Gebetsplätze dienen, die durch die Bezeichnung (*oratorium – orare*) als solche gekennzeichnet wurden.

Diese Ausstattung ist insofern höchst bemerkenswert und ungewöhnlich, als es bis dahin üblich war, dass ein liturgischer Raum nur über einen einzigen Altar verfügte.³⁹ Die in der Eucharistie zelebrierte Einheit der Gemeinde als *ecclesia* und *corpus Christi* fand ihren Ausdruck auch in der räumlichen Ausprägung dieses Einheitskonzepts: Der *einen* Gemeinde entsprachen *ein* Kirchenraum (*ecclesia*) und *ein* Altar, auf dem das eucharistische Opfer dargebracht wurde. Angesichts der von Symmachus geschaffenen Anlage stellt sich die Frage, inwieweit dieses Prinzip hier erstmals in Rom aufgehoben und durch die Vielzahl der Altäre eine Fragmentierung nicht nur des Kirchenraums, sondern auch des Gemeindekonzepts bewirkt wurde. Diese Ansicht ist in jüngster Zeit von Franz Alto Bauer vertreten worden, der die Zunahme von Altären in Kirchengebäuden, wie sie unter Symmachus (nicht nur in Rom, sondern in der spätantiken Welt überhaupt)⁴⁰ zum erstenmal fassbar wird, in eine ursächliche Beziehung zur Entstehung der sogenannten „Privatmesse“ bringt: Mit der wachsenden Zahl an Nebenaltären, Kapellen und Krypten sei eine Vielzahl sekundärer liturgischer Zentren in den Kirchen entstanden, die als Schauplätze individueller Heilssuche – in Form von Gebeten und privaten Messen – fungiert und damit zu einer „liturgischen Parzellierung“ geführt hätten.⁴¹ Diese kausale Verbindung zwischen einer Zunahme an Altären und deren liturgischer Versorgung durch eine Vielzahl von Messen orientiert sich an einer Deutung, die maßgeblich auf Angelus Häußling zurückgeht: Durch die seit dem ausgehenden 4. Jh. geübte Praxis, Altäre mit Reliquien auszustatten, sei die eucharistische Feier zunehmend mit einem heiligen Ort verbunden worden, was schließlich zur Folge gehabt habe, dass jeder Altar – unabhängig von einer feiernden Gemeinde – einen „ihm zukommenden Gottesdienst beansprucht“ habe.⁴²

Für eine Bewertung dieser These empfiehlt es sich, den mit definitorischen Unschärfen belasteten Begriff der „Privatmesse“⁴³ zunächst zurückzustellen und sich auf die Frage zu konzentrieren, ob eine Zunahme von

Disposition als die Frage ausschlaggebend, inwieweit mit den Altären auch eine eucharistische Liturgie verbunden war (vgl. dazu u., S. 424f., 427-430).

³⁹ Braun 1924, Bd. 1, 368; Dölger 1930, 183; Häußling 1973, 222f.

⁴⁰ Vgl. die historische Übersicht bei Braun 1924, Bd. 1, 368-373.

⁴¹ Bauer 2002, 92f.; ähnlich ders. 1999, 385-387, 438f., 445.

⁴² Vgl. Häußling 1973, bes. 218f., 221-225, 234-236, 245 (für das Zitat s. ebd., 225).

⁴³ Zur Differenzierung zwischen privater Votivmesse und Privatmesse im engeren Sinne s. u., S. 418f. Verschwommen Bauer, der nicht zwischen diesen beiden Formen differenziert (vgl. u., Anm. 55).

Altären zu einem Anstieg der Messhäufigkeit geführt hat oder ob nicht umgekehrt ein Zuwachs an Messfeiern die Errichtung weiterer Altäre neben dem Hauptaltar zur Folge hatte, um auf diese Weise die vermehrte Feier der Eucharistie zu ermöglichen.⁴⁴ Dieser Erklärungsansatz kann sich auf die überzeugenderen Argumente stützen. Seit dem ausgehenden 6. Jh. verdichten sich in Gallien und in Italien die Anzeichen dafür, dass die Feier der Eucharistie zunahm und dass diese Praxis auch zu einer Vermehrung der Altäre in den Kirchen führte. Der durch das Konzil von Autun (561/605) eingeschärfte Grundsatz, dass nicht an einem einzigen Tag an einem Altar zwei Messen gelesen werden sollten, macht nicht nur deutlich, dass man in dieser Zeit von dem altkirchlichen Herkommen abwich, an einem Tag nur eine einzige Eucharistiefeier zu halten, sondern deutet zugleich an, in welcher Richtung man diesen traditionellen Grundsatz mit einer Zunahme der Messhäufigkeit in Einklang bringen konnte: Indem nicht die Wiederholung der Messfeier selbst, sondern nur die Zelebration an ein und demselben Altar verboten wurde, war der Weg für die Errichtung mehrerer Altäre in einem Kirchengebäude gewiesen.⁴⁵

Dass diese Angelegenheit durch einen Konzilsbeschluss geregelt werden musste, lässt auf die Ausmaße schließen, die das Anwachsen der Messhäufigkeit in dieser Zeit angenommen haben muss. Bestätigt wird dies durch weitere Zeugnisse, die zugleich die Gründe andeuten, aus denen es zu einer verstärkten Feier der Messe kam. In seinen *dialogi*⁴⁶ unterstrich der römische Bischof Gregor I. (590-604) die segensreiche Wirkung des eucharistischen Opfers für die Seelen der Verstorbenen mit dem Hinweis auf zwei Beispiele, in denen die tägliche Feier der Messe über einen längeren Zeitraum – sieben bzw. dreißig Tage – hinweg den Verstorbenen geholfen habe.⁴⁷ Etwa zur

⁴⁴ So u. a. Nußbaum 1961, 185-203 (umfassende Materialzusammenstellung mit Schwerpunkt auf der hochmittelalterlichen Entwicklung); Jungmann ⁵1962, Bd. 1, 290-294; Vogel 1980, 238; ders., 206f.

⁴⁵ Konzil von Autun (561/605), c. 10 (CC 148A, 266): *non licet super uno altario in una die duas missas dicere; nec in altario, ubi episcopus missas dixerat, presbyter in illa die missas non dicat*. Zu der noch im 5. Jh. beachteten und nur in Ausnahmefällen vernachlässigten Praxis, dass in einer Kirche nur eine Eucharistiefeier pro Tag stattfinden sollte, s. Häußling 1973, 237f.

⁴⁶ An der Zuschreibung der Schrift an Gregor I. ist trotz der immer wieder geäußerten Skepsis an der Verfasserschaft Gregors festzuhalten (vgl. zuletzt F. Clark 2003, bes. 7-32, 365-396, der annimmt, die *dialogi* seien bald nach 670 von einem Mitarbeiter im päpstlichen *Scrinium* verfasst worden).

⁴⁷ Ebd. 4, 55. Die Wirkung des Messopfers wird von Gregor noch anhand zweier weiterer Beispiele verdeutlicht: Eine Frau lässt für ihren gefangenen Mann Messen feiern und befreit ihn dadurch aus der Gefangenschaft; ein Bischof errettet auf diese Weise einen schiffbrüchigen Bediensteten vom Tode (ebd. 4, 57). Bemerkenswert an Gregors Ausführungen ist ihr Zeugniswert nicht allein für die Verbreitung der *Voivmesse*, sondern auch für die durch sie bewirkte Steigerung der Messhäufigkeit: Das Opfer für die Verstorbenen erfolgte täglich über einen längeren Zeitraum hinweg; auch die Frau ließ während der Gefangenschaft ihres Mannes „an bestimmten Tagen“ (*certis diebus*) das Opfer für ihn vollziehen.

selben Zeit weiß Gregor v. Tours von einer Frau zu berichten, die sogar ein ganzes Jahr hindurch täglich das Opfer für ihren verstorbenen Mann darbringen ließ.⁴⁸ Derartige Votivmessen, insbesondere Messfeiern für die Verstorbenen, von denen bei Gregor I. und Gregor v. Tours die Rede ist, müssen eine wesentliche Ursache dafür gewesen sein, dass die Zahl der Messen im Laufe des 6. Jh. stark anwuchs. In der gallischen Konzils-gesetzgebung des frühen 6. Jh. erscheinen die *missae defunctorum* als eine eigene Kategorie unter denjenigen Messen, die zusätzlich zu den an Sonn- und Feiertagen gehaltenen Hauptmessen (*missae publicae*) gefeiert wurden,⁴⁹ und auch die frühmittelalterlichen Sakramentarien, die allerdings erst für das 7. Jh. entsprechende Rückschlüsse zulassen, geben zu erkennen, dass der Anteil der Totenmessen unter den Votivmessen erheblich gewesen sein muss.⁵⁰ Ergänzend hinzu kam die Tendenz, dass die Feier der Messe auch für den zelebrierenden Klerus als frommes Werk an Geltung erlangte⁵¹ und dass neben den Stadt- und Parochialgemeinden nun zunehmend auch die Klöster über Priester verfügten, die dieser Tätigkeit nachgingen.⁵² Dieses Konglomerat an Faktoren führte dazu, dass seit dem 6. Jh. die Frequenz der Messfeiern anstieg – mit den im Konzil von Autun angedeuteten Folgen: Die Feier mehrerer Messen am Tag hatte zur Folge, dass man zusätzliche Altäre schuf, an denen man das Opfer darbringen konnte.

⁴⁸ Greg. Tur., *glor. conf.* 64.

⁴⁹ Konzil von Vaison (529), c. 3 (CC 148A, 79): *in omnibus missis seu in matutinis, seu in quadragesimalibus seu in illis, quae pro defunctorum commemorationibus fiunt.*

⁵⁰ Unter den römischen Sakramentarien bietet vor allem das Altgelasianum (GeV) reiches Material, da es – im Unterschied zum *Sacramentarium Veronense* und dem *Gregorianum* – keine rein bischöfliche Liturgie bietet, sondern vermutlich an einer römischen Titelkirche in Gebrauch war und daher auch zahlreiche Messformulare von Votivmessen bewahrt hat, deren Feier nicht in den Bereich der sollemnen Bischofsliturgie fiel. Messen und Orationen mit Votivcharakter sind im dritten Teil des Altgelasianums aufgeführt; unter ihnen nehmen die Totenmessen den mit Abstand breitesten Raum ein (nr. XCI-CV). Trotz der Überarbeitung, die diese Messen nach der Überführung des Altgelasianums nach Gallien erfuhren, dürften sie römischen Ursprungs sein (Chavasse 1958, 61-71). Zur Genese des Altgelasianums vgl. Antoine Chavasse, der davon ausgeht, dass im *Gelasianum vetus* Formulare aus einem vorgregorianischen und einem gregorianischen bischöflichen Sakramentar verwendet und an die Liturgie einer Titelkirche angepasst wurden. Dazu und zur Datierung des Altgelasianums in die 2. Hälfte des 7. Jh. vgl. Chavasse 1958, bes. 180, 267, 518-521, 682-686; s. auch Metzger 1994, 104-106.

⁵¹ Gregor I. erwähnt, dass der Bischof Cassius von Narni täglich die Eucharistie gefeiert habe (Greg. I., *dial.* 4, 56; vgl. *in Evang.* 2, 37, 9). Vergleichbare Belege für das 5. Jh. fehlen: Die tägliche Feier der Messe als Frömmigkeitspraxis ist in dieser Zeit zumindest im Westen noch nicht nachweisbar (vgl. dazu Callam 1984). Weitere Beispiele für die Feier der Messe als fromme Übung von Priestermonchen bringt Nußbaum 1961, 137-152.

⁵² Diese Tendenz ist vor allem in Gallien zu beobachten, wo während des 6. Jh. an den Heiligengräbern *monasteria* entstanden, die neben Laienmonchen einen hohen Anteil an Klerikern beherbergten und zum Teil unter der Leitung von *abbates* standen, die selbst Priester waren (zu diesen Basilikalklöstern vgl. Häußling 1973, 139f., 157f.; L. Pietri 1983, bes. 5-7; Godding 2001, 229-239).

Die Frage, inwieweit auch die Altäre der Andreasrotunde neben S. Pietro in diese historische Entwicklung einzuordnen und aus einem gesteigerten Bedarf an Messen zu erklären sind, soll noch für einen Moment zurückgestellt werden. Zunächst gilt es, den mit dem Ansteigen der Messhäufigkeit einhergehenden fundamentalen Transformationsprozess der eucharistischen Memorialkultur im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter in den Blick zu nehmen. Festzuhalten ist, dass die seit dem 6. Jh. zu beobachtende Zunahme an Messfeiern und die mit ihr verbundene liturgische Fragmentierung nicht aus dem Heiligenkult und der Verehrung der in den Altären rekondierten Reliquien⁵³ zu erklären, sondern umgekehrt das Ergebnis einer veränderten Messpraxis sind, die ihrerseits zu einer steigenden Zahl von Altären in den Kirchen führte. Ausgehend von dem in Verbindung mit dem Anwachsen der Messfeiern häufig aufgeworfenen Begriff der „Privatmesse“ sollen im folgenden die damit verbundenen Veränderungen der eucharistischen Liturgie verdeutlicht und deren Konsequenzen für die in der Eucharistiefeyer wirksamen Beziehungen von Gabe und Gedenken herausgearbeitet werden.

In der Literatur finden sich unterschiedliche Ansätze, die Privatmesse zu definieren.⁵⁴ Im Sinne definitorischer Klarheit erscheint es sinnvoll, die – hinsichtlich des Zelebranten und des Messzwecks – solitäre Messe terminologisch von Votivmessen kleinerer Gruppen zu unterscheiden⁵⁵ und den Be-

⁵³ S. dazu u., S. 421.

⁵⁴ Ein Teil der Forschung legt eine enge Definition zugrunde, nach der sich der Teilnehmerkreis und der Zweck der Privatmesse auf Einzelpersonen konzentrieren. So will Otto Nußbaum den Begriff auf die von einem einzelnen Kleriker (anfangs für sich, später auch für andere Personen) gefeierte *missa solitaria* beschränkt wissen und grenzt die solitäre Privatmesse – auch entwicklungsgeschichtlich – scharf von spätantiken Formen der Votivmesse ab, bei denen kleine Gruppen zu Eucharistiefeyern in bestimmten Anliegen zusammenkamen (Nußbaum 1961, bes. 132-136; in Anlehnung daran Vogel 1980, 235). In vergleichbarer Weise knüpft Arnold Angenendt die Existenz der Privatmesse an die Voraussetzung, dass die Messfeier eigens in der Absicht gefeiert wurde, ausschließlich bestimmten Personen zugute zu kommen – im Unterschied zu Votivmessen, bei denen die besonderen Anliegen der Teilnehmer zwar Berücksichtigung gefunden hätten, eine vergleichbare Privatisierung des Messzwecks jedoch nicht gegeben gewesen sei (zu diesem an der Intention der Messfeier und der Messapplikation orientierten Ansatz vgl. Angenendt 1983, bes. 169f., 179f., 198-200, 213f.). Andere Liturgiewissenschaftler legen demgegenüber stärkeres Gewicht auf den Umstand, dass die bereits in der Spätantike verbreiteten Votivmessen – vor allem die oben erwähnten Messen für Verstorbene – einen wesentlichen Beitrag zum Aufkommen der mittelalterlichen Privatmesse geleistet haben, und dehnen die Bezeichnung der privaten Messe auch auf Votivmessen in „privaten“ Anliegen, die nicht allein von dem zelebrierenden Liturgen, sondern in einem kleinen Teilnehmerkreis gefeiert wurden, aus (vgl. Jungmann ⁵1962, Bd. 1, 279-297; ähnlich Wagner 1949 (1993), 167-170; Berger 1956, 249-252; Häußling 1973, 242-249).

⁵⁵ Anders als Bauer 1999, 438; ders. 2002, 92 suggeriert, ist nicht jede Votivmesse auch eine Privatmesse. Insbesondere die *hanc igitur*-Formulare der Votivmessen des Altgelasianums, auf die Bauer verweist, deuten vielmehr auf das Gegenteil hin: Der Priester empfiehlt durch dieses Gebet die Annahme einer *oblatio*, die von einer oder mehreren Personen dargebracht wird (*hanc*

griff der Privatmesse damit auf Messformen zu beschränken, die im Westen erst seit der karolingischen Zeit allgemeinere Verbreitung erfuhren.⁵⁶ Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass die für die frühmittelalterliche Privatmesse konstitutive Vorstellung von der Messe als Opfer, das auch ohne Beteiligung einer feiernden Gemeinde allein vom zelebrierenden Priester dargebracht und mit bestimmten Motivzwecken verbunden werden konnte, nur in idealtypischer Weise einen fundamentalen Wandel in der Auffassung der Eucharistie zum Ausdruck bringt, der sich bereits in der Spätantike deutlich abzeichnet und schon in dieser Zeit zum Aufkommen von Motivmessen beigetragen hat.⁵⁷ Bereits im 4. Jh. ist vor allem in den östlichen Liturgien die Tendenz zu beobachten, dass sich der Akzent der Eucharistie von einem in Erinnerung an Christus dargebrachten Dank- und Lobopfer der Gemeinde auf die eucharistischen Gaben selbst verschob, die das Opfer Christi auf dem Altar vergegenwärtigten.⁵⁸ Die eucharistische Oblation war nicht mehr in erster Linie eine gemeinschaftliche und gemeinschaftsstiftende Gabendar-

igitur oblationem NN quam tibi offeret/offerunt; vgl. GeV 1317, 1318, 1427, 1448, 1459, 1551; 1434, 1447). Der Wechsel zur 1. Pers. Sg. (*quam offero*) erfolgt nicht generell bei Motivmessen, sondern nur dort, wo die Oblation im Interesse des feiernden Priesters dargebracht wird, z. B. beim Jahrestag seiner Weihe (GeV 764, 777, 1375; vgl. auch Kennedy 1936, 353f.). Es kann also keine Rede davon sein, dass die Messformulare der Motivmessen den Umstand widerspiegeln, dass „ein Priester diese ohne Gemeinde vollzog“ (Bauer); die Formeln deuten eher darauf hin, dass diejenigen, die ihre *oblatio* darbrachten, bei der Feier der Eucharistie auch anwesend waren. In den Totenmessen des Altgelasianums begegnet im *hang igitur* beinahe durchgängig die Wendung *quam offerimus* (GeV 1631, 1636, 1641, 1646, 1651, 1655, 1664, 1669, 1674, 1678, 1683, 1688, 1694; Ausnahme 1660: *quam tibi offeret NN pro anima NN*); ob dieses *offerimus* allein von einem darbringenden Priester oder unter Einschluss einer mitfeiernden Gemeinde gesagt ist, lässt sich zwar allein aufgrund des liturgischen Formulars nicht entscheiden (zur Problematik vgl. Berger 1956, 243f.), die historische Überlieferung des 6. Jh. deutet jedoch darauf hin, dass die Oblationen für die Toten nicht in Privatmessen dargebracht wurden, sondern meist im Rahmen einer Gemeindeliturgie erfolgten (vgl. die Beispiele bei Merk 1926, 24-30).

⁵⁶ Umfangreiche Messreihen, deren große Zahl nur in Form von Privatmessen „abgearbeitet“ werden konnten, begegnen im Frankenreich seit der zweiten Hälfte des 8. Jh., vorzugsweise in Verbindung mit den in dieser Zeit entstehenden Gebetsverbrüderungen (dazu und zu den Vorläufern im angelsächsischen Raum, die bis in das späte 7. Jh. zurückreichen, vgl. die Materialzusammenstellung von Nußbaum 1961, 159-162, 164-166; Angenendt 1983, 203-208; dens. 1984, 174-179). In dieselbe Zeit fällt auch das Aufkommen von Messstipendien, die eine Applikation der Messe für einen bestimmten Zweck ermöglichten (Angenendt 1983, 170).

⁵⁷ Vgl. zum folgenden Wagner 1949 (1993), 165-170; Jungmann 1967; Häußling 1973, 251-255; Vogel 1980, 247f.

⁵⁸ Vgl. hierzu Wieland 1912, 22-29; Kretschmar 1977 (a), 77-84; Meyer 1989, 37f. Wie Angelus Häußling deutlich macht, war mit der Akzentuierung des Opfergedankens eine Konzentration auf die *oblatio* als objektiver Opfertgabe verbunden, die von dem Akt der gemeinschaftlichen Darbringung ablösbar wurde; diese Ablösbarkeit wiederum muss als die entscheidende Voraussetzung dafür angesehen werden, dass sich eine Privatmesse – im Sinne einer ausschließlich durch den zelebrierenden Liturgen, ohne Beteiligung einer darbringenden Gemeinde gefeierten *missa solitaria* – entwickeln konnte (vgl. Häußling 1973, 252: „Das Meßopfer wird... Meßopfer, also, unabhängig von einer konkret Kirchengemeinschaft erbauenden und aufweisenden Funktion, an sich wertvoll.“).

bringung der Gemeinde, sondern ein durch Christus bzw. den zelebrierenden Priester vollzogenes Opfer auf dem Altar – ein Mysterium, dem man sich mit Scheu und Ehrfurcht nahte.⁵⁹

In den Gemeinden des Westens war die Vorstellung von der Eucharistie als Christusopfer insgesamt weniger stark ausgeprägt und begann erst im Laufe des 5. Jh. deutlicher in den Vordergrund zu treten.⁶⁰ Doch auch hier mehrten sich seit etwa 400 die Anzeichen dafür, dass sich die Eucharistie in den vom Priester konsekrierten Opfergaben materialisierte und auf diese Weise eine heilbringende Wirkung – beispielsweise als Apotropaion – entfaltete.⁶¹ Der damit einhergehende Wandel des eucharistischen Opferverständnisses, die zunehmende Verlagerung der *oblatio* auf die priesterliche Darbringung und ihre sakralisierende Objektivierung als Opfergabe werden seit dem ausgehenden 5. Jh. schließlich auch terminologisch in der Bezeichnung der Eucharistiefeier als *missa* fassbar.⁶²

Diese veränderte Auffassung der Eucharistie, die ihren Schwerpunkt von der gemeindlichen Darbringung auf die dargebrachte Gabe und damit auch auf die Altäre als die Orte verlagerte, an denen die priesterliche Oblation erfolgte, ist als die zentrale strukturelle Voraussetzung für den oben skizzierten Zuwachs an Messfeiern und an Altären in einzelnen Kirchen

⁵⁹ Diese Ehrfurcht vor dem eucharistischen Opfer als einem *mysterium tremendum* blieb zwar auf die antiochenische Theologie und Liturgie des 4. Jh. beschränkt (vgl. Quasten 1951), ist jedoch als spezifische Ausprägung einer allgemein zunehmenden Akzentuierung des Opfers Christi in der Eucharistie anzusehen. Zu den Folgen dieser „sacralisation“ für das Selbstverständnis des Klerus, der sich aufgrund seines Altardienstes seit dem ausgehenden 4. Jh. Reinheitsvorschriften zu unterwerfen begann, vgl. Faivre 1977, bes. 412f.

⁶⁰ Kretschmar 1977 (a), 82f., der auf Ambrosius und Augustinus verweist. In Rom, wo aus dieser Zeit vergleichbare theologische Zeugnisse fehlen, lässt sich der Opfer- und Votivcharakter der Eucharistie an der Entwicklung des Messkanons ablesen: Die Fürbitten werden möglichst nahe an die Wandlung der Gaben herangerückt (vgl. Innozenz I., *epist. ad Decentium* 44-52); insgesamt ist im Laufe des 5. Jh. ein starkes Anwachsen an Fürbitten innerhalb des Messkanons vor den Einsetzungsworten zu verzeichnen. Beides deutet darauf hin, dass sich der ursprüngliche Charakter der Eucharistie als Dankgebet hin zur Darbringung eines Opfers verschoben hat (vgl. Jungmann ⁵1962, Bd. 2, 136-138). Zur sukzessiven Formierung des römischen Messkanons und der Datierung seiner einzelnen Gebete gehen die Positionen der Liturgiewissenschaftler weit auseinander (Jungmann ⁵1962, Bd. 1, 68-71; Bd. 2, 191-243): Einzelne Fürbittgebete wie das *communicantes*, das *hanc igitur* und das *nobis quoque* (mit dem vorausgehenden Totenmemento) wurden jedoch vermutlich erst nach Innozenz I. (401-417) eingeführt; vgl. die unterschiedlichen Ansätze von Kennedy ²1963, 195-204 (*communicantes* und *hanc igitur* um die Mitte des 5. Jh., Totenmemento und das *nobis quoque* erst gegen Ende des 5. Jh. unter Gelasius I. [492-496] eingefügt); di Napoli 1995, 417f. und 1997, 229 (*communicantes* und *nobis quoque* unter Leo I. [440-461]; *hanc igitur* unter Leo I. oder früher). Noch in das 4. Jh. datiert H. Frank 1950, bes. 110-114, 119 das *communicantes* (und vermutlich auch das *nobis quoque*) zurück.

⁶¹ Für ein instruktives Beispiel aus Nordafrika vgl. Wagner 1949 (1993), 165-170. In diesem Kontext verdient auch die Messe Beachtung, die zu Beginn des 5. Jh. der Presbyter Gerontius persönlich für Melania d. J. feierte, um den Nachstellungen des Teufels entgegenzuwirken (*vita Melaniae* 54).

⁶² Jungmann 1967.

anzusehen. Dies macht zugleich deutlich, dass eine liturgische Fragmentierung im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter nicht einfach als die unmittelbare Konsequenz einer Zunahme an Altären und Orten der Heiligenmemoria in den Kirchen angesehen werden kann. Der Altardienst des Klerus⁶³ war nicht das Ergebnis einer Verehrung der in den Altären rekondierten Reliquien, sondern eines komplexeren Vorgangs: Das Verständnis von Altar und Kirche als „heiligen Orten“⁶⁴ ergab sich nicht aus den in den Altären niedergelegten Reliquien, sondern aus einer veränderten Auffassung der eucharistischen Opferhandlung, die sich an diesen Orten vollzog. Im Westen wurde der Opfercharakter der Eucharistie seit dem ausgehenden 4. Jh. durch die Verbindung von Altar und Reliquien und die Bergung der gleichfalls „geopferten“ Märtyrer unter dem Altar zwar deutlich akzentuiert.⁶⁵ Doch war diese Verbindung von Altar und Reliquien nicht die Ursache, sondern vielmehr die Konsequenz eines gewandelten Eucharistieverständnisses. Dass selbst noch im 6. Jh. die Weihung eines Altars nicht zwingend mit der Rekondierung von Reliquien verbunden war, macht deutlich, dass für seine Heiligkeit die eucharistische Opferhandlung, nicht die Heiligen und ihre sterblichen Überreste maßgeblich waren.⁶⁶

Der aus der Akzentuierung des Messopfers erwachsene Votivcharakter der Messe und die Verschiebung der *oblatio* von der darbringenden Gemeinde auf den Priester führten, wie oben bereits ausgeführt, spätestens im Laufe des 6. Jh. zu einem Anstieg von Votivmessen, die neben der Gemeindeliturgie gefeiert wurden und vor allem dem eucharistischen Totengedenken gegolten haben dürften.⁶⁷ Damit verbunden war eine Veränderung nicht nur des theologischen Verständnisses der eucharistischen *oblatio*. Diese Entwicklung hatte Auswirkungen auch auf die soziale Semantik der in der Eucharistie

⁶³ Konzil von Arles (449/461), *institutio* (CC 148, 133): *clerici atque altaris ministri*; vgl. Konzil von Agde (506), c. 21 (68) (später nachgetragen) (CC 148, 228): *ministri altaris aut clerici*.

⁶⁴ Konzil von Orléans (541), c. 33 (CC 148A, 140): Die mit der Einrichtung einer Parochie verbundene Bestallung eines Klerus geschieht, „damit den geweihten Orten eine würdige Verehrung zuteil wird“ (*ut sacratis locis reverentia condigna tribuatur*). Ähnliche Vorstellungen finden sich in den Konzilskanones von Epône (517), c. 25 (CC 148A, 30) und Arles (524), nr. 2 (CC 148A, 43).

⁶⁵ Grundlegend Wieland 1912, 166-178. Die erste nachweisbare Verbindung von Reliquien und Altar nahm Ambrosius v. Mailand bei seiner im Jahr 386 vorgenommenen Translation der Gervasius- und Protasiusreliquien unter den Altar der *basilica Ambrosiana* vor, wobei Ambrosius die innere Verbindung von eucharistischem Christusopfer und Märtyreropfer explizit thematisierte (vgl. Ambr., *epist.* 10, 77 [22], 13: *succedant victimae triumphales in locum ubi Christus est hostia. sed ille super altare qui pro omnibus passus est, isti sub altari qui illius redempti sunt passione*). Zu dieser auch von Paulinus v. Nola und Augustinus hervorgehobenen Relation zwischen dem Martyrium und dem Opfertod Christi vgl. zuletzt Brandenburg 1995, bes. 75-85, 87-90.

⁶⁶ Vgl. des Graviers 1962.

⁶⁷ Für die entsprechenden Belege s. o., S. 417. Vermutlich reichen die Anfänge dieser Entwicklung noch in das 5. Jh. zurück; vgl. dazu u., S. 533f.

wirksamen Gabentauschbeziehungen. Bereits in den ersten beiden Jahrhunderten hatte sich die in der Eucharistiefeyer vollzogene Oblation von Brot und Wein mit Werken der karitativen Fürsorge verbunden:⁶⁸ Almosen und wohlthätige Gaben wurden ebenfalls als *oblaciones* bezeichnet und verbanden sich mit der Altaroblation im engeren Sinne zu einer vielschichtigen Form der Gabendarbringung, die im Gottesdienst wirksam wurde.⁶⁹ Die priesterliche Beteiligung beschränkte sich dabei zunächst auf die Anempfehlung der von den Gemeindemitgliedern dargebrachten *oblaciones*. Trotz der zunehmenden Verschiebung der *oblatio* von der gemeindlichen Gabendarbringung auf den Priester, die mit dem oben skizzierten Wandel des Eucharistieverständnisses einherging, hat die konservative Liturgiesprache des Messkanons diese Anschauung noch bis in die karolingische Zeit hinein bewahrt, da im priesterlichen Hochgebet die Gemeindemitglieder als die eigentlichen Offerenten erscheinen: *memento, domine, famulorum famularumque tuarum et omnium circum adstantium quorum tibi fides cognita est et nota devotio qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis.*⁷⁰

Einen Einblick in die sozialen Realitäten hinter dieser liturgischen Formel vermittelt zu Beginn des 5. Jh. Hieronymus, der mit scharfen Worten das Verhalten einflussreicher und vermögender Gemeindemitglieder beklagt, die ihre unrechtmäßig erworbenen und gewaltsam abgepressten Besitztümer den Armen vorenthielten, jedoch unter öffentlicher Verlesung ihrer Namen und dem Applaus der Gemeinde ihre Oblationen im Gottesdienst darbrächten.⁷¹

⁶⁸ Einen Abriss der historischen Entwicklung des Oblationswesens bietet Jungmann ⁵1962, Bd. 2, 3-34. Für die Entwicklung der ersten sechs Jahrhunderte vgl. auch die Materialzusammenstellung bei A. Mayer 1976, 26-35, 87-98; speziell für Gallien im 5. und frühen 6. Jh. s. Sternberg 1991, 23-26.

⁶⁹ Zu dieser Vielschichtigkeit des Oblationsbegriffs vgl. Jungmann ⁵1962, Bd. 2, 5f. Im 5. Jh. begegnen zahlreiche kirchenrechtliche Verlautbarungen zur ordnungsgemäßen Verwendung von *oblaciones*, die neben der Versorgung der Kleriker und dem Erhalt der Kirchenbauten den Armen zugute kommen sollten: Für Italien vgl. Simplicius, *epist.* 1, 2 (*de redditibus vel oblatione fidelium*); Gelasius, *epist.* 14, 27 (*tam de redditu quam de oblatione fidelium*; vgl. dens., *fragm.* 24); für Gallien vgl. Konzil v. Vaison (442), c. 4 (CC 148, 97f.); zur Auffassung der *oblaciones* als Armengut s. u., Anm. 73. In der Forschung wird zwischen diesen finanziellen Zuwendungen und Schenkungen und den für die Eucharistie vorgesehenen Altaroblationen der Gläubigen klar getrennt (Jungmann ⁵1962, Bd. 2, 21 mit Anm. 74; ähnlich Sternberg 1991, 23), jedoch blieb die alte Verbindung zwischen der *oblatio* als eucharistischer Gabe und als Almosen auch noch im 5. Jh. im Gottesdienst lebendig (vgl. u., Anm. 71).

⁷⁰ *Canon missae* IV. Die Variante *pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt* ist ein sekundärer Einschub aus karolingischer Zeit und eine Folge dessen, dass sich die Perspektive von der darbringenden Gemeinde auf den zelebrierenden Liturgen verschoben hatte (vgl. Stuiber 1954, 127f.; Jungmann ⁵1962, Bd. 1, 109; Bd. 2, 209f.).

⁷¹ Hier., in *Ezech.* 6, 18, 5-9: *ut tacem de militantium et indicum violentia, opprimunt per potentiam vel furta committunt, ut de multis parva pauperibus tribuant et in suis sceleribus gloriantur; publiceque diaconus in ecclesiis recitet offerentium nomina: tantum offert illa, ille tantum pollicitus est; placentque sibi ad plausum populi torquente eos conscientia.* Ähnliche Kritik am lauten Verlesen der *nomina offerentium* äußert Hieronymus auch an anderer Stelle (Hier., in *Ier.* 2, 108, 5); vgl. Stuiber 1954, 137-139. Constable

Die Reaktionen der Gemeinde verdeutlichen, dass sich in der Eucharistiefeyer unterschiedliche Wechselwirkungen von materieller Gabe und memorialer Gegengabe überlagerten: Die eucharistische Gabe und ihre Kommemoration waren eingebunden in einen euergetischen Handlungszusammenhang, in dem die Leistungen für die Gemeinschaft durch deren Beifallsbekundungen beantwortet wurden. Der im Memento wirksame Gabentausch zwischen den Offerenten und Gott, der der für ihn dargebrachten Gaben gedachte (*memento, domine*), war damit zugleich Teil eines vergleichbaren Tauschs von Gabe und Gedenken, der sich auf der sozialen Ebene zwischen den namentlich erwähnten Gabendarbringern und der übrigen Gemeinde, die dieser vermögenden Wohltäter durch ihren Applaus gedachte, vollzog.

Mit der zunehmenden Akzentuierung des Opfergedankens in der Eucharistie verlagerte sich nicht nur die Darbringung der Oblationen von der Gemeinde auf den zelebrierenden Liturgen, sondern trat auch die soziale Semantik der Gabendarbringung, wie sie im Zeugnis des Hieronymus exemplarisch fassbar wird, in den Hintergrund. Die Namen der Offerenten wurden in Rom spätestens ab dem frühen 5. Jh. nicht mehr vor dem Beginn des eucharistischen Gottesdienstes verlesen, sondern im Rahmen des Hochgebets, das der zelebrierende Priester am Altar sprach.⁷² Die Oblation wurde in immer stärkerem Maße eine durch den Priester vermittelte Gabe an Gott – mit der Konsequenz, dass in der Eucharistiefeyer der soziale, unter Menschen wirksame Gabentausch, der zuvor eine wichtige Rolle gespielt hatte, an Gewicht verlor. Die Oblationen der Gläubigen behielten zwar ihre traditionelle Bedeutung als Almosen und karitative Zuwendungen,⁷³ doch war die

2000, 177f. betont zurecht, dass es sich bei den von Hieronymus erwähnten *offerentes* nicht um Spender eucharistischer Gaben, sondern um reiche Wohltäter und Euergeten der Gemeinde handele; entscheidend ist jedoch der Umstand, dass ihre *oblaciones* symbolisch während des Gottesdienstes „dargebracht“ und mit den eucharistischen Opfergaben verbunden wurden. Ob Hieronymus mit seiner Aussage die stadtrömischen Verhältnisse im Blick hatte, die er ja aus eigener Anschauung kannte, ist nicht zweifelsfrei zu entscheiden. Bemerkenswert ist jedoch, dass der römische Bischof Leo I. (440-461) in seinen Kollektenpredigten die Mitglieder der römischen Gemeinde dazu aufrief, an bestimmten Tagen der Armenfürsorge ihre kollektive Aufmerksamkeit zu widmen und sich mit ihren *oblaciones elemosynarum* in den Kirchen ihrer jeweiligen Kirchenregion einzufinden (vgl. Leo I., *serm.* 8; 9, 3; 10, 2). Man darf vermuten, dass die Kirchen dabei nicht nur als reine Sammelstellen für Almosen fungierten, sondern zugleich Schauplätze bildeten, in denen das kollektive Darbringen der Almosen mit Gottesdiensten gewürdigt wurde – die von Hieronymus beschriebenen Szenen könnten in einen derartigen Kontext gehören.

⁷² Vgl. Innozenz I., *epist. ad Decentium* 44-52 und den Kommentar von Cabić (1973), 40-44.

⁷³ In Italien wurde von den römischen Bischöfen in der zweiten Hälfte des 5. Jh. mehrfach eingeschärft, dass ein Viertel aller Einkünfte aus Liegenschaften und Oblationen den Armen und Fremden zugute kommen solle. In den kirchenrechtlichen Bestimmungen Spaniens und Galliens aus dem 5. und 6. Jh. wird ein solcher Posten in der Aufteilung der Einkünfte zwar nicht eigens erwähnt (zu den unterschiedlichen Teilungsprinzipien immer noch grundlegend Stutz ²1961, 24-41), doch wurden auch in Gallien diejenigen, die die *oblaciones fidelium* einbehielten oder

Eucharistiefeier selbst nicht mehr der Ort, an dem dieser Zusammenhang auch sozial erfahrbar wurde: In ihr dominierte der durch den Priester vermittelte Gabentausch mit Gott. Das verstärkte Aufkommen von Votivmessen mit ihrer geringen Zahl an Teilnehmern ist die Folge eines Eucharistieverständnisses, in dem dieser vertikale Austausch zunehmend an Bedeutung gewann. Der damit einhergehende Verlust an Öffentlichkeit⁷⁴ – bis hin zu seiner ins Extreme gesteigerten Form in der Privatmesse – ist eine zwar nicht notwendige, aber eine mögliche Konsequenz dieser Entwicklung.

Wir werden im Schlusskapitel erneut auf die Votivmesse zurückkommen und verdeutlichen, dass die in ihr sichtbar werdende Tendenz zur liturgischen Fragmentierung in einen umfassenderen Zusammenhang gehört, der für die christliche Memorialkultur insgesamt kennzeichnend ist.⁷⁵ Zunächst bleibt jedoch abschließend zu klären, welche Motive Symmachus bei seiner außergewöhnlichen liturgischen Altardisposition in der Andreasrotunde an der vatikanischen Petrusbasilika verfolgte. Die eigentümliche Disposition dieser Anlage ist das Ergebnis einer originellen und spezifischen Konzeption, die sich nicht ohne weiteres in den oben skizzierten Zusammenhang zwischen einer Zunahme an Messfeiern und einem dadurch bedingten Anstieg an Altären innerhalb des Kirchenraums einordnen lässt. So sind die Altarweihen der Andreasrotunde nicht damit zu erklären, dass auf diese Weise einer gesteigerten Messhäufigkeit Rechnung getragen werden sollte. Zwar war die vatikanische Petrusbasilika zu Beginn des 6. Jh. ein gut besuchtes Pilgerzentrum, in dem wegen des hohen Andrangs täglich die Messe zelebriert werden musste.⁷⁶ Das mit der Popularität der Pilgerzentren verbundene Ansteigen der Messfrequenz dürfte jedoch nicht zu einer Vermehrung der Altarzahl geführt haben.⁷⁷ Auch ein zweiter Faktor, der insbesondere in den

unterschlugen, bezeichnenderweise als *necatores egentium* oder *pauperum* bezeichnet (erstmalig Konzil v. Vaison [442], c. 4 [CC 148, 97f.]; später häufig wiederholt [vgl. Sternberg 1991, 33-36]).

⁷⁴ Dieser Faktor ist stärker in Rechnung zu stellen, als Häußling 1973, 248-251 dies tut, indem er den sakramentalen Öffentlichkeitscharakter jeder Messe – auch der Votiv- und der Privatmesse – betont und die begrenzte Teilnehmerzahl zu einer rein phänotypischen Angelegenheit erklärt, die jedoch in der Wahrnehmung der Zeitgenossen der Öffentlichkeit der Liturgie keinen Abbruch getan habe (ähnlich Meyer 1989, 241). Dies mag für die karolingische Klosterliturgie, in der Haupt- und Nebenmessen als Bestandteile eines umfassenden liturgischen Systems angesehen wurden, zutreffen. Inwieweit man dies auch für die Zeit des 5. Jh. und eine nicht als liturgische Gemeinschaft konzipierte Gesellschaft voraussetzen kann, erscheint jedoch fraglich.

⁷⁵ Vgl. u., S. 520-538.

⁷⁶ Bischof Simplicius (468-483) stellte sicher, dass an den drei großen Pilgerzentren S. Pietro, S. Paolo f.l.m. und S. Lorenzo f.l.m. täglich die Messe gefeiert wurde, indem er die Presbyter dreier Kirchenregionen zum Dienst an den drei suburbanen Basiliken verpflichtete (LP I, 249).

⁷⁷ Wie der römische Bischof Leo I. (440-461) in einem Brief des Jahres 445 bezeugt, war es in denjenigen Fällen, in denen wegen des starken Publikumsaufkommens nicht alle Besucher in der Kirche Platz fanden, ausnahmsweise üblich, die Eucharistiefeier zu wiederholen (Leo I., *epist.* 9,

gallischen Basilikalklöstern des 6. Jh. zu beobachten ist, nämlich eine zunehmende Zahl an Priestermönchen,⁷⁸ kann nicht der Grund für die außergewöhnliche Altardisposition in der Andreasrotunde gewesen sein.⁷⁹ In Anbetracht dessen, dass die allgemeinen Erklärungsmuster für die Entstehung von Nebenalären mit Blick auf die symmachianische Altardisposition in S. Andrea versagen, müssen daher andere Motive in Betracht gezogen werden.

Zu denken ist dabei in erster Linie an die besonderen Voraussetzungen, unter denen Symmachus das römische Bischofsamt übernahm.⁸⁰ Er war im November 498 gemeinsam mit dem römischen Presbyter Laurentius zum Bischof gewählt worden – eine Doppelwahl, aus der sich ein schweres, über mehrere Jahre andauerndes Schisma innerhalb der römischen Gemeinde entwickelte. Vor allem in den ersten Jahren seines Episkopats hatte Symmachus mit heftigen Widerständen innerhalb des römischen Klerus und der römischen Aristokratie zu kämpfen, die auch nach dem Rückzug seines Konkurrenten Laurentius aus Rom im Jahr 506 nicht völlig beigelegt waren, sondern in abgeschwächter Form bis zum Ende von Symmachus' Amtszeit im Jahr 514 anhielten. Diese angefochtene und umstrittene Position als bischöflicher Gemeindeleiter war offenbar der entscheidende Grund dafür, dass Symmachus eine außergewöhnlich umfangreiche Bautätigkeit in Rom entfaltete.⁸¹ Darin waren die Stadt und das Suburbium in gleicher Weise

2). Von einer Vermehrung der Altäre, wie sie in der gallischen Konzilsgesetzgebung des späteren 6. Jh. als Konsequenz aus der wiederholten Feier der Messe am selben Tag erkennbar wird, ist bei Leo ausdrücklich keine Rede. Es besteht kein Grund zu der Annahme, dass die Verhältnisse unter Symmachus sich grundlegend gewandelt hätten; auch boten die vergleichsweise geringen Dimensionen der Andreasrotunde neben der Petrusbasilika zu wenig Raum, als dass eine Aufstellung von Altären aus pragmatischen Gesichtspunkten sinnvoll gewesen wäre.

⁷⁸ S. o., Anm. 52.

⁷⁹ S. Pietro verfügte zwar seit Leo I. (440-461) über ein Basilikalkloster, dessen Mönche für das Stundengebet in der Basilika zuständig waren (LP I, 239; vgl. Ferrari 1957, 166-172), es gibt jedoch keinen Hinweis darauf, dass diese Mönche im ausgehenden 5. Jh. in steigendem Maße zu Priestern geweiht worden wären. Erst unter Bonifatius IV. (608-615) trat eine römische Synode den Bedenken von Kritikern entgegen, dass Mönche die mit dem Priesteramt verbundenen Aufgaben nicht wahrnehmen könnten, und lässt damit eine grundlegende Neuorientierung in der Frage der Erteilung der Priesterweihe an Mönche erkennen (Mansi 10, 504f. mit Jungmann ⁵1962, Bd. 1, 284; zur Historizität des *canon Bonifatii* vgl. Nußbaum 1961, 70-72 gegen Frank 1937, bes. 38-47, der ihn als eine in der ersten Hälfte des 11. Jh. in Italien entstandene Fälschung ansieht). Bis dahin beschränkte sich die Aufgabe der Klöster auf das Basilikaloffizium, während die Feier der eucharistischen Liturgie in den Händen auswärtiger Presbyter lag. Dies war auch in dem 594 von Gregor I. bei S. Pancrazio errichteten Kloster der Fall: Die Mönche hatten nur das tägliche Stundengebet (*opus Dei*) an der Basilika zu verrichten; für die eucharistische Liturgie sollte der Abt einen *presbyter peregrinus* heranziehen (Greg. I., *epist.* 4, 18; vgl. Ferrari 1957, 373; von einer Übernahme der Messfeier durch die Mönche – so Bauer 1999, 421 – ist nicht die Rede).

⁸⁰ Vgl. zum folgenden ausführlicher u., S. 473-481.

⁸¹ Die Hauptquelle für diese umfassenden Bauaktivitäten bildet die Symmachusvita des *Liber Pontificalis* (LP I, 260-263); vgl. zuletzt die Bilanz bei Cecchelli 2000 (b).

einbezogen,⁸² doch ist unverkennbar, dass die vatikanische Petrusbasilika und ihre Umgebung einen besonderen Schwerpunkt ausmachten. Dort ließ Symmachus nicht nur die Baptisteriumskapellen und die Andreasrotunde mit ihren Altären errichten, sondern nahm auch in der Umgebung der Basilika eine Reihe von baulichen Erweiterungen vor: Auf den beiden Seiten des Zugangs zur Basilika, der von Symmachus durch Treppenanlagen ausgebaut wurde, entstanden bischöfliche Residenzgebäude (*episcopia*); hinzu kamen Einrichtungen, die der Unterbringung und Versorgung von Bedürftigen dienten.⁸³ Diese Funktionsbauten verdeutlichen, dass der Vatikan unter Symmachus mehr war als nur ein bedeutendes liturgisches Zentrum. Als Bischofsresidenz und Nukleus der Armenversorgung erhielt der gesamte Komplex um S. Pietro den Charakter einer eigenen kleinen Vorstadt, die die spätere urbanistische Entwicklung hin zur *civitas Leoniana*⁸⁴ bereits im Kern vorwegnahm.⁸⁵

Die Forschung hat diese Bedeutung, die der Vatikan als liturgisches und administratives Zentrum unter Symmachus erlangte, schon seit langem mit dem Schisma zwischen Symmachus und Laurentius in Verbindung gebracht und darauf verwiesen, dass Symmachus über mehrere Jahre hinweg der Zugang zur Stadt verwehrt gewesen sei und sich sein Aktionsradius auf die vatikanische Petrusbasilika beschränkt habe.⁸⁶ Dass Symmachus mit seinem Bauprogramm am Vatikan den Aufbau einer suburbanen Alternative zur Lateranbasilika betrieb und damit die Voraussetzungen dafür schuf, dass ein römischer Bischof auch außerhalb der Stadt seinen Anspruch darauf, Leiter der Gemeinde zu sein, artikulieren konnte, ist in der Tat deutlich zu erkennen: Die unmittelbar auf das Lateranbaptisterium Bezug nehmende Anlage der Taufkapellen in S. Pietro und die bischöflichen Residenzanlagen bringen diesen Anspruch unmissverständlich zum Ausdruck.⁸⁷ Die Andreasrotunde und ihre ungewöhnliche Altardisposition haben im Rahmen dieser Deutung jedoch bisher noch keine befriedigende Erklärung gefunden. Erklärungs-

⁸² Im Suburbium konzentrierten sich die Arbeiten des Symmachus vor allem auf die großen Basiliken von Petrus, Paulus, Laurentius und Agnes sowie auf das nordwestliche Suburbium in der Nähe von S. Pietro (S. Agata *in fundo Lardario*, S. Pancrazio). Innerhalb der Stadt sind besonders der Bau einer Martinskirche im Bereich der heutigen Kirche S. Martino ai Monti und eines Oratoriums der Heiligen Cosmas und Damian bei S. Maria Maggiore zu nennen.

⁸³ LP I, 262: *grados vero ante fores basilicae beati Petri ampliarit et alios grados sub tigno dextra levaeque construxit. item episcopia in eodem loco dextraque levaeque fecit. item sub grados in atrio alium cantharum foris in campo posuit et usum necessitatis humanae fecit. Der usus necessitatis humanae wird dadurch näher erläutert, dass Symmachus bei S. Pietro – ebenso wie bei S. Paolo f.l.m. und S. Lorenzo f.l.m. – habitacula für die Armen errichten ließ (LP I, 263).*

⁸⁴ S. u., S. 431.

⁸⁵ So übereinstimmend Reekmans 1970, 210; Pani Ermini 1996, 89.

⁸⁶ Vgl. bereits Duchesne (1886), in: LP I, 265, Anm. 15; für die jüngere Literatur und Modifikationen dieser traditionellen *communis opinio* s. u., S. 478.

⁸⁷ S. dazu auch u., S. 477.

versuche, wonach Symmachus mit den Heiligen, denen die Altäre der Andreasrotunde geweiht waren, eine symbolische Vereinnahmung derjenigen Bischofssitze, die seinen Konkurrenten Laurentius unterstützten, habe betreiben wollen,⁸⁸ wirken eher gezwungen und können im Detail nicht überzeugen. Dies gilt nicht zuletzt für den Heiligen Andreas, dem die Basilika geweiht und dessen Altar auch in seiner äußeren Ausstattung aus dem Kreis der übrigen Altäre besonders herausgehoben war.⁸⁹ Dass Symmachus mit dem Andreaspatrozinium eine Bezugnahme auf Konstantinopel verband, dessen Patriarch seit dem akakianischen Schisma im Konflikt mit Rom stand, und auf diese Weise den Anhängern des Laurentius, die gegenüber Konstantinopel offenbar einen kompromissbereiteren Kurs einschlugen,⁹⁰ die Unterordnung des in einem Annexbau von S. Pietro verehrten Andreas unter seinen römischen Bruder demonstrieren wollte, lässt sich nur schwer mit der Tatsache vereinbaren, dass die Vorstellung von Konstantinopel als einer apostolischen Gründung des Andreas erst seit dem 7. Jh. erkennbar zu greifen begann.⁹¹ Mit Blick auf die übrigen in der Andreasrotunde verehrten Heiligen erscheint die These von einer symbolischen Patrozinienpolitik noch weniger überzeugend.⁹² Man wird sich damit bescheiden müssen, dass sich die Gesichtspunkte, von denen sich Symmachus bei der Auswahl der Heiligen leiten ließ, nicht rekonstruieren lassen.

Diese Einschränkung gilt jedoch nicht für den Bau als solchen und seine außergewöhnliche Altardisposition. Einen möglichen und bisher nicht beachteten Erklärungsansatz dürfte seine Lage im Gesamtkomplex der

⁸⁸ Dies ist die Auffassung von Alchermes 1995, 31-40; ähnlich de Blaauw 1994, Bd. 2, 487 mit Blick auf den Heiligen Andreas.

⁸⁹ Das Oratorium für Andreas verfügte als einziges über einen baldachinartigen Altaraufsatz (*tiburium*); die Menge des für die *confessio* verwendeten Silbers betrug das Vier- bis Sechsfache der *confessiones* in den übrigen Oratorien (vgl. LP I, 261).

⁹⁰ Zu den – in der Forschung stark umstrittenen – Hintergründen und Motiven des symmachianisch-laurentianischen Schismas s. u., Anm. 246.

⁹¹ Noch Gregor d. Gr. (590-604), der mehrere Jahre als Apokrisiar in Konstantinopel tätig gewesen war, lässt keine Kenntnis einer konstantinopolitanischen Andreastradition erkennen; in Konstantinopel selbst taucht die Bezeichnung des Bischofssitzes als *ἀποστολικὸς θρόνος* erstmals zu Beginn des 7. Jh. auf (vgl. Dvornik 1958, 138-180).

⁹² Dies verdeutlicht ein kurzer Blick auf die übrigen Altarpatrozinien der Andreasrotunde (zur Übersicht s. o., Anm. 37): Protus und Hyacinthus waren keine auswärtigen, sondern römische Heilige, die im *coemeterium Bassillae* an der *via Salaria vetus* bestattet lagen. Eine Verbindung zwischen Thomas von Edessa und dem symmachianisch-laurentianischen Schisma lässt sich nur über eine reichlich gewagte Assoziationskette (Edessa – Monophysitismus – akakianisches Schisma – Laurentius) herstellen, die nicht näher kommentiert werden muss. Mit Blick auf die drei in italischen Bischofssitzen beheimateten Heiligen Apollinaris (Ravenna), Cassian (Forum Corneli/Imola) und Sossus (Misenum) bleibt festzuhalten, dass einzig von Bischof Petrus von Ravenna bekannt ist, dass er – für kurze Zeit – in Opposition zu Symmachus gestanden hat. Über die Haltung der Bischöfe von Forum Corneli und Misenum ist nichts bekannt; dem Umstand, dass sie in der Unterschriftenliste der unter Symmachus abgehaltenen Synode von 499 nicht erscheinen, ist keine größere Bedeutung beizumessen (vgl. auch Sardella 1996, 67f.).

vatikanischen Basilika bieten. Die Andreasrotunde, die sich über einem kaiserzeitlichen Vorgängerbau erhob, war zu Beginn des 5. Jh. gemeinsam mit einem typologisch vergleichbaren Rundbau errichtet worden, der sich in westlicher Richtung unmittelbar an die Andreasrotunde anschloss, eine Verbindung mit dem südlichen Querschiff der Petrusbasilika hatte und als ein Mausoleum für die theodosianisch-valentinianische Dynastie diente.⁹³ Welche Funktion die neben dem Kaisermausoleum gelegene Andreasrotunde erfüllte, bevor sie von Symmachus in eine Kirche umgewandelt wurde, ist nicht sicher zu bestimmen. Aufgrund der typologischen Verwandtschaft und der zeitgleichen Entstehung mit dem kaiserlichen Mausoleum kann man jedoch sicher davon ausgehen, dass auch die östliche der beiden Rotunden ursprünglich Bestattungszwecken diente. Symmachus errichtete seine Andreaskirche also in einem Bau, der bis dahin als Grabmonument gedient hatte.

Dieser funerale Charakter der Andreasrotunde muss auch nach deren Umwandlung in eine Kirche noch deutlich zu spüren gewesen sein. Zu dieser Wahrnehmung trug wesentlich ihre „Zwillingschwester“ bei, das Kaisermausoleum der theodosianisch-valentinianischen Dynastie, das bereits zu Beginn des 5. Jh. gemeinsam mit der Andreasrotunde konzipiert worden war und in dieser Zeit den einzigen Zugang zur östlich gelegenen Andreasrotunde gebildet hatte.⁹⁴ Auch nach den Umbauarbeiten, die Symmachus mit der Einrichtung einer Kirche in diesem Rundbau vornahm, verfügte S. Andrea über keinen eigenen Außeneingang,⁹⁵ sondern war nur über das südliche Querschiff der vatikanischen Basilika zu erreichen. Man gelangte dort zunächst in einen Narthex, der als Vorbau des Kaisermausoleums, der späteren Petronillakirche, diente. Von dort führte der Weg vermutlich mitten durch das Kaisermausoleum hindurch über einen Verbindungsgang in die Andreasrotunde mit ihren Altarnischen.⁹⁶ Wer die Andreaskirche aufsuchte,

⁹³ Zur Baugeschichte der beiden Rotunden s. o., S. 161.

⁹⁴ Zu den Hinweisen auf eine Verbindung zwischen den Rotunden vgl. Rasch 1990, 4; Schumacher 1986, 222.

⁹⁵ Die in der Symmachusvita des *Liber Pontificalis* enthaltene Angabe, Symmachus habe *gradus ascendentes ad beatum Andream* errichtet (LP I, 262), ist in der älteren Forschung als Hinweis auf einen externen Zugang zur Basilika aufgefasst worden (vgl. de Rossi, *Inscr. II*, 224f., Anm. 1; Duchesne 1902, 390), doch beschränkte sich Symmachus vermutlich darauf, einen durch die Anhebung des Bodenniveaus in der Andreasrotunde entstandenen Höhenunterschied durch Stufen auszugleichen, ohne etwas an der ursprünglichen Disposition der Anlage zu verändern (vgl. Spera 2001, 54).

⁹⁶ Die Rekonstruktion des Befundes ist auf Pläne, Zeichnungen und Beschreibungen angewiesen, da beide Rotunden in der frühen Neuzeit abgerissen wurden: Die Petronillakirche fiel der Umgestaltung des südlichen Querschiffs der Petrusbasilika in den Jahren 1514-1519 zum Opfer, S. Andrea wurde bis 1776 als Sakristei genutzt und dann durch einen neuen Bau ersetzt. Die beiden maßgeblichen Quellen – der Plan der alten Petrusbasilika von Tiberio Alfarano aus dem Jahr 1571 (Alfarano/Cerrati 1914, 161, nr. 20 u. tab. 2) und eine anonyme Zeichnung der beiden

hatte also zuvor einen Raum zu passieren, der zu Beginn des 6. Jh. zwar nicht mehr für neue Bestattungen genutzt wurde, die Erinnerung an seine Eigenschaft als Grablege jedoch noch bis zu seiner Umwandlung in eine Kirche für die Heilige Petronilla unter Stephan II. (752-757) bewahrt haben muss: Darauf deutet seine Bezeichnung als *mausoleum*, unter der dieser Bau noch in der Mitte des 8. Jh. bekannt war, unmissverständlich hin.⁹⁷ Seine charakteristische Anlage – ein Rundbau mit sieben rechteckigen Nischen, unter denen die Sarkophage der Kaiserfamilie untergebracht waren,⁹⁸ – trat dem Besucher in der an das Mausoleum anschließenden Kirche S. Andrea in nahezu identischer Form entgegen, nur hatten die Nischen hier die *confessiones* und die Altäre der Heiligen aufgenommen.

Unter diesen Voraussetzungen geht man kaum fehl in der Annahme, dass die Andreasrotunde ihren Besuchern eher als Grabbau denn als eine Kirche erschienen sein muss. Der Ursprung der Altarconfessio, die sich aus der Verbindung von Heiligengräbern mit Altären entwickelt hatte,⁹⁹ wurde in den

Rotunden aus der zweiten Hälfte des 16. Jh. – weichen voneinander ab: Während der Alfanoplan einen Durchgang zwischen der Petronilla- und der Andreasrotunde einzeichnet, zeigt der Plan des Anonymus ein kurzes Verbindungsstück, das vom Narthex der Petronillarotunde in einen vergleichbaren Vorraum von S. Andrea führt (vgl. die Abbildungen bei Koethe 1931, 14f., Abb. 1 u. 2). Koethe 1931, 16-18 gibt der Darstellung des Anonymus, der im Unterschied zu Alfarano die Örtlichkeiten noch vor dem Abriss der Petronillarotunde gesehen haben könnte, den Vorzug; an ihr orientieren sich auch Schumacher 1986 und Tolotti 1988. Biering/v. Hesberg 1987, bes. 159 hingegen akzeptieren zwar die in der Zeichnung des Anonymus festgehaltenen Narthizes der beiden Rotunden, machen jedoch Einwände gegen das Verbindungsstück geltend, das wegen der Größenverhältnisse zumindest in der vom Anonymus skizzierten Form nicht bestanden haben kann. Ähnlich skeptisch ist Rasch 1990, 4, der davon ausgeht, dass der ursprüngliche Zugang durch die Petronillarotunde weiter bestanden habe und eine Verbindung zwischen den Narthizes der beiden Rotunden erst im 8. Jh. bei der Einrichtung der Petronillakirche unter Stephan II. und Paul I. angelegt worden sei; auch Koethe 1931, 19 zieht eine späte Datierung in Betracht. Darauf, dass in der zweiten Hälfte des 8. Jh. eine direkte Verbindung zwischen S. Petronilla und S. Andrea bestand, deutet auch das *Enchiridion de sacellis et altaribus basilicae Vaticanae* (nach 757/767 entstanden) hin, eine periegetische Beschreibung der vatikanischen Kapellen und Altäre, die von S. Andrea direkt nach S. Petronilla hinüberführt (vgl. den Text bei de Rossi, Inscr. II, 224-228; *notitia ecclesiarum* 95-99).

⁹⁷ Vgl. LP I, 455: *fecit* (scil. Stephan II.) *autem et iuxta basilicam beati Petri apostoli et ab alia parte beati Andreae apostoli, in loco qui Mosileus appellabatur, basilicam in honore sanctae Petronillae*. Das Toponym erscheint auch anlässlich der Translation der Heiligen Petronilla, die Stephans Bruder und Nachfolger Paul I. (757-767) vornahm: *in museo illo iuxta ecclesiam beati Petri apostoli... ipsum sanctum collocavit corpus* (LP I, 464).

⁹⁸ Zur Lokalisierung der Sarkophage in unterirdischen *loculi*, die sich unterhalb der Nischen befanden, vgl. Koethe 1931, 22-24.

⁹⁹ Vgl. Braun 1924, Bd. 1, 192, 560f. Die *confessio* bildet einen Hohlraum zwischen dem Grab, das in den Boden eingelassen ist (Altarsepulcrum), und der Altarplatte. In den Katakomben erfüllten solche mit durchbrochenen Marmorschranken verkleideten *confessiones* den Zweck, Gegenstände auf das verehrte Grab herablassen zu können. Als es üblich wurde, Altäre über Heiligengräbern anzulegen und diese Verbindung von Grab und Altar durch Reliquientranslationen auch auf nichtcoemeteriale Gemeindecirchen zu übertragen (s. o., S. 421), übernahm man diese Disposition auch für die Altäre in den Kirchen. Aus dem Alexandercoemeterium der *via*

Nischen der Andreasrotunde gleichsam wieder lebendig. Die *confessiones*, die in den sieben Nischen der Andreasrotunde platziert wurden, führten deren ursprüngliche sepulkrale Funktion unter veränderten Vorzeichen weiter: Es waren nun die Gräber von Heiligen, die in den Nischen des ehemaligen Mausoleums ihre Ruhestätte fanden. Das schließt nicht aus, dass diese Nischengräber in S. Andrea zugleich als Altäre angesehen wurden, doch war diese Eigenschaft und die mit ihr verbundene liturgische Funktion als Ort der Eucharistie nicht ihre primäre Bestimmung. Dies erklärt auch, warum es auf so engem Raum mehrere dieser *confessiones* nebeneinander geben konnte. Es kam nicht darauf an, eine Vielzahl von Altären zu errichten. Das Vorbild waren vielmehr die Katakomben, in deren Gängen und *cubicula* eine große Anzahl von Märtyrern, zum Teil auf engstem Raum wie etwa in der Papstgruft des *coemeterium Callisti*, ihre Ruhestätte gefunden hatte. In symbolischer Form wurde damit in der Andreasrotunde die Coemeterialtopographie des römischen Suburbiums nachgebildet; in dem ehemaligen Mausoleum entstand gleichsam ein künstlich geschaffenes Coemeterium.

Diese Grablege fand ihren Ort bezeichnenderweise nicht in der Basilika selbst, sondern in einem Annexbau, der als ein eigener Raumkörper neben dem Basilikabau existierte, der unter Symmachus seine ursprüngliche Bestimmung als Coemeterialbasilika weitgehend abgelegt hatte. Obwohl in S. Pietro auch noch während des 6. Jh. Bestattungen vorgenommen wurden,¹⁰⁰ trat spätestens mit Symmachus die Funktion der Basilika als einer regulären Gemeindekirche bestimmend hervor. Diese Tendenz hatte sich schon im Verlauf des 5. Jh. durch die bischöfliche Stationsliturgie, in der S. Pietro und andere suburbane Basiliken zu Schauplätzen der Bischofsliturgie wurden, abgezeichnet. Unter Symmachus erhielt diese Vorstellung jedoch auch einen dauerhaften räumlichen Ausdruck. Durch die drei Baptisteriumskapellen, die im nördlichen Querschiff der Basilika eingerichtet wurden und auf diese Weise das Lateranbaptisterium nachahmten, erhielt die Taufanlage in S. Pietro den Charakter eines Gemeindebaptisteriums,¹⁰¹ das auch auf die Wahrnehmung der Basilika selbst zurückwirkte: Als eine zweite Lateranbasilika wurde S. Pietro zu einem Ort, der seine Funktionsbestimmung nicht mehr allein vom Märtyrer- und Totenkult erhielt, sondern wesentlich auf der Vorstellung gründete, ein Versammlungsort der römischen Gemeinde zu sein. Unter diesen Voraussetzungen entwickelten sich die Mausoleen von S. Pietro

Nomentana ist ein frühes Beispiel (Anfang 5. Jh.) für ein Altargrab aus einer Katakombe überliefert (vgl. Guidobaldi 2001, 175).

¹⁰⁰ Für datierte Grabinschriften des 6. Jh. vgl. ICUR II, 4180-4188; die letzte datierte Inschrift stammt aus dem Jahr 578/582.

¹⁰¹ S. Pietro verfügte bereits seit Bischof Damasus (366-384) über ein Baptisterium, das jedoch der Taufe von Pilgern diente und nicht als Baptisterium der römischen Gemeinde anzusehen ist. Zu dieser Differenzierung s. u., Anm. 264.

wie die beiden Rotunden an der Südseite und das Mausoleum der Anicier im Scheitelpunkt der Apsis,¹⁰² die an der vatikanischen Petrusbasilika ebenso wie an den übrigen Coemeterialbasiliken ursprünglich einen organischen Teil der Anlage gebildet hatten, zu nicht nur räumlich, sondern auch funktional von der Basilika abgesonderten Bereichen, die einen eigenen Charakter hatten.

Durch die Errichtung einer bischöflichen Residenz und umfangreicher Versorgungsanlagen betrieb Symmachus eine Umgestaltung des Vatikan zu einem administrativen Komplex, die Auswirkungen nicht nur auf die liturgische Funktion der Basilika, sondern auch auf deren Einbindung in den urbanistischen Kontext hatte: Jahrhunderte bevor der Vatikan unter Leo IV. (847-855) eine Ummauerung erhielt und als eigene *civitas* bezeichnet wurde,¹⁰³ erschuf Symmachus ein eigenes suburbanes Zentrum, das wesentliche Elemente eines mikrokosmischen Abbildes einer Stadt im Kleinen bereits vorwegnahm.¹⁰⁴ Im Rahmen dieses Konzepts erhielt auch die Andreasrotunde, deren *confessiones* die Gestalt der Heiligengräber in den römischen Katakomben aufnahmen, eine spezifische Funktion. Innerhalb des vatikanischen Komplexes übernahm die Andreaskirche mit ihren Heiligengräbern die symbolische Bedeutung eines Suburbiums, das seinen Ort außerhalb der Basilika und damit gleichsam vor den Toren der durch die Basilika und das Baptisterium bezeichneten Stadt hatte. Das suburbane Zentrum brachte in dem Annexbau mit seinen sieben Konfessionsnischen seinerseits ein eigenes künstliches Suburbium und eine eigene Coemeterialtopographie hervor.

Dieses Konzept war durch eine besondere historische Situation bedingt, die Symmachus in der Zeit des Schismas mit Laurentius den Zutritt zur Stadt erschwerte und ihn dazu veranlasste, sich am Vatikan ein eigenes liturgisches und städtisches Zentrum zu erschaffen. Ihre spezifischen Voraussetzungen erklären den singulären Charakter der Anlage: Für ihre Zeit steht die Andreasrotunde mit ihren vielen *confessiones* und Altären vereinzelt da; auch unmittelbare Nachahmer hat sie nicht gefunden.¹⁰⁵ Erst in karolingischer Zeit

¹⁰² Ähnlich wie bei den beiden Rotunden an der Südseite der Basilika blieb auch für die Wahrnehmung des Aniciermausoleum seine ursprüngliche Funktion als Grablege bestimmend: Im 8. Jh. diente es als Vorbild für die Krypta von S. Maria in Cosmedin, die neben dem Aniciermausoleum andere Elemente der römischen Funeralarchitektur (Katakomben, Columbarien) integrierte (vgl. Krautheimer 1964 [a]).

¹⁰³ Vgl. Pani Ermini 1996; dies. 2000, 402-412.

¹⁰⁴ Zur Bedeutung der symmachianischen Umgestaltungen für die Entwicklung des Vatikan zu einem suburbanen Zentrum s. o., Anm. 85.

¹⁰⁵ Caesarius v. Arles ließ in der vermutlich 524 geweihten Basilika des von ihm gegründeten Frauenklosters von Arles die drei Schiffe unterschiedlichen Heiligen (der Jungfrau Maria, Johannes und Martin) weihen (*Vita Caesarii* 1, 57). Der Disposition der symmachianischen Andreasrotunde mit ihrer Vielzahl von Altären nähergekommen sein dürfte eine Kirche, die der Bischof von Saintes um 600 mit dreizehn Altären ausstattete, für die er den römischen Bischof Gregor I. um die Zusendung von Reliquien nachsuchte (Greg. I., *epist.* 6, 48): Eine so große Zahl

begegnet in den großen Klöstern des Frankenreichs ein vergleichbarer Versuch, im Kloster das verkleinerte Abbild einer bischöflichen Kirchenstadt zu erschaffen, indem man durch eine Vielzahl von Kirchen und Kapellen sowie durch die Abfolge von Hauptaltar und Nebenaltären in den einzelnen Kirchen dieser Klosteranlagen die Sakraltopographie einer bischöflichen *civitas* nachbildete.¹⁰⁶ Trotz ihres historischen Ausnahmecharakters verdient die Andreasrotunde dennoch besondere Beachtung, da sie exemplarisch verdeutlicht, in welchem Maße die traditionelle Raumordnung zwischen Stadt und Suburbium einer polyzentrischen Perspektive auf den städtischen Raum gewichen war. So wie die bischöfliche Stationsliturgie einzelne Zentren inner- und außerhalb der Stadt miteinander verband und auf diese Weise die traditionelle Raumordnung einer Trennung zwischen Stadt und Suburbium relativierte, war ein suburbanes Zentrum wie die Petrusbasilika am Vatikan in der Lage, in Form der Andreasrotunde gleichsam sein eigenes Suburbium hervorzubringen. Inwieweit sich mit dieser Nuklearisierung ein umfassender Wandel an räumlich vermittelter städtischer Identität verband, der den städtischen Raum als Einheit nicht mehr erfahrbar werden ließ, lässt sich allein mit Blick auf die Liturgie und die räumliche Ausgestaltung liturgischer Zentren allerdings nicht beantworten. Im folgenden sollen daher die Auswirkungen untersucht werden, die dieser Vorgang auf die Wahrnehmung des städtischen Raums gehabt hat.

VI. 2. „Rome imaginaire“: Topographie und städtischer Raum in den *gesta martyrum Romanorum*

In den römischen Märtyrerlegenden, die seit dem 5. und 6. Jh. in großer Zahl entstanden und für die sich in der Forschung die Bezeichnung *gesta martyrum Romanorum* eingebürgert hat,¹⁰⁷ bilden topographische Angaben ein wichtiges

von Altären lässt sich – ebenso wie bei Symmachus – kaum aus der liturgischen Notwendigkeit erklären, einer entsprechenden Zahl von Priestern die Gelegenheit zur Feier der Messe zu ermöglichen (wenig überzeugend die gegenteilige Vermutung von Godding 2001, 367f.).

¹⁰⁶ Zu der am Vorbild einer bischöflichen *civitas* mit ihren einzelnen Kirchen orientierten Verteilung von Kapellen und Heiligtümern in den Klöstern und Klosterkirchen und zu dem monastischen Messensystem, das den römischen Stationsgottesdienst symbolisch abbildete, vgl. Häußling 1973, bes. 298-347.

¹⁰⁷ Zu den Dimensionen dieser hagiographischen Literatur und dem in Anlehnung an die *gesta episcoporum* gebildeten Begriff, der jedoch – anders als bei den römischen Bischofsviten des *Liber Pontificalis* – nicht auf eine einheitliche Redaktion der Heiligenlegenden verweist, s. o., S. 261. Wegen ihres disparaten Ursprungs und weil bei den meisten Legenden von unterschiedlichen Überlieferungsstufen auszugehen ist, können sie nicht auf eine bestimmte Entstehungszeit zurückgeführt werden. Es herrscht jedoch Konsens, dass das Gros der *gesta* im 5. und 6. Jh. entstanden ist. Anhaltspunkte für diese Datierung bieten: 1. der *Liber Pontificalis*, der zu Beginn des 6. Jh. redigiert wurde. Dort wird von mehreren römischen Bischöfen berichtet, sie hätten die

Element der Darstellung. Dies ist zum einen durch das stereotype Verlaufsschema dieser Legenden bedingt, das die Heiligen an einer Vielzahl unterschiedlicher Schauplätze agieren lässt. Nach der einleitenden Bemerkung, dass unter einem bestimmten Kaiser eine Christenverfolgung ausgebrochen sei, wird ein bestimmtes Repertoire an Themen, Handlungssituationen und Schauplätzen in Gang gesetzt, das in nur leichten Abwandlungen in den einzelnen Legenden immer wiederkehrt.¹⁰⁸ Dazu zählen Verhöre der Protagonisten vor dem Kaiser oder kaiserlichen Beamten, erfolglose Foltermaßnahmen und die Verweigerung von Opfern, Inhaftierungen in Privathäusern oder Gefängnissen, Bekehrungen von Gefängniswärtern und Mitgefangenen, Begegnungen mit anderen Christen der Stadt, die sich in Häusern oder Katakomben verborgen halten, sowie schließlich die Hinrichtung der Märtyrer und die Bestattung ihrer sterblichen Überreste durch fromme Matronen oder Kleriker. Die Anzahl dieser mit zahlreichen Ortswechsellern und unterschiedlichen Schauplätzen verbundenen Handlungsstationen wird noch dadurch gesteigert, dass in der römischen Hagiographie die Tendenz zur Anlage großer Legendenzyklen besonders ausgeprägt ist: Legenden wie die *passio Sebastiani*, die *passio Polychronii*, die *passio Alexandri*, die *passio Caeciliae* oder die *passio Anastasiae* vereinen eine Vielzahl von Protagonisten und Akteuren und beziehen ihre literarische Wirkung aus dieser Strategie, dem Leser eine möglichst große Zahl an Handlungsträgern und -schauplätzen zu präsentieren.¹⁰⁹

Wie sind diese topographischen Angaben der römischen Heiligenlegenden methodisch zu bewerten? Die hagiographische Forschung hat lange Zeit angenommen, dass in den Heiligenlegenden und ihren Schauplätzen authentische Überlieferungskerne enthalten seien, die bis in die Zeit der Martyrien selbst zurückreichten. Auch nachdem um die Wende vom 19. zum 20. Jh. eine kritische Hagiographie die Grundlage für derartige Annahmen erschüttert hatte, blieben die topographischen Angaben weiterhin insofern von Bedeutung, als man nun versuchte, aus den darin enthaltenen Hinweisen Rückschlüsse auf lokale Traditionen der Heiligenverehrung in Rom zu ziehen:

notarii ecclesiae beauftragt, die *gesta martyrum* in den unterschiedlichen Regionen Roms zu sammeln (LP I, 52 u. 123. 64 u. 148). 2. das zu den symmachianischen Fälschungen zählende und damit ebenfalls um 500 entstandene *constitutum Silvestri*, das dieselbe Angabe enthält (*constitutum Silvestri* [Wirbelauer 1993], 230, 25f. [vgl. 309, 24f.]). 3. das *decretum Gelasianum*, das eine Lektüre der Heiligenviten ablehnt, jedoch keine weitere zeitliche Eingrenzung ermöglicht, da die Datierungsansätze des Schriftstücks zwischen 492/496 und dem ausgehenden 6. Jh. schwanken (s. o., S. 267, Anm. 178). Insgesamt machen die Verweise des *Liber Pontificalis* auf die *gesta* sowie die Tatsache, dass manche Bischofsbiographien des *Liber Pontificalis* auf Heiligenlegenden zurückgegriffen haben (s. o., S. 269, Anm. 183), deutlich, dass bereits gegen Ende des 5. Jh. eine umfangreiche Märtyrerliteratur in Rom existiert haben muss.

¹⁰⁸ Zur Monotonie der in den *gesta* verarbeiteten Motive vgl. Delehaye 1934, 36f.; dens. 1936, 18.

¹⁰⁹ Für die zyklische, einzelne Teillegenden im Rahmen einer Handlung miteinander verbindende Anlage zahlreicher römischer Heiligenlegenden s. o. S. 262.

Man zerlegte und isolierte das umfangreiche Material der Heiligenlegenden und grupperte es nach unterschiedlichen Regionen, um auf diese Weise eine Kartographie der *loca sancta* und der mit ihnen verbundenen Traditions- und Erinnerungsbezüge zu erstellen.¹¹⁰ Erst Hippolyte Delehaye hat die Tragfähigkeit dieses Ansatzes dadurch infrage gestellt, dass er auf den literarischen Charakter der römischen *gesta martyrum* aufmerksam gemacht und den Aspekt ihrer artifiziellen Komposition stärker in den Vordergrund gerückt hat.¹¹¹ Dabei verfolgte Delehaye zwar in erster Linie ein quellenkritisches Anliegen: Es ging ihm primär darum zu zeigen, dass die topographischen Angaben der Passionen – abgesehen von den Bestattungsorten – keine authentischen Traditionen über die römischen Märtyrer bewahrt haben konnten.¹¹² Gleichzeitig machte Delehaye aber auch wegweisende Beobachtungen zur literarischen Funktionsweise und Struktur der Legenden. In ihrer überlieferten Form sind die *gesta* nicht einfach Aufzeichnungen mündlicher Traditionen, sondern das Ergebnis einer – wenn auch bescheidenen – Literarisierung.¹¹³ Durch die Zusammenstellung und Gruppierung zahlreicher unterschiedlicher Protagonisten bei gleichzeitiger Stereotypie im Handlungsablauf und in den Motiven bedienten sich die Verfasser der Heiligenlegenden einer trivialliterarischen Technik, die Anlass dazu gibt, die Bedeutung der *gesta* als erbauliche Unterhaltungsliteratur stärker zu betonen – zumal eine liturgische Verwendung als Lesungstexte bis zum 7. oder 8. Jh. mit hoher Sicherheit ausgeschlossen werden kann¹¹⁴ und auch eine Verwendung als

¹¹⁰ Exemplarisch die Arbeit von Dufourcq 1900-1910/1988, die bis heute einzige systematische Untersuchung der *gesta martyrum*. Dufourcq ordnet das Legendenmaterial nach einem topographischen Prinzip, indem er die in den Legendenzyklen enthaltenen Teillegenden isoliert und nach unterschiedlichen städtischen Regionen gliedert (ebd., Bd. 1, 101-261).

¹¹¹ Dies gilt noch nicht für die frühen Arbeiten von Delehaye, in denen er der die topographische Aufgliederung der römischen Legendenzyklen für ein probates Mittel der Analyse hielt (Delehaye 1897, 243-245; ders. 1902). Erst in seinen späteren Studien zum „*légendier romain*“ hat er die Bedeutung dieses Gliederungsprinzips relativiert, indem er den Einzeltraditionen geringere Bedeutung beimaß und stärkeres Gewicht auf die kompositorische Anlage der *gesta*, den Zusammenschluss unterschiedlicher Protagonisten zu Legendenzyklen, legte (s. Delehaye 1936, 15).

¹¹² Delehaye 1897, 245; ders. 1934, 32; ders. 1936, 39-41.

¹¹³ Auch in diesem Punkt ist Delehayes Position zu differenzieren: Zunächst hielt er die *gesta* für typische Produkte von Volksfrömmigkeit („*créations/imaginations populaire*“, vgl. Delehaye 1905, 14-67; zu dem dahinter stehenden – höchst problematischen – Konzept einer Unterscheidung zwischen Volks- und Elitenfrömmigkeit vgl. die Bemerkungen von Brown 1981, 13-22). Später hat Delehaye zurecht den Anteil der Redaktoren an den „*groupements arbitraires*“ der Heiligenlegenden hervorgehoben und ihre literarische Stilisierung als „*récits artificiels*“ betont (Delehaye 1936, 14f., 24; vgl. dens. 1934, 37).

¹¹⁴ Bezüglich ihrer liturgischen Verwendung verfügen wir über die Angabe des *decretum Gelasiani*, dass die *gesta sanctorum martyrum... secundum antiquam consuetudinem singulari cantela in sancta Romana ecclesia non leguntur* (*decretum Gelasiani* 4, 4, 208f.) und dass ihre Lektüre an den Basilikalklöstern von S. Pietro erst gegen Ende des 8. Jh., unter Bischof Hadrian I. (772-795), eingeführt wurde, nachdem sie zuvor auf die Kirchen mit einem Patronat der entsprechenden Heiligen und auf die

Lesetexte in klösterlichen Gemeinschaften eher unwahrscheinlich erscheint.¹¹⁵

Es ist unverkennbar, dass diese Literarisierung auch Auswirkungen auf die Gestaltung der topographischen Angaben und Handlungsschauplätze in den römischen Märtyrerakten hatte. Analog zum literarischen Wandermotiv des Bestatters, der in den *gesta* entweder in Verbindung mit einer konkreten Person (Lucina, Johannes) oder als reiner Funktionsträger unter wechselnden Namen begegnet,¹¹⁶ tauchen in unterschiedlichen *gesta* regelmäßig entweder

Titelkirchen beschränkt gewesen war (*ordo Romanus* XII, 25). De Gaiffier 1969 hat daraus den Schluss gezogen, dass das *decretum Gelasianum* nur die Praxis der römischen Bischofskirche wiedergebe, während in den Titelkirchen und den Coemeterialbasiliken (mit Ausnahme der bischöflichen Basiliken wie S. Pietro, S. Paolo f.l.m. und S. Lorenzo f.l.m.) die liturgische Lesung der Märtyrerakten durchaus üblich gewesen sei. Gegen diese Deutung spricht jedoch, dass das *decretum Gelasianum* und die aus dem *ordo Romanus* XII erkennbare Zurückhaltung gegenüber einer Lektüre der *gesta* auf unterschiedlichen Begründungen beruhen: Das *decretum Gelasianum* lehnt eine Lesung der *gesta* wegen ihrer Tendenz zur Apokryphität ab, während die Regelungen des *ordo Romanus* XII auf anderen Motiven gründet: Die *gesta martyrum* wurden in S. Pietro bis zum Ende des 8. Jh. deswegen nicht gelesen, weil dazu zunächst kein äußerer Anlass bestand; ein entsprechender Bedarf ergab sich erst, nachdem in den Basiliken von S. Pietro und S. Paolo f.l.m. nicht mehr nur die lokalen, sondern alle Heiligen Roms liturgisch commemoriert wurden (zu dieser Entwicklung, in der die sogenannten Marmormessen Gregors III. [731-741] in den beiden Basiliken eine wichtige Rolle spielten, vgl. Häußling 1973, 288-290; Bauer 1999, 425-432). Im ausgehenden 8. Jh. ist demnach eine gegenüber dem *decretum Gelasianum* grundlegend gewandelte Haltung gegenüber den *gesta* erkennbar, die die Voraussetzung dafür bildet, dass sie als Lesungstexte in *allen* liturgischen Zonen der römischen Kirche – den Titelkirchen ebenso wie in den bischöflichen Basilikalklöstern – zum Einsatz kamen. Umgekehrt muss jedoch auch die analoge Schlussfolgerung gelten, dass grundlegende Zweifel an der Verwendungsfähigkeit der *gesta* als Lesungstexte, wie sie das *decretum Gelasianum* für das 6. Jh. erkennen lässt, in gleicher Weise eine ablehnende Haltung der gesamten römischen Kirche gegenüber ihnen begründeten, die ihren Niederschlag nicht nur in der Bischofsliturgie, sondern auch in der presbyteralen und extramuralen Liturgie fand. Hinzu kommt, dass der Verfasser des *decretum Gelasianum*, der einer Lektüre der Heiligenlegenden wohlwollend gegenüberstand (s. o., S. 373, Anm. 168), sicher darauf hingewiesen hätte, wenn die *singularis cautela* der römischen Kirche gegenüber den *gesta martyrum* sich nur auf den Bereich der römischen Bischofsliturgie beschränkt hätte. Wann die Anerkennung der *gesta* als Lesungstexte, wie sie der *ordo Romanus* XII im 8. Jh. voraussetzt, erfolgte, muss offen bleiben; man wird jedoch kaum über Gregor I. (590-604) hinaus zurückgehen, der in einer Predigt am Festtag der Heiligen Felicitas seinen Zuhörern den Inhalt der *gesta emendatiora* der Heiligen referierte – ein deutlicher Hinweis darauf, dass die *gesta* nicht während der Liturgie verlesen worden waren (vgl. Greg. I., *hom. evang.* 1, 3, 3).

¹¹⁵ Zu dieser Hypothese vgl. zuletzt Sessa 2007, 202 mit Anm. 99. Sessa selbst favorisiert eine Lektüre in „private, devotional settings“ und denkt dabei auch an nichtasketisch organisierte Haushalte. Auf ein derartiges Lesepublikum scheint auch das *decretum Gelasianum* mit der Bemerkung hinzudeuten, dass die Silvesterakten, die den *gesta martyrum* im weitesten Sinne zuzurechnen sind, *a multis... in urbe Roma catholicis* gelesen würden (*decret. Gelas.* 4, 4, 3): Dieses breitere Publikum kann nicht nur aus Religiösen bestanden haben. Der erbauliche und pastorale Zweck der Lektüre dürfte allerdings geringer zu veranschlagen sein als gemeinhin angenommen: Dass die *gesta* als Literatur auch Unterhaltungsbedürfnisse ihrer Leser befriedigten, erscheint aufgrund ihrer motivischen Struktur sehr wahrscheinlich (s. o., S. 265).

¹¹⁶ Vgl. o., S. 265, Anm. 173.

bestimmte Gebäude und Orte auf, die als Schauplatz in unterschiedlichen Passionen erscheinen, oder aber es begegnen bestimmte Gebäudetypen, die für den szenischen Rahmen der Legenden charakteristisch sind und in ihrer Stereotypie wesentlich dazu beitragen, ein für die *gesta* typisches literarisches Erscheinungsbild der Stadt Rom zu konstituieren.

Ersteres ist beispielsweise beim Amtlokal des Stadtpräfecten, das in den *gesta* unter dem Toponym *in Tellure/Tellude* oder ähnlich lautenden Bezeichnungen erscheint,¹¹⁷ dem mamertinischen Kerker¹¹⁸ oder dem Marstempel an der *via Appia* unmittelbar vor den Toren der *porta Appia* der Fall.¹¹⁹ Bei diesen in unterschiedlichen Legenden begegnenden Örtlichkeiten handelt es sich nicht um spezifische, mit der Erinnerung an einen bestimmten Märtyrer verbundene Orte, sondern um ein Repertoire an topographischen Wandermotiven, das zur szenischen Ausstattung von unterschiedlichen Legenden verwendet werden konnte.¹²⁰ Noch deutlicher wird diese Tendenz,

¹¹⁷ Das Toponym leitet sich vom Tellustempel in der Nähe des Amphitheatrs her, dessen genaue Lage umstritten ist (vgl. Coarelli, s. v. „Tellus, aedes“, in: LTUR V, 24f., der sich für eine Lokalisierung nördlich des Venus-und-Roma-Tempels ausspricht). Eine Verbindung dieses Tempels bzw. des Toponyms in Tellure mit dem Amtlokal des PUR in der Spätantike ist durch die inschriftliche Bezeugung eines *secretarium Tellurense* (421/423) gesichert (vgl. Coarelli, s. v. „praefectura urbana“, in: LTUR IV, 159f.). Die Belegstellen in den römischen *gesta* stellen Delehaye 1897, 218-221 und de Spirito, s. v. „Tellus, templum“, in: LTUR V, 25f. zusammen.

¹¹⁸ Die *custodia Mamertini* ist nur aus den spätantiken Märtyrerlegenden bekannt; ihre Lokalisierung ist unklar (vgl. de Spirito, s. v. „custodia Mamertini“, in: LTUR I, 338). Für die Belegstellen in den römischen *gesta* s. ebd. sowie Franchi de' Cavalieri 1953, 15-22.

¹¹⁹ Zur Lage des *templum Martis* und den archäologischen und epigraphischen Zeugnissen vgl. Spera/Mineo 2004, 54-57. Belegstellen für diesen Marstempel an der *via Appia* bieten: die *passio Cornelii* (Mombritius I, 373, 16-18. 45-51); die *passio Polychronii* 12; 17; 18 (Delehaye 1933 [a], 81; 85) und die *passio Stephani* 5; 11; 19 (vgl. Mombritius II, 496, 49-51; 498, 21f.; 500, 18-25). Andere Passionen enthalten Angaben zu einem nicht näher lokalisierten Marstempel, können jedoch unberücksichtigt bleiben: Die *passio Nicomedis* (Mombritius II, 295, 42) ist eine späte und um Details „bereicherte“ Auskopplung aus der *passio Nerei et Achillei* und daher wenig aussagekräftig (vgl. Konstantin Suysken, in: AASS Sept. V, 6f.); dasselbe gilt für die *passio Cyriaci* 2; 3 (de Smedt 1883, 250, 4; 251, 6f.). Als ein unmittelbar von der *passio Stephani* abhängiges Motiv begegnet das *templum Martis* in der Vita des Bischofs Mellonus v. Rouen (*vita Melloni* 1 [vgl. Mombritius II, 285, 49-52]).

¹²⁰ Dass es sich bei den oben erwähnten topographischen Angaben nicht um Wiedergaben von „traditions populaires“ handelt, sondern um eine literarische Motivbildung, wird beispielsweise daraus ersichtlich, dass der Marstempel an der *via Appia* ausschließlich in drei Passionen erscheint, die römische Bischöfe der 50er Jahre des 3. Jh. zum Gegenstand haben (Cornelius [251-253], Stephanus [254-257] und Sixtus II. [257-258]). Diese Protagonisten verband nichts miteinander, was im 5. Jh. eine gemeinsame Assoziation mit dem *templum Martis* in Form einer Volkslegende hätte begünstigen können: Weder berührten sich ihre Kommemorationsstage noch lagen ihre Bestattungsorte nahe beieinander. Hier ist vielmehr eine „gelehrte“ Handschrift von Klerikern erkennbar, die über ein entsprechendes historisches Wissen verfügten und sich aufgrund dessen zu dieser motivischen Arbeit veranlasst sahen. Auch beim Toponym *in Tellude* ist auffällig, dass unter den zehn Passionen, in denen es vorkommt, sich erneut die drei finden, in denen Cornelius, Stephanus und Sixtus II. als Hauptakteure auftauchen (*passio Cornelii*

wenn man neben den konkreten Örtlichkeiten den Blick auf die strukturellen Eigenschaften der Handlungsschauplätze in den *gesta* richtet. Das Erscheinungsbild der Heiligenlegenden ist geprägt von *palatia*, *domus*, *custodiae* und *cryptae*, die sich zwar z. T. – wie auch die oben genannten Beispiele – durchaus konkreten Bauwerken im spätantiken Rom zuordnen lassen, in ihrer überwiegenden Zahl jedoch reine Gebäudetypen verkörpern, die einen stark schematisierten szenischen Rahmen für die Handlung liefern.¹²¹ Auch hier ist eine ausgeprägte Tendenz zur motivischen Arbeit nicht zu übersehen. In ähnlicher Weise wie der Sitz der Stadtpräfektur stellen die oben aufgeführten Schauplätze standardisierte Handlungsorte dar, die mit bestimmten Abläufen verbunden wurden und damit der Erwartung der Leser nach einem überschaubaren und auf bestimmte Elemente begrenzten Bestand an Motiven entsprachen.

Diese Schematisierung lässt sich exemplarisch anhand der *domus* und der *cryptae* demonstrieren, die in den *gesta* in großer Zahl begegnen. So erscheint die *domus* nicht nur als das Wohnhaus eines Heiligen, sondern auch als typischer Schauplatz für ein (nicht weniger typisches) Spektrum an Handlungssituationen, das sich auf vier Grundtypen reduzieren lässt: die *domus* als Kerker, als Ort der Hinrichtung und Bestattung, als heimlicher liturgischer Versammlungsraum und als soziale Einheit von Personen, die eine Bekehrung zum Christentum vollziehen. Häufig überlappen sich mehrere dieser Funktionen. Das Motiv, dass die Heiligen in ihrem eigenen oder dem Haus eines Beamten gefangen gehalten werden,¹²² wird entweder damit verbunden, dass diese *domus* auch den Hinrichtungs- und/oder Bestattungsort des Märtyrers bildet,¹²³ oder aber damit, dass der Märtyrer den Gefängniswärter

[Mombritius I, 373, 11f.]; *passio Stephani* 12 [vgl. Mombritius II, 498, 31-33]; *passio Polychronii* 8; 11; 17). Hier wird man in vergleichbarer Weise mit motivischer Arbeit rechnen müssen.

¹²¹ Eine vollständige Übersicht über alle Belegstellen ist nicht vonnöten, um diese Behauptung zu erhärten. Im folgenden werden exemplarisch einige Belege für *domus* und *cryptae* aufgeführt. Alle erreichbaren Belege für *carceres/custodiae* trägt de Spirito, s. v. „Carcer Tullianus“, in: LTUR I, 237-239 zusammen (vgl. auch Franchi de' Cavalieri 1953, 10-15); für die *palatia* vgl. die Beiträge von de Spirito zu unterschiedlichen in den Märtyrerakten erwähnten *palatia* im LTUR IV, 40-50.

¹²² Beispiele für diese Funktion des Wohnhauses als Gefängnis sind: *domus* des Olympius (*passio Stephani* 8 [vgl. Mombritius II, 497, 37f.]; *domus* des Quirinus (*passio Alexandri* 3-5 [vgl. Mombritius I, 45, 37f.]; *domus* des Gordianus (*passio Gordiani et Epimachi* 2 [vgl. Mombritius I, 603, 37f.]); *domus* des Pontianus (*passio Callisti* 7 [vgl. Mombritius I, 270, 44-46]); *domus* der Caecilia (*passio Caeciliae* 25f. [Delehaye 1936, 214-216]); *domus* der Anastasia (*passio Anastasiae* 2 [Delehaye 1936, 223]); die *domus* der Dafrosa (*passio Flavianii* [Mombritius I, 489, 7-9]); *domus* des Secundianus (*passio Eusebii presbyteri* 13).

¹²³ Die *domus* als Ort des Martyriums und/oder der Bestattung: *domus* des Pontianus (*passio Callisti* 8 [vgl. Mombritius I, 271, 6-8]); *domus* der Dafrosa (*passio Flavianii* [Mombritius I, 489, 17f.; 19f.; 30-32] bzw. *passio Pigenii* 4); *domus* von Johannes und Paulus (*passio Galliciani* [AASS Iunii V, 160 C-D; vgl. Mombritius I, 572, 22-36]); *domus* des Quirinus (*passio Polychronii* 10 [Delehaye 1933 (a), 80]); *domus* des Gabinius (*passio Susannae* [AASS Aug. II, 632 D; vgl. Mombritius II, 558, 45-47]);

und seine Familienangehörigen zum Christentum bekehrt und ihre Taufe in der *domus* veranlasst.¹²⁴ Letzteres ist nicht zwangsläufig an das Motiv vom Wohnhaus als Kerker gebunden: Eine Variante desselben Themas ist es, wenn der Hausherr *cum omni domo sua* die Bekehrung zum Christentum vollzieht, ohne zuvor einen Märtyrer in seiner *domus* inhaftiert zu haben.¹²⁵ Ferner erscheinen die *domus* auch unabhängig vom Motiv der Bekehrung und Taufe als Orte der liturgischen Versammlung, des Gebets und der karitativen Tätigkeit, in denen die Christen im Geheimen zusammenkommen.¹²⁶

Eine vergleichbare Funktion wie die *domus* innerhalb der Stadt erfüllen die *cryptae*, die sich vorzugsweise im römischen Suburbium, aber auch innerhalb der Stadt befinden.¹²⁷ Auch sie dienen den Christen als Versteck, als litur-

domus der Basilla (*passio Eugeniae, Proti et Hyacinthi* (Mombritius II, 397, 22-24); *domus* der Caecilia (*passio Caeciliae* 31; verwandtes Motiv: *passio Rufinae et Secundae* 6 [vgl. Mombritius II, 445, 31f.]).

¹²⁴ *Domus* des Olympius (*passio Stephani* 9f. [vgl. Mombritius II, 498, 15f.]); *domus* des Gordianus (*passio Gordiani et Epimachi* 2 [vgl. Mombritius I, 604, 8-10]); *domus* des Asterius (*passio Marri* 10 [vgl. Mombritius II, 241, 3f.]). Taufe eines einzelnen Aufsehers: *passio Callisti* 7f. (vgl. Mombritius I, 270, 52 – 271, 3). Ähnlich die Taufe der *domus* des *custos caucris* Arthemius (*passio Marcellini et Petri* 4 [vgl. Mombritius II, 180, 1f.]) und die Taufe des Claudius und seiner Familie in der *domus* des Gabinus (*passio Susannae* [AASS Feb. III, 62 F – 63 A; vgl. Mombritius II, 555, 25-42]).

¹²⁵ Bei der *domus* als sozialer Konversionseinheit lassen sich weiter unterscheiden: a) Taufe in der *domus* des Konvertierten selbst (vgl. auch die vorige Anm.): *domus* des Iulius (*passio Eusebii* 3); *domus* des Maximus (*passio Caeciliae* 23); *domus* des Simplicius (*passio Callisti* 4f. [Mombritius I, 270, 7f.; 25-29]); *domus* des Hippolytus (*passio Polychronii* 21); *domus* des Cerealis (*passio Cornelii* [Mombritius I, 373, 19-23; 41-46]); ähnlich: Taufe der paganen *familia* von Potentiana und Praxedis im ehemaligen Haus ihres Vaters, dem *titulus Pudentis/Pastoris (vita Potentianae et Praxedis* 2 [vgl. Mombritius II, 390, 53 – 391, 12]) b) Taufe der *domus/familia* an einem anderen Ort bzw. ohne Ortsangabe: *domus* des Hermes (*passio Alexandri* 1 [vgl. Mombritius I, 44, 34-36]); *domus* des Quirinus (*passio Alexandri* 12 [vgl. Mombritius I, 47, 19f.]); *domus* des Rufus (*passio Anastasiae* 3); *domus* des Palmatus (*passio Callisti* 3 [vgl. Mombritius I, 269, 44f.]); *domus* des Nemesius (*passio Stephani* 5 [vgl. Mombritius II, 496, 43f.]); *domus* des Flavianus (*passio Pigmenii* 3).

¹²⁶ Liturgische Versammlungsplätze, Orte der *caritas*: *domus* des Hippolytus (*passio Polychronii* 21f.); *domus* der Cyriace (*passio Polychronii* 14); *domus* des Narcissus (*passio Polychronii* 15); *domus/cenaculum* des Callistus (*passio Callisti* 1-3 [vgl. Mombritius I, 268, 41f., 269, 25-27]); *domus* des Pontianus (*passio Callisti* 6 [vgl. Mombritius I, 270, 38-40]); *domus* des Gabinus (*passio Susannae* [AASS Feb. III, 63 E; vgl. Mombritius II, 556, 14-20]); *domus* der Lucina (*passio Marcelli* 22 [vgl. Mombritius II, 172, 43-47]); *domus*, in der sich Domitilla in Terracina aufhält (*passio Nerei et Achillei* 22); *domus* des Getulius in Gabii (*passio Getulii* 2 [Mombritius I, 586, 14-17]). Eine Verbindung mit dem Kerkermotiv liegt vor, wenn die *domus* während der Inhaftierung oder nach dem Tod der Märtyrer liturgische Schauplätze bilden, so z. B. *domus* der Caecilia (*passio Caeciliae* 26f.); *domus* von Johannes und Paulus (*passio Galliciani* [AASS Iunii V, 160 C; vgl. Mombritius I, 572, 19-22]); *domus* des Gabinus (*passio Susannae* [AASS Aug. II, 632 D-E; vgl. Mombritius II, 558, 54-56]); verwandtes Motiv: *domus* des Arthemius (*passio Marcellini et Petri* 4 [vgl. Mombritius II, 180, 3-13]). – Für eine Analyse unterschiedlicher Motive, die in den *gesta martyrum* mit den *cubicula* innerhalb der *domus* verbunden werden, vgl. zuletzt Sessa 2007, bes. 186-204.

¹²⁷ Ein Beispiel ist die *crypta Nepotiana* im *vicus Patricii* (*passio Polychronii* 16, *passio Stephani* 2). Ihre Lokalisierung ist unsicher; die traditionelle Identifizierung mit den *thermae Novati*, in denen der *titulus Pudentianae* errichtet wurde, beruht auf einer Interpolation der Piusvita des *Liber Pontificalis* (vgl. zuletzt Guidobaldi 2002, 1034f.). Der Ausdruck *crypta* selbst verweist auf die suburbane Coemeterialtopographie: Zur Zeit der Abfassung der *gesta* begegnet er nur in Verbindung mit

gische Versammlungsräume und sogar als Orte, in denen Synoden abgehalten werden.¹²⁸ Gemeinsam mit den *domus* und *custodiae/carceres* in der Stadt bilden sie eine Bühne, die das Bild von der Stadt formt: Rom zerfällt in eine Vielzahl von kleinen Zentren, in denen Christen leben, sich verborgen halten, Gottesdienste feiern und mit den *domus* der Neubekehrten weitere christliche Räume hinzugewinnen.¹²⁹

In der Forschung hat insbesondere die Tatsache, dass sich unter den zahlreichen Wohnhäusern, die in den *gesta* erwähnt werden, auch mehrere der römischen Titelkirchen befinden, zu der Vermutung geführt, dass der presbyterale Titelklerus an der Produktion dieser Legenden einen maßgeblichen Anteil gehabt und mit den *gesta* Ursprungslegenden für die römischen *tituli* geschaffen habe.¹³⁰ Sicher geht man nicht fehl in der Annahme, dass die Legenden in dem Milieu von Klerikern und Mönchen entstanden sind, die in den Kirchen und Klöstern Roms beheimatet waren. Man würde jedoch die Gesamttendenz der *gesta* verkennen, wenn man sie als Aitiologien oder Ursprungslegenden für *bestimmte* Orte der christlichen Sakrallandschaft Roms lesen wollte.¹³¹ Was die *gesta* kennzeichnet, ist vielmehr eine gewisse Uniformität und Unterschiedslosigkeit der *domus*, *palatia*, *carceres* und *cryptae*, hinter der die spezifischen Züge einzelner Zentren zurücktreten. Die

den Katakombenanlagen; als Bezeichnung für Raumglieder von Kirchen wird er erst später üblich (vgl. de Blaauw 1995, 563).

¹²⁸ Bischof Stephanus tauft in der *crypta Nepotiana* eine große Anzahl von Christen und feiert *missae* und *conclia* in den *cryptae martyrum*, sein Diakon Nemesius *circuibat cryptas et conclia martyrum* (*passio Stephani* 2; 4; 5 [vgl. Mombricitus II, 496, 9-13. 41f. 47f.]). In der *passio Polychronii* durchsucht der Archidiakon Laurentius die *domus* und *cryptae* der Stadt nach Christen, die sich dort verborgen halten, und leistet den Armen karitative Dienste (*passio Polychronii* 14-16). Besonders ausgeprägt ist das Kryptenmotiv in der *passio* der griechischen Märtyrer: Dort lebt ein Mönch namens Hippolytus *in cryptis*, veranlasst dort zahlreiche Taufen und macht sie zu Orten des Gebets und der Armenfürsorge (*passio Eusebii presbyteri*, bes. 1; 3; 5; 7f.). Weitere *gesta* verarbeiten einzelne dieser Motive. Für die *crypta* als Ort von Messfeiern vgl. die *passio Marcellini et Petri* 9 [Mombricitus II, 181, 6f.]; Taufe in der *crypta*: *passio Getulii* 4 [vgl. Mombricitus I, 587, 1-3]). Die zu den symmachianischen Fälschungen (s. u., S. 468) gehörende *depositio Marcellini* lässt eine Synode gegen Marcellinus in einer *cripta* stattfinden (*depositio Marcellini* 91f.). Bischof Urbanus versteckt sich in einem Coemeterium am dritten Meilenstein der *via Appia* und tauft dort (*passio Caeciliae* 5-7); ähnlich hält sich Bischof Telesphorus *ad catacumbas* verborgen (*passio Faustinae et Iovitae* 75). Die Bestattungsplätze der Märtyrer dienen als liturgische Versammlungsorte: *passio Alexandri* 20 [vgl. Mombricitus I, 49, 8f.]), *passio Agnetis* 13 [vgl. Mombricitus I, 43, 33f.]), *passio Marii et Marthae* 3 [vgl. Mombricitus II, 241, 24f.]).

¹²⁹ In ähnlicher Weise bilden *palatia* und *templa* Strukturelemente, die für die pagane Topographie Roms charakteristisch sind.

¹³⁰ Kirsch 1913; ders. 1918, 148-173; Lanzoni 1925, 255-257; Vielliard 1941, 94-96; de Gaiffier 1969, 74.

¹³¹ Dies schließt nicht aus, dass in einigen Legenden Titelkirchen eine prominente Rolle spielen; besonders deutlich wird dies in der *vita Potentianae et Praxedis*, die sogar die legalen und administrativen Aspekte einer Titelkirchengründung thematisierten (Pietri 1981, 439f.; Guidobaldi 2002, 1035-1038).

Legenden vermittelten diese Perspektive nicht nur, sondern machten sie sich auch selbst dadurch zu eigen, dass in ihnen wiederholt davon die Rede ist, dass die Protagonisten in „den“ *domus*, *cryptae* und *carceres* der Stadt nach Christen suchen.¹³² Ihre Suggestionskraft bezogen die *gesta* aus der charakteristischen Vielzahl solcher Zentren, die den strukturellen Rahmen für einzelne Handlungsschauplätze bildeten und in ihrer Gesamtheit ein Bild der Stadt Rom, ein „Rome imaginaire“, formten. Verstärkt wurde diese Tendenz zur Zusammenschau dadurch, dass auch die hagiographischen Texte selbst als Teil eines größeren literarischen Zusammenhangs verstanden wurden, der die Stadt Rom insgesamt umfasste und die einzelnen Legenden nur als Ausschnitte aus einem umfassenden Ganzen erscheinen ließ.¹³³

Das dadurch entstehende Rombild der Heiligenlegenden ist zwar das Ergebnis literarischer Strategien, die mit der Wiedererkennbarkeit und strukturellen Ähnlichkeit von typischen Motiven wie *domus*, *palatia* und *cryptae* operierten. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Legenden eine von den Realitäten des spätantiken Rom vollkommen losgelöste Phantasetopographie entwarfen.¹³⁴ Ihre Evidenz bezogen die *gesta* vielmehr aus dem Zusammenspiel von Text und monumentalem Erscheinungsbild: Die Leser dieser Legenden mussten in der Lage sein, nicht nur bestimmte Orte der Stadt mit den Angaben der *gesta* zu identifizieren, sondern vor allem eine Perspektive auf das monumentale Erscheinungsbild Roms zu entwickeln, das dem allgemeinen Bild, wie es die *gesta* entwarfen, entsprach. Man wird bei einem durch die Lektüre der *gesta* „geschulten“ Besucher des spätantiken Rom dieselbe Wahrnehmung voraussetzen können, wie sie auch die Protagonisten der *passio Marii* an den Tag legen, die „nach Rom kamen und begannen, die Leiber der Heiligen in den Kerkern und an den Gräbern zu suchen.“¹³⁵ Aus

¹³² *Passio Callisti* 3 (vgl. Mombritius I, 269, 45-48): *Palmatius... perquirens regiones vel criptas ubicumque inveniret aut in custodia aut in absconsis christianos de facultatibus suis victum vel tegumentum ministrabat*; *passio Polychronii* 14f.: *Laurentius coepit quaerere ubicumque essent christiani congregare, sive in domibus sive in criptis*. Vgl. auch *passio Anastasiae* 2.

¹³³ Diese Vorstellung kommt deutlich zum Ausdruck in der Bemerkung der *passio Susannae* (AASS Feb. III, 64D; vgl. Mombritius II, 557, 24-26) über einen gewissen Thrason, *qui magis gesta sanctorum martyrum colligens ornat, et omnia nocturnis temporibus pauperibus Christianis erogabat, circueiens per rivos et carceres et custodias*. Zum „Einsammeln der *gesta*“ vgl. auch LP I, 148.

¹³⁴ In zahlreichen Fällen, wie beispielsweise bei den Titelkirchen oder den oben erwähnten Beispielen (Sitz der Stadtpräfektur *in Tellure*, Marstempel an der *via Appia, custodia Mamertini*) ist dies gesichert. Inwieweit einzelne der zahlreichen *domus* oder *palatia* in den Legenden der Imagination ihrer Verfasser entsprangen, ist naturgemäß nicht zu beantworten; entscheidend ist jedoch auch hier, dass sich das literarische Bild mit der monumentalen Realität korrelieren ließ.

¹³⁵ *Passio Marii* 1 (vgl. Mombritius II, 241, 5f.): *venientes autem Romam coeperunt corpora sanctorum per carceres et sepulturas conquirere*. Vgl. in diesem Zusammenhang auch eine vermutlich in das 5. Jh. zu datierende Inschrift auf die Gruppe der sogenannten „griechischen Märtyrer“ an der *via Appia*, die darauf anspielt, dass sie bei in einem versteckt in einer Katakombe lebenden Mönch

diesem Wechselspiel von Wahrnehmung und literarischer Imagination formte sich im 5. und 6. Jh. ein spezifisches Bild der Stadt Rom, das dadurch geprägt war, dass es überall solche Orte gab, an denen sich Spuren der Heiligen finden ließen.

Kennzeichnend für dieses „Rome imaginaire“ der Märtyrerlegenden ist, dass auf der Ebene der literarischen Wahrnehmung ein stark nuklearisiertes Bild der Stadt Rom entstand, in dem die Vorstellung von einem städtischen Zusammenhang in den Hintergrund trat: In den *palatia*, *domus*, *custodiae* und *cryptae* trat dem Leser eine Vielzahl von strukturell ähnlichen (und damit gleichförmigen) Zentren entgegen, die zwar unzählige städtische Handlungsschauplätze zum Gegenstand hatten, jedoch keine symbolische Transformationsperspektive auf die Stadt Rom in ihrer Gesamtheit begründeten. Was damit gemeint ist, lässt sich anhand einer Bemerkung von Hippolyte Delehaye zum „virtuellen“ Legendar¹³⁶ der römischen Heiligenlegenden näher erläutern: „Wenn sich ein Dichter gefunden hätte, um aus dem Rohmaterial dieser gestaltlosen Erzählungen ein Werk zu schaffen, dann hätte er aus ihnen das Epos des christlichen Rom hervorgehen lassen, von der Gründung der Mutter und Leiterin der Kirchen durch den heiligen Petrus, über die blutigen Kämpfe der Verfolgungen bis zum Triumph unter Silvester und Konstantin.“¹³⁷ Delehaye benennt hier zwei Elemente, die in gleicher Weise eine Vision von Rom als einer *urbs christiana*, einer christlichen *Stadt Rom*, hätten begründen können: zum einen eine Konzentration auf die apostolischen Gemeindegründer und zum anderen die sichtbare Transformation Roms von einer paganen zu einer christlichen Stadt, wie sie seit der konstantinischen Zeit räumliche Gestalt gewann. Sowohl die christliche Gemeinde als auch die (christianisierte) Stadtgemeinde boten symbolische Bezugspunkte, vermittels derer sich eine Vorstellung von einem christlichen Rom als einem *städtischen Zusammenhang* jenseits einer Ansammlung einzelner Zentren hätte vermitteln lassen.

Für die *gesta* ist kennzeichnend, dass sie in beiderlei Hinsicht keine effektiven Anhaltspunkte enthalten, um ein Bild von Rom als christlicher Stadt zu entwerfen. Die Einschätzung des gelehrten Bollandisten, es hätte nur eines literarischen Genius bedurft, um ein derartiges „Epos des christlichen Rom“ zu verfassen, findet durchaus keine Entsprechung in dem, was Delehaye als das „Rohmaterial“ der *gesta* bezeichnet. Dies betrifft zum einen

Aufnahme gefunden hätten (de Rossi, Inscr. II, 67, 26: *Hippoliti sed prima fides celestibus armis / respuit insanam pestifera[amque] luem, / quem monachi ritu tenuit spelunca latentem / christicolis gregibus dulce cubile parans*): Das Beispiel zeigt exemplarisch, wie charakteristische Motive der literarischen Imagination auch in der monumentalen Inszenierung der Heiligenmemoria akzentuiert wurden: Das Rombild der *gesta* und die monumentale Raumwahrnehmung und -erfahrung waren eng aufeinander bezogen.

¹³⁶ Vgl. dazu o., S. 261, Anm. 166.

¹³⁷ Delehaye 1905, 44f.

die apostolischen Gemeindegründer und diejenigen Orte innerhalb der städtischen Landschaft, die in besonderer Weise mit der Erinnerung an Petrus und Paulus verbunden waren. Obwohl die Verfasser der *gesta martyrum* von der Chronologie der vorkonstantinischen Jahrhunderte allenfalls vage Vorstellungen hatten und hinsichtlich der Zeiten, in denen sie die Verfolgungen ihrer Protagonisten ansiedelten, große Freiheit walten ließen,¹³⁸ stellen nur vier Legenden aus dem umfangreichen Bestand der römischen *gesta martyrum* – die *passio Processi et Martiniani*, die *passio Nerei et Achillei*, die *vita Potentianae et Praxedis* und die *passio Priscae* – eine zeitliche Verbindung mit den apostolischen Gemeindegründern her. Das Gros der *gesta* versuchte nicht, durch eine möglichst frühe Datierung der Geschehnisse und einen Anschluss an die apostolische Zeit den Märtyrern ein besonders hohes Alter zu verleihen.¹³⁹ Auch von den vier oben erwähnten Beispielen haben drei Ausnahmecharakter: Die *passio Processi et Martiniani* und die *passio Priscae* scheinen erst sekundär mit der apostolischen Zeit verbunden worden zu sein;¹⁴⁰ bei der *passio Nerei et Achillei* besteht begründeter Anlass zu der Vermutung, dass sie nicht im engeren Sinne dem Bestand der römischen *gesta martyrum* zuzurechnen ist.¹⁴¹ Sieht man von der *vita Potentianae et Praxedis* ab,

¹³⁸ Vgl. Delehaye 1936, 37-39.

¹³⁹ Die meisten Legenden legen die Ereignisse in die Zeit der Kaiser Trajan, Decius und Valerian, Diocletian und Julian; vgl. die Übersicht bei Dufourcq 1900-1910/1988, Bd. 1, 34-37.

¹⁴⁰ Die *passio Processi et Martiniani* macht die beiden Akteure zu Kerkermeistern des Petrus, die durch ihn bekehrt und getauft werden. Dieselbe Legende begegnet in einer vermutlich unter Bischof Symmachus (498-514) verfassten Neubearbeitung der Petrusakten, die unter dem Verfassernamen des Ps.-Linus bekannt ist und die im Unterschied zu den nicht in Rom entstandenen alten Petrusakten ein stärker lokalrömisches Kolorit trägt (Ps.-Linus, *Martyrium Petri* 5; zur mutmaßlichen Datierung der Ps.-Linus-Akten vgl. Verrando 1983). Ursprünglich dürfte die *passio Processi et Martiniani* sich auf den zweiten Teil der überlieferten Version beschränkt und das Martyrium der beiden Protagonisten in den Kontext einer nicht näher datierten Verfolgung gesetzt haben. Erst unter dem Einfluss der Ps.-Linus-Akten wurde der *passio* ein erster Teil vorgeschaltet, der Processus und Martinianus zu Kerkermeistern des Petrus machte und ihr Martyrium in die Zeit des Apostels Petrus verlegte (so die überzeugende Rekonstruktion von Franchi de' Cavalieri 1953, bes. 45f.). – Ähnliches kann auch für die *passio Priscae* vorausgesetzt werden, die unter dem Eindruck des aus der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen bekannten Ehepaars Aquila und Prisca das Martyrium der Gründerin des *titulus Priscae* in die apostolische Zeit verlegte. Ihre Abhängigkeit von anderen Märtyrerpassionen zeigt, dass die *passio Priscae* ein vergleichsweise junges Produkt ist, das entweder eine ältere Legende überlagerte oder vollkommen neu konstruiert wurde; die Entstehungszeit der *passio Priscae* fällt vermutlich erst ins 8. Jh., aus dem die ersten von der Legende unabhängigen Belege für eine Gleichsetzung der Gründerin des *titulus Priscae* mit der Ehefrau des Aquila stammen (vgl. Franchi de' Cavalieri 1903, 232f.; Lanzoni 1925, 247-250).

¹⁴¹ Zur *passio Nerei et Achillei* vgl. Achelis 1893, 66-68, der dafür plädiert, dass die lateinische *passio* auf ein griechisches Original zurückgeht, das im 6. Jh. verfasst wurde, und F. Schäfer 1894, der demgegenüber zwar überzeugende Argumente für die Priorität der lateinischen Fassung anführt (ebd., 91-107), mit der Datierung der *Passio* in das frühe 5. Jh. (ebd., 107-119) jedoch vermutlich zu hoch hinaufgeht. Die *passio Nerei et Achillei* lässt zwar unmittelbaren Einfluss der in Rom verfassten Petrusakten des Ps.-Linus erkennen; sie enthält allerdings keinen topographischen

lassen die römischen Legenden kein Bestreben erkennen, den Vergangenheitsraum, in dem die lokalen Märtyrer und Heiligen angesiedelt waren, bis in die apostolische Zeit hinein auszudehnen.

Auch die topographischen Schauplätze in und um Rom, mit denen sich Erinnerungen an Petrus verbanden, fanden in den *gesta martyrum* nur einen sehr verhaltenen Widerhall. Pilgerattraktivitäten wie die Ketten Petri, die im *titulus apostolorum* aufbewahrt wurden, oder die *catbedra*, auf der der Apostel Petrus zuerst gesessen haben soll, kommen in den *gesta* praktisch nicht vor.¹⁴² Zwar entstanden unter Bischof Symmachus (498-514), dessen Aktionsradius während des Schismas mit Laurentius für mehrere Jahre auf die vatikanische Petrusbasilika beschränkt blieb, hagiographische Zeugnisse wie das *Martyrium Petri* des Ps.-Linus und die *gesta Liberii*,¹⁴³ die römische Lokaltraditionen der Petrusmemoria aufgriffen und zu stärken versuchten. Die *gesta martyrum*

Hinweis auf die römische Titelkirche der beiden Heiligen, den *titulus ss. Nerei et Achillei* (als Bezeichnung für den *titulus Fasciolae* erstmals 595 belegt). Hinzu kommt, dass die Passio auffällig zahlreiche Heilige und Schauplätze aus Mittelitalien in die Handlung einbezieht; die wichtigste Protagonistin, Domitilla, stirbt in Terracina und wird auch dort bestattet. Dort, und nicht in Rom, dürfte nach dieser Sachlage die *passio Nerei et Achillei* auch entstanden sein.

¹⁴² Die Ketten Petri sind bereits für das frühe 5. Jh. durch eine Inschrift in Spoleto als besondere Pilgerattraktion Roms bezeugt (vgl. de Rossi, *Inscr. II*, 113f., nr. 79-82 [bes. 81] u. Maccarrone 1978; für ihre inschriftliche Erwähnung im *titulus apostolorum* vgl. de Rossi, *Inscr. II*, 134, nr. 1). Im 6. Jh. genossen sie hohes Ansehen und wurden von den römischen Bischöfen als diplomatische Geschenke verwendet; vgl. die Anfrage Justinians I. aus dem Jahr 519 (Coll. Avell., *epist.* 218, 3 = Hormisdas, *epist.* 77 [Thiel]) und die unter Gregor I. (590-604) häufig bezeugte Versendung von Feilstücken der Ketten Petri, die in Petruschlüssel eingearbeitet wurden (Greg. I., *epist.* 1, 30 u. 25 mit Anm. 5 für weitere Belege; für die spätere Zeit vgl. Beda, *h. e.* 3, 29, 5 [Schreiben Vitalians (657-672)]). Den einzigen Hinweis auf die Ketten Petri in den *gesta martyrum* bildet eine eher launige Bemerkung des Bischofs Alexander, der auf wunderbare Weise aus der Kerkerhaft befreit wurde: Er weist eine Balbina an, sie solle nicht länger seinen Halsring küssen, sondern doch lieber die Ketten Petri suchen und sie stattdessen verehren (*passio Alexandri* 14 [vgl. Mombrinius I, 47, 40f.]). – Eine *sedes ubi primus Petrus sedit* ist aus einem Verzeichnis von Pilgerampullen mit heiligem Öl aus Monza bekannt, das in das 6. Jh. datiert wird (vgl. u., Anm. 223). Einen Niederschlag in der legendarischen Tradition der *gesta* hat diese Angabe nicht gefunden. – Zwei weitere petrinische Erinnerungsorte in Rom fanden eine literarische Erwähnung nur in den Überarbeitungen der Apostelakten, die im 6. Jh. in Rom angefertigt wurden (die Petrusakten des Ps.-Linus [vermutlich um 500] und die Apostelakten des Ps.-Marcellus [vermutlich Mitte des 6. Jh.]; vgl. Verrando 1983): Die Spuren, die der Kampf des Petrus mit Simon Magus auf der *via sacra* hinterließ – bei Gregor v. Tours (573-594) erstmals als ein von Rompilgern aufgesuchtes Ziel erwähnt – erscheinen nur in den Apostelakten des Ps.-Marcellus, nicht aber in den *gesta martyrum* (vgl. Greg. Tur., *glor. mart.* 27 und Ps.-Marcellus, *Martyrium Petri et Pauli* 56 [auf der Grundlage der *actus Petri cum Simone* 32]). Dasselbe gilt für den Ort der *quo vadis*-Begegnung an der *via Appia*, wo ein seit dem Hochmittelalter bezeugtes Relief mit den Fußspuren Christi vermutlich bereits seit der Spätantike existierte (Guarducci 1986, 838): Auch dieses petrinische Erinnerungszeichen ist als literarisches Motiv nur in den Petrusakten des Ps.-Linus, nicht aber in der hagiographischen Literatur der *gesta* fassbar (vgl. u., Anm. 144).

¹⁴³ Zu Entstehungszeit und -kontext der Ps.-Linus-Akten vgl. die vorige Anm.; zu den *gesta Liberii* s. u., S. 468.

zeigen sich jedoch auch von diesen petrusbezogenen Legenden nur marginal beeinflusst.¹⁴⁴ Besonders auffällig ist, dass diese Zurückhaltung sich nicht allein auf die zahlreichen kleinen *loca sancta* erstreckte, die die legendarische Überlieferung mit dem Wirken und Leben Petri in Rom in Verbindung brachte, sondern auch auf die großen Apostelbasiliken mit den Grabstätten am Vatikan und an der *via Ostiensis*. Zwei kurze Hinweise auf die *limina Petri*, die sie in prononcierter Weise als christlichen Gegenpol zum Kapitol darstellen, deuten zwar an, dass die Petrusbasilika am Vatikan auch aus der Perspektive der *gesta* als ein Zentrum der christianisierten *urbs* fungierte, das dem Kapitol als dem städtischen Symbol der paganen Stadt gegenübergestellt wurde.¹⁴⁵ Es ist jedoch bezeichnend, dass diese Sicht so verhalten formuliert wurde, dass sie in den hunderten von Seiten der römischen Heiligenliteratur mit ihrer Vielzahl an Handlungsträgern und Schauplätzen nahezu vollkommen verschwindet:¹⁴⁶ Auf das Bild Roms, das die *gesta* entwerfen, haben die apostolischen Kommemorationsstätten als symbolische Orte einer die gesamte Stadt umschließenden gemeindlichen Identität keinen Einfluss gehabt.

Ein ähnlich jenseits der Imagination eines städtischen Handlungszusammenhangs angesiedeltes Bild ergibt sich, wenn man die Art und Weise in den Blick nimmt, auf die sich in den *gesta* die Christianisierung der Stadt

¹⁴⁴ Im *Martyrium Petri* des Ps.-Linus wird angespielt auf die von Petrus vorgenommene Taufe im mamertinischen Kerker, den Verlust einer blutigen Binde (*fasciamenta*) auf der Flucht und die *quo vadis*-Szene (Ps.-Linus, *Martyrium Petri* 5; 6; 10; aufgenommen und topographisch präzisiert von der überarbeiteten *passio Processi et Martiniani* I [Franchi de' Cavalieri 1953, 49, 4-9]). Die Taufe zweier Soldaten durch Petrus – eine legendarische Umdeutung des auf römischen Sarkophagen seit dem frühen 4. Jh. dargestellten Motivs des Quellwunders Petri, bei dem zwei trinkende Soldaten einen Teil der Szene bilden (vgl. Repertorium [1967], 6, 11, 12 u. ö.; vollständige Belege im ikonographischen Register [1996], 86f.) – wird auch von den *gesta Liberii* aufgegriffen und dort an der *via Nomentana* lokalisiert (*gesta Liberii* 83-87). Das Echo dieser Angaben in den *gesta martyrum* fällt gering aus: Abgesehen von einer kurzen Bemerkung in der *passio Marcelli* 9 (vgl. Mombricitus II, 170, 39E), sind in den Legenden die unterschiedlichen Orte, die mit der Taufe Petri in Verbindung gebracht wurden, kein Thema. Auch die verlorene Binde Petri, die offensichtlich eine petrinische Gründungslegende für den *titulus Fasciolae* bilden sollte, findet in den *gesta* keine Erwähnung.

¹⁴⁵ *Passio Gallicani* 4 (vgl. Mombricitus I, 570, 32-36): *igitur veniens Gallicanus ovans, a Constantino et Constantio ac Constante Augustis suscipitur, et ab omni comitatu et senatu. qui non prius ingressus est Romam, nisi prius ad sacra Petri Apostoli limina perrexisset. cui Constantinus ait: cum ad bellum pergeres capitolium et templa ingressus demonibus immolasti. inde victor rediens Christum et eius apostolos adoras. Vgl. noch die *passio Alexandri et sociorum*, wo der Präfekt Hermes vom Tod seines Sohnes berichtet und eine ähnliche Gegenüberstellung des Capitolium mit den *limina sancti Petri* vornimmt (*passio Alexandri* 7 [vgl. Mombricitus I, 45, 53-57]: *iste in Capitolium ductus est a me et a matre sua. et cum sacrificassemus omnibus diis, omnibusque pontificibus praemia dedissemus, mortuus est. tunc increpare me coepit nutrix eius, dicens: tu si ad sancti Petri limina eum adduxisses et credidisses Christo, hodie filium tuum haberes incolumentem*).*

¹⁴⁶ Neben den beiden in der vorigen Anm. aufgeführten Belegen finden sich nur noch zwei flüchtige Anspielungen auf die *basilica apostolorum*, da sie als Bestattungsort für die jeweiligen Protagonisten diente (zur *passio Sebastiani* s. o., S. 270; vgl. ferner die *passio Quirini* 8.

Rom vollzieht. Die Transformation Roms von einer paganen in eine christliche Stadt ist in den römischen Heiligenlegenden das Ergebnis einer schrittweisen Bekehrung, die *domus* für *domus* erfolgte und damit durch Konversionseinheiten vermittelt wurde, die zwar im städtischen Erscheinungsbild des spätantiken Rom durchaus eine wichtige Rolle spielten, jedoch keine ausgeprägte symbolische Bedeutung als identitätsstiftende städtische Zentren hatten. Eine solche symbolische Dimension kam neben den Spielstätten, den Foren und den öffentlichen Bauten insbesondere der paganen Sakraltopographie Roms zu, den Tempeln, die nach einer bei paganen ebenso wie bei christlichen Autoren gebräuchlichen Metapher die „Augen“ der spätantiken Städte bildeten¹⁴⁷ und die als identitätsstiftende städtische Bauten auch noch nach dem Wegfall ihrer sakralen Funktionen in ihrer Bausubstanz bewahrt und durch die Gesetzgebung der spätantiken Kaiser geschützt wurden.¹⁴⁸ Die pagane Sakraltopographie Roms verblieb jedoch, ähnlich wie der öffentliche Raum, nahezu vollständig außerhalb der religiösen Transformationsperspektive, die die *gesta* entwarfen. Heidnische Tempel gehören zwar zum „Rome imaginaire“, auf dessen Bühne sich die Protagonisten der Legenden bewegen: Vor allem das Kapitol, Zentrum des paganen Kults und Namensgeber für die paganen Priester schlechthin, fand in den *gesta martyrum* besondere Aufmerksamkeit.¹⁴⁹ Es kommt jedoch in keiner einzigen Legende zur Umwandlung eines Tempels in eine Kirche. Vielmehr ist für die *gesta* ein Nebeneinander von paganer und christlicher Kulttopographie charakteristisch: *domus*, *carceres* und *cryptae* bildeten vereinzelt Schauplätze der Bekehrung innerhalb eines städtischen Gefüges, dessen symbolische Zentren von diesem Prozess nicht erfasst wurden. Rom erschien auf diese Weise zwar als der Schauplatz einer schrittweisen Konversion von Inseln innerhalb eines städtischen Raums, die Stadt selbst war in diesen Prozess jedoch nicht mit einbezogen.

Diese nuklearisierende Transformationsperspektive der Märtyrerlegenden mit ihrem polyzentrischen Konglomerat von *domus*, Kerkern, *cryptae*, *palatia* und Tempeln, dessen additiver Charakter durch die Praxis, Einzellegenden zu

¹⁴⁷ Zum Bild der Tempel als „Augen der Städte“ vgl. *pan. lat.* 9 (4), 9, 3; übernommen in die christliche Metaphorik (vgl. Chrys., *hom. in Rom.* 32, 2 [PG 60, 678] über Petrus und Paulus als ὀφθαλμοὶ λάμποντες der Stadt Rom; Ps.-Aug., *serm.* 381 [PL 39, 1684]: *habet ergo Roma, caput gentium, duo lumina gentium*); für die Bedeutung der Tempel als symbolische Zentren städtischer Identität vgl. auch Lim 1999, 265.

¹⁴⁸ Zur kaiserlichen Gesetzgebung s. H.-R. Meier 1996, bes. 366-369. Für das zugrunde liegende Konzept der „Desakralisierung“ oder „Säkularisierung“, das – in Reaktion auf eine zunehmende religiöse Qualifizierung der spätantiken städtischen Kultur – die Tempel, Spielstätten und ludischen Darbietungen ihrer religiösen Bezüge entkleidete und ihre traditionelle Funktion für die städtische Identitätsstiftung auf einer konsequent säkularen Grundlage zu erhalten suchte, vgl. Lim 1999, bes. 267-269.

¹⁴⁹ Eine Zusammenstellung der wichtigsten Belege findet sich bei Dufourcq 1900-1910/1988, Bd. 1, 135f.; für die *pontifices Capitolii* vgl. z. B. *passio Anastasiae* 26; *passio Polychronii* 8.

großen Zyklen zu verbinden, noch verstärkt wurde, ist nicht allein das Ergebnis eines autonomen literarischen Prozesses, der unabhängig von der Gegenwartserfahrung des ausgehenden 5. Jh., als diese Legenden in großer Zahl zu entstehen begannen, ins Werk gesetzt wurde. Die Bedeutung der spätantiken *domus* für die Christianisierung des Stadtbildes trat dem Betrachter dieser Zeit unmittelbar dadurch vor Augen, dass während des 4. und frühen 5. Jh. zahlreiche Titelkirchen in *domus* oder *insulae* errichtet worden waren und die Kirchengebäude den ursprünglichen Charakter dieser Wohnanlagen auch nach den Umbauten noch deutlich erkennen ließen.¹⁵⁰ Umgekehrt blieben noch bis weit ins 6. Jh. hinein der öffentliche Raum und die pagane Sakraltopographie der Stadt von Christianisierungsversuchen unberührt: Erst unter Felix IV. (526-530) entstand mit der Kirche für die Heiligen Cosmas und Damian an der *via sacra* erstmals ein christlicher Sakralbau in dem durch das *forum Romanum* und die Kaiserforen konstituierten Schaubezirk der Stadt¹⁵¹ und die erste Umwandlung eines antiken Tempels in eine Kirche erfolgte noch später, unter Bonifatius IV. (608-615), der die Kirche S. Maria *ad martyres* im Gebäude des Pantheon errichten ließ.¹⁵²

Dass die literarische Konstruktion des städtischen Raums in den römischen Heiligenlegenden von der urbanistischen Entwicklung Roms im 5. Jh. beeinflusst wurde, ist demnach kaum von der Hand zu weisen. Über diese allgemeine Feststellung hinaus erscheint es jedoch auch möglich, die historischen Verbindungen zwischen einer zunehmenden Nuklearisierung des Stadtbildes, veränderten Formen der Identitätsstiftung und der Perspektive, die die Heiligenlegenden auf den städtischen Raum entwickelten, schärfer zu fassen. Im folgenden soll zu diesem Zweck eine Gruppe von Legenden genauer analysiert werden, deren Gegenstand die Auseinandersetzungen um den römischen Bischofsstuhl zwischen Liberius (352-366) und Felix II. (357-365) sind, und die dieses Schisma aus der Perspektive des ausgehenden 5. Jh. in den Blick nehmen. Die retrospektive hagiographische Überformung eines weit zurückliegenden Schismas aus der Mitte des 4. Jh. verdeutlicht nicht nur exemplarisch den Zusammenhang zwischen hagiographischer Legendenbildung und zeitgenössischen Praktiken partikularer Raumwahrnehmung und -besetzung, sondern macht zugleich auch deutlich, wie unterschiedlich sich in dieser Hinsicht eine schismatische Situation des ausgehenden 5. Jh. im Vergleich mit den römischen Schismen des 4. und frühen 5. Jh. gestaltete: An die Stelle einer Ausrichtung auf den städtischen Raum und auf Orte, die die Identität der Gemeinde symbolisierten, trat eine verstärkte legitimierende

¹⁵⁰ Für ein Dossier vgl. o., S. 333f.

¹⁵¹ LP I, 279; vgl. Bauer 1996, 70.

¹⁵² LP I, 317.

Bezugnahme auf Erinnerungsräume, die das Handeln der Akteure auf der Ebene der Texte ebenso wie in der historischen Realität bestimmte.

VI. 3. Liberius und Felix II. – ein Schisma des 4. Jh. und seine legendarische Überformung

Die Auseinandersetzungen um den Arianismus und um Symbolfiguren der nizänischen Orthodoxie wie Athanasius von Alexandrien führten zu Beginn der zweiten Hälfte des 4. Jh. wie in allen Gemeinden des Westens so auch in Rom zu heftigen Erschütterungen. Kaiser Constantius II. hatte nach der Ermordung des Constans durch Magnentius und nach der erfolgreichen Niederwerfung des Usurpators seine Herrschaft auf den Westen des römischen Imperiums ausgedehnt und versuchte schon bald nach seinem Sieg über Magnentius, seiner dem Arianismus zuneigenden Position auch im westlichen Reichsteil Geltung zu verschaffen. Dies führte dazu, dass in der zweiten Hälfte des 4. Jh. Rom zum Schauplatz mehrerer schwerer Auseinandersetzungen um den Episkopat wurde, die ihren Ausgang von der Religionspolitik Constantius' II. nahmen. Liberius, der 352 dem römischen Bischof Julius (337-352) auf der *cathedra Petri* nachgefolgt war,¹⁵³ setzte dessen Haltung fort, bezog von Beginn seines Episkopats an für Athanasius Stellung und widersetzte sich in der Folge auch mehreren direkten Bestrebungen Constantius' II., eine Verurteilung des alexandrinischen Bischofs zu erwirken.¹⁵⁴ Diese Haltung hatte schließlich die Verbannung des Oberhauptes der römischen Kirche zur Folge: Vermutlich im Sommer 356 wurde Liberius nach Mailand beordert und nach einer Auseinandersetzung mit dem Kaiser von dort ins Exil nach Beroia in Thrakien geschickt. Die römische Gemeinde blieb daraufhin für ein knappes Jahr verwaist, bis im Frühjahr 357 auf kaiserliche Initiative hin der römische Archidiakon Felix anstelle von Liberius zum Bischof geweiht wurde. Da Liberius jedoch weiterhin Bischof von Rom blieb, bildete dies den Anlass für ein Schisma, das mit der Rückkehr des Liberius nach Rom zum offenen Ausbruch kam. Bereits im Sommer 357 sah sich Constantius II. während seines Rombesuchs mit der Bitte konfrontiert, die Verbannung des Liberius aufzuheben.¹⁵⁵ Nachdem dieser in kirchen-

¹⁵³ Vgl. zum Pontifikat des Liberius und zum Schisma zwischen Liberius und Felix II. Caspar 1930-1933, Bd. 1, 166-195; Pietri 1976, Bd. 1, 237-268. Zur Beurteilung der Kontrahenten in den kirchengeschichtlichen und profanen Quellen bis zum Ende des 4. Jh. s. Verrando 1981, 91-105.

¹⁵⁴ Ende 353 hatten päpstliche Legaten, die in Arles die kaiserliche Zustimmung zu einem Konzil erwirken sollten, zwar die Verurteilung des Athanasius unterzeichnet, doch Liberius distanzierte sich von diesem Schritt.

¹⁵⁵ Zum Rombesuch des Constantius im Jahr 357, bei dem die Frauen der Senatoren und das Publikum im Zirkus Partei für Liberius ergriffen, s. o., S. 236.

politischen und doktrinären Fragen seine Annäherung an Constantius unter Beweis gestellt hatte, konnte er im August 358 nach Rom zurückkehren, um seine Stellung als Gemeindeleiter wieder einzunehmen, und traf dort auf seinen ehemaligen Archidiakon, der aufgrund seiner Weihe ebenfalls Ansprüche auf den römischen Bischofsstuhl erhob.¹⁵⁶

Über die sich daran anschließenden Auseinandersetzungen zwischen Liberius und Felix II. sind wir durch eine Reihe von zum überwiegenden Teil deutlich späteren Quellen unterrichtet, die detaillierte Angaben zu den topographischen Schauplätzen der Konflikte zwischen den verfeindeten Gruppierungen enthalten. Mehrere Forscher haben den Versuch unternommen, daraus Rückschlüsse auf die Strategien der Raumbesetzung und auf die damit verbundenen Traditions- und Erinnerungsbezüge zu ziehen.¹⁵⁷ Man hat dabei jedoch mitunter Quellennachrichten unterschiedlicher Provenienz zu einer Synopse zusammengezogen, ohne in ausreichendem Maße die Tendenz und die zeitliche Einordnung der einschlägigen Texte und Notizen zu beachten. Die räumlichen Ausprägungen des Schismas zwischen Felix II. und Liberius erweisen sich bei näherer Betrachtung als eine „invention of tradition“, als das Produkt einer wesentlich späteren Zeit, in der die Darstellung des felicianisch-liberianischen Schismas durch zeitgenössische Erfahrungen und Darstellungsabsichten überlagert und instrumentalisiert wurde.

Die Quellengrundlage für die Abfolge der Ereignisse nach 358 bilden die *gesta inter Liberium et Felicem episcopos*, das Protestschreiben eines Anhängers des Ursinus, das zu einem nicht näher bestimmbar Zeitpunkt bald nach 368 verfasst wurde,¹⁵⁸ sowie mehrere Legenden um Felix und Liberius, die im *Liber Pontificalis* und in der hagiographischen Tradition überliefert sind. Nach der Darstellung der *gesta inter Liberium et Felicem* kam es offenbar zunächst zu keinem gewaltsamen Konflikt zwischen den Kontrahenten, da Felix bei Liberius' Eintreffen die Stadt verließ.¹⁵⁹ Kurz darauf kehrte Felix auf Drängen

¹⁵⁶ Diese Rekonstruktion orientiert sich an Brennecke 1984, 265-292. Zu den chronologischen Fragen von Liberius' Exil vgl. zuletzt die Forschungsbilanz von Lizzi Testa 2004 (a), 126f.

¹⁵⁷ Zu den Positionen im einzelnen s. u., S. 452.

¹⁵⁸ Coll. Avell., *epist.* 1; einen minimalistischen Datierungsansatz (zwischen dem in coll. Avell., *epist.* 1, 13 erwähnten Jahrestag von Damasus' Bischofsweihe [Oktober 368] und dem Tod des Damasus im Dezember 384) vertritt Lippold 1965, 107f. Doch scheint eine nähere Eingrenzung dadurch möglich, dass die inkriminierenden Anklagen des Verfassers der *gesta* in einem näheren Zusammenhang mit dem Strafprozess stehen müssen, der 371/372 oder 373 auf Betreiben der Ursiner gegen Damasus geführt wurde: Die *gesta* dürften im unmittelbaren Vorfeld dieses Prozesses, von dem in dem Pamphlet selbst noch keine Rede ist, verfasst worden sein (Coşkun 2003, 37; Lizzi Testa 2004 [a], 169f.; für eine Forschungsbilanz zur Datierung des Damasusprozesses s. ebd. 196-203). – Die *gesta inter Liberium et Felicem* sind nicht zu verwechseln mit den erst um 500 entstandenen *gesta Liberii*.

¹⁵⁹ Vgl. coll. Avell., *epist.* 1, 3 mit der lakonischen Bemerkung, dass Felix aus der Stadt vertrieben worden sei, ohne weitere Auseinandersetzungen zu erwähnen. Dafür, dass Liberius keinen

des Klerus jedoch nach Rom zurück und hielt in der *basilica Iulii* in Trastevere Gottesdienste ab.¹⁶⁰ Von dort wurde er noch im Jahr 358¹⁶¹ mit Gewalt vertrieben und starb am 22. November 365 an einem nicht genannten Ort. Liberius söhnte sich nach der Beilegung des Konfliktes mit dem abtrünnigen Klerus aus und starb als rechtmäßiger Bischof nur kurze Zeit nach Felix, am 24. September 366.¹⁶² Zur Topographie des Schismas lässt sich den *gesta* nicht mehr entnehmen, als dass es Felix im Herbst 358 offensichtlich gelang, sich zwischenzeitlich für kurze Zeit in Trastevere zu behaupten, bevor er endgültig Liberius weichen musste. Von Liberius wiederum ist aus seiner Zeit als römischer Bischof außerdem nur noch bekannt, dass er auf dem Esquilin eine *basilica Liberii* bauen ließ, vermutlich einen Vorgängerbau von S. Maria Maggiore,¹⁶³ und dass er das Grab der Heiligen Agnes an der *via Nomentana* mit einer Verkleidung aus Marmorplatten versehen haben soll.¹⁶⁴

Ein wesentlich plastischeres Bild von den topographischen Einflussphären der beiden Kontrahenten vermitteln eine Reihe hagiographischer Legenden, die allerdings erst eine geraume Zeit nach dem Schisma entstanden sind. Sie „vervollständigen“ die historischen Ereignisse durch legendarische Zusätze, die insbesondere auch den suburbanen Raum in die Darstellung mit einbeziehen. Das Gros der Überlieferung lässt eine felixfreundliche Ausrichtung erkennen. Die dafür einschlägigen Texte sind eine *passio Felicis episcopi*, von der auch die beiden Viten von Felix II. und von Liberius, die im *Liber Pontificalis* enthalten sind, abhängen, und die *gesta Eusebii presbyteri*, die das Schicksal eines felicianischen Presbyters während der von Liberius begonnenen Verfolgung von Anhängern des Felix schildern.¹⁶⁵ Eine liberius-

nennenswerten Widerstand vorfand, spricht auch die Bemerkung des Hieronymus, dass Liberius *Romam quasi victor intraverat* (Hier., *chron.* ad ann. 349 [Helm ³1984, 237]). Laut LP I, 84 (vgl. 208) soll Liberius am 2. August Rom betreten haben. Der Hinweis von Pietri 1976, Bd. 1, 259, Anm. 2, Felix habe die Stadt bereits am 29. Juli verlassen, trifft nicht zu; er beruht auf einer Verwechslung mit Felix' Todesdatum in der späteren Überlieferung (vgl. u., Anm. 185).

¹⁶⁰ Coll. Avell., *epist.* 1, 3: *post parum temporis impulsu clericorum, qui peiuraverant, inrumpit in urbem et stationem in <basilica> Iulii trans Tiberim dare praesumit*. Hier wird erstmals die Bedeutung von *statio* als bischöflicher Gottesdienst außerhalb der Bischofskirche fassbar (vgl. Baldovin 1987, 144).

¹⁶¹ S. o., S. 235.

¹⁶² Coll. Avell., *epist.* 1, 4.

¹⁶³ LP I, 208. Zur vermutlichen Lage der *basilica Liberii* s. o., S. 231, Anm. 55.

¹⁶⁴ LP I, 208: *hic Liberius ornavit de platomis marmoreis sepulchrum sanctae Agnae martyris*). Von dieser Ausstattung des Agnesgrabes haben sich keine archäologischen Überreste erhalten, dennoch besteht kein Grund, an der Nachricht des *Liber Pontificalis* zu zweifeln; Fasola 1974 bringt auch den *descensus* vom Vorhof der Agnesbasilika zu demjenigen Katakombenbereich, in dem das Agnesgrab lag, mit der Bautätigkeit von Liberius in Verbindung. Es ist wahrscheinlich, dass diese Marmorverkleidung des Agnesgrabes von der legendarischen Nachricht beigetragen hat, Liberius habe sich gegen Ende seiner Verbannung in S. Agnese bei der Kaiserschwester Constantina aufgehalten, um dort seine Rückberufung nach Rom zu erwirken (s. u., S. 450).

¹⁶⁵ Zu diesen Texten vgl. Verrando 1981, 109-122. Verrando hält die *gesta Eusebii* für den ältesten dieser Texte aus dem felixfreundlichen Dossier, daraufhin sei die (Kurzfassung der) *passio Felicis*

freundliche Position beziehen hingegen die *gesta Liberii*, die nicht nur eine andere Bewertung der schismatischen Ereignisse vornehmen, sondern diese auch mit anderen topographischen Bezugspunkten verknüpfen als diejenigen Legenden, die Felix II. eine positive Rolle in der Auseinandersetzung um die römische Bischofswürde zuweisen.¹⁶⁶

Die *passio Felicis* – und mit ihr die Liberiusvita und die Felixvita des *Liber pontificalis* – enthält ausführliche Angaben vor allem zu den Aufenthaltsorten der beiden Kontrahenten außerhalb der Stadt: Liberius soll nach der Aufhebung seines Exils zunächst bei S. Agnese auf dem Landgut der Kaiserschwester Constantina gewohnt haben, um sich deren Einfluss zunutze zu machen und damit bei Constantius II. seine Rückberufung auf den römischen Bischofsstuhl zu bewirken. Obwohl sich Constantina gegenüber diesem Ansinnen zurückhaltend zeigte, gelang es Liberius dennoch, über seine Verbindungen zum Hofklerus in Rom einzuziehen und seine frühere Position wieder einzunehmen.¹⁶⁷

Von Felix II. berichtet die *passio Felicis*, dass er nach seiner Vertreibung aus Rom sich ebenfalls in der Nähe der Stadt aufgehalten habe, nämlich auf seinem Landgut an der *via Portuensis*. Für den Gang der folgenden Ereignisse bieten die *passio Felicis* und die Felixvita des *Liber Pontificalis* auf der einen und die Liberiusvita des *Liber Pontificalis* auf der anderen Seite voneinander abweichende Versionen. Nach der Liberiusvita verschied Felix II. friedlich auf seinem *praediolum* (am 29. Juli) an der *via Portuensis* und wurde auch dort bestattet.¹⁶⁸ Die *passio Felicis* und die Felixvita führen hingegen eine weitere

(BHL 2857) entstanden, die wiederum der Verfasser des *Liber Pontificalis* für die beiden Papstbiographien verwendet habe. Letzteres ist sicher zutreffend; doch in welchem Verhältnis zueinander die *gesta Eusebii* und die *passio Felicis* stehen, lässt sich nicht bestimmen. Der Versuch, die beiden Texte in ein Abhängigkeitsverhältnis zueinander zu bringen, erscheint aussichtslos; anders als in den beiden Biographien des *Liber Pontificalis*, in denen der Verfasser den Text der *passio Felicis* über weite Passagen exzerpiert hat, sind die *gesta Eusebii* und die *Passio Felicis* eher als etwa zur selben Zeit entstandene Produkte einer bestimmten Richtung des römischen Klerus aufzufassen, die man nicht in ein Entwicklungsschema pressen sollte. Die *passio Felicis* und die *gesta Eusebii* wurden später, wohl erst im Hochmittelalter, zu einer Langfassung der *passio Felicis* (BHL 2858) verbunden.

¹⁶⁶ Zu den *gesta Liberii* vgl. Wirbelauer 1993, 79–84. Anstelle von Constantius II. erscheint in den *gesta Liberii* dessen Bruder Constans als homöischer Kaiser, der Liberius von seiner orthodoxen Position abzubringen versucht; für die im folgenden interessierenden topographischen Aspekte der hagiographischen Legendenbildung ist diese Variante ohne Bedeutung.

¹⁶⁷ *Passio Felicis* (Kurzfassung; Verrando 1981, 123): *rediens autem papa de exilio habitavit in cimiterio sanctae Agne martyris apud germanam Constantii Constantiam augustam, ut quasi per eius interventionem rogatus rediret Liberius in civitatem romanam. Tunc Constantia augusta quae fidelis erat in domino Iesu Christo noluit rogare Constantium augustum germanum suum, eo quod senserat consilium eius. Eodem autem tempore Constantius augustus una cum Ursacio et Valente convocaverunt aliquos qui ex fide arriana erant et miserunt et revocaverunt Liberium papam de cimiterio sanctae Agne martyris, et ingressus est Romam.* Vgl. LP I, 82 und 207f. (*vita Liberii*).

¹⁶⁸ LP I, 207f.: *qui depositus Felix de episcopatum habitavit in praediolo suo via Portuense, ubi et requievit in pace III kal. Aug. (= 29. Juli).* Dass Felix dort auch bestattet wurde, wird nicht ausdrücklich erwähnt,

topographische Angabe in den Gang der Ereignisse ein: Sie berichten, dass Felix nach seinem Rückzug von Anhängern des Liberius gewaltsam ums Leben gebracht und danach in einer von ihm errichteten Basilika am zweiten Meilenstein der *via Aurelia* bestattet worden sei, wobei die *passio* und die *Vita* mehrere voneinander abweichende Daten im November nennen.¹⁶⁹

Eine völlig andere Sicht auf die Topographie des Schismas bieten demgegenüber die *gesta Liberii*. Liberius hielt sich laut Darstellung der *gesta* nach seiner Verbannung aus Rom nicht in S. Agnese bei der Schwester des Kaisers, sondern im Novellacoemeterium an der *via Salaria* auf.¹⁷⁰ Da er an Ostern nicht zur Taufe in die Stadt zurückkehren konnte, taufte Liberius die Neophyten in einem nahe des Novellacoemeteriums gelegenen Friedhof, dem *coemeterium Ostrianum*, in dem, wie der Verfasser der *gesta* schreibt, schon der Apostel Petrus getauft haben soll.¹⁷¹ Diese räumlichen Bezüge auf eine petrinische Erinnerung setzen sich dann auch im weiteren Verlauf der Erzählung fort: An Pfingsten entschließt sich Liberius, an einem anderen Ort zu taufen, und zwar in der vatikanischen Petrusbasilika, für die der Presbyter Damasus eigens ein Baptisterium errichtet, damit Liberius sein Vorhaben in die Tat umsetzen kann.¹⁷²

doch ist *requiescere* der übliche Ausdruck für die Ruhe in der Grabstätte. Die Epitomatoren der ersten Redaktion des *Liber Pontificalis* sprechen nur von einem *praediolum* ohne Ortsangabe (LP I, 82/84).

¹⁶⁹ *Passio Felicis* (Kurzfassung; Verrando 1981, 123): *hic fecit basilica via Aurelia cum prebiterii honore fungeretur, et in eadem basilica emit agrum circa locum quem obtulit ecclesiae quam fecit... Depositus est sanctus ac beatissimus papa Felix de episcopatu suo et habitavit in praediolo suo, qui est via Portuense. Et levatus est exinde et ductus in civitatem Coronam* (bzw. Coranam, zu den divergierenden Textfassungen vgl. Kirsch 1925, 7); *passus est ibi capite truncato et martyrio coronatus quarto idus novembris* (= 10. November). *Ex inde raptum est corpus eius a presbiteris et clericis et sepultum in basilica quam ipse construxit via Aurelia quinto decimo kalendas Decembris* (= 17. November) *in miliario secundo. Cuius natalicia celebratur quarto kalendas Augustas* (= 29. Juli). Vgl. Felixvita, LP I, 84 (vgl. ebd., 211); *hic fecit basilica in via Aurelia, miliario ab Urbe II ubi et requievit... qui etiam capite truncatur cum multis clericis et fidelibus occulte, iuxta murus urbis, ad latus forma Traiani, III id. Novemb.* (= 11. November; die *aqua Traiana* verlief entlang der *via Aurelia*). *Et exinde rapuerunt corpus eius nocte christiani cum Damaso presbitero et sepelierunt in basilica supradicta XVII kal. Decemb.* (= 15. November; handschriftliche Alternative: *XVI kal. decemb.* = 16. November). In der zweiten Redaktion des *Liber Pontificalis* haben zahlreiche Handschriften als weitere Variante *XII kal Dec.* = 20. November (vgl. den Apparat von Duchesne, LP I, 211 u. dens. [1886], in: LP I, CCX u. CCXIV).

¹⁷⁰ *Gesta Liberii* 46-48: *Habitabat autem ab urbe Roma miliario tertio quasi exsul in cymiterio Novellae in via Salaria*. Auch die Marcellusvita des *Liber Pontificalis* lokalisiert das unter diesem Namen sonst nicht weiter bekannte Coemeterium an der *via Salaria* (LP I, 164); da in der *passio Marcelli* von einer Bestattung des Bischofs in *cymiterio Priscillae* die Rede ist, dürfte es sich um eine alternative Bezeichnung für das Priscillacoemeterium handeln.

¹⁷¹ *Gesta Liberii* 83-85: *erat enim non longe a cymiterio Novellae cymiterius Ostrianus, ubi Petrus apostolus baptizavit*. Dieses *coemeterium Ostrianum* ist mit der unter der Bezeichnung *coemeterium maius* geläufigen Katakombe an der *via Nomentana* identisch (vgl. Fasola 1969, bes. 107-112).

¹⁷² *Gesta Liberii* 101-152.

In der jüngeren Forschung herrscht insgesamt die Tendenz vor, die topographischen Angaben dieser hagiographischen Legenden als historisch zu akzeptieren. Dies gilt sowohl für den Aufenthalt des Felix an der *via Portuensis* im westlichen Suburbium Roms¹⁷³ als auch für die Bemerkung, dass Liberius sich vor seiner Rückkehr nach Rom im Coemeterium von S. Agnese bei Constantina geweiht habe. Auch der Umstand, dass letzteres historisch nicht zutreffen kann – Constantina war im Sommer 358, als die Rückkehr des Liberius nach Rom bevorstand, bereits seit mehreren Jahren verstorben –, hat Historiker wie Archäologen nicht davon abgehalten, dieser Nachricht historischen Wert beizumessen.¹⁷⁴ Insbesondere John Curran hat unlängst diese späten Angaben der hagiographischen Überlieferung zum Anlass genommen, um – in Verbindung mit den historisch glaubwürdigen Nachrichten aus dem 4. Jh. – weitreichende Schlussfolgerungen anzustellen, die die räumliche Verortung des liberianischen Schismas in Rom und die damit verbundenen Erinnerungsbezüge betreffen.¹⁷⁵ Felix II. und seine Anhänger sollen sich im Westen der Stadt einen strategischen Schwerpunkt geschaffen haben, wo sie zeitweilig die *basilica Iulii* in Trastevere besetzt hielten und wo Felix eine Basilika an der *via Aurelia* gebaut und während seiner Verbannung auf einem Landgut an der *via Portuensis* gelebt haben soll. Umgekehrt macht Curran bei Liberius eine deutliche Konzentration auf den Osten der Stadt aus: Sie werde sichtbar in der Gründung einer *basilica* auf dem Esquilin, dem Exil des Liberius in S. Agnese an der *via Nomentana* und schließlich auch in der Bestattung des Liberius im Priscillacoemeterium an der *via Salaria*.¹⁷⁶ Außer diesen lokalen Ballungen lasse sich ferner auf beiden Seiten, bei Liberius ebenso wie bei Felix II., das legitimatorische Bemühen erkennen, an die Tradition des Vorgängers, Bischof Iulius (337-352), anzuknüpfen, da sich sämtliche Orte der Felicianer mit Bauprojekten des Bischofs Iulius verbänden

¹⁷³ Verrando 1988, 353f.; Maier 1995, 245, Anm. 60; Curran 2000, 133; Lizzi Testa 2004 (a), 137f.

¹⁷⁴ So Cecchelli 1982-1983, 198, die davon ausgeht, dass Constantina die Coemeterialbasilika von S. Agnese mit einem Baptisterium und einer bischöflichen Residenz ausgestattet habe (ebd., 192f.; zuletzt Barbini 2001, 34). Auch Curran 2000, 135 ist der Ansicht, dass Liberius „seems certainly to have been there at some stage“. Lizzi Testa 2004 (a), 166f. meint, dass der im November 367 verbannte Ursinus in S. Agnese Zuflucht bei einem weiblichen Mitglied des konstantinischen Hauses – einer namentlich nicht bekannten Tochter von Constantina und Gallus? – gefunden habe, was später irrtümlich auf Liberius bezogen worden sei. Zu der Annahme, dass Ursinus sich nach seiner zweiten Verbannung im römischen Suburbium aufgehalten habe, besteht jedoch kein begründeter Anlass. Dasselbe gilt auch für die Ansicht, dass die Basilika von S. Agnese mit einem Baptisterium und einem *episcopium* ausgestattet gewesen sei: Für beides fehlen archäologische Hinweise; zudem stammen die frühesten diesbezüglichen literarischen Nachrichten erst aus dem 6. Jh. und sind von zweifelhaftem Wert (vgl. auch Brandenburg 2004 [a], 141).

¹⁷⁵ Zum folgenden vgl. Curran 2000, 131-137.

¹⁷⁶ Überliefert ebenfalls in der Liberiusvita des *Liber Pontificalis*: LP I, 84/208: *qui etiam sepultus est via Salaria, in cymiterio Priscillae, V id. Sept.*

und Liberius mit seiner Basilika auf dem Esquilin in einer Gegend tätig geworden sei, die ebenfalls die besondere Aufmerksamkeit des Bischofs Iulius erfahren habe.

Angesichts der bereits angesprochenen komplexen Quellenlage erscheint es sinnvoll, sich die Grundlage für diese Zuschreibungen nochmals eingehender zu vergegenwärtigen. Zunächst zur „felicianischen Topographie“ im Westen Roms und seines Suburbiums: Neben Felix' *statio* im *titulus Iulii* von Trastevere (die nur in den *gesta inter Liberium et Felicem*, in der späteren legendarischen Tradition allerdings nicht mehr erwähnt wird) weisen sowohl das *praediolum* des Felix an der *via Portuensis* als auch seine Grabbasilika an der *via Aurelia* in der Tat deutlich erkennbare Bezüge zu Bauprojekten des Bischofs Iulius auf: Unter den Bauwerken, die Iulius in Rom errichtete, befanden sich unter anderem eine Basilika im Calepodiuscoemeterium, am dritten Meilenstein der *via Aurelia*, in der Iulius auch bestattet wurde, und eine Basilika am dritten Meilenstein der *via Portuensis*.¹⁷⁷ Zwar ist keines dieser beiden Gebäude bisher archäologisch identifiziert worden,¹⁷⁸ aber die Informationen entstammen einer zeitgenössischen Quelle und sind damit über jeden Zweifel erhaben.¹⁷⁹

Man kann ferner davon ausgehen, dass zwischen diesen beiden Basilikalbauten des Iulius und dem *praediolum* des Felix an der *via Portuensis* sowie dessen Basilika an der *via Aurelia* eine Verbindung bestand. Die Basilika des Felix am zweiten Meilenstein der *via Aurelia* ist zwar ebenso wie die *basilica Iulia* im Calepodiuscoemeterium am dritten Meilenstein bisher nicht aufgefunden worden. Doch nach dem Zeugnis der Pilgerführer des frühen 7. Jh. ist ein enger räumlicher Zusammenhang der beiden Plätze nicht von der Hand zu weisen: Die Grabbasilika des Iulius und die Felixbasilika, die einem Teil der hagiographischen Tradition zufolge als Grablege für Felix II. diente,

¹⁷⁷ *Catalogus Liberianus* (MGH AA IX, 76): *Iulius... multas fabricas fecit: basilicam in via Portese miliario III; basilicam in via Flaminia mil. II, quae appellatur Valentini; basilicam Iuliam, quae est regione VII iuxta forum divi Traiani; basilicam trans Tiberim regione XIII iuxta Callistum; basilicam in via Aurelia mil. III ad Callistum.* Zur Bestattung des Iulius vgl. die *depositio episcoporum* im Chronographen von 354 (MGH AA IX, 70): *prid. idus Apr.: Iuli, in via Aurelia miliario III, in Callisti.*

¹⁷⁸ Zu den literarischen Zeugnissen für die Basilika an der *via Portuensis* und den Möglichkeiten ihrer Lokalisierung vgl. Verrando 1988. Die Iuliusbasilika *ad Callistum* an der *via Aurelia* ist mit unterschiedlichen Gebäuden identifiziert worden; Nestori 1971 u. 1972, bes. 1972, 194-205 vermutet hinter einem kreuzförmigen, halbunterirdischen Mausoleum mit einer Apsis die iulianische Basilika; Verrando 1985, 1039-1061 denkt an eine Erweiterung vor dem Grab des Kallixt, die zu einem kapellenartigen Raum von etwa 30 m² ausgebaut wurde. Doch legen die frühmittelalterlichen Pilgerführer eine oberirdische Lokalisierung der Basilika nahe, deren Lage daher auch weiter als ungeklärt zu betrachten ist (zur Kritik an den bisherigen Identifizierungsversuchen vgl. auch Pietri 1976, Bd. 1, 75; Reekmans 1995, 69).

¹⁷⁹ Der *Catalogus Liberianus* ist Teil des Chronographen von 354, der kurz nach Liberius' Tod abgefasst wurde.

können nicht weit voneinander entfernt gewesen sein.¹⁸⁰ An der *via Portuensis* ist die Lage vergleichbar. Auch hier beschränken sich unsere Kenntnisse mangels archäologischer Überreste auf eine Reihe literarischer Angaben zur Heiligtopotographie dieser Straße, die im wesentlichen den bereits erwähnten Pilgerführern aus dem Frühmittelalter entnommen sind. Diese topographischen Notizen geben zum einen Aufschluss über das *praediolum*, auf das sich Felix II. nach seiner Verbannung zurückgezogen haben soll und wo er – nach der Darstellung der *Liberiusvita* des *Liber Pontificalis* – auch bestattet worden sein soll: Zwischen dem zweiten und dem fünften Meilenstein der *via Portuensis* befand sich eine Kultstätte für einen *Felix martyr*, die offensichtlich mit der Legendenbildung um Felix II. in einer – im folgenden noch näher zu erörternden – Verbindung steht. Auch diese Felixkultstätte stand zu der Basilika, die Bischof Iulius am dritten Meilenstein der *via Portuensis* errichten ließ, in einer räumlichen Verbindung und begründete damit – ähnlich wie an der *via Aurelia* – eine enge Verbindung zwischen der Iulius- und der Felixmemoria. Den deutlichsten Hinweis darauf bietet das Pilgerverzeichnis *de locis sanctis martyrum*, in dem Iulius und Felix gemeinsam hinter einer Reihe von Märtyrern des Pontianuscoemeteriums am zweiten Meilenstein und vor einer Gruppe von drei Märtyrern des Generosacoemeteriums (Simplicius, Faustinus, Beatrix) an der fünften Meile aufgeführt werden.¹⁸¹ Aufgrund dieser gemeinsamen Nennung von Iulius und Felix wird die Kultstätte des Felix allgemein mit der Basilika identifiziert, die Bischof Iulius an der *via Portuensis* erbauen ließ.¹⁸²

¹⁸⁰ Die Meilenangaben in der kalendarischen und hagiographischen Literatur sind häufig ungenau (vgl. Verrando 1981 [a], 267), so dass aus der reinen Angabe *mil. II* bzw. *mil. III* das räumliche Verhältnis der beiden Bauten an der *via Aurelia* zueinander nicht erschlossen werden kann. In zwei Pilgerführern (*notitia ecclesiarum*, *notitia portarum*) erscheint Felix jedoch zwischen der Basilika von S. Pancrazio, für die in den Kalendern die Angabe am zweiten Meilenstein gängig ist, und dem Calepodiuscoemeterium mit der Iuliusbasilika am dritten Meilenstein (vgl. Codice topografico II [Valentini/Zuchetti 1942], 92-94; 151f.; auch in *de locis sanctis*, wo alle Märtyrer der *via Aurelia* aufgezählt werden, folgen die Heiligen des Calepodiuscoemeteriums unmittelbar auf Felix [vgl. ebd., 107]; für eine ausführliche Diskussion vgl. Verrando 1981 [a], 266-275). Dies alles legt einen engen räumlichen Zusammenhang von Felix- und Iuliusbasilika nahe; bezüglich einer hypothetischen Lokalisierung der Felixbasilika gehen die Meinungen auseinander, vgl. als jüngsten Lokalisierungsversuch den von Verrando 1987 (a), 324-331.

¹⁸¹ *De locis sanctis* (Codice topografico II [Valentini/Zuchetti 1942], 107f.): *sanctus Abdon et sanctus Sennis, sanctusque Milix et sanctus Vincentius, sanctus Polton, sanctus Iulius, sanctus Pymeon, sanctus Felix, sanctus Simplicius, sanctus Faustinus, sancta Beatrice dormiunt*. Dass Pigmenius, der noch zum Pontianuscoemeterium gehört, in dieser Auflistung zwischen Iulius und Felix steht, lässt sich wohl durch eine einfache Namensumstellung erklären.

¹⁸² Vgl. Verrando 1988, bes. 346-348 und 356-358 (ältere Literatur). Archäologische Hinweise auf diese Basilika des Iulius/Felix wurden, wie schon erwähnt, nicht entdeckt; von der Kultstätte des Felix ist zum letztenmal in der Biographie von Nicolaus I. (858-867) die Rede (LP II, 161). Zur Heiligtopotographie der *via Portuensis* vgl. die hilfreiche Übersicht von Amore 1975, 227-239.

Aufgrund der Pilgeritinerare des 7. Jh. kann demnach als gesichert gelten, dass sowohl an der *via Aurelia* als auch an der *via Portuensis* ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Bauten des Bischofs Iulius und der Verehrung eines Heiligen Felix bestand. Was aber bildete die Grundlage für diese beiden Felixkulte: Verbanden sich mit der *via Aurelia* und der *via Portuensis* historische Erinnerungen an den römischen Gegenbischof des 4. Jh.? Oder aber wurden an diesen beiden Straßen zwei römische Märtyrer gleichen Namens verehrt, die erst später mit Felix II. identifiziert bzw. in Verbindung gebracht wurden? Beides ist von der Forschung erwogen worden. Eine genauere Untersuchung der kalendarischen und hagiographischen Überlieferung legt jedoch den Schluss nahe, dass weder das eine noch das andere zutrifft: Die Kulte sind das Produkt einer nachträglichen „invention of tradition“, die erst sekundär legendarische Erinnerungsbezüge in topographische Realitäten verwandelte.

Wenden wir uns zunächst dem Hl. Felix an der *via Portuensis* zu. In der hagiographischen Forschung besteht ein breiter Konsens, dass es sich bei ihm um einen berühmten römischen Märtyrer handelt, der erst später, im Zuge der Legendenbildung um Felix II., mit dem Gegenspieler des Liberius identifiziert worden sei.¹⁸³ Das ist zwar nicht sicher auszuschließen, jedoch aus verschiedenen Gründen nicht plausibel. Aus der Notiz des *Catalogus Liberianus* geht deutlich hervor, dass Iulius seine Basilika an der *via Portuensis* nicht errichtete, um dort das Gedenken an einen berühmten lokalen Märtyrer zu monumentalisieren.¹⁸⁴ Vielmehr verfolgte die Basilika des Iulius wohl einen ähnlichen Zweck wie die konstantinischen Coemeterialbasiliken, die dazu bestimmt waren, Bestattungsplätze zu schaffen. In dieselbe Richtung weist auch die kalendarische Überlieferung, die aus mehreren Gründen eindeutig gegen die Annahme eines berühmten und lange bekannten Felixkults an der *via Portuensis* spricht. Das *Martyrologium Hieronymianum* enthält unter mehreren Tagesdaten Einträge, die sich auf den Felix an der *via Portuensis* beziehen. Unter diesen Daten kann der 29. Juli am ehesten den Anspruch darauf erheben, den Feiertag des dort verehrten Heiligen wiederzugeben.¹⁸⁵ Dieses

¹⁸³ Duchesne (1886), in: LP I, CXXIII f.; Kirsch 1925, 10; Delehaye (1931), in: Comm. MH, 403 f.; Amore 1975, 234-236.

¹⁸⁴ Gegen Pietri 1976, Bd. 1, 76. Im Unterschied zu den Basiliken an der *via Flaminia* und an der *via Aurelia*, die Iulius zum Gedenken an Valentinus und an Kallixt errichtet hatte (*basilicam in via Flaminia mil. II, quae appellatur Valentini, basilicam in via Aurelia mil. III ad Callistum*), fehlt bei der Basilika an der *via Portuensis* ein entsprechender Zusatz, der auf die Präsenz eines verehrten Heiligen verweisen würde (*basilicam in via Portese miliario III* [MGH AA IX, 76]).

¹⁸⁵ MH IV *kal. Aug.* erscheint nach mehreren an der *via Portuensis* verehrten Märtyrern der Eintrag *in Africa natale Felicis*. Hinzu kommt die *passio Felicis*, die als *natalicium* für Felix II. den 29. Juli angibt, obwohl sie den Tag der Bestattung (an der *via Aurelia*) auf den 22. November setzt. Diese ungewöhnliche Loslösung des Feiertags vom Depositionstag kann nur dadurch erklärt werden, dass sich mit dem 29. Juli eine starke Tradition der Felixkommemoration an der *via Portuensis* verband, die der Hagiograph mit der Deposition an der *via Aurelia* zusammenbringen wollte. Das *Martyrologium Hieronymianum* enthält zwar unter dem 22. Dezember (*XI kal. Ian.*) ebenfalls einen

Datum hat allerdings offensichtlich erst spät Eingang in das *Martyrologium Hieronymianum* gefunden. Die Art ihres Eintrags lässt darauf schließen, dass die Nachricht nicht in dem stadtrömischen Heiligenkalender stand, der kurz nach dem Tod Bonifatius' I. (418-422) angefertigt wurde und eine der Quellen des kurz nach der Mitte des 5. Jh. verfassten *Martyrologium Hieronymianum* bildete, sondern erst zu einer späteren Zeit in das Martyrolog eingefügt wurde.¹⁸⁶

Lässt bereits dieses Indiz Zweifel an einer tiefen Verankerung der Erinnerung an einen römischen Märtyrer namens Felix an der *via Portuensis* aufkommen, so werden sie durch das Kommemorationsdatum dieses Heiligen Felix weiter genährt. Der 29. Juli war nicht nur der Jahrestag des Felix, sondern auch das Datum, an dem die drei Heiligen des Generosa-coemeteriums an der *via Portuensis* (Simplicius, Faustinus und Beatrix) kommemoriert wurden; der darauffolgende 30. Juli war der Feiertag von Abdon und Sennen, die im ebenfalls an der *via Portuensis* gelegenen Pontianuscoemeterium verehrt wurden. Für beide Notizen, Simplicius, Faustinus und Beatrix ebenso wie Abdon und Sennen, lässt sich – im Unterschied zur Felixnotiz – zeigen, dass es sich um frühe Einträge im *Martyrologium Hieronymianum* handelt.¹⁸⁷ Der 29. und der 30. Juli waren also im römischen Kalender traditionell durch das Andenken gleich mehrerer Heiliger an der *via Portuensis* geprägt. Dass auch ein Felix an der *via Portuensis* am 29. Juli verehrt wurde, lässt sich am ehesten durch eine kalendarische An-

Eintrag *Romae via Portuensi depositio sancti Felicis episcopi* und Kirsch 1924, 186-188 erwägt die Möglichkeit, dass es sich hier um das ursprüngliche Datum des Märtyrers Felix von der *via Portuensis* handle, der dann mit dem gleichnamigen Bischof identifiziert worden sei, was zu dem vorliegenden Eintrag geführt habe. Wesentlich unkomplizierter ist jedoch die Annahme, dass die gesamte Notiz – nicht nur das *episcopi* – zu einem späteren Zeitpunkt interpoliert wurde (vgl. auch Delehaye [1931], in: Comm. MH, 661f.). Über die Gründe einer derartigen Interpolation, wie sie im *Martyrologium Hieronymianum* an der Tagesordnung ist, lässt sich allenfalls spekulieren; so könnte das Todesdatum *XII kal. Dec.*, das in einigen Varianten der Felixvita des *Liber Pontificalis* auftaucht, versehentlich in das ähnlich lautende *XI kal. Ian.* abgeändert worden sein und die Notiz auf diese Weise unter das Datum des 22. Dezember gelangt sein.

¹⁸⁶ Zu den unterschiedlichen Redaktionsstufen des *Martyrologium Hieronymianum* vgl. Lucchesi 1978; Dubois 1978, 29-37. Das *Martyrologium Hieronymianum* ist um die Mitte des 5. Jh. in Oberitalien als eine Zusammenstellung unterschiedlicher regionaler Heiligenkalender entstanden; unter den Quellen des *Martyrologium Hieronymianum* befand sich auch ein stadtrömischer Kalender, der kurz nach 422 angelegt wurde. Die Handschriften des *Martyrologium Hieronymianum* lassen sich auf einen gemeinsamen Archetyp zurückführen, der gegen Ende des 6. Jh. in Gallien angefertigt wurde; in Gallien wurden zahlreiche Erweiterungen in die italische Redaktion aus der Mitte des 5. Jh. nachgetragen. Zur Rekonstruktion der Tagesnotiz für den 29. Juli, wie sie vermutlich in dem stadtrömischen Kalender verzeichnet war, vgl. Kirsch 1924, 73f.; die Notiz *natale Felicis* dürfte allerdings im Archetyp vom Ende des 6. Jh. gestanden haben.

¹⁸⁷ Vgl. Kirsch 1924, 25f., 73f. und 228. Abdon und Sennen sind bereits im Chronographen von 354 (*depositio martyrum*) unter dem 30. Juli verzeichnet; aufgrund der Form des Eintrags nimmt Kirsch an, dass Simplicius, Faustinus und Beatrix in dem Heiligenkalender standen, der zu Beginn des 5. Jh. in Rom angefertigt wurde.

gleichung an diese Feste erklären, die ihrerseits zum ältesten Bestandteil des römischen Festkalenders gehören. Der Felixkult an der *via Portuensis* weist also in mehrfacher Hinsicht Anzeichen für eine sekundäre, späte Einrichtung auf, da er kein eigenes Kommemorationsdatum ausprägte.

Will man nach dem Gesagten nicht an einen berühmten und traditionsreichen Märtyrer namens Felix an der *via Portuensis* glauben, dessen Gedenken später auf Felix II. bezogen wurde, dann liegt es nahe, die umgekehrte Möglichkeit in Erwägung zu ziehen: Offensichtlich wurde ein Felixkult an der *via Portuensis* überhaupt erst im Zusammenhang mit Felix II. ins Leben gerufen. Dies vorausgesetzt, stellt sich jedoch die Frage, was die Grundlage für die Lokalisierung und erfolgreiche Etablierung einer Kultstätte für Felix II. an der *via Portuensis* gebildet haben kann. Warum war (oder wurde) hier eine Felixerinnerung lokalisiert und was sind die Gründe für die durchschlagende Popularität dieses Heiligen, dessen Strahlkraft im 6. Jh. so bedeutend war, dass sogar die *via Portuensis* nach ihm benannt wurde?¹⁸⁸

Giovanni Verrando hat – ebenso wie Curran – die Erklärung dafür in einem historischen Kern der *passio Felicis* gesucht: Felix II. soll sich wirklich nach 358 auf ein Landgut an der *via Portuensis*, das mit der dortigen Basilika des Bischofs Iulius verbunden war, zurückgezogen haben, um auf diese Weise seine Stellung als rechtmäßiger Nachfolger des Iulius zu signalisieren.¹⁸⁹ Wie aber ist es überhaupt um die Bedingung der Möglichkeit bestellt, dass ein derartiger Aufenthalt des Felix auf dem *praediolum* an der *via Portuensis* im Gedächtnis der Nachwelt verankert blieb? Da diese Frage für die Genese einer Felixtradition nicht nur an der *via Portuensis*, sondern auch an der *via Aurelia* von grundlegender Bedeutung ist, verlangt sie nach einer ausführlicheren Erläuterung.

Liberius war nach seiner Rückberufung im Jahr 358 zwar zunächst auf hartnäckige Widerstände in den Reihen des felicianischen Klerus gestoßen, hatte sich jedoch schließlich als rechtmäßiger Bischof Roms durchgesetzt und nach dem Tod des Felix einen erfolgreichen Ausgleich mit dessen Anhängern erzielt, der sie erneut in den römischen Klerus eingliederte.¹⁹⁰ Zwar wurde schon bald nach seiner Rückkehr Kritik an Liberius und an seinem Kompromisskurs gegenüber Constantius II. laut, der ihm die Rückkehr auf den römischen Bischofsstuhl erlaubt hatte.¹⁹¹ Dies führte jedoch nicht dazu,

¹⁸⁸ In der Kosmographie des Ps.-Ethicus; zur Datierung des Textes (möglicherweise Mitte 6. Jh.) vgl. Verrando 1988, 348-351.

¹⁸⁹ Verrando 1988, 353f., übernommen von Curran 2000, 133.

¹⁹⁰ Coll. Avell., *epist.* 1, 4: *Liberius misericordiam fecit in clericos qui peieraverant eosque locis propriis suscepit.*

¹⁹¹ Verbreitung fand die Skepsis gerade auch in Rom selbst: Diese römischen Verhältnisse dürften sich vor allem in den Aussagen des Hieronymus widerspiegeln, der sich selbst zwischen 359 und 363 in Rom aufgehalten hatte (Verrando 1981, 101f., Anm. 46): Hier., *chron.* ad ann. 349 (Helm ³1984, 237): *Liberius taedio victus exilii et in haeretica pravitate subscribens Romam quasi victor intraverat* (geschrieben um 380). In ähnlicher Form erscheint der Vorwurf auch in Hier., *vir. ill.* 97.

dass man deswegen anstelle von Liberius seinen Widerpart Felix als den rechtmäßigen Bischof Roms anerkannt hätte. Die Zweifel an der Rechtgläubigkeit des Liberius, der durch seine Unterzeichnung der zweiten sirmischen Formel aus der Sicht seiner Gegner eine Annäherung an den Arianismus vollzogen hatte, änderten offensichtlich nichts daran, dass die Haltung gegenüber Felix II. unverändert kritisch blieb:¹⁹² Es gab zwar offenbar zunehmend Stimmen, die ihn nicht mehr – wie noch Athanasius¹⁹³ – in extremer Weise als ein arianisches Geschöpf des Kaisers brandmarkten, doch auch das Zugeständnis, dass Felix ein Anhänger des nizänischen Glaubens gewesen sei, änderte nichts an den Vorwürfen, dass er als Schismatiker mit Gewalt auf den Bischofsstuhl gelangt sei und *communio* mit arianischen Bischöfen gehalten habe.¹⁹⁴

Felix II. war demnach bei seinem Tode nur ein gestürzter Gegenbischof, der sich nicht gegen Liberius hatte behaupten können und an dessen positivem Andenken keine der maßgeblichen Parteien, die in der Folgezeit ihren Einfluss in den kirchlichen Angelegenheiten Roms geltend machten, ein erkennbares Interesse haben konnte. Wenn nach dem Tod des Liberius die Ursinusanhänger versuchten, Damasus dadurch zu diskreditieren, dass sie ihn in eine Tradition mit Felix II. stellten, um gleichzeitig ihren eigenen Kandidaten Ursinus als Nachfolger des rechtmäßigen Bischofs Liberius zu präsentieren,¹⁹⁵ handelte sich dabei um einen aus der Polemik geborenen Vorwurf ohne Substanz. Das Schisma zwischen Damasus und Ursinus war in Wirklichkeit *keine* unmittelbare Fortsetzung des liberisch-felicianischen Schismas: Es gibt keine Hinweise darauf, dass Damasus sich primär auf die Anhängerschaft von Felix II. gestützt hätte,¹⁹⁶ und noch viel weniger Glauben verdient die Anschuldigung der Ursiner, dass Damasus sich als

Duchesne 1908, bes. 39f., 77 misst dem Zeugnis des Hieronymus und seinem Einfluss auf die spätere Überlieferung eine zentrale Bedeutung für die Umwertung im Verhältnis von Liberius und Felix II. zu; Saltet 1905, 233-236 wiederum zeigt, dass die vier gefälschten Liberiusbriefe, die in der Fragmentsammlung *ex opere historico* des Hilarius v. Poitiers überliefert sind, das Urteil des Hieronymus in dieser Frage entscheidend beeinflusst haben dürften. Entscheidend ist jedoch, dass diese kritische Haltung gegenüber Liberius, die schon unmittelbar nach den Ereignissen einsetzte, nicht zu einer Anerkennung des Felix führte.

¹⁹² Hieronymus verband seine Kritik an Liberius nicht mit einer Rehabilitierung des Felix (vgl. dazu u., Anm. 205; für die griechischen Kirchenhistoriker aus der ersten Hälfte des 5. Jh. s. u., Anm. 194).

¹⁹³ Ath., *b. Ar.* 75, 3.

¹⁹⁴ Zu dieser Sicht der griechischen Kirchenhistoriker des 5. Jh. vgl. Socr., *b. e.* 2, 37, 92 (gewaltsame Aneignung der Bischofsgewalt durch Felix II.); Soz., *b. e.* 4, 11, 11; Thdt., *b. e.* 2, 17, 3 (κοινωνία Felix' II. mit Arianern).

¹⁹⁵ Coll. Avell., *epist.* 1, 5: *tunc presbyteri et diacones Ursinus Amantius et Lupus cum plebe sancta, quae Liberio fidem servaverat in exilio constituto, coeperunt in basilica Iuli procedere et sibi Ursinum diaconum pontificem in loco Liberii ordinari deposcunt; periuri vero in Lucinis Damasum sibi episcopum in loco Felicis expostulant.*

¹⁹⁶ S. dazu o., S. 238f.

Nachfolger des Felix verstanden hätte. Damasus beanspruchte vielmehr, der rechtmäßige Nachfolger eines rechtmäßigen Bischofs zu sein – und das war nach dem Stand der Dinge im Herbst 366 Liberius und nicht Felix. Der aus Rom verbannte Ursinus und seine Anhänger erhielten zwar ihre Opposition gegen Damasus – und auch die Beschuldigung, er sei ein „Felicianer“ gewesen – über die gesamte Dauer von Damasus' Pontifikat hinweg aufrecht.¹⁹⁷ Doch lässt sich jenseits dieser Polemik eine positive Bezugnahme des Damasus auf Felix nicht erhärten. Wenn Damasus' Nachfolger, Siricius, sich nicht nur in die Tradition seines Vorgängers stellte, sondern, über Damasus hinausgehend, auch seine Verbindung zu Liberius besonders herausstellte,¹⁹⁸ dann nicht deswegen, weil Damasus sich (im Unterschied zu Siricius) in der Tradition des Felix gesehen hätte.¹⁹⁹ Ähnlich wie Damasus selbst sah sich auch Siricius genötigt, die Verbindung zu Liberius herauszustellen, weil auch noch zu Beginn von Siricius' Pontifikat die alten Vorwürfe der Ursiner im Raum standen.²⁰⁰ Die Erinnerung an Felix war somit rein negativer Natur, wachgehalten von den Gegnern des Damasus und seines Nachfolgers, die den Gegenspieler des Liberius einzig als ein Argument für ihre eigenen Ansprüche benötigten.

Kennzeichnend für den einstigen Gegenbischof des Liberius ist demnach vor allem eines, dass nämlich nach seinem Tode die Erinnerung an seine Grablege verhältnismäßig schnell verschwand. Dies änderte sich erst geraume Zeit später, als es zu einer Wende in der Bewertung der beiden Kontrahenten kam. Erste Indizien für eine beginnende Umwertung haben sich in einer Reihe von frühmittelalterlichen Papstlisten erhalten, die neben Liberius auch Felix in die Reihe der römischen Bischöfe aufnehmen, indem sie ihm eine eigene Ordnungszahl zuweisen.²⁰¹ Diese in der Forschung als „Index-

¹⁹⁷ Siricius, der Nachfolger des Damasus, nahm im Jahr 384 sein Pontifikat unter Akklamationen, die sich gegen Ursinus und seine Anhänger richteten, auf (vgl. coll. Avell., *epist.* 4, 2: *religiosum Siricium antistitem sanctitatis sic praeesse sacerdotio voluerunt, ut Ursinum improbum acclamationibus violarent*).

¹⁹⁸ Vgl. das Grabepigramm des Siricius (de Rossi, *Inscr.* II, 102, nr. 30): *Liberium lector mox levitae secutus / post Damasum clarus totos quos vixit in annos / fonte sacro magnus meruit sedere sacerdos / cunctus ut populus pacem tunc soli clamaret*. Siricius ließ sich ferner in der Nähe von Liberius, im Priscillacoemeterium, bestatten (LP I, 86f./216).

¹⁹⁹ Dies die Interpretation von Verrando 1981, 105, der aus dem Rückgriff des Siricius auf Liberius und der kritischen Haltung des unter Damasus protegierten Hieronymus gegenüber Siricius auf einen legitimatorischen Kurswechsel (Distanzierung von Felix, Hinwendung zu Liberius) schließt. Die Kritik des Hieronymus dürfte jedoch wesentlich auf die distanzierte Haltung des Siricius gegenüber der asketischen Bewegung zurückzuführen sein (vgl. o., S. 395; Caspar 1930/1933, Bd. 1, 257 denkt an persönliche Rivalitäten): Siricius unterschied sich in der Bezugnahme auf Liberius in nichts von seinem Vorgänger.

²⁰⁰ Vgl. coll. Avell., *epist.* 4.

²⁰¹ Duchesne (1886), in: LP I, XIV-XXI, 13-33 hat neun dieser Listen herausgegeben; Mommsen (1898), in: LP, XXVIII-LII hat diesen Bestand revidiert, ihn um drei weitere Beispiele ergänzt und die gemeinsame Herkunft der Listen aus einem von ihm als „Index“ bezeichneten Archetyp erwiesen. Die Indexkataloge sind in Verbindung mit Sammlungen von Synodalkanonnes und

kataloge“ bezeichneten *laterculi* lassen sich auf einen gemeinsamen Archetyp zurückführen, der spätestens im ausgehenden 5. Jh. verfasst wurde, jedoch aus einer Bischofsliste hervorgegangen ist, die möglicherweise wesentlich früher angelegt wurde.²⁰² Da derartige Listen – ähnlich wie spätantike Konsularfasten und Annalen – ständigen Ergänzungen und Erweiterungen unterworfen waren, ist für den hier interessierenden Zusammenhang jedoch nicht der (im übrigen nicht sicher bestimmbar) Ursprung dieser Liste von Interesse, sondern die Frage, wann Felix II. in diese Bischofsliste aufgenommen wurde, mit anderen Worten: der Archetyp einer bestimmten Redaktionsstufe der Indexkataloge.²⁰³ Hier nun bestehen gute Gründe für die Annahme, dass der Felixeintrag nicht über die Mitte des 5. Jh. hinaus zurückreichen kann.²⁰⁴ Dafür sprechen sowohl chronographische als auch kalendarische Zeugnisse, aus denen ersichtlich wird, dass Felix in der ersten Hälfte des 5. Jh. noch nicht als Bischof von Rom anerkannt wurde. Hieronymus hat in seiner spätestens im Frühjahr 381 abgeschlossenen Chronik Felix II. nicht unter die römischen Bischöfe gezählt, sondern eindeutig als arianischen Gegenbischof gebrandmarkt.²⁰⁵ In beidem ist ihm auch noch um die Mitte des 5. Jh. Prosper von Aquitanien gefolgt, der seine Chronik in Rom redigierte und vermutlich als *notarius* unter Leo I. (440-461) – also in unmittelbarer Nähe zum römischen Bischof und seiner Kanzlei – tätig war.²⁰⁶ Von einer Neubewertung des Schismas zwischen Liberius und Felix II., wie sie dann zu Beginn des 6. Jh. nicht nur in den Heiligenlegenden,

Papstdekretalen überliefert, die seit dem frühen 6. Jh. entstanden, jedoch nicht erst zu diesem Zweck angelegt worden (Duchesne [1886], in: LP I, XVf.; Mommsen [1898], in: LP, XXX).

²⁰² Einer der Indexkataloge endet mit Felix III. (483-492) bzw. lässt dort einen Einschnitt erkennen; in drei weiteren trifft dies für Hormisdas (514-523) zu. Duchesne setzt die Entstehungszeit der Bischofsliste in die Mitte des 5. Jh. (vgl. Duchesne [1886], in: LP I, XXI). Mommsen (1898), in: LP, VIII, XXIX rechnet hingegen mit einem deutlich früheren Ursprung, ebenso Caspar 1926, 389f., 426f.: Beide verweisen darauf, dass die Indexkataloge eine zuverlässigere – und daher frühere – Überlieferung der Papstchronologie bieten als der *Catalogus Liberianus* und datieren den Ursprung der Bischofsliste daher bis vor die Mitte des 4. Jh. hinauf.

²⁰³ Zur Differenzierung zwischen dem *archetypus* der Indexkataloge und dem in ihm verarbeiteten *laterculus* vgl. Mommsen, in: LP (1898), XXIX.

²⁰⁴ Zum terminus ante quem s. u., Anm. 238.

²⁰⁵ Hieronymus zählt Liberius als 34., Damasus als 35. Bischof (Hier., *chron.* ad ann. 349 u. 366 [Helm ³1984, 237, 244]); die Stellungnahme zu Felix ist eindeutig (ebd., ad ann. 349: *cum Felice ab Arrianis fuisset in sacerdotio constitutus plurimi peieraverunt et post annum cum Felice eieci sunt*). Zur Datierung der Chronik vgl. zuletzt Burgess 2005, 168.

²⁰⁶ Vgl. Prosper, *chron.* ad ann. 348 u. 366. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Prosper zwar für den Zeitraum, in dem er auf die Chronik des Hieronymus zurückgreifen konnte, deren Text epitomierte, dies ihn jedoch nicht daran hinderte, in Details Änderungen vorzunehmen (vgl. Duchesne [1886], in: LP I, XXI). Prosper von Aquitanien verfasste seine Chronik zwischen 433 und 451 in mehreren Redaktionen, von denen die beiden am meisten verbreiteten in den Jahren 445 und 455 entstanden (vgl. Muhlberger 1990, 55-60); zu Prosper's Tätigkeit als päpstlicher Sekretär, an der trotz Muhlbergers Skepsis (ebd., 51f.) festgehalten werden darf, s. James 1993.

sondern auch in dem offiziösen *Liber Pontificalis* erkennbar wird,²⁰⁷ ist bei Prosper noch nichts zu bemerken.

Bestätigt und zugleich präzisiert wird dieser Befund der chronographischen Überlieferung durch die kalendarischen Aufzeichnungen, die mit der Kommemorationspraxis in einem unmittelbaren Zusammenhang stehen und denen daher für die hier interessierende Frage, ob Felix II. in der Stadt Rom ein offizielles Gedenken zuteil wurde, ein besonders hoher Zeugniswert zukommt: Anders als Liberius war Felix II. in dem bis zum Tod des römischen Bischofs Bonifatius (422) reichenden römischen Kalender, der von der Forschung als eine Quelle des *Martyrologium Hieronymianum* identifiziert worden ist, nicht verzeichnet.²⁰⁸ Verbindet man dies mit der bereits erwähnten Tatsache, dass der im Umfeld des römischen Bischofs arbeitende Prosper v. Aquitanien Felix II. keinen Bischofsrang zubilligte, ist der Schluss unausweichlich, dass die in den Indexkatalogen greifbare Anerkennung von Felix II. als Bischof nicht vor der zweiten Hälfte des 5. Jh. erfolgt sein kann und dass erst seit dieser Zeit die Voraussetzung für eine Kommemoration in Rom geschaffen wurde.²⁰⁹ Dabei ist ferner zu berücksichtigen, dass auch die Indexkataloge erst den Beginn einer „Rehabilitierung“ widerspiegeln, die dann im weiteren Verlauf zu einer regelrechten Umwertung im Verhältnis von Liberius und Felix und zu anhaltenden Diskussionen um die rechtmäßige Besetzung des römischen Bischofsstuhls durch Liberius nach seiner Rückkehr aus dem Exil führte.²¹⁰ So enthalten die Indexkataloge zwar bereits den Namen des Felix mit einer eigenen Zählung als Bischof, jedoch im Unterschied zu Liberius noch keine Einträge zur Dauer seines Pontifikats – ein deutlicher Ausdruck dessen, dass die Memoria Felix’ II. eben zu dieser Zeit erst wieder positiv besetzt zu werden begann.²¹¹

²⁰⁷ Duchesne zieht in Erwägung, dass die ursprüngliche Fassung des *Liber Pontificalis* noch keinen eigenen Eintrag für Felix gehabt habe, sondern dieser ausschließlich im Rahmen der Liberiusvita erwähnt worden sei (vgl. Duchesne [1886], in: LP I, 209, Anm. 17). Entscheidend ist jedoch, dass die Umwertung des Schismas auch in der Liberiusvita bereits deutlich vollzogen ist.

²⁰⁸ Zu diesem Kalender s. o., Anm. 186; für den Eintrag des Liberius vgl. Kirsch 1924, 115f. Auch in der Bischofsliste, die Augustinus für seine Sukzession der römischen Bischöfe von Petrus bis zu Anastasius I. (399-401) zugrunde legte, war Felix noch nicht verzeichnet (Aug., *epist.* 53, 2).

²⁰⁹ Ein als Bischofsliste konzipierter Zyklus von Papstbildnissen in S. Paolo f.l.m., unter denen sich auch ein Portrait von Felix II. befand, liefert keinen Aufschluss in dieser Frage, da seine Entstehungszeit stark umstritten ist (vgl. u., Anm. 274).

²¹⁰ Vgl. v. Döllinger 1863, 116-123.

²¹¹ So auch Duchesne (1886), in: LP I, LXXXV. Wenig überzeugend ist hingegen die von Mommsen 1896, 167f., dems., in: LP (1898), XXVIII f. vertretene Auffassung, Felix II. sei in den Indexkatalogen deswegen kein Spatium beigeschrieben worden, weil sein Episkopat in die Zeit des Liberius gefallen war und eine Zeitangabe den fehlerhaften Eindruck erweckt hätte, Felix sei ein Nachfolger des Liberius gewesen, was wiederum chronologische Probleme (durch eine Addition der beiden Episkopate) hätte aufwerfen können. Der Verzicht darauf, in den „Indexkatalogen“ die zeitliche Erstreckung von Felix’ Episkopat anzugeben, ist jedoch kein Versuch, chronologischen Verwirrungen vorzubeugen, sondern vielmehr ein Ausdruck von

Somit verbreitete sich in Rom frühestens ab etwa 450, in verstärkter Form aber sicher nicht vor der zweiten Hälfte des 5. Jh. die Auffassung, dass Felix II. rechtmäßiger Bischof von Rom gewesen sei. Die möglichen Hintergründe und Ursachen für diese späte Anerkennung können vorerst auf sich beruhen bleiben.²¹² Was auch immer der Anlass für die Neubewertung des Schismas von 357/358 war, entscheidend ist, dass in jedem Falle eine Umdeutung erst mehrere Generationen nach dem Tod der beiden Kontrahenten Felix und Liberius erfolgte, und dass damit zugleich auch der Möglichkeit, dass die Bemerkung der *passio Felicis* von einem Exil des Gegenbischofs an der *via Portuensis* eine historische Basis hat, die Grundlage genommen ist. Es erscheint schlichtweg undenkbar, dass die Erinnerung an einen temporären Aufenthaltsort des Felix an der *via Portuensis*, der nicht einmal mit der Grablege des Gegenbischofs identisch war, die Zeit eines etwa einhundertjährigen Vergessens überdauern soll, obwohl während dieser Zeit weder Damasus noch seine Gegner von einer affirmativen Erinnerungstiftung an den Gegenspieler des Liberius profitieren konnten. Die Genese der hagiographischen Tradition muss vielmehr in ursächlichem Zusammenhang mit der wohl erst im späten 5. Jh. vollzogenen Umwertung des Felixbildes stehen.

Vor den damit verbundenen Fragen bleibt jedoch zunächst noch das offene Problem der Felixerinnerung an der *via Aurelia* zu klären. Was für das *praediolum* an der *via Portuensis* gilt, kann in gleicher Weise auch für die

Unsicherheit: Trotz der sich allmählich durchsetzenden Anerkennung Felix' II. als regulärer Bischof konnte man sich noch nicht dazu verstehen, die Zeit während Liberius' Exil als Regierungszeit des Felix II. anzuerkennen. Nicht plausibel ist auch Mommsens Auffassung, dass Felix II. in der römischen Bischofsliste des 4. Jh. als ein regulärer „Mitbischof“ des Liberius geführt worden sei (Mommsen 1896, bes. 169, 178f.). Zwar hatten die in Sirmium versammelten Bischöfe ein Schreiben an Felix mit der Aufforderung verfasst, dass er und Liberius gemeinsam das Bischofsamt ausüben sollten (Soz., *h. e.* 4, 15, 4; vgl. Philost., *h. e.* 4, 3; Thdt., *h. e.* 2, 17, 4). Doch war die Unteilbarkeit des Bischofsamtes seit der Ausbildung des Monepiskopats im 2. Jh. niemals infrage gestellt und durch den Kanon 8 des Konzils von Nicaea eingeschränkt worden; auch ist durch das Zeugnis des Hieronymus (s. o., Anm. 205) eindeutig gesichert, dass die Pläne eines Doppel episkopats von der römischen Kirche nicht akzeptiert wurden. Bezeichnenderweise zeigen sich die griechischen Kirchenhistoriker auch über die Konsequenzen der von ihnen referierten Pläne und das weitere Schicksal des Felix nicht näher informiert – Philostorgios und Theodoret überliefern, Felix habe die Stadt verlassen und sich „auf seine Besitzungen“ (Philost., *h. e.* 4, 3) bzw. „in eine andere Stadt“ (Thdt., *h. e.* 2, 17, 7) zurückgezogen; Sozomenos ist der irr tümlichen Ansicht, Felix sei bald nach der Rückkehr des Liberius gestorben (Soz., *h. e.* 4, 15, 5). Mommsens Ansatz, die erst spät fassbaren und schrittweisen Versuche, die Person Felix' II. zu rehabilitieren, bereits auf die Zeit der historischen Auseinandersetzungen zwischen Liberius und Felix zu beziehen und als Beweis dafür zu nehmen, dass die Erinnerung an Felix als regulären Bischof seit seinem Tod wachgehalten wurde, kann daher nicht überzeugen – weder hinsichtlich der Voraussetzungen noch in einzelnen Argumenten wie der Zuweisung des von de Rossi, *Inscr.* II, 83, nr. 26, 85, nr. 31a edierten Grabepigramms an Felix II. (der Adressat ist vermutlich Liberius, vgl. Duchesne [1886], in: *LP I*, 209f.).

²¹² Zu den möglichen Hintergründen s. u., S. 471-473.

vermeintliche Grabbasilika des Felix an der *via Aurelia*, von der die *passio Felicis* berichtet, vorausgesetzt werden: Die „kommemorativ Lücke“ zwischen den historischen Ereignissen und der Rehabilitierung Felix' II. lässt auch hier eine genuine Verbindung zwischen Felix II. und dem dort verehrten Heiligen unwahrscheinlich erscheinen. Wie bereits ausgeführt, waren nach dem Tod des Liberius weder die Anhänger des Ursinus noch des Damasus daran interessiert, sich in die Tradition Felix' II. zu stellen. Felix war der Gegenstand polemischer Schuldzuweisungen, nicht jedoch einer affirmativen Bezugnahme, die für die Ausbildung eines Grab- und Memorialkults eine notwendige Voraussetzung gewesen wäre. Nichtsdestotrotz gilt es in der hagiographischen Forschung meist als anerkannt, dass der historische Felix II. an der *via Aurelia* bestattet lag.²¹³ Wie problematisch diese Annahme jedoch ist, macht neben den allgemeinen Erwägungen zur Traditionsbildung auch die Vielzahl der Kommemorationsdaten deutlich, die in der hagiographischen Tradition zum Martyrium und zur *depositio* des Felix an der *via Aurelia* überliefert werden.²¹⁴ Eine derartige Streuung ist selbst für die hagiographische und kalendarische Überlieferung, die nicht selten Dubletten aufweist, außergewöhnlich – und sie legt eine ähnliche Schlussfolgerung nahe, wie sie auch schon für die Felixmemoria an der *via Portuensis* gezogen wurde: Die Felixtradition an der *via Aurelia* kann nicht fundiert gewesen sein,²¹⁵ ansonsten hätte sie eine eindeutiger Ausprägung in einem kalendarischen Kommemorationsdatum erfahren.²¹⁶

Für die *via Portuensis* und die *via Aurelia* liegen somit vergleichbare Voraussetzungen vor: In beiden Fällen gab es offenkundig keinerlei Tradition, einen römischen Heiligen namens Felix zu verehren, und in beiden Fällen hat erst die Rehabilitierung von Felix II. und der damit verbundene Wunsch, ihm die

²¹³ So Kirsch 1925, 7f.; Reekmans 1968, 182; Amore 1975, 274; Verrando 1981, 115, Anm. 95.

²¹⁴ Im einzelnen werden genannt der 10., 11., 15., 17. und 20. November – der historische Todestag Felix' II. war der 22. November (s. coll. Avell., *epist.* 1, 4).

²¹⁵ Die Nachricht der *passio Felicis*, dass Felix II. an der *via Aurelia* eine Basilika errichtet habe, in der er dann auch bestattet worden sei (übernommen in der Felixvita des LP I, 84f. und 211) ist zwar von Duchesne für historisch erklärt und mit der Existenz einer Bauinschrift begründet worden, die die Erinnerung an diese Stiftung auch über das Vergessen hinweg habe erhalten können (Duchesne [1886], in: LP I, 211, Anm. 4, der allerdings die Auffassung, dass diese Basilika die Grablage von Felix II. gewesen sei, nicht teilt). Die breite Streuung der Kommemorationsdaten ebenso wie die Tatsache, dass die *vita Liberii* des *Liber Pontificalis* die Bestattung an der *via Portuensis* und nicht an der angeblich von Felix II. errichteten Basilika an der *via Aurelia* lokalisiert, lassen jedoch starke Zweifel daran aufkommen, dass hier wirklich ein eindeutiger – etwa in Form einer Bauinschrift gegebener – Hinweis darauf vorlag, dass die an der *via Aurelia* befindliche Basilika von Felix II. errichtet worden war.

²¹⁶ Die Streuung der Kommemorationsdaten ist ein Indiz dafür, dass ihnen kein handlungs- und traditionsgestützter, durch eine regelmäßige Feier des Festtages begründeter Konsens zugrunde lag, sondern legendarisch-literarische Überlieferungen, in denen das Kommemorationsdatum zwar eine wichtige textorganisierende Aufgabe erfüllte, jedoch keine im eigentlichen Sinne kalendarische Funktion hatte.

Ehre kultischer Kommemoration zu erweisen, dazu geführt, dass in den betreffenden Straßen Kommemorationsorte und -daten²¹⁷ für den ehemaligen Gegenbischof entstanden.²¹⁸ Dies vorausgesetzt, stellt sich die Frage, warum man – in Ermangelung einer genuinen Tradition und ohne die Verehrung eines homonymen Märtyrers, mit dem sich die Erinnerung an Felix II. verbinden ließ – ausgerechnet an der *via Portuensis* und an der *via Aurelia* die Spuren einer felicianischen Memoria lokalisierte.

Der Grund dafür ist in der Nähe zu Bauwerken des Bischofs Iulius zu suchen. Wie oben bereits ausgeführt, standen die Orte der Felixmemoria an der *via Portuensis* und der *via Aurelia* in enger räumlicher Verbindung mit den Basiliken, die der Vorgänger des Liberius dort hatte errichten lassen. Diese topographischen Bezüge sind Teil einer Legitimationsstrategie: Im Zuge der Rehabilitierung des Felix wurde dessen Stellung als rechtmäßiger Bischof der römischen Gemeinde dadurch unterstrichen, dass man ihn in eine enge Verbindung zum Vorgänger des Liberius brachte und damit eine auch räumlich vermittelte Sukzession zwischen Iulius und Felix II. suggerierte. Eine derartige Traditionsstiftung zwischen Iulius und Felix II. lässt sich nicht allein aus der Topographie der felicianischen Memoria erschließen, sie wird in der hagiographischen Tradition auch explizit thematisiert. So hält in den *gesta Eusebii* der felicianische Presbyter Eusebius Kaiser Constantius und Liberius in einer Auseinandersetzung entgegen, dass er selbst seine Weihe von Bischof Iulius empfangen habe; Liberius hingegen wird das Recht bestritten, als Nachfolger des Iulius aufzutreten, da er vom Glauben seines Vorgängers abgefallen sei.²¹⁹

Dass die felixfreundliche Hagiographie diesen Traditionsbezug zwischen Iulius und Felix II. als ein legitimatorisches Argument ausgespielt hat, ist auch der komplementären Darstellung in den liberiusfreundlichen *gesta Liberii* zu entnehmen, die ihrerseits eine Reaktion auf diesen Anspruch erkennen lassen. Der Verfasser der *gesta* betonte gleich zu Beginn des Textes, dass Liberius vom Bischof Marcus in der Lateranbasilika die Weihe zum Diakon empfangen habe, und als Bischof den Glauben in der Weise verkündete, wie

²¹⁷ Zu diesen beiden fundamentalen „Koordinaten“ der Heiligenverehrung s. o., S. 27, Anm. 86).

²¹⁸ Gegen Duchesne (1886), in: LP I, CXXIVf., der zwar völlig zurecht darauf hinweist, dass weder an der *via Aurelia* noch an der *via Portuensis* eine historische Verbindung mit Felix II. bestanden habe, jedoch davon ausgeht, dass sich die Erinnerung des rehabilitierten Gegenbischofs dort jeweils mit der Verehrung eines homonymen Märtyrers verbunden habe.

²¹⁹ *Gesta Eusebii* (Mombritius I, 459): *tunc Constantius imperator aggreditur cum Liberio Eusebium praesbyterum dicens: tu solus christianus es in urbe Roma? Eusebius praesbyter respondit: sic confidimus in Domino, quia fideles nos invenit Christus, sicut et baptizati sumus et per benedictionem, quam a beato Iulio suscepimus. Liberius dixit: nos cuius fungimur vice? Nonne Iulii anterioris nostri? Eusebius praesbyter dixit: si perseverasses in fide, quam in persecutione primo tenere visus fueras.* Verrando 1988, 353f. erkennt hier ebenso wie bei dem angeblichen Aufenthalt des Felix auf dem Landgut des Bischofs Iulius an der *via Portuensis* den Konstruktcharakter der Nachricht und vermutet, sie könne – vermittelt durch lokale Legendenbildung – auf einen historischen Kern zurückgehen.

er ihn unter Bischof Marcus empfangen habe.²²⁰ Der in den *gesta Eusebii* thematisierten Traditionsbildung zwischen Iulius (337-352) und Felix II. setzte der Verfasser der *gesta Liberii* also einen alternativen Traditionsbezug zwischen Marcus (336) und Liberius entgegen, indem er – analog zu den *gesta Eusebii* – nicht nur auf die Weihe des Liberius durch Marcus verwies, sondern auch den Glauben des Marcus als traditionsstiftendes Element anführte. Während die Diakonsweihe durch Marcus für sich allein genommen als eine historische oder historisierende Anekdote ohne größere Aussageabsicht interpretiert werden könnte, ist der prononcierte und vom Verfasser der *gesta Liberii* breit ausgeführte²²¹ Hinweis auf das orthodoxe Trinitätsverständnis, das Liberius von Marcus übernommen habe, alles andere als erzählerisches Beiwerk. Er unterläuft den von der felixfreundlichen Tradition erhobenen Anspruch, Felix II. habe den Glauben seines Vorgängers Iulius fortgeführt, durch den historischen Rückgriff – gleichsam an Iulius (337-352) vorbei – auf dessen Vorgänger Marcus (336). Die Strategie der „Felicianer“ lief damit ins Leere – das Argument der Traditionsbildung wurde dadurch umgangen, dass ihr eine noch weiter zurückreichende Traditionsbildung entgegengesetzt wurde.

Die impliziten Bezugnahmen der *gesta Liberii* auf die felixfreundliche Hagiographie erschöpften sich nicht allein in der alternativen Traditionsstiftung, sie operierten auch mit alternativen Raumbezügen. In der *passio Felicis* war der Aufenthalt des Liberius bei S. Agnese mit dem Vorwurf verbunden worden, der zwischenzeitlich exilierte Bischof habe durch die Nähe zur Kaiserschwester Constantina versucht, Einfluss auf Constantius II. und damit auf seine Rückberufung zu gewinnen. Auch hier versuchte der Verfasser der *gesta Liberii* diese Anschuldigung dadurch zu umgehen, dass er eine alternative Erzählung präsentierte. So nahm er den Vorwurf, Liberius habe bei S. Agnese an der *via Nomentana* die Nähe zum Kaiserhof gesucht, zum Anlass, dessen Anwesenheit in dieser Region der Stadt mit einer anderen Deutung zu verbinden: Nicht die Basilika bei S. Agnese, sondern die in unmittelbarer Nachbarschaft von S. Agnese liegende Katakombenregion an der *via Salaria* und *Nomentana* (*coemeterium Novellae* und *coemeterium Ostrianum/maius*)²²² sei der Aufenthaltsort des Liberius gewesen. Damit verbunden werden auch die Motive des Liberius, über Constantina seine Rückberufung auf die *cathedra*

²²⁰ *Gesta Liberii* 7-11: *erat quidam sacerdos nomine Liberius, praesul Christum praedicans, sicut edoctus fuerat a Marco episcopo urbis Romae, qui eum ordinavit diaconum in civitate in gremio basilicae Constantinianae, semper in trinitate fixus, patrem et filium et spiritum sanctum praedicans et laudans...*

²²¹ Der Verfasser der *gesta Liberii* legt Liberius im Anschluss an die in der vorigen Anm. zitierte Stelle ein langes trinitarisches Bekenntnis in den Mund (*gesta Liberii* 11-34).

²²² Die Katakomben von S. Agnese und des *coemeterium maius* liegen so nahe beieinander, dass man sie in der Frühen Neuzeit für eine zusammenhängende Einheit hielt (vgl. Pergola/Barbini ²1999, 146).

Petri zu erwirken, von den *gesta Liberii* umgedeutet. Die *via Nomentana* erscheint in den *gesta Liberii* nicht mehr als eine Region, in der die politische Macht der konstantinischen Dynastie lokalisiert war, sondern als eine Gegend mit Erinnerungsbezügen an den Apostel Petrus: Das *coemeterium Ostrianum*, in dem Liberius an Ostern die Taufe vollzog, war nach Darstellung der *gesta Liberii* derjenige Platz, an dem bereits der Apostel Petrus zum erstenmal in Rom getauft haben sollte.²²³ Der hier eingeführte Petrusbezug ist dabei nicht etwa nur ein Teilaspekt der *gesta Liberii*, sondern erweist sich für den gesamten Text als konstitutiv: 50 Tage nach der österlichen Taufe im *coemeterium Ostrianum* muss Liberius erneut die Taufe außerhalb der Stadt vollziehen, da ihm der Zutritt nach Rom verwehrt ist, woraufhin Liberius auf Initiative seines „Presbyters“²²⁴ Damasus hin an der vatikanischen Petrusbasilika ein Baptisterium errichten lässt, in dem er an Pfingsten erneut eine „petrinische Taufe“ vornimmt.²²⁵

Die *gesta Liberii* erweisen sich damit in mehrfacher Hinsicht als ein Text, der in Reaktion auf die felixfreundliche Hagiographie, wie sie durch die *passio Felicis*, die *gesta Eusebii* und die Viten des Felix und des Liberius im *Liber Pontificalis* repräsentiert wird, geschrieben wurde. Der auf den ersten Blick eher ungewöhnliche²²⁶ und erklärungsbedürftige Traditionszusammenhang zwischen Liberius und Marcus war eine Antwort auf die Verbindung zwischen Iulius und Felix II., wie sie von der felixfreundlichen Tradition propagiert wurde. Auch das obskure *coemeterium Ostrianum* – dieser Name taucht in der gesamten hagiographischen Überlieferung Roms sonst nicht auf – lässt sich im Verbund mit der kaum weniger zweifelhaften Tradition, dass bereits der Apostel Petrus dort getauft habe, wohl nur als eine Erwiderung auf den Vorwurf verstehen, Liberius habe an der *via Nomentana* bei S. Agnese die Kontakte zum kaiserlichen Hof pflegen wollen: Der Aufenthalt des Liberius in dieser Region wird nicht bestritten (ebenso wenig wie die von der felixfreundlichen Hagiographie beanspruchte Traditionslinie zwischen Iulius

²²³ *Gesta Liberii* 83-85: *erat enim ibi non longe a cymiterio Novellae cymiterius Ostrianus, ubi Petrus apostolus baptizavit*. Auch die *passio Marcelli* berichtet von den Märtyrern Papias und Maurus, dass sie *in via Numentana... ad Nymphas beati Petri, ubi baptizabat* bestattet wurden (*passio Marcelli* 9 [vgl. Mombritius II, 170, 39f.: *ad limphas*]); zur Identifizierung mit dem *coemeterium Ostrianum/maius* vgl. o., Anm. 171. Die Papyri des Pilgers von Monza (Ende des 6. Jh.) erwähnen ferner Öl von einer Cathedra, auf der Petrus zuerst gesessen haben soll (Codice topografico II [Valentini/Zucchetti 1942], 45: *sedes ubi prius sedit sanctus Petrus*). Fasola 1969, 112-128 bringt diese Angabe ebenfalls mit dem *coemeterium maius* in Verbindung, da ein Teil dieser Katakombe eine große Zahl an in Tuffstein eingelassenen Sitzen aufweist, die laut Fasola (der sich damit eng an Klauser 1927 anlehnt) als *catbedrae* bezeichnet worden seien und daher Assoziationen mit einem ersten Bischofssitz Petri in Rom freigesetzt hätten (s. aber u., Anm. 227).

²²⁴ In Wirklichkeit war Damasus ein Diakon des Liberius gewesen.

²²⁵ *Gesta Liberii* 49-87, 101-152.

²²⁶ Der Episkopat des Marcus umfasste nur wenige Monate und scheint keine besondere Bedeutung gehabt zu haben.

und Felix II.), sondern vielmehr mit einer alternativen Deutung – einer an der *via Nomentana* lokalisierten Petrusmemoria – konfrontiert.²²⁷

Das Schisma zwischen Liberius und Felix II. gewann damit erst aus der Retrospektive einer deutlich späteren Zeit eine topographische Verortung im römischen Raum, die es zu Lebzeiten der beiden Kontrahenten nie gehabt hatte. Sowohl für Felix als auch für Liberius spielten bei diesem kult-topographischen „mapping“ Erinnerungs- und Vergangenheitsbezüge eine konstitutive Rolle. Die Genese einer Felixmemoria an der *via Portuensis* und an der *via Aurelia* war untrennbar verbunden mit der Traditionsstiftung zwischen Felix und seinem Vorgänger Iulius, an dessen Basilikalbauten im westlichen Suburbium der Stadt sich die Erinnerung an den zwischenzeitlich in Vergessenheit geratenen Felix II. anlehnte. Auch bei Liberius, dessen Name aufgrund einer Stiftung für die Heilige Agnes traditionell mit dem Coemeterium von S. Agnese an der *via Nomentana* verknüpft war,²²⁸ hatte die Rehabilitierung seines Gegenspielers Felix zur Folge, dass diese topographische Beziehung des Bischofs zur *via Nomentana* mit lokalen Traditionsbezügen verbunden wurde. Während die felixfreundliche Hagiographie daraus einen kompromittierenden Aufenthalt des Liberius bei der Kaiserschwester Constantina machte,²²⁹ nahmen die *gesta Liberii* diese Darstellung zum Anlass, um ihrerseits das Handeln des Liberius in einen legitimierenden Erinnerungshorizont zu stellen: So wie der Aufenthalt des Felix II. an der *via Portuensis* und der *via Aurelia* mit der Erinnerung an Bischof Iulius verbunden

²²⁷ Anders Fasola 1969, 112-128, der davon ausgeht, dass die *gesta Liberii* mit der Petrusmemoria auf eine bereits bestehende populäre Tradition zurückgegriffen hätten. Es gibt jedoch keinen sicheren Anhaltspunkt dafür, dass man vor den zu Beginn des 6. Jh. verfassten *gesta Liberii* mit dem *coemeterium maius* petrinische Assoziationen verbunden hätte: Die *passio Marcelli*, in der ebenfalls von einer Petrustaufe im *coemeterium maius* die Rede ist (vgl. o., Anm. 144), lässt sich – *pave* Fasola – nicht in das 5. Jh. datieren. Auch die während des 5. Jh. auf zahlreichen stadtrömischen Sarkophagen abgebildete Petrusdarstellung, bei der der Apostel auf einen Stein schlägt, dem ein Wasserquell entspringt, kann nicht als schlüssiges Argument dienen: Die dargestellte Szene geht auf eine Mosestypologie zurück, zeigt also ursprünglich nicht einen taufenden Petrus (Pietri 1976, Bd. 1, 315-356; Huskinson 1982, 129-146); und auch wenn diese Darstellung von Betrachtern später als eine Taufe Petri gedeutet wurde, bleibt erklärungsbedürftig, warum man ausgerechnet das *coemeterium maius* als denjenigen Ort ansah, an dem Petrus zum erstenmal getauft hatte (die von Fasola gebotene Erklärung [s. o., Anm. 223] wird von Février 1977, 525f. mit guten Gründen abgelehnt). Nichts spricht demnach gegen die Annahme, dass die *gesta Liberii* den entscheidenden Anstoß gaben, diese Bezüge überhaupt erst herzustellen: Sie knüpften nicht an eine Tradition an der *via Nomentana* an, sondern sind der Grund dafür, dass sie sich etablierte.

²²⁸ Vgl. o., Anm. 164.

²²⁹ Die Dedikationsinschrift der Agnesbasilika (Damas., *epigr.* 71) wies Constantina als Stifterin des Gebäudes aus. In Verbindung mit den von Liberius am Agnesgrab vorgenommenen Arbeiten entstand daraus in der liberiusfeindlichen legendarischen Überlieferung die Geschichte vom Bischof Liberius, der sich gegen Ende seiner Verbannung in S. Agnese bei der Kaiserschwester Constantina aufgehalten habe, um dort seine Rückberufung nach Rom zu erwirken (so auch Duchesne [1886], in: LP I, 208, Anm. 10).

wurde, waren es an der *via Nomentana* Erinnerungsbezüge an Petrus und den Ort, an dem er zuerst getauft haben sollte, die das Handeln des Liberius in einen räumlich vermittelten Traditionszusammenhang stellten – ein Muster, das sich dann auch in der zweiten Taufe an Pfingsten, die Liberius in der vatikanischen Petrusbasilika vornahm, fortsetzte.

Was waren die historischen Voraussetzungen und der Anlass dafür, mit Liberius und Felix die Kontrahenten eines weit zurückliegenden Schismas aus der Retrospektive mit bestimmten topographischen Räumen und Erinnerungsbezügen zu verknüpfen? Es empfiehlt sich, zur Beantwortung dieser Frage zunächst von den *gesta Liberii* auszugehen, da in ihnen für die Datierung und den Entstehungskontext der hagiographischen Legendenbildung um Felix und Liberius ein sicherer Anhaltspunkt gegeben ist. Bereits seit dem 18. Jh. sind die *gesta Liberii* zusammen mit einer Gruppe von vier weiteren Texten als ein einheitliches Dossier von *documenta* identifiziert worden, das unter dem Bischof Symmachus (498-514) angelegt wurde, um die Position dieses umstrittenen Bischofs gegen seinen Konkurrenten Laurentius zu stärken.²³⁰ Die *gesta Liberii* und die übrigen Texte dieses Dossiers zeigen, dass die Auseinandersetzung zwischen Symmachus und Laurentius nicht nur auf der Ebene synodaler und ziviler Gerichtsverfahren,²³¹ sondern auch durch die Lancierung von Texten geführt wurde, die einen legendarisch-historischen Charakter haben. Neben Liberius erscheinen mit den römischen Bischöfen Silvester, Sixtus III. und Marcellinus sowie mit Iuvenal von Jerusalem eine Reihe weiterer Bischöfe des 4. und 5. Jh., die sich in den symmachianischen *documenta* ähnlichen Vorwürfen und Problemen ausgesetzt sehen, wie sie auch Symmachus zu Beginn seines Episkopats vorfand: Schismatische Situationen, Konflikte um den Ostertermin, Auseinandersetzungen zwischen Senatoren und dem römischen Bischof um die Verwaltung von Kirchengut und die Nichtjudizierbarkeit des römischen Bischofs sind die zentralen Themen dieses legendarischen Dossiers, in dem sich aktuelle Konfliktlagen des symmachianischen Pontifikats widerspiegeln.²³²

Inwieweit das Schisma zwischen Symmachus und Laurentius den Anlass dafür gegeben hat, dass neben den symmachianischen *documenta* noch weitere hagiographisch-legendarische Texte entstanden, die in vergleichbarer Weise dazu bestimmt waren, die Auseinandersetzung zwischen den beiden Kandi-

²³⁰ Zur historischen Einordnung dieser (seit Pierre Coustant's Ausgabe der Papstbriefe von 1721) als symmachianische Fälschungen erkannten Texte vgl. vor allem Duchesne (1886), in: LP I, CXXII, CXXVI, CXXXIII-CXL; Caspar 1930/1933, Bd. 2, 107-110; Pietri 1981, 440 mit Anm. 39. Zuletzt grundlegend Wirbelauer 1993, bes. 66-93, der als Gattungsbezeichnung statt „Fälschung“ den Begriff *documentum* vorzieht (ebd., 102-106), und Aimone 2000.

²³¹ Zum Verlauf des Schismas vgl. u., S. 473-476.

²³² Für die inhaltlichen Korrelationen zwischen den symmachianischen *documenta* und den gegen Symmachus erhobenen Vorwürfen vgl. im einzelnen Wirbelauer 1993, 73-93.

daten auch auf dem Feld der literarischen Kommunikation zu führen, ist allein aufgrund ihrer späteren Überlieferungssituation nicht zu entscheiden. Zwar sind die symmachianischen *documenta* auch deswegen als ein einheitliches Dossier von Texten zu identifizieren, weil sie zusammen mit Konzilskanones und päpstlichen Schreiben in kirchenrechtlichen Sammlungen des Frühmittelalters überliefert wurden.²³³ Dies schließt jedoch prinzipiell nicht aus, dass auch andere hagiographische Texte, die später andere Überlieferungsgeschichtliche Wege genommen haben, indem sie seit dem 8. Jh. in historische Martyrologien und Legendare eingegliedert wurden,²³⁴ zur Zeit ihrer Entstehung eine vergleichbare Rolle im Schisma zwischen Symmachus und Laurentius gespielt haben wie die symmachianischen *documenta*. So haben sich kodikologische Hinweise darauf erhalten, dass die römischen Heiligenlegenden ursprünglich als separate *libelli* kursierten, die erst sekundär in Großformen wie die historischen Martyrologien und Legendare eingebunden wurden.²³⁵ In dieser Form dürften auch Legendare wie die *gesta Liberii* oder die *passio Felicis* ursprünglich verbreitet gewesen sein. Jenseits ihrer späteren Überlieferungskontexte sind sie in gleicher Weise auf einen einheitlichen Grundtyp der römischen Heiligenlegende zurückzuführen, dessen ursprüngliche Funktion nicht von vornherein auf eine Verwendung in den Gattungskontexten festgelegt war, in die er später eingegliedert wurde.

Es stellt sich demnach die naheliegende Frage, ob nicht auch hagiographische Erzeugnisse wie die *passio Felicis* und die *gesta Eusebii*, die eine felixfreundliche Tradition verkörpern, mit der die *gesta Liberii* sich auseinandersetzten, in ähnlicher Weise wie die *gesta Liberii* selbst ihre Entstehung dem Schisma zwischen Symmachus und Laurentius verdanken. Diese Auffassung, dass das symmachianisch-laurentianische Schisma einen erheblichen Einfluss auf die römische Hagiographie der Spätantike gehabt habe, wird vor allem von Giovanni Verrando vertreten, der nicht nur die Legendenbildung um Felix II. in diesen historischen Entstehungskontext einordnet, sondern

²³³ Wirbelauer 1993, 67f., 122-128.

²³⁴ Typologisch lassen sich zwei Großgruppen – historische Martyrologien und Passionalien oder Legendare – unterscheiden; die Martyrologien gruppieren die Viten nach einer kalendarischen Reihenfolge, während die Passionalien die Heiligenviten unter anderen Gesichtspunkten zusammenstellen konnten. Die Grenzen zwischen beiden Genera sind jedoch fließend; zur Vielzahl der einzelnen mittelalterlichen hagiographischen Gattungen vgl. den Überblick von Philippart 1994; Diskussionen früh- und hochmittelalterlicher Legendare mit römischen Märtyrerviten bieten Pilsworth 2000; Viricillo Franklin 2001. Im Zuge dieser Adaption der Märtyrerlegenden an den mittelalterlichen Gebrauch wurden die zumeist mehrere Märtyrergruppen umfassenden Legendare aufgeteilt und den einzelnen Festtagen zugeordnet (zu diesem Vorgang vgl. Delehaye 1936, 11; Verrando 1991, 197).

²³⁵ Ein berühmtes Beispiel ist die *passio Gallicani, Iohannis et Pauli*, die als ein selbständiger *libellus* aus dem 6. Jh. überliefert ist, der erst im 8. Jh. mit anderen *libelli* in einer Handschrift zu einem Passional zusammengebunden wurde (CLA XI, 1608-1610; vgl. Philippart 1977, 27-29; Berschin 1986, 6).

davon ausgeht, dass sich das Schisma auch in den hagiographischen Traditionen zu Petrus, Pancratius sowie Processus und Martinianus niedergeschlagen habe.²³⁶ Nach dieser Deutung hätte der von Liberius verdrängte Gegenbischof des 4. Jh. den Anhängern des Laurentius als ein historisches *exemplum* gedient, um die Ansprüche ihres Kandidaten auf den römischen Bischofsstuhl zu unterstreichen: Ähnlich wie Felix II. dem Liberius hatte auch Laurentius dem Symmachus weichen müssen, obwohl Laurentius – ebenso wie Felix – der rechtmäßige Anwärter auf den römischen Episkopat gewesen war. Der liberiusfreundlichen Tradition der im Umfeld des Symmachus entstandenen *gesta Liberii* sei auf diese Weise von den Laurentianern das Andenken an Felix II. entgegengesetzt worden, wodurch sich die legendarische Tradition zum Schisma zwischen Liberius und Felix II. gleichsam zu einem Spiegel der Parteibildungen im symmachianisch-laurentianischen Schisma um 500 entwickelt habe.

Ob das Schisma zwischen Symmachus und Laurentius wirklich der Anlass dafür war, dass sich in dieser Form konkurrierende legendarische Traditionen zu Liberius und Felix ausbildeten, die den Protagonisten zur Legitimierung ihrer jeweiligen Ansprüche dienten, darf jedoch bezweifelt werden. Zum einen ist daran zu erinnern, dass die *gesta Liberii* nur einen Teil eines umfangreicheren Legendendossiers bilden, dessen Verfasser es bei seiner Auswahl darauf ankam, unterschiedliche Beispiele für Bischöfe zusammenzustellen, die durch ihr Verhalten Kritik auf sich gezogen hatten, um sie dann gegen Versuche, ihnen aufgrund ihres Fehlverhaltens das Bischofsamt zu entziehen, in Schutz zu nehmen. Der Umstand, dass auch Liberius in diese Sammlung aufgenommen wurde, legt nahe, dass es um das Bild dieses Bischofs zu Beginn des 6. Jh. nicht mehr allzu gut bestellt gewesen sein kann: Offensichtlich war die Umwertung im Verhältnis von Liberius und Felix II. zu diesem Zeitpunkt bereits vollzogen worden. Zum andern deuten auch andere Anhaltspunkte darauf hin, dass Felix II. nicht erst im Verlauf des Schismas zwischen Laurentius und Symmachus – gleichsam als „Kandidat“ der Laurentianer – zum rechtmäßigen Anwärter auf den Bischofsstuhl avancierte. Bereits Felix III. (483-492) dürfte einen entscheidenden Beitrag dazu geleistet haben, das Andenken an seinen Namensvetter Felix II. zu stärken und ihm die Anerkennung als rechtmäßiger Bischof von Rom zu verschaffen. Ein wichtiges Indiz dafür ist, dass die Redaktionsstufe der Indexkataloge, in denen Felix II. erstmals als römischer Bischof erscheint,²³⁷

²³⁶ Verrando 1981, 108-112, 121f.; ders. 1982, 107-109; ders. 1983, 422-426; ders. 1987, 354. Ähnliche Vermutungen sind von Llewellyn 1976 mit Blick auf die *acta Pudencianae et Praxedis* angestellt worden, die von einem Laurentianer verfasst worden sein sollen.

²³⁷ S. o., Anm. 201.

sich nicht über die Zeit von Felix III. hinaus zurückverfolgen lässt.²³⁸ Kombiniert man diesen terminus ante quem mit dem Umstand, dass für die Zeit Leos I. (440-461) noch nicht mit einem Einschub von Felix II. in die römische Bischofsreihe zu rechnen ist,²³⁹ reduziert sich der Zeitraum, in dem die Anerkennung von Felix II. und seine Aufnahme in die römische Bischofsliste erfolgt sein müssen, auf die Pontifikate der Bischöfe Hilarus (461-468), Simplicius (468-483) und Felix III. (483-492).

Angesichts dieser Ausgangslage erscheint es am wahrscheinlichsten, dass es Felix III. – dessen Vater übrigens ebenfalls Felix hieß – war, der sich in besonderer Weise um das *nomen Felicis* und um das Andenken seines namensgleichen Vorgängers bemühte. Schon Sixtus III. (432-440) hatte unter Beweis gestellt, welche symbolische Bedeutung einer derartigen Namensverwandtschaft zukommen konnte: Bei seinen Bauten und Monumentalisierungen ist eine Bezugnahme auf Sixtus II. unverkennbar²⁴⁰ und es ist durchaus denkbar, dass sich auch Felix III. in ähnlicher Weise dem Andenken seines Vorgängers aus der Mitte des 4. Jh. verpflichtet zeigte. Begünstigt wurde dies möglicherweise durch die missverstandene Lesung eines Epigramms, das Damasus in der Felixbasilika von Nola anbringen ließ und in dem er dem Hl. Felix, durch dessen Hilfe er vor den verleumderischen Nachstellungen seiner Feinde errettet worden sei, seinen Dank abstattete.²⁴¹ Schon die Verfasser handschriftlicher Inschriftensammlungen, die seit der Spätantike Inschriften und Epigramme zu Syllogen zusammenstellten, haben

²³⁸ In einer der Indexhandschriften erscheint Felix III. als der letzte Bischof, für den die Dauer seines Pontifikats angegeben ist; die folgenden Bischöfe werden nur namentlich aufgeführt (es handelt sich um den *Arresiensis* nr. 644; ed. von Duchesne [1886], in: LP I, 14f.). Die Handschrift geht somit auf ein Exemplar zurück, das unter Felix III. angelegt und später durch den Nachtrag weiterer Bischöfe erweitert wurde. Zur These, dass dieser Archetyp bereits unter Sixtus III. (432-440) oder Leo I. (440-461) entstanden ist und unter Hilarus (461-468) und Felix III. (483-492) jeweils neu aktualisiert wurde, vgl. Lipsius 1869, 114-126 u. Duchesne (1886), in: LP I, XXI.

²³⁹ S. o., S. 460.

²⁴⁰ Sixtus III. hatte an der sogenannten Papstgruft in der *area* I des Kallixtcoemeteriums eine Inschriftentafel (*platomā*) mit den Namen der dort bestatteten Bischöfe anbringen lassen (LP I, 234) und dabei Sixtus und seine beiden Diakone besonders hervorgehoben (*horum primus sanctus Xystus passus cum Agapito Felicissimo et aliis numero XI*; zur Rekonstruktion der Inschrift aus der handschriftlichen Überlieferung vgl. de Rossi 1864-1877, Bd. 2, 33-48). Die früher (Duchesne [1886], in: LP I, 236, Anm. 12; Kirsch 1918, 83f., zuletzt noch Chavasse 1984, 169f.) ebenfalls mit Sixtus III. in Verbindung gebrachte Weihung einer *basilica ss. Xysti, Hippolyti et Laurentii*, die im *Martyrologium Hieronymianum* unter dem 2. November vermerkt ist, lässt sich allerdings nicht aufrechterhalten; die Kalendernotiz bezieht sich auf einen Basilikalbau in Fossombrone (vgl. Delehaye, in: Comm. MH [1931], 584).

²⁴¹ Damas., *epigr.* 59 = ICUR II, 4745. Die Beziehung auf Felix von Nola erscheint ebenso unbestreitbar wie die Lokalisierung der Inschrift in Nola (trotz der Hypothesen von Silvagni 1935 und in seinem Kommentar zu ICUR II, 4745, wo er für eine Anbringung der Inschrift in Rom – in der Felixkirche in Pincis bzw. der Felixbasilika an der *via Portuensis* – plädiert); vgl. die Zusammenfassung der Argumente bei Lehmann 1992, bes. 269-271. Eine genauere Verortung der Inschrift innerhalb des nolanischen Basilikalkomplexes ist nicht möglich (vgl. ebd., 264-269).

den in der Inschrift genannten Felix nicht auf den Heiligen aus Nola, sondern irrtümlich auf den römischen Gegenbischof des 4. Jh. bezogen und die Anbringung des Damasusepigramms in einer *basilica Felicis papae* vermutet. Diese fälschliche Zuordnung lässt sich zwar erst verhältnismäßig spät nachweisen,²⁴² doch geschah sie auf der Grundlage einer handschriftlichen Sammlung von Epigrammen aus Nola, die bereits vor der Mitte des 6. Jh. in Umlauf war und in der das fragliche Damasusepigramm in einer *basilica beati Felicis episcopi* lokalisiert wurde.²⁴³ Losgelöst vom Kontext der nolanischen Basilika lag es nahe, den *episcopus Felix* auf den römischen Bischof Felix II. zu beziehen. Da die Damasusepigramme während des 5. und 6. Jh. in Rom eine sehr starke Wirkung auf die Zeitgenossen ausübten,²⁴⁴ ist durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Autorität des Damasus – vermittelt über eine literarische Inschriftensammlung, aus der die ursprüngliche Anbringung des Felixepigramms in Nola nicht mehr ersichtlich war – in dieser Zeit zu der Auffassung beigetragen hat, Damasus habe sich in die Tradition Felix' II. als seines rechtmäßigen Vorgängers gestellt.

Dass Felix III. auf der Grundlage einer Umwertung des Verhältnisses von Liberius und Felix II. das Andenken an den „rehabilitierten“ Gegenbischof förderte, ist eine ansprechende, wenn auch nicht beweisbare Hypothese. An der *via Tiburtina* hatte Felix III. bei S. Lorenzo f.l.m. eine Kirche für Agapetus, der an der *via Appia* bestattet lag, errichtet, um auf diese Weise die historische Verbindung zwischen Agapetus und Laurentius, zwei Diakonen aus dem Klerus Sixtus' II., die zusammen mit Sixtus und dem übrigen Diakonenkollegium im August 258 das Martyrium erlitten hatten, auch räumlich zum Ausdruck zu bringen.²⁴⁵ Auch wenn der *Liber Pontificalis* von keinen weiteren Baumaßnahmen Felix' III. berichtet, ist es möglich, dass der Bischof auch an der *via Portuensis* und an der *via Aurelia* dem Andenken an Felix II. in vergleichbarer Weise Denkmäler setzte, indem er – ähnlich wie an der *via Tiburtina* – die historische Beziehung zwischen Iulius und Felix zum Anlass nahm, sie auch in einer räumlichen Verbindung sichtbar zu machen und auf

²⁴² Ein Codex des 15. Jh. überschreibt die Inschrift *versus Damasi pape ad honorem sancti Felicis pape... in basilica eiusdem Felicis... descripti* (vgl. Silvagni 1935, 251).

²⁴³ Zur Rückführung aller handschriftlichen Überlieferungen des Epigramms auf einen gemeinsamen Archetyp, der mit einem Lemma überschrieben war, das die Inschrift in einer *basilica beati Felicis episcopi* lokalisierte, vgl. Silvagni 1935, 249-255. Die älteste dieser Handschriften ist um die Mitte des 6. Jh. in Kampanien entstanden (vgl. zuletzt Lehmann 1992, 269-271).

²⁴⁴ Zum Einfluss der Damasusepigramme in römischen Inschriften und literarischen Werken des 5. und 6. Jh. vgl. Ferrua (1942), in: *Epigrammata damasiana*, 13f.

²⁴⁵ LP I, 252. Unter Gregor I. (590-604) ist an der *via Tiburtina* erstmals eine Kirche für Iuanuarius, der in der Tradition ebenfalls als ein Diakon Sixtus' II. galt, erwähnt (Greg. I., *dial.* 4, 54); auf wen dieser Bau, der – ähnlich wie bei Agapetus – durch die „historischen“ Verbindungen zwischen Laurentius und Iuanuarius motiviert scheint, zurückgeht, ist nicht bekannt (vgl. Reekmans 1968, 196).

diese Weise die Sukzession in den Raum des römischen Suburbiums einzuschreiben.

Auch wenn die historischen Umstände, unter denen eine Umwertung im Verhältnis zwischen Liberius und Felix II. erfolgte, sich über diese Hypothesen hinaus nicht näher konkretisieren lassen, ist aufgrund der römischen Bischofsliste gesichert, dass eine Umwertung im Verhältnis zwischen Liberius und Felix II. bereits einige Jahre vor dem Schisma zwischen Symmachus und Laurentius erfolgte: Anders als die *gesta Liberii*, deren Entstehung im Kontext dieses Schismas durch die symmachianischen Fälschungen gesichert ist, dürfte eine felixfreundliche Legendenbildung demnach nicht unter dem unmittelbaren Eindruck einer schismatischen Situation entstanden sein. Dennoch bildet sie eine aufschlussreiche Quelle dafür, wie man sich im ausgehenden 5. Jh. ein Schisma und das legitimatorische Handeln seiner Akteure vorstellte. Wie bereits gezeigt, liegen in der Frage der Konzeptualisierung eines Schismas die *gesta Liberii* und die felixfreundliche Hagiographie nicht weit auseinander: In den Legenden um Liberius und Felix ist für beide Kontrahenten der Umstand, dass sie auf die Semantik und das Erinnerungspotential bestimmter Räume im römischen Suburbium Bezug nehmen, ein zentraler legitimierender Faktor. Ein abschließender Blick auf das Schisma zwischen Symmachus und Laurentius soll kurz verdeutlichen, dass diese Handlungslogik nicht nur auf der Ebene von Texten wirksam wurde, sondern auch das Handeln der Akteure bestimmte, als es im Jahr 498 erneut zum Ausbruch eines Schismas innerhalb der römischen Gemeinde kam.

Es kann im folgenden nicht darum gehen, ausführlich auf die Hintergründe und Parteibildungen des Schismas einzugehen, die in vielem undurchsichtig und in der Forschung stark umstritten sind,²⁴⁶ sondern es

²⁴⁶ Im Schisma zwischen Symmachus und Laurentius überkreuzten sich kirchenpolitische Differenzen (unterschiedliche Positionen im akakianischen Schisma und in der Frage der Beziehungen zur Kirche von Konstantinopel) und lokale Auseinandersetzungen um die ökonomische und administrative Stellung des römischen Bischofs, die von einem Teil der Forschung – vor allem seit den Studien von Charles Pietri – nicht mehr nur als ein Teilproblem, sondern als Schlüssel zum Verständnis des Schismas interpretiert werden. Pietri sieht in Symmachus den Vertreter einer bischöflichen Zentralisierungspolitik, die darauf ausgerichtet gewesen sei, die gesamte kirchliche Vermögensverwaltung in der Hand des römischen Bischofs zu konzentrieren, während hinter Laurentius die Interessen der stadtrömischen Aristokratie und des presbyteralen Titelklerus gestanden hätten, die ihre Kontrolle über Kirchen- oder Klosterstiftungen behalten und die Selbständigkeit dieser Einrichtungen gegenüber einer zentralen bischöflichen Vermögensverwaltung hätten wahren wollen (vgl. Pietri 1966, 133-138; dens. 1978 [a], 333-336; dens. 1981 [a], 430f.; aufgenommen von Marazzi 1998, 69-79; skeptisch Moorhead 1992, 135-138). Pietri ist darin zuzustimmen, dass ein erheblicher Teil der Senatsaristokratie auf der Seite von Laurentius stand (Moorhead 1992, 129-133; von einem ausgewogeneren Verhältnis geht Sardella 1996, 52-58 aus); auch scheint Laurentius in den Titelkirchen einen Rückhalt gehabt zu haben (s. u., S. 476). Dies deutet jedoch nicht zwingend auf einen strukturellen Interessenkonflikt zwischen der Laienaristokratie und dem römischen Bischof hin, sondern ist ebenso gut dadurch zu erklären, dass es 498 innerhalb der Aristokratie

sollen – ähnlich wie bei den Schismen zwischen Damasus und Ursinus sowie Bonifatius und Eulalius²⁴⁷ – die räumlichen Aspekte der Auseinandersetzungen im Vordergrund stehen. Eine nach dem Tod des Bischofs Anastasius II. (496-498) am 22. November 498 erfolgte Doppelwahl,²⁴⁸ bei der Symmachus, ein Diakon der römischen Kirche, und Laurentius, ein Presbyter des *titulus Praxedis*, am selben Tag zu römischen Bischöfen erhoben wurden, war zunächst durch ein Urteil des Königs Theoderich zugunsten des Symmachus entschieden worden. Laurentius blieb daraufhin Presbyter an seiner Titelkirche, wurde allerdings bald danach von Symmachus aus Rom entfernt, indem dieser ihn zum Bischof von Nuceria in Kampanien erhob.²⁴⁹ Neuen Zündstoff erhielt der Konflikt nur wenige Jahre später, als Symmachus im Jahr 501 das Osterfest an einem Termin beging, der sich an der traditionellen römischen Osterfestberechnung orientierte und darin in diesem Jahr von der alexandrinischen Praxis abwich, die ebenfalls autoritative Geltung beanspruchen konnte.²⁵⁰ Den Gegnern des Symmachus diente dies als Anlass, um vor König Theoderich eine Klage gegen diesen anzustrengen, die neben dem Ostertermin auch die Verschwendung von Kirchengut und unzünftigen Umgang mit Frauen zum Inhalt hatte. Einer Vorladung des Theoderich nach Ravenna kam Symmachus zunächst nach, kehrte jedoch auf

und des mit der Senatsaristokratie durch Verwandtschaftsbeziehungen verbundenen Titelklerus (Sardella 1996, 99f.) zu Auseinandersetzungen unterschiedlicher Faktionen um das Bischofsamt kam, an dessen Besetzung die Senatsaristokratie spätestens seit 483, als mit Felix III. (483-492) zum erstenmal einer ihrer Angehörigen römischer Bischof wurde, ein erkennbares Interesse zeigte (zur Einflussnahme des *praefectus praetorio* Caecina Decius Maximus Basilius auf die Wahl von 483 vgl. MGH AA XII, 445-447). Dass die Aristokratie die Wahl des Bischofs nicht nur zu beeinflussen suchte, sondern den Machtzuwachs des nur schwer kontrollierbaren Bischofsamtes insgesamt mit Skepsis beobachtete, ist mit dieser Interpretation durchaus zu vereinbaren, doch dürften die damit verbundenen Interessenkonflikte nicht in der Frage der römischen Titelkirchen entstanden sein: Die *tituli* wurden durch eine Verfügung des Bischofs – nicht der Stifter – zu Einrichtungen, die dem unbeschränkten bischöflichen Zugriff entzogen waren (s. o., S. 332, Anm. 7); außerdem war das Gros der römischen Titelkirchen bereits in der Zeit bis zu Sixtus III. (432-440) gegründet worden (vgl. die Übersicht bei Pietri 1989, 1038-1041). Konfliktpotential zwischen vermögenden Laien und dem römischen Bischof boten im ausgehenden 5. Jh. nicht die *tituli*, sondern vielmehr die Landkirchen, deren Gründung seit Gelasius (492-496) einem strengen Genehmigungsverfahren durch den römischen Bischof unterworfen wurde (grundlegend Stutz 1961, 56-64; vgl. zuletzt L. Pietri 2002).

²⁴⁷ S. o., S. 224-251

²⁴⁸ Für den Verlauf des Schismas vgl. zuletzt Moorhead 1992, 114-139; Wirbelauer 1993, 9-43; Sardella 1996, 19-39.

²⁴⁹ Auf einer Synode vom 1. März 499 unterzeichnete Laurentius noch als *archipresbyter* (!) *tituli Praxidae* (MGH AA XII, 410); seine Promotion zum Bischof von Nuceria muss kurze Zeit später (*eodem tempore*) erfolgt sein (vgl. LP I, 260: *factus est praesul Symmachus. eodem tempore... constituit Laurentium in Nucerinam civitatem episcopum*, ähnlich das *fragmentum Laurentianum* [LP I, 44]).

²⁵⁰ Zu den unterschiedlichen Berechnungsgrundlagen des Osterfestes in Rom und Alexandria und den Divergenzen, die sich daraus für die Festlegung des Termins in bestimmten Jahren ergaben, vgl. Wirbelauer 1993, 17f.

halbem Wege um und verschanzte sich in der vatikanischen Petrusbasilika.²⁵¹ Daraufhin setzte Theoderich für die Osterfeier des Jahres 502²⁵² Petrus von Altinum als Visitor ein und ließ im Frühjahr desselben Jahres eine Synode in Rom zusammenkommen, die die Anschuldigungen gegen Symmachus untersuchen sollte.²⁵³ Symmachus, der sich zu dieser Zeit weiterhin bei S. Pietro aufhielt,²⁵⁴ erschien zwar zu Beginn vor der Synode, weigerte sich jedoch nach einem gewaltsamen Zusammenstoß mit den Anhängern des Laurentius im Juni oder Juli des Jahres 502, an den weiteren Sitzungen teilzunehmen und den Vatikan zu verlassen.²⁵⁵

An dieser Lage scheint sich auch in der Folgezeit nicht viel geändert zu haben. Zwar wurde Symmachus im Oktober 502 von der Synode als rechtmäßiger Bischof Roms bestätigt, doch konnte er diese Position gegen die Widerstände im römischen Klerus und in der Aristokratie nicht geltend machen. Mit Laurentius, der inzwischen aus Nuceria nach Rom zurückgekehrt war, stand erneut eine bischöfliche Alternative zu Symmachus im Raum, die die schismatische Spaltung der Gemeinde trotz des Synodalurteils in voller Schärfe zum Ausbruch brachte: Die Quellen berichten für die Jahre nach 502 von bürgerkriegsartigen Zuständen in der Stadt, ohne allerdings auf Einzelheiten dieser Konflikte einzugehen.²⁵⁶ Aus der spärlichen Überlieferung kann man jedoch schließen, dass Laurentius – selbst ehemaliger

²⁵¹ *Fragmentum Laurentianum* (LP I, 44): *fugiens regreditur Romam, seque intra beati Petri apostoli septa concludit*. Die Vorladung und die fluchtartige Rückkehr des Symmachus nach Rom erfolgten nach dem Osterfest, das Symmachus im Jahr 501 nicht *cum universitate* gefeiert hatte, und vor den Osterfeiern des Jahres 502, für die Theoderich Petrus v. Altinum als Visitor bestimmte. Nach der Darstellung des *fragmentum Laurentianum* wurden erst nach der Rückkehr des Symmachus nach Rom Klagen wegen der Veruntreuung von Kirchenvermögen und Forderungen nach einem auswärtigen Visitor für die Osterfeier im Jahr 502 erhoben. Dies und der Umstand, dass die Anschuldigungen wegen des fehlerhaften Ostertermins unmittelbar nach dem Ereignis selbst laut geworden sein dürften, deuten darauf hin, dass Symmachus sich bereits seit Sommer oder Herbst 501 in die *Petri apostoli septa* geflüchtet hatte.

²⁵² Dass Petrus v. Altinum im Jahr 502 (nicht 501) für die Feier des Osterfestes nach Rom bestellt wurde, wird in der jüngeren Forschung allgemein vorausgesetzt (vgl. Moorhead 1992, 115f.; Sardella 1996, 32; widersprüchlich Wirbelauer 1993, 21 u. 35).

²⁵³ MGH AA XII, 427, 10-14. Zum Tagungsort – nicht der *titulus Iulii* in Trastevere, sondern die *basilica Iulii* an der *via Lata* – s. o., S. 233.

²⁵⁴ Der Visitor Petrus v. Altinum sollte nach seiner Ankunft in Rom am Vatikan vorstellig werden, um von Symmachus die Auslieferung von Sklaven aus seinem Haushalt zu verlangen, die als Zeugen gegen ihn auftreten sollten, kam diesem Auftrag des Theoderich jedoch nicht nach (Ennod., *libellus* 84, 88f.).

²⁵⁵ MGH AA XII, 423, 4f.; 429, 1-6; die Laurentianer beschuldigten umgekehrt Symmachus, den Zusammenstoß herbeigeführt zu haben (vgl. Ennod., *libellus* 60). Die Synode tagte inzwischen in der Basilika von S. Croce (MGH AA XII, 428, 10).

²⁵⁶ *Fragmentum Laurentianum* (LP I, 44f.); LP I, 260f. Trotz ihrer drastischen Charakterisierung als *bella civilia* und der Nennung einzelner Senatoren, die in den Konflikt verwickelt waren, bleiben die Vorgänge dieser Zeit nicht greifbar; vgl. Moorhead 1992, 124: „years for which we have hardly any evidence“.

Titelpresbyter – vor allem die Titelkirchen hinter sich hatte und auf diese Weise Symmachus, der den Vatikan unter seiner Kontrolle behielt, innerhalb der Stadt Anerkennungsprobleme bereitete.²⁵⁷ Erst nach einem *praeceptum* des Theoderich, in dem dieser die Überstellung sämtlicher Titelkirchen an Symmachus verfügte,²⁵⁸ sah sich Laurentius zum Verlassen der Stadt veranlasst und fand das Schisma Ende 506 oder Anfang 507 ein – zumindest äußerliches – Ende.²⁵⁹

Für die Frage, inwieweit im Schisma zwischen Symmachus und Laurentius legitimierende Bezüge auf Erinnerungsräume eine ähnliche Rolle gespielt haben, wie sie auf der literarischen Ebene in der hagiographischen Retrospektive auf das Schisma zwischen Liberius und Felix II. erkennbar werden, empfiehlt es sich, zunächst erneut die *gesta Liberii* heranzuziehen, da sie als Bestandteil der symmachianischen *documenta* einen unmittelbaren Einblick in Argumentationen und Legitimationsstrategien erlauben, die von den Symmachianern gegen ihre Gegner ins Feld geführt wurden. Man hat die in den *gesta Liberii* erzählte Geschichte von der zweifachen Taufe, die Liberius außerhalb der Stadt vornahm, in der Forschung plausibel auf die historische Situation des Jahres 502 bezogen, als Symmachus der Zugang zur Lateranbasilika verwehrt war, weil dort der von Theoderich eingesetzte Visitator Petrus von Altinum bis zur Klärung der gegen Symmachus erhobenen Beschuldigungen Aufenthalt bezogen hatte und Symmachus die Taufe daher nicht an ihrem gewohnten Ort innerhalb der Stadt vornehmen konnte.²⁶⁰ Diese Interpretation ist sicher zutreffend, doch stellt sie zu sehr das apologetische Moment der *gesta Liberii* in den Vordergrund. Die *gesta* beschränken sich nicht allein darauf, das Verhalten des Symmachus durch den historischen Rekurs auf die Exilsituation des Liberius entschuldigend zu „erklären“, sondern stellen darüber hinaus gezielt die positiven petrinischen Assoziationen heraus, die sich mit dem römischen Suburbium verbanden: Die *gesta* zeigen den taufenden Bischof Liberius gleich an zwei Orten im römischen Suburbium, die mit dem Petrusgedenken in besonderer Weise verbunden waren – nicht nur in der vatikanischen Basilika, sondern auch im

²⁵⁷ Vgl. *fragmentum Laurentianum* (LP I, 46): *petitionem Symmachus regi per Dioscorum Alexandrinum diaconum destinavit, adserens magnum sibi praedictum fieri et maxime de titulis ecclesiarum quos intra urbem Laurentius optinebat*. Da in LP I, 260f. von Auseinandersetzungen *intra urbem* bzw. *in media civitate* die Rede ist, können sich allerdings auch Symmachus bzw. seine Anhänger nicht vollkommen aus der Stadt zurückgezogen haben.

²⁵⁸ *Fragmentum Laurentianum* (LP I, 46): *patricio F[esto] praecepta dirigit, admonens ut omnes ecclesiae tituli Symmacho reformentur et unum Romae pateretur esse pontificem* (zur Datierung s. Moorhead 1992, 125).

²⁵⁹ Erst mit dem Tod des Symmachus und der Wahl seines Nachfolgers Hormisdas (514-523) galt das Schisma als geheilt und die Eintracht als wiederhergestellt (vgl. Cassiod., *chron.* ad ann. 514 und das Epitaph des Hormisdas [de Rossi, *Inscr.* II, 130, nr. 15, 5f.], die den laurentianisch gefärbten Bericht des *fragmentum Laurentianum* [LP I, 46] bestätigen).

²⁶⁰ Vgl. Duchesne (1886), in: LP I, CXXII; zuletzt Wirbelauer 1993, 84; Sardella 1996, 17, 35.

coemeterium maius an der *via Nomentana*, für das ein derartiger Traditionszusammenhang durch die *gesta Liberii* möglicherweise ganz neuartig formuliert wurde.²⁶¹ Diese pointierte Artikulation eines räumlich vermittelten Bezugs auf Petrus, den ersten Bischof der Stadt, enthielt eine affirmative Aussage, die das traditionelle Leitbild vom Bischof als Hirten und Leiter innerhalb der bischöflichen *plebs* zwar nicht völlig aufhob,²⁶² aber dennoch deutlich anders akzentuierte: Für das bischöfliche Selbstverständnis des taufenden Bischofs Symmachus war – anders als in den Schismen des 4. Jh. – nicht mehr in erster Linie die Bezogenheit auf die Gemeinde, sondern der Traditionszusammenhang mit dem taufenden Petrus von ausschlaggebender Bedeutung. Diese Auffassung spiegelt sich auch in der Umgestaltung des Baptisteriums wider, die Symmachus in der vatikanischen Petrusbasilika vornehmen ließ.²⁶³ Durch den Einbau dreier Kapellen für das Heilige Kreuz, Johannes den Täufer und Johannes den Evangelisten schuf Symmachus eine Anlage, die derjenigen des Baptisteriums am Lateran entsprach und in der vatikanischen Petrusbasilika einen zweiten Lateran entstehen lassen sollte. Die ursprüngliche Funktion des Baptisteriums bei S. Pietro wandelte sich damit von einer Taufstätte für Pilger zum ideellen Bezugspunkt der römischen Gemeinde, die ein identitätsstiftendes Zentrum außerhalb der städtischen Mauern erhielt.²⁶⁴

Man hat diese und weitere Baumaßnahmen des Symmachus am Vatikan und im nordwestlichen Suburbium der Stadt²⁶⁵ damit zu erklären versucht, dass Symmachus seit dem Sommer des Jahres 502 für etwa vier Jahre der Zugang zur Stadt versperrt gewesen sei, was ihn dazu veranlasst habe, am

²⁶¹ S. o., Anm. 227.

²⁶² Die *gesta Liberii* heben hervor, dass sowohl an Ostern als auch an Pfingsten mehrere Tausend Menschen von Liberius getauft worden seien und *omnes Romani* die Taufe durch Liberius begehrten (vgl. *gesta Liberii* 85-87, 149-151).

²⁶³ Vgl. dazu o., S. 413f.

²⁶⁴ Zwar verfügte S. Pietro spätestens seit Damasus (366-384) über ein eigenes Baptisterium (vgl. Damas., *epigr.* 3, 4, 4¹), doch diente diese Anlage der Taufe von Pilgern, fungierte also nicht als Gemeindebaptisterium (mit überzeugenden Argumenten Cecchelli Trinci 1982-1983, 186f.). Ansonsten waren die konstantinischen Coemeterialbasiliken nicht mit Baptisterien ausgestattet; die Existenz eines Baptisteriums bei S. Agnese (ebd., 187-199; vgl. LP I, 180) ist zweifelhaft, da sich Hinweise auf einen solchen Bau erst in literarischen Quellen des frühen 6. Jh. finden und Spuren dieses Baptisteriums auch archäologisch bisher noch nicht nachgewiesen sind. – Ab dem 5. Jh. sind dann weitere Baptisterien in Kirchen des römischen Suburbiums nachweisbar (z. B. in S. Stefano in via Latina, in einer *villa* der Anicier, gegründet von Leo I. [440-461]; vgl. Episcopo 1985-1986), die jedoch eine liturgische Funktion als Taufkirchen für die um Rom herum ansässige Bevölkerung hatten (zur Funktion der Coemeterialkirchen als Parochien für die Landbevölkerung vgl. Fiocchi Nicolai 1999).

²⁶⁵ Auch im weiteren Umfeld der Petrusbasilika, im nordwestlichen Suburbium der Stadt, ist eine verstärkte Bautätigkeit des Symmachus zu beobachten: An der *via Aurelia* entstanden im Abstand von nur wenigen hundert Metern mit S. Agata *in fundo Lardario* und S. Pancrazio gleich zwei Kirchen (LP I, 262). Zu diesen Bauten im Kontext der umfangreichen Bauaktivitäten des Symmachus vgl. Cecchelli 2000 (b), 114-116.

Vatikan ein symbolisches Zentrum der Gemeinde außerhalb der Stadt zu errichten.²⁶⁶ Es wäre jedoch verkürzt, wollte man dafür allein die widrigen äußeren Bedingungen ins Feld führen, die Symmachus dazu gezwungen hätten, sich außerhalb der Stadt ein alternatives städtisches Zentrum aufzubauen. Symmachus' enge Beziehung zur vatikanischen Petrusbasilika wird nicht erst seit dem Überfall vom Sommer 502 erkennbar, nach dem er sich konsequent aus der Stadt zurückzog und auch mehrmaligen Aufforderungen, vor der bischöflichen Synode zu erscheinen, nicht nachkam.²⁶⁷ Bereits nach seiner Rückkehr aus Ravenna im Sommer 501 „schloss sich“ Symmachus – nach den Worten seiner laurentianischen Kritiker – „in den Hürden des seligen Apostels Petrus ein“ (*intra beati Petri apostoli septa concludit*).²⁶⁸ Ein Jahr zuvor hatte er die Petrusbasilika zum Schauplatz der rituellen Begegnung zwischen Stadt und Herrscher gemacht, indem er an der Spitze des *senatus populusque Romanus* zum Vatikan hinauszog, um dort Theoderich, der Rom anlässlich seiner Tricennalien aufsuchte, bei seinem *adventus* zu empfangen.²⁶⁹ Schon deutlich vor der Verschärfung des Konflikts seit dem Sommer des Jahres 502 begriff Symmachus demnach die Petrusbasilika am Vatikan als einen Ort, der seine leitende Stellung als Bischof sowohl gegenüber dem Klerus²⁷⁰ als auch mit Blick auf die durch den Senat und den *populus Romanus* repräsentierte Stadtgemeinde symbolisch zum Ausdruck brachte. Anders als Eulalius in der vergleichbaren Situation des Jahres 419 sah sich Symmachus dementsprechend auch nicht während der Einsetzung eines Visitators für die Osterfeiern dazu veranlasst, durch die Besetzung der Lateranbasilika seinen Anspruch auf das Bischofsamt zu unterstreichen. Es war umgekehrt der Visitator Petrus v. Altinum, der sich dadurch, dass er nach seiner Ankunft den *limina beati apostoli* fernblieb, in seiner Funktion *antistes destinatus* disqualifizierte: Wer dem *natalis solus* des Apostels, an dem er in besonders spürbarer Weise präsent war, keine Ehre

²⁶⁶ Dies ist die gängige Auffassung; vgl. zuletzt u. a. Moorhead 1992, 124; Alchermes 1995, 15; Cecchelli 2000 (b), 111. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass wir über die Lage in den Jahren der gewaltsamen Auseinandersetzung (502-506/7) nur sehr unzureichend informiert sind (s. o., Anm. 256) – inwieweit das allgemein verbreitete Bild von dem aus der Stadt ausgesperrten Bischof Symmachus den realen Kräfteverhältnissen entspricht, ist durchaus fraglich.

²⁶⁷ Symmachus wurde nach diesem Vorfall von den Synodalen viermal vergeblich darum ersucht, sich persönlich auf der Synode zu verantworten (Ennod., *libellus* 60).

²⁶⁸ Zum Beleg s. o., Anm. 251.

²⁶⁹ Anon. Val. 12, 65: *ambulavit rex Theodericus Romam et occurit beato Petro devotissimus ac si catholicus. cui papa Symmachus et cunctus senatus vel populus Romanus cum omni gaudio extra urbem occurrentes*. Die Ansicht von König 1997, 160f., dass *beatus Petrus* nicht auf die Grablege des Apostels in der vatikanischen Basilika, sondern auf den römischen Bischof zu beziehen sei, überzeugt nicht.

²⁷⁰ In die Zeit vor 502 fallen auch die beiden Synoden vom März 499 und (vermutlich) November 501, die Symmachus ebenfalls in der Petrusbasilika abhielt (MGH AA XII, 399-415; 438-454. Die üblicherweise in den November des Jahres 502 datierte Synode ist zuletzt von Wirbelauer 1993, 21-23 in das Jahr 501 gesetzt worden).

erwies, konnte keinen Anspruch darauf erheben, in Rom als bischöflicher Leiter aufzutreten.²⁷¹

Diese affirmative und gezielte Bezugnahme auf den Apostel Petrus, durch dessen räumliche Nähe sich Symmachus in seiner Stellung als Bischof von Rom legitimiert sah, scheint ihre Wirkung auf die Gegenseite nicht verfehlt zu haben. Auch Laurentius versuchte offenbar, seine Position als Bischof durch apostolischen Beistand zu untermauern, indem er sich in der Paulusbasilika an der *via Ostiensis* gleichsam einen Gegenpol zur vatikanischen Petrusbasilika schuf. Darauf lässt eine römische Bischofsliste schließen, die in Form von Portraitmedaillons oberhalb der Arkaden im Langhaus von S. Paolo f.l.m. angebracht war: Beginnend mit Petrus am östlichen Ende des südlichen Mittelschiffs erstreckten sich von dort aus fortlaufend die *clipei* seiner bischöflichen Nachfolger über das südliche Mittelschiff und die Westfassade bis in das nördliche Mittelschiff und visualisierten auf diese Weise den für das Bischofsamt konstitutiven Gedanken der apostolischen Sukzession.²⁷² Bemerkenswert an dieser Bischofsreihe von S. Paolo f.l.m. ist, dass sie auch ein Bildnis des Laurentius enthielt, das in der Zeit zwischen 502 und 506, als Laurentius aus Nuceria nach Rom zurückgekehrt war, in den Zyklus eingefügt worden sein muss.²⁷³ Sichere Anhaltspunkte für eine Datierung der im Mittelalter zum Teil überarbeiteten und durch den Brand der Basilika von 1823 stark in Mitleidenschaft gezogenen Portraits fehlen;²⁷⁴ auch ist das

²⁷¹ So die selbstbewusst vorgetragene Position des Ennodius in seiner 503 verfassten Verteidigungsschrift der Synode von 502 (vgl. Ennod., *libellus* 88-91).

²⁷² Die Portraits waren bereits im 17. Jh., als sie im Auftrag von Kardinal Francesco Barberini kopiert wurden, teilweise so stark in Mitleidenschaft gezogen, dass die Namen der Bischöfe und die Pontifikatsdauer nicht mehr lesbar waren. Dies gilt vor allem für die Portraitreihe im nördlichen Mittelschiff, die zudem im Zuge einer späteren (wohl im 11. Jh. erfolgten) Überarbeitung der Portraits in ihrer ursprünglichen chronologischen Abfolge verändert wurde. Grundlegend für eine Rekonstruktion des antiken Bildzyklus ist de Bruyne 1934, der – im wesentlichen auf der Grundlage der Barberinikopien von 1634 und einer Beschreibung von Francesco Bianchini in den Prolegomena zur Edition des *Liber Pontificalis* (Mailand 1723) – folgende Anordnung der Portraits zugrunde legt: Petrus bis Innozenz I. (401-417) (südliches Mittelschiff), Zosimos (417-418) bis Sixtus III. (432-440) (Innenfassade), Leo I. (440-461) bis mindestens Vitalian (657-672) (nördliches Mittelschiff); vgl. de Bruyne 1934, bes. 111-131. Zu der vermutlich im 11. Jh. erfolgten Umgestaltung des Zyklus im Bereich von Fassade und nördlichem Mittelschiff s. ebd., 185-187.

²⁷³ Dass ein Portrait des Laurentius erst im Zuge der mittelalterlichen Umgestaltung des Zyklus im nördlichen Mittelschiff neu geschaffen wurde, erscheint ausgeschlossen; es muss zu Lebzeiten des Laurentius angebracht worden sein (so übereinstimmend Duchesne [1886], in: LP I, XXVIII; de Bruyne 1934, 148-153; Ladner 1941-1984, Bd. 1, 40).

²⁷⁴ Die nach dem Brand von 1823 noch fragmentarisch erhalten gebliebenen Portraits auf der Südseite legen für die Bildnisse bis Bischof Kallixt (217-222) eine Datierung noch in das 5. Jh. nahe; die darauffolgenden Portraits sind vermutlich im 7. Jh. überarbeitet worden (Ladner 1941-1984, Bd. 3, 161). In Ermangelung klarer stilistischer Kriterien sind unterschiedliche Datierungsversuche vorgeschlagen worden: Meist wird die Anlage dieser bischöflichen Portraitreihe mit Leo I. (440-461) und seiner Restauration der Basilika (LP I, 239) in Verbindung

Verhältnis der Bildnisse von S. Paolo f.l.m. zu einem vergleichbaren – und ebenfalls nicht datierbaren – Zyklus von Bischofsportraits in der vatikanischen Petrusbasilika²⁷⁵ eine offene Frage. Ob Laurentius in S. Paolo f.l.m. sein Bildnis einer bereits bestehenden Portraitreihe hinzufügte oder aber eine solche Reihe – als Pendant zu dem Portraitzyklus in S. Pietro (?) – ganz neu anlegen ließ, lässt sich demnach nicht beantworten. In jedem Fall bezeugt das Laurentiusportrait in S. Paolo f.l.m., dass für Laurentius – ebenso wie für Symmachus – die räumlich vermittelte Legitimierung als Bischof in elementarer Weise mit der apostolischen Erinnerungstopographie im römischen Suburbium verbunden war, die den bischöflichen Traditions- und Sukzessionsgedanken verkörperte.²⁷⁶

Das im Schisma zwischen Laurentius und Symmachus deutlich zutage tretende Prinzip, den Anspruch auf die bischöfliche Gemeindeleitung durch räumlich vermittelte Traditionsbezüge auf die apostolischen Gemeindegründer zu legitimieren, hatte historische Auswirkungen, die weit über diesen Konflikt hinausreichten. Der von Symmachus betriebene Ausbau des Vatikan zu einem bischöflichen Residenzkomplex und einer mikrokosmischen Stadt

gebracht (de Bruyne 1934, bes. 128-131, 157f.). An eine noch frühere Entstehung unter Innozenz I. (401-417) denkt Ladner (wie oben; zunächst war auch Ladner von Leo I. als Auftraggeber ausgegangen [ders. 1941-1984, Bd. 1, 39-51]). Die seit dem 18. Jh. erwogene Anlage des Zyklus in symmachianischer Zeit (vgl. das Referat der Positionen bei Lipsius 1869, 86f.; de Bruyne 1934, 92-94) ist zuletzt von Wirbelauer 1993, 157-159 erneut ins Spiel gebracht worden.

²⁷⁵ Der mit dem Abriss von Alt-St. Peter verloren gegangenen Portraitzyklus von S. Pietro ist nur durch die mit Zeichnungen versehene Beschreibung der Basilika durch Giacomo Grimaldi (1568-1623) dokumentiert. Hypothesen zu seiner Datierung orientieren sich an dem Gegenstück in S. Paolo f.l.m. (vgl. Ladner 1941-1984, Bd. 1, 54: Entstehung beider Zyklen unter Leo I.; Wirbelauer 1993, 159: konkurrierende Bischofsreihen des Symmachus und des Laurentius).

²⁷⁶ Bemerkenswert ist der Umstand, dass das Laurentiusportrait in S. Paolo f.l.m. die kurze Phase überdauerte, in der Laurentius seinem Konkurrenten Symmachus den Bischofsstuhl streitig machte: Auch nachdem das Schisma 506/7 offiziell beigelegt worden war und Symmachus erneut die Kontrolle über alle Kirchen Roms zurückgewonnen hatte, blieb das Portrait des Laurentius an Ort und Stelle, obwohl Symmachus Anlass und Gelegenheit genug gehabt hätte, die Erinnerung an seinen Konkurrenten zu tilgen (er nahm zu einem nicht näher bestimmbareren Zeitpunkt nach 506/7 Restaurationsarbeiten in S. Paolo f.l.m. vor [vgl. LP I, 262]). Diese auffällige Zurückhaltung deutet darauf hin, dass die Basilika von S. Paolo f.l.m. auch nach dem Rückzug des Laurentius aus Rom ein Zentrum seiner Anhänger blieb und Symmachus nicht in der Lage war, in dem noch bis zum Ende seines Pontifikats weiter schwelenden Konflikt ein uneingeschränktes Aufsichtsrecht über die römische Sakraltopographie zu gewinnen. Ob diese fortdauernde Bedeutung von S. Paolo f.l.m. als Zentrum der Laurentianer allein dadurch zu erklären ist, dass sich die Basilika in den Jahren nach 502 zu einem Gegenpol von S. Pietro entwickelt hatte, lässt sich nicht sagen. S. Paolo f.l.m. zog im 5. und 6. Jh. in überdurchschnittlichem Maße Angehörige der römischen Oberschicht an, die hier ihre letzte Ruhestätte suchten (Nieddu 2003, 548-550). In Anbetracht der Tatsache, dass Laurentius im Konflikt mit Symmachus den überwiegenden Teil der römischen Senatsaristokratie hinter sich hatte, könnte auch hierin ein Grund dafür liegen, dass die Basilika von S. Paolo f.l.m. für die Anhänger des Laurentius eine besondere Bedeutung hatte.

im Kleinen führte auf lange Sicht zu einer Entwicklung, die den römischen Bischof nicht nur in seiner Eigenschaft als Leiter der Universalkirche, sondern auch mit Blick auf die lokale *ecclesia* Roms immer stärker an Petrus, den Gemeindegründer und ersten Bischof der Gemeinde, band. Dies wird auch darin sichtbar, dass sich der Vatikan seit Symmachus zur regulären Grablege der römischen Bischöfe entwickelte. Vor Symmachus waren nur vereinzelt Bischöfe des 5. Jh. in S. Pietro bestattet worden, ohne damit jedoch eine Tradition zu begründen.²⁷⁷ Erst Symmachus gab den Anstoß dafür, dass sich die römischen Bischöfe für die nächsten 400 Jahre durchgängig in der vatikanischen Petrusbasilika beisetzen ließen.²⁷⁸ Wie schon bei der Taufe akzentuierte Symmachus auch bei der Bestattung seine Beziehung zum ersten Bischof der römischen Gemeinde – und ebenso wie die *gesta Liberii* für die Taufe am Vatikan ein „historisches Vorbild“ konstruierten, verband Symmachus auch die Wahl seiner Grablege mit legitimierenden Texten, die sein Handeln in einen historischen Bezugsrahmen stellten. In die Zeit seines Pontifikats reichen die Anfänge des *Liber Pontificalis* zurück, der die unbekanntenen Grablegen der römischen Bischöfe der ersten beiden Jahrhunderte beim Petrusgrab am Vatikan lokalisierte.²⁷⁹ In ähnlicher Weise wie die *gesta Liberii* fungierte damit auch der *Liber Pontificalis* als eine literarische Projektionsfläche, in der räumlich vermittelte Traditionsbezüge das Handeln der Akteure bestimmten: Durch ihr Prinzip, symbolische Bezüge auf Erinnerungsräume zur Leitlinie des Handelns zu machen, wurden die Texte zum Spiegel von Handlungsorientierungen, die auch das historische Umfeld prägten, in dem diese Texte entstanden.

VI. 4. Ergebnisse

Die Nuklearisierung des städtischen Raums, die für die urbanistische Entwicklung Roms während des 5. Jh. bestimmend wurde, machte sich auch mit Blick auf die christliche Sakraltopographie der Stadt in vielfältiger Form bemerkbar. Sie fand ihren Ausdruck auf unterschiedlichen Ebenen – in der Liturgie ebenso wie in den Handlungsstrategien, die Anwärter auf den römischen Bischofssitz in schismatischen Situationen entwickelten, und in

²⁷⁷ Leo I. (440-461) wurde als erster römischer Bischof in S. Pietro bestattet. Seinem Beispiel folgten in der zweiten Hälfte des 5. Jh. Simplicius (468-483), Gelasius (492-496) und Anastasius II. (496-498). Leos unmittelbarer Nachfolger Hilarus (461-468) fand hingegen in S. Lorenzo f.lm. seine letzte Ruhestätte, Felix III. (483-492) in S. Paolo f.lm.

²⁷⁸ Vgl. Borgolte ²¹⁹⁹⁵, 72-126 u. 346-351 (Übersicht).

²⁷⁹ Auf diesen Zusammenhang macht Borgolte ²¹⁹⁹⁵, 68-71 aufmerksam. Zur vermutlich unter Symmachus erfolgten Konzeption des *Liber Pontificalis* s. o., S. 261, Anm. 163.

dem Bild, das die römischen Heiligenlegenden vom städtischen Raum entwarfen.

In den Schismen des 4. und beginnenden 5. Jh. hatte die römische Heiligtopotographie im Suburbium der Stadt den rivalisierenden Gruppen nicht als Schauplatz für die Ausbildung miteinander konkurrierender Zentren gedient. Für den Anspruch auf die Leitung der römischen Gemeinde war das Suburbium mit seinen Heiligengräbern dysfunktional gewesen, da nur der innerhalb der Stadt gelegene Raum das symbolische Potential vermittelte, den *episcopus* an der Spitze seiner *plebs* zu zeigen. Damasus hatte zwar die Coemeterialtopographie vor den Toren Roms genutzt, um seinem von zahlreichen schismatischen und häretischen Gruppierungen bestrittenen Anspruch darauf, Bischof der römischen Gemeinde zu sein, symbolischen Ausdruck zu verleihen. Doch blieben auch für ihn der städtische Raum und der durch ihn symbolisierte Personenverband der Gemeinde die legitimierenden Bezugspunkte des Handelns: Mit der Bezeichnung der Heiligen als *cives Romani* wurde die Vorstellung vom Bischof, der an der Spitze seiner Gemeinde stand, auch auf diejenigen Mitglieder seiner römischen Gemeinde übertragen, die außerhalb der städtischen Mauern in den Gräbern der suburbanen Coemeterien „lebten“. Räumlich vermittelte Erinnerungs- und Traditionsbezüge auf die apostolischen Gemeindegründer oder die bischöflichen Vorgänger spielten hingegen keine erkennbare Rolle, um den Anspruch auf das römische Bischofsamt symbolisch zu begründen.

Im Schisma zwischen Symmachus und Laurentius wird demgegenüber eine deutlich veränderte historische Situation erkennbar, in der in viel stärkerem Maße einzelne Zentren der Heiligenverehrung im römischen Suburbium und die Erinnerungsbezüge, die mit ihnen verbunden waren, zur Legitimierung der jeweiligen Positionen bemüht wurden. Die Basiliken von S. Pietro und S. Paolo f.l.m. erlaubten es den beiden Kontrahenten Symmachus und Laurentius, konkurrierende Bezugnahmen auf die apostolischen Gemeindegründer zu entwickeln und auf diese Weise ihren Anspruch auf einen Platz in der bischöflichen Sukzession zu untermauern. Symmachus schuf an der Petrusgrablege am Vatikan nicht nur ein Zentrum, sondern gleichsam eine mikrokosmische Stadt im Kleinen, die es ihm ermöglichte, auch außerhalb des städtischen Raums den symbolischen Anspruch darauf, Bischof der römischen Gemeinde zu sein, aufrechtzuerhalten, und stellte sich damit dezidiert in die Tradition des ersten Bischofs, um seine eigenen Ansprüche auf das Bischofsamt zu untermauern. Auch die Legendenbildung um Felix II. und Liberius zeigt, dass die Konzeptualisierung von Schismen im ausgehenden 5. Jh. in viel stärkerem Maße, als dies im 4. Jh. der Fall gewesen war, durch die Bezugnahme auf Räume, mit denen sich apostolische und bischöfliche Traditionsbezüge verbanden, bestimmt wurde: In der legendarischen Überformung, die das Schisma des 4. Jh. aus der Perspektive des

ausgehenden 5. Jh. erfuhr, versuchten Liberius und Felix II. – ähnlich wie Symmachus und Laurentius – durch die Besetzung von topographischen Orten das mit ihnen verbundene Erinnerungspotential für die Legitimation ihrer Ansprüche nutzbar zu machen. Die legitimierende Funktion von Erinnerungsräumen bildete sich damit auch auf der literarischen Ebene der hagiographisch-legendarischen Literatur ab – was indirekt die Bedeutung unterstreicht, die derartige Traditionsbezüge in der historischen Situation des Schismas zwischen Symmachus und Laurentius hatten.

Bezeichnend ist, dass zu derselben Zeit, in der das hagiographische Dossier zu Felix II. und Liberius entstand, auch das Schisma zwischen Bonifatius und Eulalius eine retrospektive Verortung im römischen Erinnerungsraum erfuhr. So überliefert die Bonifatiusbiographie des *Liber Pontificalis* die historisch nicht glaubwürdige Nachricht, Bonifatius habe während des Schismas mit Eulalius im Felicitascoemeterium gewohnt und im *coemeterium Agnetis* getauft.²⁸⁰ Ebenso wie das Schisma zwischen Liberius und Felix II. wurde somit auch das Schisma des Jahres 419 in der Retrospektive mit der Okkupation symbolisch relevanter Erinnerungsräume – der Grabstätte der Märtyrerin Felicitas, der Bonifatius besondere Aufmerksamkeit schenkte,²⁸¹ und der Coemeterialbasilika der Hl. Agnes – verbunden. Die

²⁸⁰ LP I, 227; zum legendarischen Charakter dieser beiden Nachrichten und eines von der Forschung bis in die jüngste Zeit immer wieder vermuteten Baptisteriums bei der Coemeterialbasilika von S. Agnese s. o., Anm. 174 und S. 247, Anm. 112. Die Tendenz des *Liber Pontificalis*, frühere Schismen nach einem Muster darzustellen, das mit Blick auf das Schisma zwischen Symmachus und Laurentius entwickelt wurde, hat zuletzt Carmassi 2003, 249-254 herausgestellt.

²⁸¹ Vgl. LP I, 227: *hic* (scil. Bonifatius) *fecit oratorium in cymiterio sanctae Felicitatis, iuxta corpus eius, et ornavit sepulchrum sanctae martyris Felicitatis et sancti Silvani*. Bonifatius ließ sich auch dort bestatten (LP I, 228: *qui etiam sepultus est via Salaria, iuxta corpus sanctae Felicitatis martyris*). Ein Teil der Forschung tendiert dazu, diese besondere Beziehung des Bonifatius zu Felicitas mit der Hilfe der Heiligen zu erklären, die Bonifatius während des Schismas mit Eulalius zuteil geworden sei (vgl. zuletzt Spera 1998 [a], 25 mit Anm. 48). Es muss sich jedoch umgekehrt verhalten: Der Verfasser der Bonifatiusvita des *Liber Pontificalis* nahm Bonifatius' Förderung des Felicitaskultes zum Anlass, um daraus die Nachricht zu konstruieren, Bonifatius habe während des Schismas mit Eulalius im Felicitascoemeterium gewohnt. Dafür spricht neben den in der vorigen Anm. angedeuteten Erwägungen auch der rechtliche Status der Felicitasgrablage: Die novatianische Gemeinde Roms hatte im Zuge der Rückerstattung der Coemeterien an die Novatianer, die Konstantin im Jahr 326 verfügte, das Maximuscoemeterium an der *via Salaria*, in dem Silanus und Felicitas lagen, erhalten (vgl. MGH AA IX, 71: *hunc Silanum martirem Novati furati sunt*; dabei handelt es sich nicht um ein *furtum sacrum*, wie Duchesne [1886] in: LP I, 229, Anm. 13 meint, sondern um einen durch die Restitutionspolitik Konstantins bedingten „Verlust“ nicht nur des Coemeteriums, sondern auch der dort bestatteten Märtyrer). Als das Schisma zwischen Bonifatius und Eulalius ausbrach, befand sich das Coemeterium wohl noch im Besitz der Novatianer: Zwar hatte bereits Bonifatius' Vorgänger, Innozenz I. (401-417) als erster römischer Bischof Repressionen gegen die bis dahin tolerierten Novatianer in die Wege geleitet, doch wurden ihnen erst unter Bischof Caelestinus (422-432) die Kultgebäude konsequent entzogen (s. o., S. 254). Vermutlich gelang es Bonifatius in Fortführung des von Innozenz eingeleiteten Kurswechsels, das Maximuscoemeterium an der *via Salaria* wieder unter die Kontrolle der

Hagiographie um die Wende vom 5. zum 6. Jh. unterstellte ihren Protagonisten damit eine Handlungslogik, die mit den Strategien und Möglichkeiten der historischen Akteure, durch die Besetzung suburbaner Räume, die an Heilige oder bischöfliche Vorgänger erinnerten, ihre Position symbolisch zu festigen, nur wenig zu tun hatte: Bonifatius I. hielt sich ebenso wenig wie Felix II. oder Liberius an bestimmten Stellen im Suburbium der Stadt auf, um dort die Nähe zu einem bischöflichen Vorgänger (Felix II. an der *via Portuensis* und der *via Aurelia*), zum Gemeindegründer Petrus (Liberius im *coemeterium Ostrianum*) oder zu einem besonders verehrten Heiligen (Bonifatius I. im Felicitascoemeterium) zu demonstrieren. Vielmehr spiegelt dieses Verhalten der Bischöfe in den späteren Legenden die Vorstellungen wider, die deren Verfasser um die Wende vom 5. zum 6. Jh. von einem Schisma hatten: Auf der Handlungsebene der bischöflichen Protagonisten erscheint Rom als ein polyzentrischer Erinnerungsraum, in dem die unterschiedlichen Orte der Stadt sich mit Traditionen verbanden, die diesen Orten legitimatorische Bedeutung und Relevanz verliehen.²⁸²

Wie die Darstellung der stadtrömischen Topographie in den *gesta martyrum* zeigt, war diese Perspektive nicht allein für bestimmte legendarische Erzeugnisse charakteristisch, die – wie beispielsweise die *gesta Liberii* – als legitimierende Texte ihre Entstehung einer schismatischen Situation verdankten. In der hagiographischen Literatur des spätantiken Rom formte sich insgesamt ein literarisches Bild Roms, das sich aus einer Vielzahl kleiner Zentren inner- und außerhalb der Stadt zusammensetzte: Rom, das waren die Häuser, Kerker und Katakomben, in denen sich die Heiligen versammelten, verbargen und Bekehrungen vornahmen. Die disparate und polyzentrische Struktur, die für das Suburbium Roms mit seiner Vielzahl an Heiligengräbern

katholischen Gemeinde zu bringen; dies dürfte auch die Erklärung dafür sein, warum der Kult der in diesem Coemeterium liegenden Felicitas für Bonifatius eine so große Bedeutung erlangte. Da Bonifatius diese Verfügung über das Maximuscoemeterium mit den Gräbern von Felicitas und Silanus jedoch erst während seines Episkopats gewonnen haben kann, ist auch aus diesem Grund der Notiz von seinem Aufenthalt im Felicitascoemeterium während des Schismas mit Eulalius – in den ungeklärten Anfangsmonaten seines Episkopats – kein historischer Wert beizumessen: Dass sich Bonifatius in dieser Phase in einem novatianischen Coemeterium aufhielt, ist ausgeschlossen.

²⁸² Die in den hagiographischen Texten wirksame Tendenz war auch von monumentalen Umgestaltungen begleitet, die der Konstruktion der Texte Plausibilität verliehen. So haben jüngere archäologische Untersuchungen zu Baptisterien in den römischen Katakomben gezeigt, dass sie nicht schon im 4. und frühen 5. Jh. bestanden haben, wie es die legendarischen Taufen des Liberius im *coemeterium Ostrianum* und Bonifatius' I. im *coemeterium Agnetis* suggerieren, sondern dass sie in derselben Zeit entstanden sind, in der sich auch die legendarischen Traditionen von taufenden Bischöfen in den Coemeterien entwickelten (vgl. Spera/Smiraglia 2001, 984f. zum Baptisterium im Priscillacoemeterium [Datierung nicht in das 4., sondern in die Zeit zwischen dem 5. u. 6. Jh.] und Ricciardi 2001, 972 zur Pontianuskatakombe [Entstehung des dortigen Taufbeckens im 6./7. Jh.]): Die Ausgestaltung einer literarischen und die einer monumentalen Erinnerungstopographie gingen Hand in Hand.

und Kultstätten kennzeichnend war, wirkte damit auf die Wahrnehmung auch des städtischen Raums zurück. Der Wandel Roms von einer paganen zu einer christlichen Stadt vollzog sich in den Märtyrerakten nicht in Form einer Transformation, bei der Orte städtischer oder gemeindlicher Identitätsstiftung als Symbole für eine umfassende Christianisierung der Stadt fungierten. Er war vielmehr das Ergebnis einer Vielzahl einzelner und punktueller Vorgänge, die zwar eine große Zahl von städtischen Schauplätzen einbezogen, jedoch isolierte Ereignisse blieben – Versatzstücke, die in den Händen der Hagiographen miteinander kombiniert wurden, sich dabei jedoch nicht zu einem Bild der *Stadt* Rom verbanden.

Einen deutlichen Ausdruck fand diese Tendenz zur Nuklearisierung der städtischen Sakraltopographie auch in der bischöflichen Stationsliturgie, deren Anfänge in das zweite Viertel des 5. Jh. zurückreichen, und die in ihrer voll entwickelten Form unter Bischof Hilarus (461-468) fassbar wird. In ihr bildeten die suburbanen Basiliken von S. Pietro, S. Paolo f.l.m. und S. Lorenzo f.l.m. regelmäßig besuchte Schauplätze einer bischöflichen Liturgie, die sich in gleicher Weise auf das Suburbium und den *intra muros* gelegenen Bereich erstreckte und damit das Aktionsfeld, auf dem der Bischof von Rom seine Autorität als Gemeindeleiter geltend machte, auch auf die außerhalb der Stadt gelegene Heiligentopographie ausdehnte. Die traditionelle Raumordnung, nach der noch zu Beginn des 5. Jh. die *urbs* und das Suburbium getrennte liturgische Zonen gebildet hatten, begann damit einer neuen Konzeption zu weichen, in der die außerhalb der Stadt gelegenen Zentren der Heiligenverehrung gleichberechtigt neben den innerhalb der Stadt gelegenen Bischofskirchen standen. Mit dieser Ausdehnung über die Grenzen der Stadt hinweg verlor der liturgische Handlungsraum jedoch zugleich an innerer Kohärenz. Zwar stellte die bischöfliche Stationsliturgie den Versuch dar, die Sakraltopographie der gesamten Stadt durch ein abgestuftes System von bischöflichen Prozessionen zu erfassen. Das dadurch formulierte symbolische Einheitskonzept blieb jedoch abstrakt und bezog – anders als im zeitgenössischen Konstantinopel – den städtischen Raum selbst nicht mit ein: Die vom Bischof besuchten Kirchen bildeten gleichsam Inseln im Raum, der vom Bischof zwar durchquert, aber nicht erfasst wurde.

Dies sind wichtige Anhaltspunkte dafür, dass bereits seit der zweiten Hälfte des 5. Jh. die symbolische Abgrenzung der Stadt gegenüber dem Suburbium durchlässig wurde und dass sich Stätten der Heiligenverehrung zu topographischen Zentren und identitätsstiftenden Bezugspunkten in einem städtischen Raum entwickelten, dessen Siedlungsbild aufgrund des starken Bevölkerungsrückgangs zunehmend Lücken bekam. Diese Entwicklung hin zu einer polyzentrischen Sakraltopographie, die – in Anlehnung an die urbanistische Entwicklung – zu einer Nuklearisierung führte, bei der die Grenzen zwischen der *urbs* und dem *suburbium* verschwammen, war auch über

das symmachianisch-laurentianische Schisma hinaus die Voraussetzung dafür, dass sich die römischen Bischöfe dauerhaft außerhalb der Stadt aufhielten. Dies gilt etwa für Bischof Johannes III. (561-574), von dem überliefert ist, er habe für längere Zeit im Praetextatuscoemeterium gewohnt und dort sogar Bischofweihe vorgenommen.²⁸³ Umgekehrt begann sich die Benennung der innerhalb der Stadt gelegenen Titelkirchen seit dem 6. Jh. an den wichtigsten Heiligen der nächstgelegenen Coemeterien zu orientieren, so dass die Heiligen gleichsam über die großen Ausfallstraßen in die Kirchen derjenigen Viertel einwanderten, von denen diese Straßen ihren Ausgang nahmen.²⁸⁴ Seit der zweiten Hälfte des 5. Jh. wurde damit ein langfristiger Transformationsprozess der städtischen Sakraltopographie in Gang gesetzt, dessen Auswirkungen weit über die Wende vom 5. zum 6. Jh. hinausreichten, und der es nahe legt, mit Blick auf die urbanistische Entwicklung Roms von einem langen 5. Jh. zu sprechen.

Diese langfristig wirksame Tendenz zur Nuklearisierung machte sich in dieser Zeit nicht nur im städtischen Raum und der urbanen Sakraltopographie bemerkbar. Die von Symmachus in eine Kirche umgewandelte Andreasrotunde bietet mit ihrer Vielzahl von *confessiones* und Altären ein frühes Beispiel dafür, dass auch innerhalb des Kirchenraums Tendenzen zur Fragmentierung wirksam wurden. Zwar ist die eigentümliche Altardisposition von S. Andrea insofern ein Sonderfall, als sie dem ehemaligen Grabbau an der Südseite der Petrusbasilika weniger den Charakter einer Kirche, sondern eher den eines künstlich geschaffenen Coemeteriums verliehen haben dürfte. Dennoch zeichnet sich hier bereits eine historische Entwicklung ab, die auf lange Sicht zu einer zunehmenden Auflösung der traditionellen Einheit von Gemeinde, Altar und Kirchenraum führte, da die steigende Zahl an Altären innerhalb der Kirchen mit einer entsprechenden Zunahme an Gottesdiensten verbunden war. Wichtig ist dabei die Beobachtung, dass diese liturgische Fragmentierung, die in der Motiv- und später auch der Privatmesse ihren Ausdruck fand, nicht einfach als eine Folge der räumlichen Nuklearisierung des Kirchenraums angesehen werden kann, sondern umgekehrt eine ihrer wesentlichen Voraussetzungen bildete. Die Vorstellung, dass durch die mit Heiligenreliquien geweihten Altäre eine Vielzahl von sakralen Zentren entstanden sei, die durch die Feier von Gottesdiensten „versorgt“ worden seien und sich dadurch zu Schauplätzen partikularer Frömmigkeitsformen neben der sollemnen Gemeindeliturgie entwickelt hätten, greift zu kurz. Vielmehr war die Nuklearisierung des Kirchenraums letzten Endes das Ergebnis einer veränderten Akzentuierung der in der eucharistischen Feier

²⁸³ LP I, 305f.: *tunc sanctissimus papa retenuit se in cimiterio sanctorum Tiburtii et Valeriani et habitavit ibi multum temporis ut etiam episcopos ibidem consecraret.*

²⁸⁴ Dies gilt für den *titulus s. Sixti*, den *titulus ss. Nerei et Achillei*, den *titulus s. Balbinae* und den *titulus ss. Marcellini et Petri* (zu den Nachweisen s. o., S. 359f.).

wirksamen Gabentauschbeziehungen, bei denen der soziale Handlungszusammenhang der Gabendarbringung und der in ihr wirksame Tausch von Gabe und Gedenken hinter dem memorialen Gabentausch des Offerenten mit Gott zunehmend in den Hintergrund traten: Der Opfercharakter der Eucharistiefeyer und das Aufkommen von Votivmessen bildeten die grundlegende Voraussetzung dafür, dass sich innerhalb des Kirchenraums punktuelle Zentren der Verehrung entwickelten, nicht umgekehrt.

Dieser Befund legt nahe, dass auch die Auswirkungen der Heiligenverehrung auf die Entwicklung der urbanen und sakralen Topographie in einem weiteren Zusammenhang gesehen werden müssen. Dass sich im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter eine veränderte Haltung gegenüber dem städtischen und sakralen Raum abzeichnete, ist nicht alleine damit zu erklären, dass sich die Heiligen in ihrer Eigenschaft als Patrone und Interzessoren zu identitätsstiftenden Bezugspunkten entwickelten. Entscheidend ist vielmehr die Frage nach den strukturellen Voraussetzungen der christlichen Memorialkultur, die eine derartige Entwicklung ermöglichten. Im abschließenden Kapitel soll der Versuch unternommen werden, diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, und gleichzeitig den Konsequenzen nachgegangen werden, die eine spezifische Konzeptualisierung von Erinnerung und Gedenken in der christlichen Memorialkultur für die Transformation der spätantiken Stadt hatte.

VII. Ergebnisse und ein Ausblick – Memoria als Gabentausch oder: das Ende der antiken Stadt

Das spätantike Rom zwischen dem 3. und 5. Jh. war der Schauplatz einer tiefgreifenden kulturellen und urbanistischen Transformation, die das gesellschaftliche Gefüge und das äußere Erscheinungsbild der Stadt nachhaltig veränderte. Fragt man nach der Rolle, die die Heiligenverehrung in diesem Prozess spielte, wird man ihr auf den ersten Blick keine besondere Bedeutung im Sinne eines Faktors zuweisen, der einen grundlegenden Strukturwandel herbeigeführt hätte. Konstantin hatte der Topographie des römischen Heiligen- und Totenkults erstmals ein öffentliches Gesicht verliehen, indem er mehrere Basiliken errichtete, die als monumentale Grablegen und Orte der Totenmemoria dienen sollten. Deren periphere, außerhalb der Stadt befindliche Lage hatte jedoch keine Ausgrenzung aus dem städtischen Raum zur Folge: Indem sie mit dem Kaiserkult eine für die Kommunikation des Kaisers mit seiner Stadt traditionell bedeutsame Funktion übernahmen, waren die konstantinischen Basiliken nicht eine kaiserliche Privatangelegenheit, sondern ein integrativer Bestandteil der Stadt und der städtischen Identität. In ähnlicher Weise blickte auch Damasus, der als erster römischer Bischof eine umfassende und systematische Monumentalisierung der römischen Heiligtöper betrieb, von der Stadt aus auf die Heiligen, nicht umgekehrt: Damasus' bischöfliches Selbstverständnis unterstellte sich nicht der Macht heiliger Patrone, sondern machte die Heiligen zu Mitgliedern seiner kirchlichen Gemeinde – und deren Existenz war ihrerseits nicht ablösbar von der Stadt und dem städtischen Raum, an den sie symbolisch gekoppelt war. Die „Einbürgerung“ der Heiligen, die Damasus durch ihre Bezeichnung als *cives* bewerkstelligte, diente nicht einer christlichen Transformation der Stadt, sondern umgekehrt einer symbolischen Ausdehnung der städtischen Grenzen bis in das Suburbium hinein: Als Bürger wurden die Heiligen Teil der – an der Stadt orientierten – *ecclesia* und verliehen ihr innerhalb der Reichskirche den Glanz, den das alte *caput imperii* auch nach dem Verlust seiner hauptstädtischen Funktion noch verströmte. Als konkurrierende Bezugspunkte einer alternativen städtischen Identität hat Damasus die Heiligen und ihre außerhalb der Stadt liegenden „Wohnstätten“ hingegen nicht verstanden.

Dies änderte sich unmittelbar nach Damasus' Tod, als die auf ihn folgende Generation in theodosianischer Zeit die periphere Lage der

suburbanen Heilgentopographie zum Anlass nahm, um sie in einem paradoxen diskursiven Spiel mit der Inversion von Zentrum und Peripherie zum räumlichen Bezugspunkt einer neuen, christlichen Stadt Rom zu machen: Damasus war durch die romanisierende Sprache seiner Epigramme – die nun ihrerseits Ansatzpunkte für eine Christianisierung der kulturellen Modelle bot, derer sich Damasus bedient hatte – zum Wegbereiter einer Entwicklung geworden, an der er selbst nicht Teil gehabt hatte. Auch unter diesen gewandelten Voraussetzungen blieben die Heiligen jedoch auf die Stadt als kulturelle Einheit bezogen. Sie fungierten als Patrone Roms, nicht einzelner lokaler Zentren. Dafür, dass sich aus dem Schutz individueller Heiliger wirkungsvolle Ansätze für Formen kollektiver Identitätsstiftung jenseits einer städtischen Identität entwickelten, fehlen zunächst die Anhaltspunkte. Erst im Laufe des 5. Jh. verdichten sich die Hinweise auf eine derartige Entwicklung: Die Stationsliturgie und die Heiligenlegenden machen deutlich, dass die Kirchen und Heiligenpatrozinien in stärkerem Maße als zuvor Kristallisationspunkte innerhalb eines polyzentrischen Raums bildeten. Die damit verbundene Schwächung des städtischen Zusammenhangs ist jedoch nicht ursächlich aus der Verehrung der Heiligen zu erklären: Sie erscheint eher als Reflex und Nebenerscheinung denn als eine treibende historische Kraft des urbanistischen Wandels. Den entscheidenden Anstoß zur Nuklearisierung des städtischen Raums lieferten andere Faktoren – der demographische Niedergang und die damit einhergehende Veränderung des Stadtbildes, die einer entsprechenden Tendenz auch im Bereich der christlichen Sakraltopographie Roms Vorschub leisteten.

Vordergründig scheint die Heiligenverehrung dementsprechend einen nur bescheidenen Beitrag zur Transformation Roms in der Spätantike geleistet zu haben. Gegen eine derartige Einschätzung soll im folgenden die Position vertreten werden, dass sich im spätantiken Rom erhebliche strukturelle Umgestaltungen in der Formierung kollektiver Identitäten und des sozialen Zusammenhalts von Gruppen vollzogen, die auf lange Sicht zu einer Auflösung der Stadt in ihrem sozial-gesellschaftlichen und urbanistischen Sinne führten. Der Toten- und Heiligenmemoria kommt für diesen Prozess insofern eine besondere Bedeutung zu, als in ihr die spezifischen Ausprägungen einer christlichen Memorialkultur sichtbar werden, die ein Transformationspotential von erheblicher Reichweite in sich barg. Um dies zu zeigen, sollen im folgenden – ausgehend von den Ergebnissen der Teilkapitel – nochmals diejenigen Momente rekapituliert werden, die deutlich machen, dass unter den Bedingungen einer christlichen Memorialkultur Wandlungsprozesse in Gang gesetzt wurden, die auf lange Sicht eine Transformation der spätantiken Stadt bewirkten.

Diese Art der Schlussbetrachtung bietet dementsprechend nicht eine primär summarische Wiedergabe des bereits in den Zusammenfassungen zu

den einzelnen Teilkapiteln Erarbeiteten, sondern zielt in Form einer *conclusio* darauf ab, das strukturelle Veränderungspotential herauszuarbeiten, das durch die Heiligenverehrung und eine spezifisch christliche Prägung des Totengedenkens während der Spätantike für die Konstruktion von kollektiven Identitäten gegeben war. In einem zweiten Schritt sollen diese Veränderungen zum Anlass genommen werden, das Toten- und Heiligengedenken in den weiteren Kontext einer christlichen Memorialkultur einzuordnen sowie deren spezifische Voraussetzungen und Ausformungen zu verdeutlichen, die sich fundamental von denen ihres historischen Umfeldes unterschieden und langfristig zu einer Auflösung der antiken Stadt und des städtischen Raums führten.

VII. 1. Ergebnisse

Die Refrigeria, die während der zweiten Hälfte des 3. Jh. für Petrus und Paulus in der Triklia unter der späteren Basilika von S. Sebastiano gefeiert wurden, machen exemplarisch die spezifischen Voraussetzungen deutlich, unter denen im Christentum kollektive Identitäten durch die Erinnerung an die Toten begründet wurden. Obwohl die Refrigeria, die die Besucher der Triklia im Gedenken an Petrus und Paulus feierten, in ihrer äußeren Form den Mahlfeiern entsprachen, die in der Kaiserzeit von Kollegien für ihre verstorbenen Mitglieder abgehalten wurden, liegt den Mahlfeiern unter S. Sebastiano eine andere Vorstellung von den Beziehungen zugrunde, in die die Lebenden durch diese Feiern zu den von ihnen geehrten Toten traten. Im traditionellen römischen Totenkult imaginierte man zwar die Gegenwart des Verstorbenen, stellte jedoch keine echte Mahlgemeinschaft mit ihm her: Als Toter verblieb er außerhalb der Gemeinschaft der Lebenden, die sich an seinem Grab zum Mahl versammelte. Die kollektive Identität der Lebenden formierte sich zum einen – rituell – durch eine Abgrenzung der Hinterbliebenen, die sich nach der Separierung von dem verstorbenen Mitglied einer Gruppe wieder als Gemeinschaft der (Über-)Lebenden zusammenfanden. Zum anderen wurde im Gedenken der Tote retrospektiv in der Funktion vergegenwärtigt, die er zu Lebzeiten in seinem Verhältnis zu denjenigen eingenommen hatte, die sich zu seiner Kommemoration versammelten: Auch noch im Tod gab der Verstorbene den Lebenden Veranlassung, zum Mahl zusammenzukommen und sich damit eines sozialen Handlungszusammenhangs zu erinnern, der zu Lebzeiten des Toten bestanden hatte. Besonders deutlich wird diese Funktion des paganen Totenmahls dort, wo die Mahlfeiern auf Stiftungen oder auf die Beitragszahlungen zurückgingen, die die Mitglieder eines Kollegiums geleistet hatten: Der Sinn dieser Investitionen bestand nicht darin, eine rituelle Versorgung des Toten mit den *sacra*

sicherzustellen, sondern darin, auch nach dem Tod als *Euerget* gegenüber einer Gemeinschaft tätig zu bleiben und in dieser Eigenschaft von ihr kommemoriert zu werden.¹ Die Handlungszusammenhänge zwischen den Lebenden und den Toten, die im Gedenken wirksam wurden, waren somit auf das *Leben* zentriert: Sie hielten Verbindungen lebendig, die zu Lebzeiten begründet worden waren, und bildeten innerweltliche Verhältnisse ab.

Grundlegend anders gestaltete sich die Relation der Lebenden zu den Toten nach christlichen Vorstellungen, wie sie in der frühchristlichen Sepulkralepigraphik und in den Refrigerien für die Märtyrer zutage traten: Das soziale Leben der christlichen Gemeinden strukturierende Schlüsselbegriffe wie *pax*, *refrigerium* und *caritas* behielten auch in der Relation zu den Toten eine bestimmende Bedeutung, indem sie Lebende und Tote in einen Handlungszusammenhang brachten, der über die Grenze des Todes hinweg Bestand hatte. Die Heiligen blieben, wie die Toten insgesamt, einbezogen in ein semantisches Bezugssystem von sozialem Handlungsbegriffen, die das Leben der Gemeinden regelten und auch auf die Toten ausgedehnt wurden. Das christliche Totengedenken war damit kein rein retrospektives Erinnern an das, was der Tote einst zu seinen Lebzeiten gewesen war, sondern Ausdruck der Vorstellung, mit den Toten auch in der Gegenwart in einem reziproken Handlungszusammenhang verbunden zu sein. Wirksam wurden diese Interaktionsbeziehungen im Gebet, das die Toten für die Lebenden aus Dank für die von ihnen dargebrachten Gaben der Erquickung übernahmen.

Dieser Austausch von Gabe und Fürbitte setzte prinzipiell Interaktionsbeziehungen fort, die auch die Gemeinschaftsbildung unter den Lebenden strukturiert hatten: Bereits zu Lebzeiten der Märtyrer hatten diese in einem regen Austausch mit Besuchern gestanden, die ihnen im Gefängnis durch Mähler, durch den Trost ihrer Besuche und durch ihren Zuspruch ein *refrigerium* bereiteten. Das bevorstehende Martyrium schuf ein Feld intensiver reziproker Handlungsbeziehungen, durch die die Märtyrer und ihre Besucher wechselseitig füreinander tätig wurden. Die Confessoren, denen schon vor der Vollendung ihres Martyriums eine besondere Nähe zu Gott und eine erhöhte Fähigkeit zur Interzession zugeschrieben wurden, machten davon Gebrauch, indem sie mit den *lapsi*, die um Vergebung für ihren Glaubensabfall baten, Gemeinschaft hielten und ihnen Friedensbriefe ausstellten, die ihre Schuld als getilgt auswiesen. Umgekehrt waren aber auch die Confessoren auf die Fürsorge und das Fürbittgebet ihrer Besucher angewiesen, um im bevorstehenden Kampf nicht zu versagen und die Bereitschaft zum Martyrium bis zu dessen Vollendung aufrechtzuerhalten. Beides zusammen genommen schuf ein durch wechselseitige Verdemütigung charakterisiertes Handlungsfeld, in dem die Reziprozität des gegenseitigen Gedenkens zwar

¹ Vgl. dazu auch exemplarisch die u., S. 513f. besprochenen Stiftungen des Cominius Abascantus.

durchaus ritualisierte Züge annahm, sich aber aufgrund der offenen, rituell nicht kontrollierbaren Situation – der Ausgang des Martyriums war ungewiss – nicht auf einen Austausch performativer Gesten reduzieren lässt.

Dieser reziproke Handlungszusammenhang blieb nach christlicher Auffassung über die Grenze des Todes hinweg wirksam, barg damit jedoch zugleich auch das Potential in sich, innerweltliche Handlungsbeziehungen zu schwächen. Bereits die Vorstellung, dass die Heiligen als Interzessoren über eine besondere Nähe zu Gott verfügten, bedeutete einen Bruch mit dem in der Kirchenbuße verwirklichten Prinzip, Sündenvergebung und Heil innerhalb der Gemeindestrukturen zu suchen. Stattdessen wandte man sich an Fürsprecher, denen man bereits in der Vorbereitung auf das Martyrium eine das normale menschliche Maß übersteigende Gottesnähe zuerkannte. Zu Lebzeiten der Heiligen erhielt diese in den interzessorischen Fähigkeiten der Heiligen angelegte Tendenz zur Distanzierung und Entrückung aus menschlichen Handlungsbeziehungen durch die Betonung der ihrerseits für sie vorgenommenen Fürbitte ein wirksames Gegengewicht, das die Ausbildung einer hierarchischen Relation zwischen den Märtyrern und den „normalen“ Christen verhinderte. Die Heiligen selbst hoben ihre Einbindung in einen menschlichen und innerweltlichen Handlungszusammenhang durch Gesten der Verdemütigung hervor. Dieses Korrektiv fiel unter der Voraussetzung, dass sich das Heiligengedenken zum Totengedenken wandelte, weg. Die toten Heiligen wurden nun zu einseitigen Empfängern von *vota*, die ihren Rang als Mittlergestalten zwischen der göttlichen und der menschlichen Welt betonten und die Heiligen aus der Handlungsgemeinschaft mit den Gläubigen deutlich heraushoben. Die als ein Spezifikum der christlichen Memorialkultur anzusehende Gemeinschaft zwischen Lebenden und Toten entfaltete auf diese Weise eine paradoxe Wirkung. Einerseits war die Vorstellung von einer umfassenden menschlichen Handlungsgemeinschaft eine Grundvoraussetzung für die Überzeugung, dass die Heiligen auch nach dem Tod aufgrund ihrer menschlichen *communio* mit den übrigen Mitchristen verbunden blieben und sich für sie einsetzten. Andererseits war diese Handlungsgemeinschaft zwischen Märtyrern und „normalen“ Christen als solche nicht sozial erfahrbar: Anders als in der Kommunikation mit den lebenden Heiligen, in der sozialetische Prinzipien der innerweltlichen Gemeinschaftsstiftung nachdrücklich betont worden waren, entwickelten sich die toten Heiligen mehr und mehr zu übermenschlichen Bezugspunkten von Handlungsbeziehungen, die einen ursprünglich innerweltlichen Handlungsrahmen transzendierten.

Mit Konstantin gewann der christliche Totenkult, der bis dahin eine Angelegenheit der christlichen Gemeinde und kleiner, in ihren Dimensionen den traditionellen kaiserzeitlichen Kollegien vergleichbarer Gruppen gewesen war, eine neue Dimension. An der *via Labicana* errichtete der Kaiser einen Toten-

kultkomplex aus einer coemeterialen Basilika und einem kaiserlichen Mausoleum, dessen spätere Bezeichnung als Basilika der Heiligen Petrus und Marcellinus die ursprüngliche Funktion, die diese Anlage erfüllen sollte, verdeckt: Die beiden Heiligen, deren Grablege in der Katakombe unterhalb der Basilika keine Verbindung zu dem oberirdischen Kultkomplex hatte, und die in der hagiographischen Tradition des 4. Jh. keine erkennbare Rolle spielen, sind vermutlich erst durch den Bau der Basilika zu allgemeiner Bekanntheit gelangt. Der Grund für die Errichtung der Umgangsbasilika und des kaiserlichen Mausoleums, das vermutlich ursprünglich als Konstantins Grablege geplant gewesen war, bestand nicht in der Monumentalisierung eines obskuren Märtyrergedenkens an der *via Labicana*, sondern in der räumlichen Beziehung zum Sessorium, das Konstantin auf der Grundlage mehrerer älterer Kaiserresidenzen zu einem großen Palastkomplex ausbaute. Der Kaiser etablierte damit im Südosten der Stadt ein kaiserliches Machtzentrum, das er in eine enge Verbindung mit einer Reihe von christlichen Kultbauten brachte: der Palastkirche S. Croce innerhalb des Sessoriums, der bischöflichen Lateranbasilika in der Nähe des Palastes und dem christlichen Totenkultkomplex an der *via Labicana*.

Die Ausstattung des dortigen Mausoleums mit liturgischen Gerätschaften macht deutlich, dass es dem Kaiser nicht darum ging, in der Nähe verehrter Heiliger bestattet zu werden und an herausragender Stelle, *ad sanctos*, an einem Kult für diese Heiligen zu partizipieren. Bei aller Unsicherheit über die kultischen Praktiken, die in der Basilika und in dem angrenzenden Mausoleum begangen wurden, ist unverkennbar, dass der Kaiser an der *via Labicana* einen christlichen Totenkult erstrebte, der unmittelbar seiner eigenen Person galt und ihn damit in den Rang eines Heiligen erhob. Kulturelle Vermittlungsprobleme ergaben sich daraus weder für Konstantin noch für die Christen, die sich mit diesem außergewöhnlichen Ansinnen des Kaisers konfrontiert sahen. Eine ausgeprägte, in der eucharistischen Liturgie ebenso wie im nichteucharistischen christlichen Totengedenken begegnende Oblationspraxis für die Toten war Konstantin in ihren äußeren Formen auch aus dem paganen Totenkult vertraut. Umgekehrt bereitete es aus christlicher Perspektive keine Probleme, dem Kaiser formal den von ihm erstrebten Status eines Heiligen einzuräumen – auch wenn man ihn nicht mit den Märtyrern auf eine Stufe stellen wollte –, da das Heiligengedenken zumindest unter liturgischen Gesichtspunkten im 4. Jh. nichts anderes als ein besonderes Totengedenken war, man also nicht *zu* den Heiligen, sondern *für* sie betete.

Für die Frage, welche Rolle Konstantin der christlichen Gemeinde mit Blick auf die städtische Identität der *urbs Roma* zuwies, ist diese Interpretation von entscheidender Bedeutung. Konstantins Errichtung einer christlichen Kaiserkultstätte an der *via Labicana* verdeutlicht, dass traditionelle Deutungen der konstantinischen Baupolitik entlang einer Linie von „paganem Zentrum“

versus „christliche Peripherie“ oder „städtischer Öffentlichkeit“ versus „privates kaiserliches Handeln“ an der Sache vorbeigehen: Der Kaiser verlagerte mit dem Kaiserkult ein wesentliches Moment kollektiver städtischer Identitätsstiftung in einen christlichen Kommunikationsraum. Da er beabsichtigte, seine sterblichen Überreste zum Zentrum des Kaiserkults zu machen, zog dies notwendigerweise eine räumliche Verlagerung in die Außenbereiche jenseits der städtischen Mauern mit sich, bedeutete jedoch keine Ausgrenzung der christlichen Kultgemeinschaft aus dem städtischen Raum und der städtischen Identität. Vielmehr konstituierte die Person des Kaisers eine umfassende städtische Öffentlichkeit, die durch unterschiedliche Gruppen gebildet wurde, mit denen Konstantin kommunizierte. Auch wenn die konstantinischen Kultbauten räumlich außerhalb der städtischen Mauern Roms lagen, waren sie ein zentraler Ort einer auf die Stadt bezogenen Kommunikation und Öffentlichkeitsbildung, keine periphere oder „private“ Angelegenheit des Kaisers.

Konstantin kommunizierte nach dieser Deutung sowohl im Zentrum Roms als auch in der suburbanen Sakraltopographie für die Stadt Rom identitätsrelevante Themen gegenüber *einer* städtischen Öffentlichkeit, die sich aus unterschiedlichen Akzeptanzgruppen zusammensetzte. Im Zentrum der Stadt nutzte Konstantin die maxentischen Bauten im Bereich der *via sacra* und das Zeremoniell des kaiserlichen *adventus*, um der Befreiung der Stadt Rom von der „Tyrannis“ des Maxentius symbolischen Ausdruck zu verleihen. Diese Inszenierung der Befreiung verlangte eine Kommunikation mit dem *populus romanus*, jedoch vor allem mit der senatorischen Oberschicht, der in der diskursiven Konstruktion des Tyrannen traditionell die Rolle zufiel, in besonderer Weise unter der Herrscherwillkür zu leiden. Eine Beteiligung der Christen war in diesem Zusammenhang hingegen nicht erforderlich: Selbst christliche Autoren gaben der „Tyrannis“ des Maxentius nicht den Charakter einer Christenverfolgung, sondern zeichneten sie im Sinne der traditionellen politischen Semantik als tiefgreifende Störung des Verhältnisses des Herrschers zur senatorischen Oberschicht. Anders sah die Situation im Kaiserkult aus. In diesem Bereich städtischer Kommunikation mit dem Kaiser wuchs der christlichen Gemeinde eine entscheidende Rolle als Adressat und Akteur zu. Der christliche Toten- und Heiligenkult bot ein geeignetes kulturelles Modell, um die von Konstantin angestrebte Verbindung von *divus*- und Totenkult – zwei Bereichen, die in Rom traditionell voneinander getrennt waren – unter den Vorzeichen einer neuen Form des Kaiserkults herzustellen.

Konstantin führte damit nicht nur den römischen Kaiserkult in christlichem Gewande weiter, er formte ihn auch um: Der *divus* und der tote Kaiser hatten im römischen Kaiserkult traditionell getrennte Register von Göttlichkeit gebildet, die unterschiedliche Formen der kultischen Verehrung verlangten und nicht ineinander integrierbar waren. Konstantin bewerk-

stellte eine derartige Symbiose im christlichen Totenkult und stellte damit den römischen Kaiserkult auf eine neue Grundlage. Konstantins Motive für diese Umformung entsprangen weniger einer Konzession an die christliche Religion, aus deren Perspektive eine Weiterführung der traditionellen Divinisierung des Kaisers Probleme hätte bereiten können. Neben der Ausschaltung potentieller Konflikte um eine Erhebung des Kaisers zum Gott war Konstantins Entscheidung eine gezielte Option, geboren aus der Erkenntnis, dass der christliche Totenkult ein geeignetes kulturelles Modell für eine Integration von *divus*- und Totenkult bot, die sich bereits in tetrarchischer Zeit abgezeichnet hatte. Das seit dem 3. Jh. nachweisbare Selbstverständnis der römischen Kaiser, als gottbeauftragt zu handeln und in ihrer Begründung von Autorität nicht mehr von menschlicher Zuschreibung und der Anerkennung ihrer Leistung abhängig zu sein, hatte auch Auswirkungen auf den Status des toten Herrschers. Die Erhebung zum *divus* und die Konsekration des Kaisers waren traditionell die letzten Akte eines Handlungszusammenhangs, in dem Leistungen der Kaiser durch die menschliche Zuweisung von Ehre beantwortet wurden. Indem – erkennbar seit tetrarchischer Zeit – die Grablegen und die sterblichen Überreste des Kaisers zum Fokus seiner Verehrung als Gott avancierten, wurden diese Handlungszusammenhänge unterlaufen. Der Kaiser erhob dadurch den Anspruch auf einen übermenschlichen Status, der nicht auf der Einrichtung eines Kultes für den zum *divus* erhobenen Kaiser beruhte. Das Numinose war damit keine Angelegenheit menschlicher Zuschreibung mehr, sondern vielmehr eine davon unabhängige Qualität, eine *Eigenschaft*, die dem Kaiser zu Lebzeiten wie in seinem Tod eignete: Er *war* – verkörpert auch in seinen sterblichen Überresten – mehr als ein Mensch. Der christliche Toten- und Heiligenkult bot Konstantin eine Möglichkeit, diese Lösung des römischen Kaisers aus den menschlichen Handlungsbeziehungen überzeugend zu bewerkstelligen, da er eine Verbindung von Toten- und Götterkult darstellte, für die es in der paganen Tradition kein kulturelles Modell gab. Konstantin betrieb auf diese Weise nicht einfach nur eine Christianisierung des traditionellen Herrscherkults, sondern leistete einem grundlegenden Wandel in der Konzeptualisierung der Handlungsbeziehungen zwischen dem toten Kaiser und der Bevölkerung Vorschub.

In den Auseinandersetzungen, die im 4. und frühen 5. Jh. um den römischen Bischofsstuhl geführt wurden, spielte die Heiligenerinnerung keine zentrale Rolle für die Legitimierung episkopaler Führungsansprüche. Für die Konkurrenten um das Bischofsamt war der Nachweis eines funktionierenden Handlungszusammenhangs mit den lebenden Gemeindemitgliedern wichtiger als eine intensive Nahbeziehung zu den besonderen Toten. Mehr als das: Deren Lokalisierung in den Coemeterien außerhalb der Stadtmauern machte die

Heiligentopographie geradezu zu einem ungeeigneten Schauplatz, um das kulturelle Modell zu verkörpern, das für einen rechtmäßigen Anwärter auf den römischen Bischofsthron maßgeblich war: das des Hirten im Kreis seiner Herde. Um als *pastor gregis* aufzutreten, musste derjenige, der den Anspruch auf die römische *cathedra* erhob, sich dort befinden, wo auch die bischöfliche Herde war, und das war der städtische Raum *innerhalb* der Stadtmauern. Die römische Bischofscathedra hatte ihren symbolischen Ort nicht am Petrusgrab am Vatikan, sondern in der Stadt.

Diese Regel galt nicht nur bei Doppelwahlen, die akute Auseinandersetzungen um die Besetzung des römischen Bischofsstuhls hervorriefen, sondern auch bei Schismen, die über längere Zeit hinweg bestanden und zur Verfestigung separater Sondergemeinden führten. Auch für sie war die räumliche Präsenz innerhalb der Stadt von zentraler symbolischer Bedeutung; die Heiligentopographie in den Coemeterien des Suburbiums bot schismatischen Gruppen und Sondergemeinden allenfalls die Möglichkeit, sich weiterhin in einem Bereich zu versammeln, der aufgrund seiner peripheren Lage und der Besitzverhältnisse vom Bischof der katholischen Gemeinde nur schwer zu kontrollieren war. Die Heiligengräber konnten auf diese Weise zwar durchaus eine Rolle für die Formierung schismatischer Gruppen bilden. Ihre Bedeutung lag jedoch primär darin begründet, dass sie ein Rückzugsgebiet bildeten; ein identitätsstiftendes Moment kam der besondere Nähe zu einzelnen Heiligen – die apostolischen Gemeindegründer Petrus und Paulus mit einbegriffen – nicht zu.

Diese Einschränkung war allerdings nur dort wirksam, wo die römische *ecclesia* in ihrer lokalen Dimension zum Gegenstand von Auseinandersetzungen wurde. Dadurch, dass die römische Bischofscathedra jedoch zugleich die *cathedra Petri* und damit ein universalkirchliches Symbol war, bildeten sie und die römische Gemeinde zugleich Bezugspunkte von Diskursen, die außerhalb Roms um die Identität der römischen Gemeinde geführt wurden. Aus dieser universalkirchlichen Perspektive kam den apostolischen Grablegen eine identitätsstiftende Bedeutung zu, die sie für die symbolische Konstituierung der römischen *ecclesia* in ihrer lokalen Dimension nicht hatten: Wo es, wie auf dem Konzil von Serdika oder im nordafrikanischen Donatismusstreit, zu Auseinandersetzungen um die Orthodoxie kam, wurde die Bedeutung der apostolischen Grablegen als Bezugspunkte für die katholische *ecclesia* nachdrücklich hervorgehoben. Die Differenzierung zwischen lokalen und universalkirchlich ausgerichteten Identitätsdiskursen führte dazu, dass die Verbindung zwischen Räumen und kollektiver Identitätsstiftung unterschiedlich akzentuiert wurde: Die *cathedra Petri* hatte ihren symbolischen Ort an den Grablegen der Apostelfürsten vor den Toren Roms, die römische Bischofscathedra hingegen in der Stadt.

Die begrenzte Bedeutung der Heiligengräber für die lokale Begründung der bischöflichen Autorität wird – scheinbar paradox – auch durch die Heiligenepigramme bestätigt, mit denen Damasus flächendeckend den römischen Erinnerungsraum vor den Mauern der Stadt monumentalisierte, um auf diese Weise seine angefochtene Stellung als Bischof der römischen Gemeinde zu stärken. Damasus machte sich nicht zum Klienten der Heiligen, um an der Autorität zu partizipieren, die diese als mächtige Patrone und Interzessoren vermittelten. Seine Perspektive auch auf die Heiligen blieb bestimmt vom Leitbild des *pastor gregis* und dem kulturellen Modell des Bischofs innerhalb seiner Gemeinde, das für die Begründung bischöflicher Autorität von zentraler Bedeutung war. Damasus, der die Heiligen zu *cives romani* erklärte und in seiner betont gleichförmigen Gestaltung der Märtyrergablegen und der Epigramme auf die Hervorhebung individueller Züge verzichtete, unterstellte sich nicht der Hilfe und dem Schutz einzelner Patrone, sondern entwarf ein gezieltes Bild von *den* römischen Märtyrern als einer Gruppe, die er in die von ihm geleitete römische Gemeinde integrierte. Obwohl Damasus die Fürsprache und die interzessorischen Fähigkeiten der Märtyrer thematisierte, nahm er in den Epigrammen nicht die Haltung desjenigen ein, der sich aus Dank für die von ihnen empfangene Hilfe an sie wandte: Damasus kommentierte, belehrte und redete über die Heiligen – vorzugsweise, indem er Konflikte innerhalb der römischen Gemeinde thematisierte, die zur Zeit der Märtyrer bestanden hatten, und die Rolle hervorhob, die die Heiligen als Friedensstifter zu deren Beilegung gespielt hatten. Gleichzeitig stilisierte sich Damasus zum Übermittler einer mündlich tradierten Erinnerung (*fama, audita*) an die Heiligen und stellte auf diese Weise zwischen der römischen Gemeinde seiner Gegenwart sowie den Märtyrern als den herausragenden Glaubenszeugen und dem „Ruhm der römischen Gemeinde“ aus der Zeit der Verfolgungen eine enge Verbindung her: Die von Damasus artikulierte Vorstellung eines lokalen, durch mündliche Überlieferung weitergegebenen Wissens band die Märtyrer in eine zeitübergreifende Identitätskonstruktion ein, die sowohl die Heiligen als auch die römische Gemeinde der Gegenwart, in der das Wissen von den Glaubenszeugen der Vergangenheit tradiert wurde und fortlebte, umfasste.

Damasus bemühte die Märtyrer demnach nicht als Mittler zwischen Himmel und Erde, sondern schlug einen umgekehrten Weg ein: Die damasianischen Märtyrer vermittelten keine von Gott abgeleitete Autorität, sondern wurden zu einem Teil der römischen Gemeinde, an deren Spitze der Bischof stand. Legitimierend waren damit auch weiterhin die innerweltlichen Handlungsbeziehungen, die der Bischof zu den Lebenden und zur Gemeinde unterhielt. Diese von Damasus propagierte Haltung und der historisierende *modus memorandi*, der die retrospektive Erinnerung an die Heiligen, nicht ihre patronale *praesentia* in den Vordergrund stellte, wurden freilich bereits zu

Damasus' Lebzeiten obsolet: Sein bischöflicher Amtskollege Ambrosius v. Mailand propagierte ein Bild der Heiligen, das weniger ihre Eigenschaft als exemplarische Blutzeugen der Vergangenheit als vielmehr ihre Macht und helfende Fürsprache in der Gegenwart zum Inhalt des Gedenkens an sie machte. Diesem patronalen Modus des Heiligengedenkens, dessen Genese auch dadurch bedingt war, dass Ambrosius einer Generation angehörte, die – im Unterschied zu Damasus – keine biographische Verbindung zur Verfolgungszeit mehr hatte, gehörte die Zukunft: Die Vorstellung von den heiligen Patronen erfuhr seit dem ausgehenden 4. Jh. im lateinischen Westen eine rasche Verbreitung und wurde von einzelnen Bischöfen in dieser Zeit nicht mehr nur auf die christlichen Gemeinden bezogen, sondern auch auf die Städte übertragen. Die heiligen Patrone entwickelten sich damit zu Bezugspunkten von städtischen Identitätsdiskursen, die das bis in die theodosianische Zeit hinein vorherrschende Konzept der Stadt als eines neutralen, nicht religiös qualifizierten Bereichs der antiken Kultur infrage stellten: Sie symbolisierten eine neue, christliche Stadt.

Seit dem ausgehenden 4. Jh. ist diese Entwicklung auch für Rom nachweisbar. Obwohl entsprechende Selbstaussagen römischer Bischöfe aus dieser Zeit nicht überliefert sind, machen die Äußerungen unterschiedlicher christlicher Autoren übereinstimmend deutlich, dass die Heiligengräber und insbesondere die petrinische Grablege am Vatikan als symbolische Zentren einer christlichen städtischen Identität fungierten. Ihre Randlage im Suburbium außerhalb der städtischen Mauern verlieh der römischen Heiligentopographie eine besondere Wirksamkeit für die diskursive Christianisierung der *urbs*: In der Gegenüberstellung von Zentrum und Peripherie ließ sich der Identitätswandel Roms von einer paganen zu einer christlichen Stadt nachdrücklich versinnbildlichen. Damasus hatte diesem Deutungsmuster nicht nur durch seinen systematischen Ausbau der Heiligentopographie, der dem Suburbium einen dezidiert funeralen Charakter verlieh und einer Abgrenzung zwischen der Stadt und dem Suburbium schärfere Konturen gab, Vorschub geleistet. Vor allem hatte er die Heiligen mit traditionellen kulturellen Modellen städtischer Identitätsstiftung verbunden, um auf diese Weise das Selbstverständnis des *caput mundi* und die Sprache seiner Eliten für die Autoritätsansprüche der römischen *ecclesia* innerhalb der Universalkirche verfügbar zu machen. Unter den gewandelten historischen Voraussetzungen einer neuen Zeit bildete diese romanisierende Aneignung die Grundlage dafür, die kulturellen Modelle, derer sich Damasus bedient hatte, nun umgekehrt zu christianisieren: Aus den Heiligen als den *cives romani* innerhalb der Universalkirche wurden die Bürger einer neuen Stadt.

In derselben Zeit, in der die periphere Heiligentopographie vor den Toren Roms zum symbolischen Bezugspunkt einer neuen städtischen Identität

wurde, begannen auswärtige Heilige nichtrömischer Provenienz auch in den städtischen Raum einzuwandern. Träger dieser Entwicklung waren Angehörige der römischen Aristokratie, die in der Zeit zwischen dem letzten Drittel des 4. und dem ersten Drittel des 5. Jh. einen maßgeblichen Beitrag zur Ausgestaltung der christlichen Sakraltopographie Roms leisteten, indem sie die Gründung von Titelkirchen veranlassten, die nicht selten in Wohnanlagen dieser aristokratischen Stifter eingerichtet wurden. Eine systematische Überprüfung der archäologischen, kalendarischen und hagiographischen Überlieferung zu den römischen Titelkirchen gibt Anlass dazu, die gängige Forschungsmeinung, das Gros der *tituli* habe erst seit dem 6. Jh. über Heiligenpatrozinien verfügt, zu revidieren. Vielmehr deutet der Befund in zahlreichen Fällen darauf hin, dass die Titelkirchen bereits zum Zeitpunkt ihrer Gründung mit Heiligenpatrozinien ausgestattet wurden. Auf welche Weise die Reliquien, mit deren Translation und Rekondierung die Einrichtung eines Patroziniums verbunden war, ihren Weg in die römischen Kirchengebäude fanden, lässt sich der Quellenlage in den meisten Fällen nicht entnehmen. Es kann jedoch als sicher gelten, dass die Überführung von Reliquien im wesentlichen auf das Konto derselben Schicht ging, die auch die Einrichtung der Kirchen selbst veranlasste. Auch die stadtrömische Elite partizipierte damit an einer Entwicklung, die für andere Aristokraten um die Wende vom 4. zum 5. Jh., wie Paulinus v. Nola, Sulpicius Severus und Melania d. Ä., die Reliquien als wertvolle und statusadäquate Gaben zur Pflege von Freundschaftsbeziehungen nutzten, umfassend dokumentiert ist.

In dieser Zeit hatten die aristokratischen *domus* Roms noch nichts von ihrer traditionellen Relevanz als Zentren der gesellschaftlichen und politischen Kommunikation eingebüßt. Mit dem Wiedererstarken einer unter Konstantin reorganisierten Senatsaristokratie kam es innerhalb der römischen Oberschicht verstärkt zu Faktionsbildungen und Parteikämpfen, die die gesamte zweite Hälfte des 4. Jh. prägten, und in deren Verlauf aristokratische *amicitia*- und Patronagebeziehungen an gesellschaftsstrukturierender Bedeutung gewannen. Die Beteiligung der senatorischen Elite an Reliquientranslationen und der Überführung von Heiligenkulten in die städtischen Titelkirchen wirft damit die Frage auf, ob unter diesen politischen Rahmenbedingungen der Besitz von Reliquien gesteigertes Prestige und soziales Ansehen vermittelte, und inwieweit Heiligenkulte eine identitätsstiftende Bedeutung für Formen der sozialen Gemeinschaftsbildung erlangten, die auf Patronage- und Freundschaftsbeziehungen beruhten.

Die Antwort auf diese Frage ist ambivalent, macht jedoch deutlich, dass der Heiligenkult nicht ohne weiteres in die traditionellen Mechanismen aristokratischer Autoritätsbildung integrierbar war. Zwar spielten die sterblichen Überreste der Heiligen durchaus eine wichtige Rolle als Kommunikationsmittel einer christlichen Elite, zu deren Integration und

interner Statusdifferenzierung die Weitergabe und Vermittlung von Reliquien einen wesentlichen Beitrag leisteten. Trotz dieser Verwendung von Reliquien als Gaben, die Sozialbeziehungen im Stile traditioneller *amicitia*- und Patronageverhältnisse begründeten, war der Heiligenkult im spätantiken Rom jedoch offenkundig kein Feld, auf dem Patronagebeziehungen wirksam wurden. Anders als zeitgleich in Konstantinopel, wo städtische Märtyrerschreine und an ihnen lebende Mönche ein vom Bischof kaum zu kontrollierendes Potential für die Versorgung und Patronage durch vermögende Laien eröffneten, scheint es in Rom vergleichbare Möglichkeiten nicht gegeben zu haben: Die Existenz von städtischen Oratorien mit Heiligenkulten ist in Rom praktisch nicht nachweisbar, und die Klöster, die erstmals um die Mitte des 5. Jh. an den Basiliken des römischen Suburbiums begegnen, waren fest in die amtskirchliche Organisation eingebunden.

Noch bemerkenswerter ist der Umstand, dass auch innerhalb der aristokratischen Haushalte die Heiligen und ihre Reliquien offenbar nicht dazu dienten, den Status und das soziale Prestige des Hausbesitzers gegenüber der Öffentlichkeit seiner Freunde und Klienten herauszustellen. Hausoratorien wie das unter der späteren Titelkirche der Heiligen Johannes und Paulus am *clivus Scauri* verdeutlichen exemplarisch, dass die Heiligen in der öffentlichkeitsorientierten räumlichen Struktur der *domus* Bezugspunkte des Rückzugs und des individuellen Gebets bildeten. In vergleichbarer Weise thematisieren auch asketisch gefärbte literarische Zeugnisse des ausgehenden 4. Jh., dass die Heiligenerinnerung innerhalb der *domus* eine Funktion des privaten Raums akzentuierte, die quer zur traditionellen Bedeutung des römischen Hauses als gesellschaftlichem und politischem Kommunikationszentrum lag: Private Oratorien boten die Möglichkeit, die Öffentlichkeit der Märtyrerkultstätten zu umgehen und das asketische Postulat des Rückzugs aus der Welt mit einer ausgeprägten Heiligenfrömmigkeit zu verbinden.

Wie weit diese Haltung für Formen der Heiligenverehrung im privaten Raum der spätantiken römischen *domus* um 400 verallgemeinert werden kann, lässt sich dem nur spärlichen Befund der archäologischen und literarischen Quellen nicht sicher entnehmen. Die erhaltenen Zeugnisse machen jedoch unmissverständlich deutlich, dass die Heiligen nicht nur Prozesse *kollektiver* Identitätsstiftung in Gang setzten, sondern auch zum asketischen Rückzug aus der Öffentlichkeit und zur *individuellen* Annäherung einluden. In ihrer Eigenschaft als Patrone und Interzessoren, die mit den Lebenden über die Grenze des Todes hinweg in einer Handlungsgemeinschaft verbunden blieben, bildeten die Heiligen innerhalb der römischen *domus*, dem räumlichen Zentrum sozial vermittelter Patronage, eigene Zentren der Macht und eine Form von Patronage, die nicht ohne weiteres in die Strukturen sozialer, zu Freunden und Klienten unterhaltener Patronagebeziehungen integrierbar war: Die Möglichkeit, die Heiligen zu Adressaten persönlicher Anliegen zu

machen, war eine eigenständige Quelle von Kommunikations- und Handlungsbeziehungen, die nicht die gesellschaftlichen Bindungsverhältnisse reproduzierten, und in denen sich ein tiefgreifendes Veränderungspotential für die Gestaltung von sozialen Beziehungen offenbarte.

Ähnliche Tendenzen wie innerhalb der *domus* machten sich im Laufe des 5. Jh. auch mit Blick auf die römische Gemeinde und die christliche Sakraltopographie Roms bemerkbar. Anders als in den Schismen des 4. und frühen 5. Jh., in denen die Heiligtographie im römischen Suburbium keine legitimierende Bedeutung für die Anwärter auf das römische Bischofsamt gehabt hatte, verdeutlicht das Schisma zwischen Symmachus und Laurentius, dass die Bezugnahme auf die apostolischen Gemeindegründer Petrus und Paulus im ausgehenden 5. Jh. eine zentrale Rolle für die bischöfliche Legitimation spielte. Insbesondere Symmachus betrieb eine gezielte Annäherung an den ersten Bischof Roms, indem er die Grablege des Petrus am Vatikan nicht nur zu einem administrativen und liturgischen Zentrum, sondern zu einer regelrechten Stadt im Kleinen umformte. Symmachus machte vor allem durch seine Umgestaltung des Baptisteriums der vatikanischen Petrusbasilika, die sich am Vorbild des Lateranbaptisteriums orientierte, deutlich, dass sich die Begründungszusammenhänge im Vergleich zu früheren Schismen umkehrten: Das vatikanische Baptisterium wandelte sich von einer Taufstätte für die Pilger zu einem ideellen Bezugspunkt der römischen Gemeinde, die ihrem Bischof hinaus zum Vatikan folgte, wo dieser in der Nachfolge des Petrus die Taufe der Gemeindemitglieder vornahm. Anstelle einer gemeindebezogenen Auffassung des Bischofsamtes, die im 4. Jh. eine Ausrichtung auf den städtischen Raum und die dort lebende *plebs* bewirkt hatte, trat nun der apostolische Traditions- und Sukzessionsgedanke deutlich stärker in den Vordergrund.

Ein Ausdruck dieser veränderten Vorstellung sind auch die retrospektiven Überformungen, die Schismen des 4. und frühen 5. Jh. aus der Perspektive des ausgehenden 5. Jh. erfuhren. Sowohl im Schisma zwischen Bonifatius und Eulalius als auch in den Auseinandersetzungen zwischen Felix II. und Liberius gewannen nach der späteren Darstellung der hagiographischen Literatur räumlich vermittelte Bezüge auf bischöfliche Vorgänger und einzelne Heilige eine Bedeutung, die sie zu Lebzeiten der historischen Akteure nie gehabt hatten. Diese Art der topographischen Verortung ist ein sprechendes Zeugnis dafür, wie man unter den gewandelten Verhältnissen der Zeit um 500 ein Schisma imaginierte, und bestätigt das Bild, das sich aus den Handlungsstrategien der Akteure im symmachianisch-laurentianischen Schisma gewinnen lässt: Die Bezugnahme der Kontrahenten auf bestimmte Zentren im Suburbium der Stadt war Ausdruck einer im Vergleich mit dem 4. Jh. grundlegend gewandelten Perspektive, in der das mit einzelnen Orten

einer Heiligen- oder Bischofsmemoria verbundene legitimatorische Element neben einer auf den städtischen Raum bezogenen und durch den sozialen Bezugsrahmen einer Handlungsgemeinschaft von Bischof und *populus* begründeten Legitimation an Bedeutung gewann.

Begleitet war dieser Perspektivenwechsel von einer tiefgreifenden urbanistischen Umgestaltung des Stadtbildes, das infolge des rapiden Bevölkerungsrückgangs und der partiellen Auflassung von Wohnbereichen zunehmend an Kohärenz verlor. Für das spätantike Rom wurde seit dem 5. und vor allem 6. Jh. eine fleckenförmige Besiedlung charakteristisch, wie sie in ähnlicher Form zuvor bereits im Suburbium der Stadt bestanden hatte. Im Stadtgebiet bildeten sich einzelne Siedlungsinseln und -kerne, die mit unbebauten Flächen abwechselten. Eine konsequente symbolische Trennung zwischen der Stadt als der Welt der Lebenden und dem *extra muros* gelegenen Raum, in dem die Toten ihren Platz hatten, wurde zunehmend aufgegeben und führte dazu, dass sich die Räume einander strukturell angleichen: Das Ergebnis war eine neue, polyzentrische Raumordnung, in der nicht eine Gegenüberstellung von Stadt und Suburbium dominierte, sondern einzelne Inseln den gesamten *intra* wie *extra muros* gelegenen Raum strukturierten.

Diese zunehmende Nuklearisierung des Stadtbildes bildete eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass auch in der christlichen Sakraltopographie die Gegenüberstellung von Stadt und Suburbium, die während des 4. Jh. durch den Ausbau der Katakomben und Bestattungsanlagen akzentuiert worden war, an raumorganisierender Bedeutung einbüßte. Während noch zu Beginn des 5. Jh. Stadt und Suburbium getrennte liturgische Zonen bildeten, wurden im weiteren Verlauf des 5. Jh. die drei wichtigsten suburbanen Basiliken, S. Pietro, S. Paolo f.l.m. und S. Lorenzo f.l.m., durch die bischöfliche Stationsliturgie und die reguläre liturgische Versorgung mit dem städtischen Titelklerus in die städtische Sakraltopographie einbezogen. Dieser Ausdehnung des bischöflichen Aktionsradius über die Grenzen der Stadt hinaus entsprach umgekehrt ein Verlust an innerer Kohärenz. Obwohl das bis zum 8. Jh. noch weiter ausgebauten Prozessionswesen der bischöflichen Stationsliturgie bereits in der zweiten Hälfte des 5. Jh. beachtliche Ausmaße erreichte, bewirkte es keine Einbeziehung des städtischen Raums, sondern diente der punktuellen Begegnung des Bischofs mit den einzelnen Kirchen und den dort versammelten Klerikern und Gläubigen. Die Bischofsliturgie schuf damit einen nur lockeren Zusammenhang zwischen einzelnen Inseln von städtischen Kirchen und bischöflichen Basiliken, deren zentrale Punkte – die Bischofsbasiliken – sich gleichmäßig auf die Stadt und das Suburbium verteilten.

In das fortgeschrittene 5. Jh. fallen damit die Anfänge einer neuen polyzentrischen Raumordnung, deren Konturen sich im Laufe des 6. Jh. weiter ausbildeten, indem sich vor allem die Heiligen zu Bezugspunkten

lokaler Zentren der Identitätsstiftung entwickelten. Komplementär zur verstärkten Verlagerung der bischöflichen Präsenz in die Heiligentopographie des Suburbiums begannen auch die Heiligen in die Stadt einzuwandern: Noch vor den Reliquientranslationen des 7. und 8. Jh. wurden mehrere Titelkirchen seit dem 6. Jh. nach den Heiligen der nächstgelegenen Coemeterien umbenannt. Der damit verbundene Perspektivenwandel auf den städtischen Raum wird vor allem in der römischen Hagiographie fassbar: In den Legenden löste sich der städtische Raum in eine Vielzahl gleichförmiger Orte und Zentren auf, die mit der Erinnerung an die Heiligen verbunden waren, und die aufgrund ihrer Stereotypie keinen Eindruck von einem städtischen Zusammenhang vermittelten. Unter den Vorzeichen der Heiligenverehrung wurde damit eine fragmentierende Sicht auf den städtischen Raum akzentuiert, die sich seit dem 6. Jh. auch innerhalb der Kirchenräume bemerkbar machte: In den mit Heiligenreliquien versehenen Nebenaltären entstanden eigenständige Bezugspunkte der Verehrung und der eucharistischen Liturgie, die die traditionelle Einheit von Altar, Kirchenraum und der in der Eucharistiefeier verbundenen Gemeinde infrage stellten.

So unterschiedlich diese in den einzelnen Teilkapiteln erarbeiteten Befunde im Detail sind, zeigen sich in ihnen strukturell vergleichbare Phänomene der Schwächung und Fragmentierung von innerweltlichen Sozialbeziehungen durch das Heiligengedenken. Die Besucher der Triklia unter S. Sebastiano suchten die Nähe besonderer Fürsprecher, die als Mittler zwischen der göttlichen und der menschlichen Welt auftraten und ihnen Wege zum Heil eröffneten, die – im Unterschied etwa zur Kirchenbuße – nicht über die Gemeinden führten. Kaiser Konstantin rekurrierte auf die in den Heiligen verkörperte Mittlerstellung, um die Lösung des spätantiken Kaisers aus menschlichen Handlungszusammenhängen zu demonstrieren: Der Heiligenkult bot ihm ein kulturelles Modell, um den Anspruch des Kaisers auf kultische Verehrung an seine sterblichen Überreste zu binden und damit zu verdeutlichen, dass seine übermenschlichen Qualitäten nicht – wie bei der Divinisierung – auf menschlicher Zuschreibung beruhten, sondern als Eigenschaften in ihm selbst „verkörpert“ waren. In ihrer Eigenschaft als städtische Patrone, die den Heiligen seit dem ausgehenden 4. Jh. in Rom wie in anderen Städten des Römischen Reichs zuwuchs, machte sich die Mittlerrolle der Heiligen nicht mehr nur in der Interzession für die Sündenvergebung und das Seelenheil bemerkbar, sondern betraf in umfassender Weise auch die diesseitigen Angelegenheiten. Den heiligen Patronen wurde eine unbegrenzte Macht zugeschrieben, die einen wirksameren Schutz gewährte, als es die Formen politischer Organisation und Herrschaftsbildung zu leisten imstande waren. Obwohl die Heiligen zu Patronen ganzer Städte avancierten, wurde damit ein wesentliches Prinzip städtischer Identität

tätstiftung – die Fähigkeit, sich als Bürgergemeinde zu organisieren und politische Autoritätsstrukturen auszubilden – außer Kraft gesetzt: Macht und Autorität wurden nicht mehr durch das soziale und gesellschaftliche Handeln von Gruppen begründet, sondern unter Rekurs auf die göttliche Macht „von oben“ abgeleitet. Dass dieses Prinzip quer zu den traditionellen Formen und Mechanismen politischer und gesellschaftlicher Autoritätsbildung lag, verdeutlicht die Heiligenverehrung im Kontext der römischen *domus*: Dort bildeten Heiligenratorien eigene Zentren der Macht, die außerhalb der sozialen Strukturen von Patronage- und Klientelbeziehungen individuelle Annäherungen an die Heiligen ermöglichten. Auch der Umstand, dass sich im Rom des späteren 5. Jh. die Heiligen verstärkt zu Kristallisationspunkten lokaler Identitäten entwickelten, die an die Stelle der Stadt als Handlungseinheit traten, und dass der römische Bischof seine Autorität nicht mehr aus der Bezogenheit auf die Gemeinde, sondern aus der Petrusnachfolge ableitete, zeigt die Konsequenzen einer Entwicklung, in deren Verlauf die Beziehung zu heiligen Patronen und Fürsprechern sozial und politisch begründete Formen der gesellschaftlichen Organisation in den Hintergrund zu drängen begann.

In nur wenigen Beiträgen zur spätantiken Heiligenverehrung ist dieser strukturelle Zusammenhang zwischen der Entwicklung des Heiligenkults in der Spätantike und der damit einhergehenden Schwächung politischer und sozialer Formen der gesellschaftlichen Organisation so klar herausgearbeitet worden wie in einem Aufsatz von Jochen Martin, in dem er die Heiligenverehrung nicht allein aus den Voraussetzungen ihrer Funktion innerhalb der christlichen Gemeinden interpretiert, sondern in einen weiteren Kontext von Formen sozialer und politischer Autoritätsbildung innerhalb der spätantiken Gesellschaft im Westen des Römischen Reichs stellt.² Martin deutet die von ihm analysierten Phänomene als Ausdruck eines umfassenden kulturellen Wandels, den er um die Wende vom 2. zum 3. Jh. beginnen lässt und an der zunehmenden Akzentuierung des Interzessionsgedankens in der Heiligenverehrung festmacht. Die Entwicklung der Heiligen zu Interzessoren und ihre Entrückung aus menschlichen Handlungszusammenhängen sei ein Ausdruck dessen, dass Autorität zunehmend nicht mehr sozial und innerweltlich, sondern religiös und unter Verweis auf die göttliche Beauftragung oder Autorisierung begründet worden sei.³ Diese überzeugende Beobachtung kann sich nicht nur auf die Rolle der Heiligen als Interzessoren und Patrone stützen, sondern auch auf strukturell vergleichbare Phänomene im kaiserlichen Selbstverständnis seit dem 3. Jh. verweisen. Im Unterschied zur

² Vgl. Martin 1990.

³ Prägnant formuliert ebd., 461: „Macht tendiert... dazu, zu einem Phänomen der Beziehungen zwischen Menschen und Göttern zu werden; soziale und politische Beziehungen werden zunehmend religiös interpretiert. Hier deuten sich Veränderungen an, die man als einen Wandel des Kommunikations- oder Verstehenssystems bezeichnen kann.“

frühen und hohen Kaiserzeit erklärten die römischen Herrscher seit dieser Zeit zunehmend, als Beauftragte der Götter zu handeln, und traten damit als Mittler zwischen der göttlichen und der menschlichen Welt auf, die ihr militärisches und politisches Handeln unter Berufung auf eine göttliche Beauftragung begründeten und auch im Bereich der religiösen Kommunikation ihren Anspruch auf Göttlichkeit nicht mehr, wie bis dahin üblich, aufgrund besonderer Leistungen erhoben. Die Begründungszusammenhänge kehrten sich diametral um: Die Herrscher leiteten ihre Autorität und den Anspruch auf göttliche Verehrung aus ihrer Nahbeziehung zum Göttlichen ab; Handeln und der sichtbare Erweis von Macht bildeten nicht mehr die Voraussetzung für die Zuschreibung von Göttlichkeit, sondern wurden umgekehrt mit dieser begründet.⁴

Kennzeichnend ist demnach, dass Martin den von ihm konstatierten Wandel in den Kommunikationsbeziehungen nicht als eine rein auf den Heiligenkult beschränkte Angelegenheit, sondern als Ausdruck eines weiteren mentalitätsgeschichtlichen Zusammenhangs begreift: In dem Maße, in dem seit dem 3. Jh. n. Chr. Kommunikation nicht mehr im Rahmen menschlicher Handlungsmaßstäbe interpretiert, sondern religiös motiviert wurde, sei die Autonomie sozialer und politischer Handlungszusammenhänge verloren gegangen – in der politischen Organisation ebenso wie in Gemeinschaften und Gruppen, deren Kommunikationsbeziehungen *eo ipso* religiös fundiert waren, wie in den christlichen Gemeinden. Martins Ansatz bewegt sich damit – in den methodischen Voraussetzungen wie in den inhaltlichen Schlussfolgerungen – auf einer ähnlichen Linie wie Peter Browns vielzitiertes Essay zum spätantiken Heiligenkult im Westen des Römischen Reichs. Auch für Brown liegt der Schlüssel zum Verständnis der gesellschaftlichen Bedeutung des spätantiken Heiligenkults in der Eigenschaft der Heiligen als mächtige Patrone und Interzessoren. Als Menschen, die durch ihr Martyrium zu Gott entrückt wurden, hätten sie eine neue Form der Patronage begründet, die paradoxerweise gleichzeitig von großer Distanz und von „intimacy“ und Nähe der Heiligen zu ihren Verehrern geprägt gewesen sei.⁵ Brown fasst dies als eine neue Qualität von Macht auf, die er aber – ähnlich wie Martin – nicht allein auf den Heiligenkult beschränkt wissen will, sondern in den Kommunikationsbeziehungen der spätantiken Gesellschaft insgesamt am Werk sieht: Einer seit der Wende vom 2. zum 3. Jh. hervortretenden Tendenz, das hierarchische Gefälle in Machtrelationen und Patronagebeziehungen zu betonen, hätten die Heiligen durch ihre übermenschliche

⁴ Für diese Entwicklung des spätantiken Kaisertums von einer – im Sinne Max Webers – charismatischen Herrschaft zu einem Gottesgnadentum vgl. auch Martin 1984, bes. 115-120.

⁵ Brown 1981, bes. 50-68; 106-127.

Mittlerstellung zugleich weiteren Vorschub geleistet und ein menschlicheres Antlitz verliehen.⁶

Die Beobachtungen von Brown und Martin sind richtungweisend und machen deutlich, wie tief die sozialen Erscheinungsformen des Heiligenkults in den Strukturen der spätantiken römischen Kultur wurzelten. Dennoch erscheint es angebracht, das Phänomen einer im Heiligenkult sichtbaren Tendenz zur Schwächung innerweltlich begründeter Sozialbeziehungen nicht allein an der Macht und Mittlerstellung der Heiligen festzumachen und in stärkerem Maße kulturelle Aspekte in Rechnung zu stellen, die spezifisch christlicher Prägung sind. Bereits die Refrigeria unter S. Sebastiano haben deutlich gemacht, dass die Entrückung der Märtyrer aus menschlichen Kommunikationszusammenhängen entscheidend durch die Eigenheiten der christlichen Memorialkultur bedingt war: Erst unter der Voraussetzung, dass Lebende und Tote im Handeln miteinander verbunden blieben, diese Beziehung jedoch sozial nicht mehr als solche erfahrbar war, kam eine Distanzierung der Heiligen aus innerweltlich begründeten Handlungszusammenhängen zum Tragen, die zu Lebzeiten der Märtyrer durch soziale Gesten der Verdemütigung wirksam konterkariert worden war. Diese Transzendierung innerweltlicher Handlungszusammenhänge leistete jedoch nicht nur einer Entrückung der heiligen Interzessoren Vorschub, sondern barg zugleich eine weiterreichende, strukturelle Tendenz zu einer Schwächung innerweltlicher Handlungsbeziehungen in sich. Infolge der christlichen Konzeptualisierung des Totengedenkens entwickelten sich die Verstorbenen zu eigenständigen Adressaten interpersonaler Beziehungen in einer Weise, in der sie es in der paganen römischen Tradition der Totenmemoria nicht gewesen waren: Während das nichtchristliche Totengedenken den Toten in den sozialen Bezügen kommemorierte, die er zu seinen Lebzeiten zu denjenigen, die sich seiner erinnerten, unterhalten hatte, entwickelte sich in der christlichen Memorialkultur aufgrund der Ausdehnung von Handlungszusammenhängen über die Grenze des Todes hinweg die Relation zu den Toten zu einem beziehungsgestaltenden Faktor *sui generis*.⁷

⁶ Zu den neuen „Stilen der Macht“ und der zunehmenden hierarchischen Distanz in menschlichen Sozialbeziehungen vgl. Brown 1995 (1978), bes. 28-30, 75f. Zur gesamtgesellschaftlichen Bedeutung des Heiligenkults für die soziale Kommunikation vgl. pointiert dens. 1981, 21f.: „The cult of the saints involved imaginative changes that seem, at least, congruent to changing patterns of human relationships in late-Roman society at large... Let us attempt to see it (scil. den Heiligenkult) as part of a greater whole – the lurching forward of an increasing proportion of late-antique society toward radically new forms of reverence... with new forms of exercise of power, new bonds of human dependence new, intimate, hopes for protection and justice in a changing world.“

⁷ Zu den Konsequenzen s. u., S. 535f.

Der Vorgang einer Transzendierung von Kommunikationsbeziehungen, der nicht nur die Heiligen, sondern die Toten insgesamt zu eigenständigen Subjekten des Handelns machte, ist jedoch letztlich nur *ein* Phänomen der Veränderung zwischen antiker und christlicher Memoria, ebenso wie das Totengedenken nur *ein* Bereich ist, in dem die christliche Memorialkultur zu einer Schwächung innerweltlich erfahrbarer Sozialbeziehungen führte. Exemplarisch deutlich wird dies in der Vervielfältigung von Messfeiern und einer damit einhergehenden Auffassung von der Eucharistie, die in immer stärkerem Maße ihren Charakter als gemeinschaftliche und Gemeinschaft erzeugende Darbringung verlor. Wie bereits ausgeführt,⁸ ist dies nicht aus der Verehrung der Heiligen bzw. der in den Altären rekondierten Reliquien zu erklären, sondern vielmehr die Konsequenz einer veränderten Akzentuierung der in der Eucharistiefeier wirksamen memorialen Gabentauschbeziehungen: In dem Maße, in dem die eucharistische *oblatio* sich von der Darbringung durch die Gemeinde auf das dargebrachte Opfer und den zelebrierenden Liturgen verlagerte, trat ihre soziale Dimension als einer für die Gemeinschaft erbrachten Leistung in den Hintergrund: Der Tausch zwischen Gabe und Gedenken wurde nicht primär auf der Ebene der menschlichen Handlungsbeziehungen wirksam, sondern zwischen den Gebern und Gott vollzogen. Ihren äußeren Ausdruck fand diese Tendenz im verstärkten Aufkommen von Votivmessen, die zwar nur über einen kleinen Teilnehmerkreis verfügten, aber den entscheidenden Zweck erfüllten, sich bei Gott durch die Opfergabe in Erinnerung zu bringen.

Diese Beobachtung gibt Anlass dazu, das Veränderungspotential der christlichen Memorialkultur für die Gestaltung von Sozialbeziehungen nicht allein auf das Totengedenken zu beschränken, sondern dieses in einen weiteren Kontext von Formen der sozialen Vergemeinschaftung zu stellen, in denen memoriale Beziehungen wirksam wurden. Dabei wird deutlich werden, dass die entscheidende Differenz zwischen der antiken und der christlichen Memorialkultur nicht in der Transzendierung menschlicher Handlungsbeziehungen durch das christliche Totengedenken, sondern auf der Ebene der Memoria selbst liegt, die im Christentum nicht als ein rein sozialer, zwischen Menschen vollzogener Gabentausch konzeptualisiert wurde. Abschließend sollen dieser Zusammenhang näher ausgeführt und die Dimensionen des damit einhergehenden kulturellen Wandels verdeutlicht werden. Veränderungen in der Konzeptualisierung von memorialen Gabentauschbeziehungen machten sich vor allem in derjenigen Vergemeinschaftungsform der antiken Kultur bemerkbar, für die das Wechselspiel von Gabe und Gedenken eine formative Bedeutung hatte, und die zugleich als eine der

⁸ Hierzu s. o., S. 415-424.

charakteristischsten Ausprägungen der antiken Memorialkultur gelten kann: der antiken Stadt.

VII. 2. Memoria als Gabentausch oder: das Ende der antiken Stadt

Die Frage nach dem Stellenwert der Memoria in der römischen Kultur umfasst deutlich mehr als nur den Kult und die Verehrung der Toten. Memorialpraktiken machten einen großen Teil dessen aus, was die städtische Kultur des römischen Imperiums auszeichnete. Exemplarisch fassbar wird dies in den Inschriften auf Statuenbasen, die im spätantiken Rom von Kollegien oder städtischen Gemeinden für Angehörige der städtischen Oberschicht zu deren Lebzeiten *ad sempiternam memoriam* oder als ein *perenne monumentum* errichtet wurden.⁹ Sie erhielten die Erinnerung an die Geehrten aufrecht und waren Teil eines immer wieder erneuerten Handlungszusammenhangs, in dem wechselseitig Leistungen auf der einen, Distinktion und Kommemoration auf der anderen Seite zugewiesen wurden: Mit den Statuen, die Kollegien und Gemeinden im spätantiken Rom für ihre Patrone errichten ließen, honorierten sie die von ihnen empfangenen Zuwendungen durch eine Memorialgabe, die gleichzeitig Ausdruck dankbaren Gedenkens war und den Geehrten und seine Familie verpflichten sollte, dieses Gedenken auch weiterhin durch entsprechende Leistungen aufrechtzuerhalten.

Dieser Zusammenhang von Gabe und memorialer Gegengabe war tief verankert in der römischen Gesellschaft, in der das reziproke Verhältnis des Gabentauschs weite Bereiche der patronal geprägten sozialen Beziehungen umfasste.¹⁰ Dass *beneficia* ihren Empfänger banden und ihn zur Gegengabe der *gratia* verpflichteten, war ein ehernes Prinzip, das Cicero ebenso geläufig war wie 400 Jahre später Augustinus.¹¹ Die Bedeutung, die die Erinnerung in diesem wechselseitigen Verhältnis spielte, haben Autoren wie Cicero und Seneca, die in ihren Schriften ethische Prinzipien zur Praxis des Gebens, Empfangens und Erwiderns von Gaben formulierten, die bis in die Spätantike hinein aktuell blieben,¹² explizit zur Sprache gebracht.¹³ Undankbarkeit

⁹ Vgl. die Übersicht bei Niquet 2000, 77, 262-283. Zu diesem ausgeprägten Memoriediskurs in stadtrömischen Statuenweihungen der Spätantike vgl. Alföldy 2001, 14.

¹⁰ Zur ausgeprägten Ethik der Reziprozität vgl. Bolkestein 1939, 317f.; Saller 1982, 27-30; zur intensiven Ausprägung von Gabentauschbeziehungen in der römischen Gesellschaft s. ebd., 121-124; Martín 1994, 105-110.

¹¹ Cic., *off.* 1, 48: *non reddere viro bono non licet*; vgl. Sen., *benef.* 3, 1, 1: *non referre beneficiis gratiam et est turpe et apud omnes habetur*. Mit beinahe identischer Formulierung wird die Bindungskraft der Gabe hervorgehoben von Cic., *off.* 1, 58 (*patria und parentes, quorum beneficiis maximis obligati sumus*) und Aug., *conf.* 6, 10 (*potentissimus senator, cuius et beneficiis obstricti multi et terrori subditi erant*).

¹² Vgl. dazu u., S. 528f.

¹³ Für eine Analyse vgl. zuletzt Pickert 2005, 23-28.

und mangelndes Gedenken der Empfänger für erhaltene Wohltaten – *ingratus* und *immemor* zu sein – bildeten regelrechte Synonyme:¹⁴ Die Erinnerung selbst galt bereits als Ausdruck des Danks.¹⁵ Dementsprechend sollten auch die Wohltaten so gewählt sein, dass sie ein dauerhaftes Gedenken aufseiten der Empfänger gewährleisten – ein Ziel, dem sowohl die Beschaffenheit der Gabe¹⁶ als auch der zeitliche Rhythmus des Gebens¹⁷ dienen. Erinnerung hielt einen Kreislauf von Leistungen und Gegengaben in Gang, der bis über den Tod hinaus wirksam blieb: Gaben verpflichteten auch kommende Generationen zur Dankbarkeit und begünstigten auf diese Weise den dauernden Ruhm und das Nachleben des Wohltäters,¹⁸ wie es beispielsweise in den oben erwähnten Statuen als *perennia monumenta* seinen sinnfälligen Ausdruck fand. Dadurch wurde ein andauerndes Wechselspiel von *beneficium* und *gratia* begründet, in dem die Memoria zugleich als Motor und als Ziel fungierte: Erinnerung hielt nicht nur die wechselseitige Verpflichtung zum fortgesetzten Geben und Erwidern lebendig, sondern begründete auch den Nachruhm des Wohltäters, ein dauerhaftes Gedenken, das ihm – gleichsam als Dank und Gegengabe für seine materiellen Leistungen – zuteil wurde.

Ein zentrales Feld, auf dem der Tausch von Gabe und Gedenken im oben beschriebenen Sinne wirksam wurde, war die – im folgenden idealtypisch als solche bezeichnete – antike Stadt.¹⁹ Er äußerte sich dort in der

¹⁴ Cic., *off.* 2, 63: *danda igitur opera est, ut... beneficium quam plurimos adficiamus..., ut iis ingratis esse non liceat. Omnes enim immemorem beneficium oderunt.* Sen., *benef.* 3, 1, 3: *ingratus, qui beneficium accepisse se negat, quod accepit, ingratus est, qui dissimulat, ingratus, qui non reddit, ingratus omnium, qui oblitus est.* Ebd., 3, 4, 3: *memoria gratum facit.* Die Auswahl eines würdigen Empfängers ist daran gebunden, dass er *integer, simplex, memor und gratus* ist (ebd., 4, 11, 1).

¹⁵ Ebd., 3, 2, 2: *qui meminit, sat sine impendio gratus est.*

¹⁶ Speisungen und Investitionen in das Spielwesen sichern aufgrund ihrer Vergänglichkeit nur eine geringe *memoria* und sind daher aus Ciceros Sicht als Verschwendung einzustufen (Cic., *off.* 2, 55: *prodigi, qui epulis et viscerationibus et gladiatorum muneribus ludorum venationumque apparatus pecunias profundunt in eas res, quarum memoriam aut brevem aut nullam omnino sint relicturi*; vgl. auch ebd., 2, 56: Beim Publikum dieser Veranstaltungen stirbt die Erinnerung zugleich mit dem Genuss: *una cum satietate memoria quoque moriatur voluptatis*). Monumente begründen demgegenüber einen dauerhafteren Anspruch auf Erinnerung; sie sind *in posterum gratiora* (ebd., 2, 60).

¹⁷ Sen., *benef.* 2, 24, 1: „Man muss nichts energischer gewährleisten, als dass in uns die Erinnerung (*memoria*) an die Verdienste erhalten bleibt, die in schneller Folge erneuert werden muss, weil nur der Dank abstaten kann, der sich erinnert, und derjenige, der sich erinnert, ihn abstatet“ (*nihil magis praestandum est, quam ut memoria in nobis meritorum haereat, quae subinde reficienda est, quia nec referre potest gratiam, nisi qui meminit et, qui meminit, eam refert*).

¹⁸ Cic., *off.* 2, 63: Die Erinnerung an *beneficia* wird auch an die Kinder der Empfänger, die sich dadurch verpflichtet fühlen, weitergegeben. Cic., *off.* 2, 23: Wohlwollen sichert im Unterschied zur Furcht nicht nur Dauer und Beständigkeit der Herrschaft (*diurnitas*), sondern Ewigkeit (*perpetuitas*).

¹⁹ Angesichts der Fülle an historisch und regional unterschiedlichen Ausprägungen antiker Städte im griechisch-römischen Kulturbereich ist die Rede von „der“ antiken Stadt nur im Sinne einer idealtypischen Begriffsbildung möglich. Zum idealtypischen Verfahren als einer spezifischen Methode der Kulturwissenschaften, die auf die Erfassung von historischen Phänomenen

Form regelmäßiger Leistungen, die von den Oberschichten der Städte für die Bürger erbracht und von diesen mit Ehrungen für ihre Wohltäter beantwortet wurden. Der memoriale Aspekt dieses für die Identität der antiken Stadt fundamentalen²⁰ Gabentauschs tritt vor allem in Bauwerken (*monumenta*)²¹ oder Statuen, die den Geehrten errichtet wurden, sinnfällig zutage; er äußerte sich aber auch in stärker ephemeren Leistungen wie Spielstiftungen, kollektiven Speisungen und anderen – euergetisch wie *ob honorem* erbrachten²² – *largitiones* und *munera*, die ebenfalls darauf berechnet waren, die Erinnerung an ihren Geber lebendig zu halten.²³ Das monumentale Erscheinungsbild, das den Raum der antiken Stadt in seinem materiellen Sinne konstituierte, gehört demnach in einen umfassenderen Zusammenhang intensiv betriebener euergetischer Handlungsbeziehungen: Die Bauten und urbanen Strukturen der antiken Stadt sind nicht ablösbar von den Sozialbeziehungen, die sie

ausgerichtet sind und sich darin von den Gesetzeswissenschaften und deren Verfahren (systematische Erfassung der Wirklichkeit durch Gesetze, der das Individuelle untergeordnet ist) unterscheiden, vgl. M. Weber 1988 (1904), 161-214. Für den hier interessierenden Zusammenhang ist wichtig, dass Weber den Idealtyp als eine einseitige und rein gedankliche Steigerung von bestimmten Gesichtspunkten versteht, die auf diese Weise ein Gedankenbild ergeben, das „in seiner begrifflichen Reinheit... nirgends in der Wirklichkeit empirisch vorfindbar“ ist (ebd., 190f.). Idealtypen lassen sich also nicht einfach in historische Realitäten überführen; sie weisen aber Wege, konkrete historische Erscheinungsformen zu interpretieren, und erlauben durch die gedankliche Zuspitzung, deren Eigenarten klarer gegeneinander abzusetzen. Zur Möglichkeit, einen Idealtyp der antiken Stadt auf der Grundlage des euergetischen Gabentauschs zu entwickeln, vgl. – in direkter Auseinandersetzung mit Max Webers idealtypischem Entwurf der antiken Stadt – Martin 1994.

- ²⁰ Die Dimensionen des antiken Euergetismus und seine Bedeutung für das monumentale Erscheinungsbild und vor allem für die Sozialbeziehungen, die den städtischen Bürgerverband konstituierten, hat Paul Veyne herausgearbeitet; vgl. Veyne 1988 (1976), 22 zur Definition des Euergetismus (Freigebigkeit gegenüber Kollektiven wie Städten oder Kollegien); zur soziologischen Relevanz für die antike Stadt s. allgemein ebd. 101f. u. im folgenden S. 511f.
- ²¹ Schon der Begriff *monumentum* selbst signalisierte den Anspruch auf Erinnerung; vgl. die etymologische Definition von Festus 123, 7-9: *monimentum est, quod et mortui causa aedificatum est et quicquid ob memoriam alicuius factum est, ut fana, porticus, scripta et carmina* (zum Beleg vgl. Häusle 1980, 32, Anm. 77).
- ²² Veyne 1988 (1976), 22f. hebt zurecht hervor, dass die formal freiwillig erbrachten Euergesien und die *ob honorem*, mit der Übernahme eines städtischen Amtes verbundenen Leistungen in denselben Funktionszusammenhang gehören, da beide gegenüber der Bürgerschaft eine Verpflichtung zum Geben begründeten. Zuletzt hat Eck 1997 die Trennung zwischen amtlich zu erbringenden und freiwilligen euergetischen Leistungen betont und die Bedeutung des Euergetismus für die Städte der römischen Kaiserzeit relativiert; unter Gabentauschbeziehungen ist diese Differenzierung jedoch sekundär.
- ²³ Vgl. den umfangreichen Katalog der von Cic., *off.* 2, 60 angeführten Beispiele für *largitiones* (Mauern, Docks, Häfen, Wasserleitungen und daneben andere, nicht unmittelbar auf den Nutzen der *res publica* bezogene Leistungen, wie Theater, Portiken und Tempelbauten). Seit dem 3. Jh. scheinen die städtischen Eliten weniger in Bauten und den öffentlichen Raum investiert und sich stattdessen stärker auf ephemere Leistungen wie das Spielwesen und auf die Klienten als soziale Bezugsgruppe konzentriert zu haben (vgl. Borg/Witschel 2001, bes. 90-118; kritisch Haug 2003, 299f.).

hervorbrachten – was im Umkehrschluss bedeutet, dass allein die siedlungsgeographische Kontinuität in der Nutzung antiker Städte kein adäquates Kriterium für das Fortbestehen der antiken Stadt im frühen Mittelalter bedeutet.

Die Ethik eines memorialen Gabentauschs war für die Identität der antiken Stadt von fundamentaler Bedeutung. Dies gilt in gleicher Weise für die griechischen Poleis der hellenistischen Zeit wie auch für die kaiserzeitlichen Städte, obwohl die sozialen und politischen Voraussetzungen, auf denen die Gabentauschbeziehungen beruhten, unterschiedlich waren. In der griechischen Polis war die Vorstellung vorherrschend, dass seine Zugehörigkeit zur Stadt und zum Bürgerverband einen Euergeten dazu verpflichtete, seinen Reichtum zum Wohl der Bürgerschaft zu verwenden. Umgekehrt honorierten die Bürger diese Leistungen für das städtische Gemeinwesen, indem sie den Gaben die schuldige Anerkennung erwiesen.²⁴ Die Verpflichtung des Euergeten, sein Vermögen zum Wohl der Bürger einzusetzen, und die in den Ehrendekreten hervorgehobene Auszeichnung, die dem Euergeten durch die Ehrung seiner Mitbürger zuteil wurde, signalisieren eine ausgeprägt egalitäre Beziehung zwischen beiden Seiten, die eben deswegen so stark hervorgehoben wurde, weil sie durch die historische Entwicklung – die Etablierung einer vermögenden Honoratiorenschicht an der Spitze der griechischen Poleis in hellenistischer Zeit – zunehmend infrage gestellt wurde.²⁵ Nur durch intensiv betriebene Euergesien war es möglich, die soziale Distinktion dieser Gruppe zu wahren und zugleich mit einer ausgeprägten Tradition der politischen Gleichheit aller Bürger zu verbinden. Die dadurch bedingte hohe Frequenz dieses immer wieder aktualisierten euergetischen Gabentauschs entfaltete eine starke gemeinschaftsstiftende Wirkung: Geber und Empfänger artikulierten ihre Identität als Bürger und konstituierten durch das Wechselspiel von Gabe und Ehrung die Stadt als politische Handlungseinheit.

In Rom und in den kaiserzeitlichen Städten des Reiches, die sich in ihren Strukturen an Rom orientierten,²⁶ äußerte sich dieser Gabentausch zwar auf andere Weise als in Griechenland. Der Euergetismus hatte im Westen ein stärker hierarchisch geprägtes Erscheinungsbild: Anders als bei der für die griechischen Städte typischen diskursiven Betonung eines egalitären Verhältnisses zwischen Bürgern und Euergeten wurde in den römischen Städten das politische Gefälle zwischen den Oberschichten und den Empfängern der Gaben deutlich stärker betont.²⁷ Doch auch wenn in der

²⁴ Vgl. Veyne 1988 (1976), 210-212, 269-271 (Verpflichtung der Euergeten gegenüber den Bürgern zur Gabe); 239-248 (Ehrzuweisungen als Gegengabe).

²⁵ Zum egalitären Diskurs der Ehreninschriften für Euergeten s. ebd., 216f., 248.

²⁶ Martin 1994, 108f.

²⁷ Zu dieser Differenz s. Veyne 1988 (1976), bes. 312-315.

römischen Tradition die klientelaren Beziehungen zwischen den städtischen Oberschichten und der städtischen Bevölkerung stärker zum Tragen kamen, war deren Rolle dennoch nicht auf den Status eines passiven Empfängers reduziert. Auch hier waren die Leistungen eines Patrons an entsprechende Verhaltenserwartungen seiner Klientel gebunden, die einen hohen Verpflichtungsgrad erreichten. Und auch hier entfalteten diese Gabentauschbeziehungen eine identitätsstiftende Wirkung auf städtischer Ebene, obwohl die Pflicht zum Geben nicht, wie in der hellenistischen Polis, auf der Vorstellung gründeten, dass der Wohltäter als Bürger seinen Mitbürgern das Schuldige erwies. Die in den kaiserzeitlichen Städten des Westens wirksame Ausrichtung patronaler Beziehungen auf die Stadt ergab sich aus der politischen Tradition Roms, an der sich auch die städtische Kultur des römischen Reichs, soweit sie nicht durch die griechische Polisstruktur geprägt war, maßgeblich orientierte. Die Leistungen der römischen Aristokratie waren auf die *res publica* bezogen: Sie allein vermittelte Ehrungen – vor allem in Form von politischen Ämtern –, die von dieser Oberschicht als statusrelevante Auszeichnung angesehen wurden. Auch die patronalen Beziehungen, die römische Senatoren zu ihren Anhängern unterhielten, waren eingebunden in das politische System, zu dessen Aufrechterhaltung im Inneren sie entscheidend beitrugen.²⁸ Diese politische Bezogenheit klientelarer Bindungen in Rom und den vom Vorbild Roms abhängigen Städten des Imperiums führte – ähnlich wie der Euergetismus in der hellenistischen Polis – zu einer prägenden Bedeutung von Gabentauschbeziehungen für die Identität der kaiserzeitlichen Stadt.

Dieser Befund hat Konsequenzen für die Bewertung der gesellschaftlichen Bedeutung der Memoria, die wir bereits als wesentliches Element dieses Gabentauschs zwischen den städtischen Eliten und der Bürgerschaft bestimmt haben. Erinnerung wurde in der römischen Welt nicht nur und nicht einmal primär in den Grabmonumenten entlang der städtischen Ausfallstraßen thematisiert, sondern ist in einen weiteren Funktionszusammenhang euergetischer Handlungsbeziehungen zu stellen. Auch wenn die lateinischen Autoren der Ansicht waren, das Grab und das Totengedenken seien der Ursprung und die Keimzelle aller Memoria,²⁹ ist die Relation eine

²⁸ Zur Komplementarität von öffentlicher und privater Sphäre und den gesellschaftlichen Regelungs- und Kontrollfunktionen, die die Senatoren nicht nur als Magistrate, sondern auch als *patres* und als Patrone ausübten, vgl. o., S. 120, 385f. Im Unterschied zu Rom können in Griechenland vergleichbare patronale Abhängigkeitsbeziehungen nicht als eine Form von Euergetismus aufgefasst werden (vgl. Veyne 1988 [1976], 167f.).

²⁹ Varro, *ling.* 6, 49: *monimenta quae in sepulcris, et ideo secundum viam, quo praeteriunt admoent et se fuisse et illos esse mortalis. ab eo cetera quae scripta ac facta memoriae causa monimenta dicta.* Die Funktion des Grabmonuments ist primär die Ermahnung, der eigenen Vergänglichkeit eingedenk zu sein; im übertragenen Sinne ist jedoch alles, was der Erinnerung wegen geschrieben und getan wird, ein

umgekehrte: Die Erinnerung hatte ihren Ort und ihr Zentrum im städtischen Raum und den dort begründeten Kommunikations- und Interaktionsbeziehungen; am Grab und in der Totenmemoria wurden ähnliche Bezüge wirksam, wie sie bereits zu Lebzeiten des Toten kennzeichnend gewesen waren.

Darauf, dass das antike Totengedenken diesen euergetischen Handlungszusammenhang von Leistungen des Gebers und dem Gedenken der Empfänger fortsetzte, wurde bereits im Zusammenhang mit den Mahlfeiern hingewiesen, die in Erinnerung an die Toten abgehalten wurden.³⁰ Exemplarisch deutlich wird diese Verzahnung zwischen euergetischem Stifter- und Totengedenken in der Weise, in der ein Augustale aus Misenum, Q. Cominius Abascantus, in der Mitte des 2. Jh. n. Chr. sein Vermögen und seinen Nachlass zur Sicherung seiner Memoria einsetzte.³¹ Schon zu Lebzeiten hatte Cominius auf dem Forum von Misenum zwei Statuen errichten und anlässlich ihrer Weihung *sportulae* in abgestufter Höhe unter die Dekurionen, die Augustalen, die Mitglieder von Kollegien und die *municipes* verteilen lassen.³² Ferner stellte Cominius durch eine Stiftung sicher, dass jedes Jahr an seinem Geburtstag der städtische Rat und der *populus* von Misenum eine *mulsatio* (Weinfest) feiern sollten; durch eine weitere Stiftung wurde gewährleistet, dass auch die Augustalen an Cominius' Geburtstag Wein trinken und eine Sportelverteilung vornehmen sollten.³³ Derartige Leistungen setzten sich in vergleichbarer Form auch nach Cominius' Tod fort: Cominius setzte für das Augustalenkollegium von Misenum ein Legat als Stiftungskapital aus, aus dessen Zinsen unterschiedliche Aufwendungen bestritten werden sollten: die jährliche Reinigung und Schmückung der beiden Statuen, die Cominius auf dem Forum von Misenum hatte aufstellen lassen, mit Veilchen und Rosen; die Abhaltung von Ringkämpfen an den Parentalia in der Nähe von Cominius' Kepotaph, für die Cominius die Kampfpreise und Kosten festlegte; die Schmückung seines Grabes und eine Ölspende an seine sterblichen Überreste und die Ausrichtung eines Mahls (*epulari*) für die Dekurionen und

Monument. Ähnlich betrachtet auch Plin., *nat.* 34, 17 die Totenmemoria als Ausgangspunkt der römischen Memorialkultur: *excepta deinde res est a toto orbe terrarum humanissima ambitione, et in omnium municipiorum foris statuæ ornamentum esse coepere propagarique memoria hominum et honores legendi aeo basibus inscribi, ne in sepulcris tantum legerentur.*

³⁰ Vgl. o., S. 61f.

³¹ Die im folgenden referierten Vorgänge sind aus zwei Inschriften aus dem Kollegiengebäude der Augustalen von Misenum bekannt. Sie und eine weitere Inschrift, die einen Beschluss des Augustalenkollegiums dokumentiert, Nymphidia Nomine, die Witwe des Cominius, in das Kollegium zu kooptieren, waren auf drei Seiten einer Statuenbasis eingemeißelt, die Nymphidia Nomine zu Ehren ihres Mannes errichtet hatte (für eine Ausgabe der Inschriften und einen Kommentar vgl. d'Arms 2000).

³² Die Decurionen erhielten jeweils 20, die Augustalen 12 bzw. 8, die Mitglieder von Kollegien 6 und die *municipes* 4 Sesterzen.

³³ Ebd., 130.

die Augustalen in der Nähe des Grabes und eines *sacrificium* für den Toten. Die verbleibende Restsumme sollte für die Ausbesserung des Kepotaphs verwendet werden.³⁴

Die Stiftung, die Cominius Abascantus für die Feier seines Totengedenkens einrichtete, erscheint in mehrfacher Hinsicht als Fortsetzung einer Tätigkeit, die auch sein Handeln als Euerget zu seinen Lebzeiten bestimmt hatte: Im Zentrum des Gedenkens an Cominius standen nicht der Tod und Cominius' Status als Toter. Wie schon in den Feiern, die er jährlich anlässlich seines Geburtstages gestiftet hatte, waren es die Dekurionen und die Augustalen von Misenum, die neben der städtischen Bevölkerung auch in der testamentarischen Stiftung in besonderer Weise bedacht wurden. Ferner bildete das Totengedenken den Anlass, erneut die beiden Statuen auf dem Forum der Stadt, deren Weihung Cominius seinerzeit mit der Verteilung von Geldspenden an die Bürgerschaft verbunden hatte, zu bekränzen. Die testamentarischen Verfügungen übernahmen dieselbe Aufgabe wie die Gaben, die Cominius zu Lebzeiten verteilt hatte: Sie regelten das Verhältnis des Gebers zu den unterschiedlichen sozialen Gruppen über Gabentauschbeziehungen. Diese Fortsetzung der Euergesie „aus dem Grab heraus“ macht deutlich, dass im Totengedenken dieselben Prinzipien und Begründungen für Erinnerung wirksam waren wie zu Lebzeiten des Stifters. Die Totenmemoria hielt ein auf Gruppen bezogenes Handeln des Stifters gegenwärtig und führte diese patronalen und euergetischen Sozialbeziehungen über den Tod hinaus fort.

Das im vorigen skizzierte Bild von der antiken Stadt als einem euergetischen Handlungszusammenhang war seit der Spätantike massiven Veränderungen ausgesetzt, die mindestens einen Strukturwandel, nach Ansicht zahlreicher Forscher aber ein gänzlichliches Abreißen der städtischen Kultur im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter signalisieren. Als Ursachen für diese Entwicklung werden in der Forschung³⁵ vor allem zwei Faktoren hervorgehoben: zum einen eine zunehmende staatliche Durchdringung, die verstärkt seit dem 3. Jh. zu greifen begonnen und die Autonomie der lokalen euergetischen Handlungszusammenhänge untergraben habe, zum anderen ein veränderter Charakter der euergetischen Gabe selbst, die sich unter christlichem Einfluss zum karitativen Almosen gewandelt und sich nicht mehr an die Bürger, sondern an die Armen – und damit eine Bezugsgruppe, die sich rein ökonomisch und nicht politisch definierte – gerichtet habe. Beide Erklärungsansätze, die städtische Veränderungen auf einer idealtypischen Ebene in den Blick nehmen und nicht den Anspruch erheben, die Vielgestaltigkeit dieses komplexen Transformationsprozesses, der regional

³⁴ Ebd., 135f.

³⁵ Vgl. im einzelnen u., S. 515-518.

unterschiedlich abließ und von einer Vielzahl wirtschaftlicher, politischer und kultureller Entwicklungen abhängig war, zu erfassen,³⁶ stimmen dahingehend überein, dass sie den euergetischen Gabentausch als das wesentliche Strukturelement der antiken Stadt begreifen und Veränderungen im Bereich dieses Handlungszusammenhangs als das maßgebliche Kriterium für den städtischen Strukturwandel in der Spätantike auffassen. Im folgenden soll dieser Ansatz aufgenommen und um einen neuen Aspekt erweitert werden, nämlich um die Frage, inwieweit durch die Christianisierung bedingte Veränderungen der Memorialkultur Auswirkungen auf die Stadt als eine Form der sozialen Vergemeinschaftung hatten, die in elementarer Weise auf memorialen Gabentauschbeziehungen beruhte. Dabei wird deutlich werden, dass die Christianisierung ein strukturelles Veränderungspotential in sich barg, das mit einer Konzentration allein auf die *caritas* und die nicht städtisch definierten Bezugsgruppen karitativer Handlungen nicht adäquat erfasst werden kann. Vielmehr sind neben der Gabe und ihren Empfängern auch die memorialen Gabentauschbeziehungen zu berücksichtigen, die durch karitative Zuwendungen begründet wurden. In ihnen wurde eine spezifisch jüdisch-christliche Konzeptualisierung von Erinnerung wirksam, die sich von der griechisch-römischen fundamental unterschied und den Keim zur Auflösung der antiken Stadt und der sie konstituierenden Memorialkultur in sich trug. Um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, sei zunächst die Forschungslage zu den oben berührten Erklärungsansätzen städtischer Transformation in der Spätantike – „Schwächung euergetischer Handlungszusammenhänge aufgrund von staatlicher Durchdringung“ und „Wandel von der Euergesie zur *caritas*“ – näher skizziert.

Die These, dass die zunehmende Tendenz zur Bürokratisierung und Verstaatlichung in der Spätantike zu einem Niedergang der antiken Stadt geführt habe, beruht auf der Überlegung, dass soziale Handlungszusammenhänge, wie sie durch die euergetische Praxis und die Begründung von Gabentauschbeziehungen zum Ausdruck kamen, in der Spätantike nicht mehr evident und erfahrbar gewesen seien.³⁷ Die zunehmende Entmündigung der städtischen Oberschichten durch die kaiserliche Zentralverwaltung habe die städtischen Honoratioren zu ausführenden Organen einer Bürokratie herabgewürdigt und damit den oben skizzierten Zusammenhang eines identitätsvermittelnden Gabentauschs auf städtischer Ebene zerstört: Die öffentliche

³⁶ Zu den einzelnen Faktoren (Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage, Rückgang städtischer Selbstverwaltung, wachsender Außendruck durch barbarische Eroberungen, kultureller Wandel durch die zunehmende Christianisierung) vgl. zuletzt Liebeschuetz 2001, 1-25, der insbesondere mit Blick auf die ökonomischen Aspekte betont, dass sie bisher nur unzureichend erforscht und wir von einer Bilanz noch weit entfernt seien. Aus mediävistischer Perspektive vgl. die jüngste Übersicht von Wickham 2005, 591-692.

³⁷ Zum folgenden vgl. pointiert Martin 1990, 459-462, 464f.; dens. 1994, 110-112. Zur Ausdehnung staatlicher Regelungskompetenzen in der spätantiken Gesetzgebung vgl. dens. 31995, 194.

Leistungsbereitschaft der Dekurionen wurde nicht mehr mit Blick auf die Stadt wirksam, sondern – vor allem mit Blick auf die Steuerverantwortung – für den Staat in Anspruch genommen.³⁸ An die Stelle der traditionellen städtischen Oberschichten als Wohltäter traten zunehmend Beamte der Reichsverwaltung, deren Gaben nicht mehr den Erwartungen der Gemeinde an „ihre“ Euergeten geschuldet waren, sondern den Direktiven eines abstrakten „Staates“, der erstmals in der römischen Geschichte seine Handlungskompetenzen in umfassender Weise auf die Geschicke der städtischen Gemeinden ausdehnte.³⁹ Die Identität dieser Reichsbeamten gründete ebenso wenig auf ihrer Zugehörigkeit zur Stadt wie die der mächtigen, häufig landsässigen *possessores*, die den traditionellen Dekurionenstand an die Seite drängten und – teilweise in Konkurrenz auch zur staatlichen Verwaltung – patronale Beziehungen zu den Städten begründeten.⁴⁰ In gleicher Weise verlor auch für die Bewohner der Städte der Bürgerbegriff sein identitätsstiftendes Moment – der Städter wandelte sich vom Bürger zum Reichsbewohner.⁴¹

³⁸ Die Verpflichtungen der Curialen zu *munera* wurden bereits seit der severischen Zeit zunehmend gesetzlich geregelt; seit dem 4. Jh. sind zahlreiche Kaisergesetze zu dieser Thematik überliefert. Vgl. dazu Vittinghoff 1982, 128-137, der zurecht betont, dass die staatlichen Eingriffe nicht eine Schwächung der munizipalen Autonomie, sondern im Gegenteil den Schutz der Städte und ihren Erhalt als selbstverwaltete Einheiten zum Ziel gehabt hätten, und davon ausgeht, dass die soziale Verpflichtung zur Übernahme von Leistungen einen stärkeren Zwang auf die lokalen Eliten entfaltet hätte als der äußere staatliche Druck. Für den hier interessierenden Zusammenhang ist jedoch der staatliche Regelungswille als solcher entscheidend, nicht die Frage, ob damit eine Schwächung der Städte intendiert war oder nicht.

³⁹ Das munizipale Bauwesen unterstand der Kontrolle und Aufsicht durch die Statthalter (Schmidt-Hofner 2006, 244f.); insbesondere für Italien im 4. und 5. Jh. sind zahlreiche Statthalter als Bauherren in Städten belegt (vgl. Cecconi 1994, 143-151). Für Ehrungen spätantiker Statthalter durch die Städte vgl. allgemein Horster 1998.

⁴⁰ Zum Verschwinden der *curiae* in den spätantiken Städten und zum Aufstieg einer neuen städtischen Führungsschicht von vermögenden *possessores*, deren Prestige und Einfluss nicht mehr auf der Zugehörigkeit zur Stadt beruhte, vgl. Liebeschuetz 2001, 104-136; zur Bedeutung dieser Entwicklungen für das Ende der antiken Stadt s. ebd. 405f. Zum Charakter des häufig von Senatoren ausgeübten Stadtpatronats vgl. Krause 1987, der dessen herrschaftssoziologische Bedeutung relativiert und es nicht als eine Form der Feudalisierung auffasst, gleichzeitig aber auch von den traditionellen euergetischen Beziehungen klar absetzt (ebd., 56f.).

⁴¹ Dieses traditionelle Bild einer sich verdichtenden Staatlichkeit in der Spätantike ist insbesondere in der letzten Zeit in zahlreichen Punkten korrigiert worden: Die spätantike Gesetzgebung sei zwar Ausdruck eines umfassenden normativen Regelungswillens, habe jedoch jenseits dieses Anspruchs keine faktische Wirkung im Sinne einer flächendeckenden staatlichen Durchdringung zur Folge gehabt (Wiemer 2006, 11-13); der Ausbau reichsbürokratischer Strukturen sei nicht erst mit der Tetrarchie, sondern bereits seit der severischen Zeit erfolgt (Eich 2005, bes. 383-390); die städtische Finanzautonomie sei im 4. Jh. nicht vollständig beseitigt worden, sondern habe – wie schon in der Kaiserzeit – den Städten partielle Gestaltungsräume ermöglicht (Schmidt-Hofner 2006). Diese Beobachtungen geben Anlass, von allzu schematischen Periodisierungen im Sinne eines mit der Tetrarchie einsetzenden Strukturwandels Abstand zu nehmen und ihn stattdessen als einen „kontinuierlichen Wandlungsprozess“ zu verstehen, der

Begleitet und verstärkt wurde dieser Vorgang von Formen der Fürsorge, die innerhalb der christlichen Gemeinden seit der apostolischen Zeit praktiziert wurden, jedoch erst seit der konstantinischen Zeit durch die Aufwertung der Kirche als semistaatliche Institution an gesamtgesellschaftlicher Bedeutung gewannen und seit dem ausgehenden 4. Jh. die Ressourcen der städtischen und Reichseliten in steigendem Maße auf sich vereinigten.⁴² Obwohl es sich bei den karitativen Zuwendungen ebenso wie bei den traditionellen Euergesien, an deren Stelle jene traten, um Formen der materiellen Zuwendung handelte, unterschieden sich beide Phänomene in ihren Motiven und in den Bezugsgruppen, an die sich die jeweiligen Gaben richteten, grundlegend voneinander. Während die Euergesie als eine zivische Gabe für die Bürger einer Stadt geleistet und vom Euergeten in seiner Eigenschaft als Bürger erwartet und eingefordert worden war, hatte die karitative Gabe einen anderen Bezugspunkt und einen anderen Sinn. Nicht mehr der Bürgerstatus, sondern die ökonomische Armut, die nicht notwendig an die Voraussetzung gebunden war, Bürger zu sein, bildete die Grundlage dafür, karitative Zuwendungen zu beanspruchen. Der Charakter der Gabe wandelte sich damit von einer statusvermittelnden Euergesie zu einer ökonomischen Hilfe, die rein aufgrund von materieller Bedürftigkeit geltend gemacht wurde: Die Ethik des Gebens wurde nicht „politisch“ (durch die Zugehörigkeit zur Stadt/Polis) begründet, sondern religiös (durch das jüdisch-christliche Gebot der Armenfürsorge).⁴³

bereits deutlich vor dem Beginn der Spätantike einsetzte; dass die staatliche Bürokratie und die kaiserliche Finanzverwaltung in der späten Kaiserzeit in zunehmendem Maße die Autonomie städtischer Honoratiorenherrschaft und Regelungskompetenzen tangierte, erscheint jedoch unbestreitbar (vgl. die abgewogene Beurteilung von Vittinghoff 1982, bes. 142-144; s. auch Schmidt-Hofner 2006, 241-248). – Für Rom selbst gelten freilich besondere Bedingungen: Im Unterschied zu den Städten im übrigen Italien lassen sich hier euergetische Leistungen der senatorischen Oberschicht für die Stadt in Form von Bauten und Spielen bis ins 6. Jh. nachweisen (B. Ward-Perkins 1984, 14-31). Begünstigt wurde dies durch den Umstand, dass die Kaiser Rom seit dem 4. Jh. nur noch sporadisch aufsuchten und der Senatorenstand dadurch in eine Position an der Spitze der Stadt einrückte, die bis dahin dem Kaiser vorbehalten gewesen war (zu dieser „Munizipalisierung“ Roms vgl. Smith 2003, bes. 149-153). Dennoch entwickelte sich auch hier kein euergetisches Verhältnis zwischen der senatorischen Elite und der *plebs urbana*. Man muss vielmehr davon ausgehen, dass die städtische Bevölkerung im spätantiken Rom sich um 400 durch ein hohes Maß an Migration aus dem Umland zusammensetzte und innerhalb der Stadt patronageartige Beziehungen einzelner Senatoren zu Gruppen wirksam blieben, die möglicherweise bereits vorher bestanden hatten; insgesamt scheint das Verhältnis der Senatoren zur *plebs urbana* weniger von einem euergetischen *amor civicus* als von großer Distanz geprägt gewesen zu sein (vgl. dazu die Bemerkungen von Purcell 1999).

⁴² Vgl. den Überblick von Brown 2002, 16-44 mit Verweisen auf die umfangreiche ältere Literatur.

⁴³ Zur Bürgerbezogenheit der antiken Euergesie vgl. bereits Bolkestein 1939, 467; Patlagean 1977, 182f., die den fundamentalen Unterschied zwischen den unterschiedlichen Bezugsgrundlagen einer sozialen, am Bürgerstatus orientierten und einer ökonomischen Armut, der die kirchliche Fürsorge für die Armen galt, herausstellt (ebd., 181-196). Ähnlich Brown 1992, 89-93, der den Gegensatz zwischen *caritas* und Euergesie zu der Bemerkung zuspitzt, dass Arme und Bettler, die

Die zunehmende staatliche Durchdringung und die seit dem 4. Jh. vom Staat geförderte Institutionalisierung der *caritas* durch die Kirchen⁴⁴ wirkten demnach in der Weise zusammen, dass beide zur Auflösung der traditionellen städtischen Identität beitrugen. An die Stelle des Bürgers traten zunehmend kulturelle Modelle, die sich nicht mehr durch den lokalen Bezug auf die Stadt, sondern durch universale Verbreitung definierten: Ökonomische Armut war als grundlegendes soziales Phänomen ebenso wenig auf die Stadt begrenzt wie die Identität als Reichsbewohner, die unter dem Eindruck der zunehmenden staatlichen Durchdringung für die Bewohner der Städte wahrnehmungsbestimmend wurde.

Insbesondere die Auswirkungen der Christianisierung auf diesen Prozess sind allerdings von unterschiedlicher Seite infrage gestellt worden. Eine scharfe Abgrenzung von Euergesie und *caritas* sei unter soziologischen Gesichtspunkten nicht überzeugend, da im Zuge der Ablösung traditioneller Euergesien durch karitative Zuwendungen herkömmliche Formen des Gebens weitergeführt worden seien, die vergleichbare soziale Strukturen geschaffen hätten wie der Euergetismus in der kaiserzeitlichen Stadt. Für diese häufig als „christlicher Euergetismus“ bezeichnete⁴⁵ Fortsetzung euergetischer Praktiken unter christlichen Vorzeichen wird zum einen auf den Charakter der Zuwendungen verwiesen: Gelder, die zuvor als Gaben an die Bürgergemeinde in städtische Feste, Speisungen und Monumente geflossen waren, seien nun zunehmend in die Errichtung und Ausstattung von Kirchenbauten und Armenfürsorgeeinrichtungen investiert worden, wo sie in ähnlicher Weise einer Allgemeinheit zugute gekommen seien und durch eine Form öffentlichen Gebens den Status des Wohltäters nun nicht mehr innerhalb der städtischen, sondern der christlichen Gemeinde begründet hätten. Auch der für die Euergesie charakteristische Umstand, dass *beneficia* als private Gaben von den Honoratioren der Städte geleistet wurden und nicht an die Bekleidung von Ämtern gebunden waren, findet seine Entsprechung im christlichen Bereich, da die Wohltäter nicht selten als Laien tätig wurden, was mitunter zu Konkurrenz mit den Bischöfen als den institutionellen

typischen Zielgruppen der christlichen *caritas*, gar nicht zur antiken Bürgerschaft gerechnet worden seien. Dies ist allerdings überzogen: Eine identitäre Abgrenzung von Bürgern und Armen wurde erst aus christlicher Perspektive formuliert, vor allem in den rhetorisch zugespitzten Bischofsdiskursen des späteren 4. Jh., die den Armen einen eigenen Platz innerhalb der Bürgerschaft zuweisen wollten (vgl. de Vinne 1995, 5-47). – Mit Blick auf das spätantike Rom wird der am Bürgerstatus, nicht an der Bedürftigkeit der Empfänger orientierte Charakter der Gaben für die *plebs romana* hervorgehoben von Brown 1982, bes. 125.

⁴⁴ Darauf hat zuletzt Brown 2002, 26-33 aufmerksam gemacht.

⁴⁵ Zum Phänomen und zur Begriffsprägung eines „christlichen Euergetismus“, um diese Entwicklung zu kennzeichnen, vgl. Février 1974, 129-135; Pietri 1984, 309f.; Caillet 1993, bes. 470; eine Bilanz bei Duval/Pietri 1997, 271f.

Leitern der christlichen Gemeinden führte.⁴⁶ Hinzu kommen personelle Kontinuitäten: Als Wohltäter in den christlichen Gemeinden traten dieselben sozialen Schichten in Erscheinung, die bis dahin die Träger euergetischer Munifizienz gewesen waren und nun in den christlichen Gemeinden durch ihre Tätigkeit patronageartige Klientelverhältnisse begründeten.⁴⁷

Dasselbe ist zuletzt nicht nur für die Geber, sondern auch für die Empfänger der Gaben geltend gemacht worden. So hat Peter Brown in seiner jüngsten Studie zum Verhältnis von Armut und Formen der Autoritätsbildung in spätantiken Städten die herkömmliche Forschungsmeinung infrage gestellt, wonach die „Armen“, die das Objekt der *caritas* bildeten, in einem von tiefer Armut geprägten Wanderproletariat zu suchen seien, das in der Spätantike verstärkt in die Städte eingeströmt sei und dort zu einem rapiden Anwachsen der städtischen Unterschichten geführt habe. Vielmehr habe es sich vor allem um die ständig vom Absinken in die Armut bedrohten unteren Mittelschichten gehandelt, die durch die christliche Armenfürsorge verstärkt in das Blickfeld wohlthätiger Initiativen gerieten. Die christliche *caritas* stellt nach dieser Deutung keinen Gegensatz, sondern eher eine Ergänzung der traditionellen Euergesie dar: Sie habe sich nicht primär an migrierende Fremde gerichtet, sondern an Gruppen, die traditionell die Bürgerschaft der antiken Städte ausmachten und die unter dem Eindruck des alttestamentlichen Bildes vom Armen als Hilfs- und Schützbedürftigen, der an die Gerechtigkeit eines Mächtigen appelliert, von „Bürgern“ zu „Armen“, die unter dem Schutz der Bischöfe standen, „umdeklariert“ worden seien.⁴⁸ Aus dieser Perspektive bildeten die spätantiken Städte weniger die Schauplätze eines Bruchs zwischen der antiken und der mittelalterlichen Welt, sondern eher Orte der Kontinuität, an denen unterhalb der diskursiven Ebene christlicher Umsemantisierungen traditionelle Strukturen erhalten blieben und Entwicklungen in Gang gesetzt wurden, die sich – auch aus idealtypischer Sicht – eher als graduelle Transformation denn als abrupter Wandel verstehen lassen.⁴⁹

⁴⁶ Vgl. Brown 1992, 95f.

⁴⁷ Vgl. zuletzt Rebenich 2001, 67-73.

⁴⁸ Vgl. Brown 2002, 45-73; zum nicht ökonomisch geprägten Begriff des „Armen“ in der nahöstlichen und alttestamentlichen Tradition s. ebd., 68-73. Ähnliches lässt sich übrigens auch für das frühere Mittelalter feststellen, wo *pauper* häufig als Gegen- und Komplementärbegriff zu *potens* erscheint (vgl. Sternberg 1991, 48-51, der allerdings auf die semantische Vielfalt und die Problematik hinweist, den vieldeutigen Quellenbegriff des *pauper* mit sozialen und ökonomischen Realitäten in Beziehung zu setzen).

⁴⁹ Dass Idealtypen konstruiert werden, um Unterschiede zu profilieren, wurde bereits erwähnt (s. o., Anm. 19). Es geht also im folgenden nicht um die Frage, ob die spätantiken Städte Schauplätze von Transformationsprozessen waren – das waren sie selbstverständlich –, sondern ob sich idealtypisch relevante *Konzepte* wie Euergetismus und *caritas*, Bürger und Armer überzeugend miteinander verbinden lassen oder nicht.

Diese Sicht auf den „christlichen Euergetismus“ und die Übernahme euergetischer und patronaler Strukturen gibt Anlass, die Problematik erneut zu überdenken. Was änderte sich mit der zunehmenden Ausbreitung einer spezifisch christlich geprägten Ethik der Gabe an dem euergetischen, den städtischen Raum gestaltenden und die städtischen Sozialbeziehungen erhaltenden System? Kam es unter den Vorzeichen eines „christlichen Euergetismus“ zu einer Umformung der antiken Stadt, in der die städtischen Armen die traditionelle Rolle der Bürger übernahmen und unter Aufrechterhaltung euergetischer und patronaler Strukturen zu Trägergruppen einer neuen städtischen Identität wurden? Oder ist es überzeugender, trotz der städtischen Verortung der Bischöfe und der Armenfürsorge, trotz personeller und struktureller Kontinuitäten euergetischer Wohltätigkeit und trotz der Errichtung von christlichen Sakral- und Funktionsbauten, die auch in materieller und monumentaler Hinsicht ein Fortexistieren zahlreicher antiker Städte gewährleisteten, die christliche *caritas* als einen radikalen Systemwandel zu begreifen, der die Auflösung der antiken Stadt wie auch des städtischen Raums bedingte?

Um diese Fragen zu beantworten, erscheint es sinnvoll, den Blick nicht allein auf die *Begründung der Gabe* als politisch oder religiös motivierte Leistung oder die sich wandelnden *Bezugsgruppen* euergetischer beziehungsweise karitativer Gaben zu beschränken, sondern auf den gesamten *Handlungszusammenhang von Gabe und memorialer Gegengabe* auszudehnen. Angesichts der Bedeutung, die der Erinnerung im antiken Euergetismus als Motor und Ziel eines ständig aktualisierten Gabentauschs zukam, stellt sich die Frage, ob die christliche Konzeptualisierung von Erinnerung in ähnlicher Weise geeignet war, einen euergetischen Handlungszusammenhang von Gabentauschbeziehungen zu begründen, oder ob durch ein spezifisch christliches Memoria-konzept Veränderungen wirksam wurden, die auch Auswirkungen auf die sozialen Beziehungen hatten, in denen sich das Wechselspiel von materieller und memorialer Gabe vollzog. Es gilt dafür zunächst, einige grundlegende Voraussetzungen des frühchristlichen Verständnisses von Erinnerung und Gedenken zu skizzieren, um in einem zweiten Schritt die sozialen Konsequenzen zu verdeutlichen, die daraus für die spätantike Stadt erwachsen.

Ähnlich wie in der römischen Welt waren auch im frühen Christentum Erinnerung und Kommemoration, wie sie im Totengedenken zutage traten, Ausdruck eines weit umfassenderen Zusammenhangs: Memoria war eine soziale Gabe, die nicht nur das Verhältnis zwischen Lebenden und Toten, sondern in elementarer Weise die Beziehungen der Lebenden untereinander bestimmte. Als Beispiel kann ein Brief des Bischofs Cyprian von Karthago dienen, den dieser um die Mitte der 250er Jahre an acht numidische Bischöfe richtete. Den Anlass des Schreibens bildete die Übersendung einer beträchtliche Geldsumme von 100.000 Sesterzen, die Cyprian in Karthago

und weiteren Gemeinden gesammelt hatte, um den Freikauf von numidischen Christen zu ermöglichen, die in die Hände von Räubern gefallen waren. Cyprian legte dem Brief auch ein – nicht überliefertes – namentliches Verzeichnis der Spender bei, damit die Empfänger des Geldes derjenigen gedachten, die diese Gaben aufgebracht hatten:

„Damit ihr aber unserer Brüder und Schwestern, die zu diesem so notwendigen Werk bereitwillig und gerne beigetragen haben, wie sie das stets tun werden, in euren Gebeten auch gedenken (*in mente habere*) und ihnen bei den Opfern und Gebeten euch dankbar erweisen könnt, füge ich unten ihre Namen einzeln bei. Aber auch die unserer Amtsgenossen und Bischöfe führe ich namentlich auf, die gleichfalls bei ihrer Anwesenheit in ihrem eigenen und ihres Volkes Namen nach Kräften beigesteuert haben, und außer unserer eigenen Spende nenne und schicke ich auch ihr Scherflein; denn wie der Glaube und die Liebe es erheischt, müsst ihr bei euren Gebeten und Andachten ihrer aller gedenken (*in orationibus et precibus meminisse*).“⁵⁰

Auf den ersten Blick scheint sich hier eine strukturelle Gemeinsamkeit zwischen dieser karitativen Fürsorgetätigkeit und euergetischen Formen der Zuwendung abzuzeichnen. Abgesehen davon, dass in Cyprians Brief das „Werk“ der Gabe religiös und nicht politisch begründet wurde, brachte es den karitativen Geber und den armen Empfänger in ein ähnliches Verhältnis zueinander wie den Euergeten und den Bürger: Die durch Cyprian vermittelte Gabe sollte aufseiten der Empfänger durch eine Gegengabe beantwortet werden, die in der Kommemoration der karitativen Wohltäter bestand. In rein struktureller Hinsicht, unabhängig von der Motivation der Gabe und von den Gruppen, die sie erhielten, lässt sich die *caritas* daher ebenso wie die Euergesie als ein Gabentausch auf kommemorialer Grundlage verstehen: In beiden Fällen bildete das wechselseitige Geben die Grundlage einer sozialen Beziehung zwischen Geber und Empfänger, und ähnlich wie im antiken Euergetismus war auch bei karitativen Akten wie dem Freikauf der numidischen Gefangenen die Erinnerung eine Gegengabe, mit der materielle Leistungen beantwortet wurden.

Bei allen strukturellen Parallelen tritt in dem Brief Cyprians jedoch eine spezifische Bedeutung von Erinnerung zutage, die auf eine fundamentale Differenz zwischen euergetischer und karitativer Memoria verweist: Das Erinnern der Wohltäter erfolgte durch ein Gebet, dadurch, dass man den Geber und seine Leistung bei Gott in Erinnerung rief. Diese Bedeutung von Erinnern und Erinnerung als einer kommemorierenden Fürbitte war im

⁵⁰ Cypr., *epist.* 62, 4, 2: *ut autem fratres nostros ac sorores, qui ad hoc opus necessarium tam prompte ac libenter operati sunt, ut semper operentur, in mente habeatis in orationibus vestris et eis vicem boni operis in sacrificiis et precibus repraesentetis, sudidi nomina singulorum, sed et collegarum quoque et consacerdotum nostrorum, qui et ipsi cum praesentes essent et suo et plebis suae nomine quaedam pro viribus contulerunt, nomina addidi et praeter quantitatem propriam nostram eorum quoque summas significavi et misi, quorum omnium secundum quod fides et caritas exigunt in orationibus et precibus vestris meminisse debetis.* Zur Datierung des Schreibens vgl. Clark, in: Cypriani Epistularium (CC 3D), 691f.

christlichen Sprachgebrauch tief verankert und führte zu einer folgenreichen semantischen Umprägung des Begriffs. Bereits die paulinischen Briefe geben davon ein ausführliches Zeugnis,⁵¹ und vor allem die spätere Epistolographie⁵² und die Liturgie⁵³ transportierten diesen Wortgebrauch durch die gesamte Antike hindurch bis ins Mittelalter: Erinnern bedeutete „im Gebet vor Gott nennen“.⁵⁴

Die kulturspezifischen Differenzen zur antiken Memorialkultur, die aus dieser christlichen Konzeptualisierung von Erinnerung erwachsen, erschließen sich erst, wenn man den weiteren Zusammenhang und die jüdischen Wurzeln berücksichtigt, auf denen die christliche Vorstellung von der Memoria als Gebetsleistung beruhte. Im Alten Testament bildet das Erinnern – hebräisch *זָכַר* – einen Begriff, der für das Verhältnis Gottes zu den Menschen von zentraler Bedeutung ist: Die Zuwendung und Hilfe Gottes für sein Volk sind Ausdruck seines Gedenkens, das nicht als ein rein retrospektives Erinnern, sondern eher im Sinne eines gegenwartsbezogenen „eingedenk sein/denken an“ aufzufassen ist, und das einen heilsgeschichtlich begründeten Handlungsbezug zwischen der Gottheit und ihrem Verehrer impliziert, dessen ganze Existenz an das Gedenken Gottes gebunden ist.⁵⁵ In dieser fundamentalen Bedeutung des Erinnerns im Gott-Mensch-Bezug liegen auch die Ansätze für das seit Paulus fassbare christliche Gebetsgedenken der Fürbitte: Man tat derjenigen Person, der die kommemo-

⁵¹ Röm. 1, 9; Eph. 1, 16; Philipp. 1, 3-5; 1 Thess. 1, 2f.; 2 Tim. 1, 3-5; Phil. 4 (μνησάν ποιεῖν).

⁵² Als abschließende Formel an den Adressaten mit der Bitte, des Schreibers zu gedenken, bei Ign., *Magn.* 14; *Trall.* 13, 1; *Rom.* 9, 1; *Eph.* 21, 1. Cypr., *epist.* 10, 5, 3; 12, 2, 2; 14, 4; 15, 4; 16, 4, 2; 17, 3, 2; 18, 2, 2; 19, 2, 3; 26, 4; *epist. Silvan.* (CC 3, 660). Vgl. ferner Aug., *epist.* 29, 12; 130, 31. Für – formale – Parallelen zum traditionellen Briefstil vgl. Bastiaensen 1964, 11. Für weitere Belege für „Erinnern“ in der Bedeutung als Gebetsgedenken vgl. Cypr., *hab. virg.* 24; dens., *epist.* 60, 5 und besonders Aug., *cur. mort.* 4, 6 zur Verbindung von Heiligen- und Gebetsgedenken: *Graeci μνημεῖον vocant, quod nos memoriam seu monumentum appellamus, quoniam lingua eorum memoria ipsa, qua meminimus, μνήμη dicitur. cum itaque recolit animus, ubi sepultum sit carissimi corpus et occurrit locus nomine martyris venerabilis, eidem martyri animam dilectam commendat recordantis et precantis affectus.*

⁵³ Vgl. z. B. *Const. App.* 8, 10, 18 u. 13, 6. Das Gebet, in dem der Märtyrer Polykarp vor seinem Martyrium der Kirche „gedenkt“ (*Martyrium Polycarpi* 8, 1) geht vermutlich auf ein liturgisches Gebetsgedenken zurück (vgl. Tripp 1990). Zum Niederschlag in inschriftlichen Zeugnissen s. o., S. 43.

⁵⁴ Dies die Definition von Kretschmar 1977, 104.

⁵⁵ Zu den im Gedenken Gottes wirksamen Handlungsbeziehungen vgl. exemplarisch Ps. 88, 6: „Unter Toten muss ich wohnen, gleich Erschlagenen, die im Grabe liegen, an die du nicht mehr denkst und die abgeschnitten sind von deiner Hand.“ Vgl. auch die Bemerkungen von Childs 1962, 33: „There are no examples where this reflection does not issue in the objective intervention toward that which was remembered. Memory is not identical with the action, but it is never divorced from it“ und Schottroff 1967, 201: „Zkr als Begriff für die Beziehung Gottes zum Menschen bezeichnet keinen bloß gedächtnismäßigen Bezug, sondern ein tathaftes Eingehen der Gottheit auf den Menschen, der sich in Not befindet.“ Für das Erinnern Gottes im Alten Testament vgl. allgemein Childs 1962, 31-44; Schottroff 1967, 183-243.

rierende Fürsprache galt, im Gebet *Erwähnung* und rief sie dadurch Gott in *Erinnerung*.⁵⁶

Für den hier interessierenden Zusammenhang ist die Genese der alttestamentlichen Verheißungs- und Bundestheologie, die das Erinnern und Gedenken zu einer zentralen Achse im Gott-Mensch-Bezug machte,⁵⁷ von nachrangiger Bedeutung. Entscheidend ist der Umstand als solcher, dass in der jüdischen Tradition das Gedenken eine Handlungsbeziehung zwischen Gott und seinem Volk begründete. Diese – trotz der spezifischen Voraussetzungen der jüdischen Heilsgeschichte – nicht nur im antiken Judentum, sondern im gesamten semitischen Sprachraum des Vorderen Orients verbreitete Vorstellung findet im griechisch-römischen Kulturkreis keine Entsprechung: Sie begründete eine *kulturspezifische* Semantik des Erinnerns, das nicht allein als ein sozialer, zwischen Menschen praktizierter Vorgang sondern auch in der Relation zwischen Mensch und Gottheit wirksam wurde. Die damit verbundene semantische Differenz erhellt aus griechischen Gedenkinschriften und -graffiti des östlichen Mittelmeerraums, bei denen hinsichtlich der Verwendung des Verbums „erinnern“ charakteristische Unterschiede zutage treten: Während in Syrien, Palästina und Arabien durch die Wendung „des NN möge gedacht werden“ die Vorstellung artikuliert wird, dass eine Person Aufnahme in das Gedenken einer Gottheit finden soll, ist für Griechenland eine Formel („NN gedenkt des NN“) typisch, in der das Erinnern als ein sozialer Vorgang erscheint, der für das Verhältnis zwischen Menschen und Göttern keine Bedeutung hat.⁵⁸

⁵⁶ Diese enge Verwandtschaft von Erinnern und Erwähnen kommt im Hebräischen dadurch zum Ausdruck, dass *hizkir*, das Hiphil (der Kausativstamm) von *zkr*, die Bedeutung „erwähnen, nennen, aussprechen“ hat: Aus der Grundbedeutung „gedenken“, wurde das kausative Hiphil „machen, dass jemand gedenkt = erwähnen“ gebildet (so Schottroff ²1967, 244; gegen Jacob 1897, 48f., 69-76; wenig überzeugend ist demgegenüber de Boer 1962, 63f., der die Hiphilform *hizkir* „nennen, erwähnen“ als die Grundbedeutung von *zkr* erweisen möchte [vgl. auch die Kritik von Childs 1962, 12, Anm. 3 und Schottroff ²1967, 8 mit Anm. 4]). Diese semantische Bezogenheit von „gedenken“ und „aussprechen, damit jemand gedenkt“ ist auch als der entscheidende Ausgangspunkt für das christliche Gebetsgedenken anzusehen. Vgl. Fee 1995, 78, Anm. 33, der das paulinische *μνησθαι ποιειν* (s. o., Anm. 51) mit „remember by mentioning“ wiedergibt; zur Verwurzelung der Wendung in der jüdischen Tradition s. auch Michel 1942, 682 („überall ist die Grundlage des alttestamentlichen *zakar* bzw. *zeker* spürbar“). Spicq 1982, 466f. erkennt hingegen im paulinischen *μνησθαι ποιειν* nur einen „bon usage contemporain“, ohne den jüdischen Hintergrund in Erwägung zu ziehen, und reduziert die Bedeutung der Wendung auf ein reines „erwähnen“.

⁵⁷ Dem Gedenken Gottes an Israel entsprach ein Gedenken Israels an Gott, das die zurückliegenden Taten Jahwes und das Heilshandeln Gottes an seinem Volk – vor allem im Gebet – vergegenwärtigte: Im Gott-Mensch-Bezug war auf diese Weise ein beiderseitiges Erinnern an die Heilsgeschichte und ihr Fortwirken in der Gegenwart wirksam (vgl. Childs 1962, 45-65 und – zu den historischen Entwicklungsstufen – Boccaccini 1985).

⁵⁸ Vgl. Rehm 1941, der zwischen einem „östlichen“ (*μνησθῆ ὁ δεῖνα* – der Konjunktiv ist als Optativ aufzufassen, s. ebd., 19) und einem „mutterländischen“ (*ἐμνήσθη ὁ δεῖνα τοῦ δεῖνος*) Typus differenziert; zur geographischen Verbreitung der beiden Typen vgl. ebd. 8, 20. Das

Für die Frage nach der Memoria und dem Gebetsgedenken im frühen Christentum ist diese kulturspezifische Prägung des Erinnerungsbegriffs im semitisch-jüdischen Kulturraum fundamental. Die Ursprünge des Christentums lagen in einer Religion, in der Erinnerung als religiöses Phänomen eine zentrale Achse nicht zwischen den Menschen, sondern zwischen Gott und den Menschen begründete:⁵⁹ Das fürbittende „Nennen vor Gott“ ließ dessen Erinnerung mit Blick auf denjenigen, der die Fürbitte veranlasst hatte, wirksam werden und machte Gott damit zum wesentlichen Akteur und zu demjenigen, der durch die Gabe seines Gedenkens einen Gabentausch mit

μνησθή entspricht dem *der* in aramäischen Inschriften (vgl. zahlreiche Beispiele bei Beyer 1998; Schottruff 1967, 12-106), was auf einen semitischen Hintergrund der Vorstellung verweist. – Problematisch ist die Beurteilung der Erinnerungsbezüge im hellenistischen Ägypten, wo sich an viel besuchten Sehenswürdigkeiten und Pilgerorten wie dem Isisstempel von Philae oder dem Memnonkoloss in Theben zahlreiche Besucher durch *tituli memoriales* verewigt haben. Neben den beiden Typen von ΜΝΗΣΘΗ-Formularen begegnet in den dortigen Graffiti auch häufig die charakteristische Wendung „NN hat das προσκόνημα von NN bei der Gottheit NN gemacht“ oder „geschrieben“ (mit Varianten). Ausgehend von der letzten Bedeutung hat Geraci 1971, bes. 16f. die These aufgestellt, das Proskynema sei mit dem Graffito selbst identisch, und die Bedeutung der Proskynemata davon ausgehend zu bestimmen gesucht: Der eigentliche Gegenstand des προσκυνεῖν habe in der schriftlichen Verewigung des Namens im Angesicht der Gottheit bestanden, was die Herstellung einer ähnlichen Erinnerungsbeziehung zwischen Verehrer und Gottheit implizieren würde, wie sie aus dem semitischen Raum bekannt ist. Durch das Anbringen einer Inschrift soll eine dauerhafte personale Beziehung begründet werden, die den Verehrer vor der Gottheit ständig gegenwärtig und erinnerbar hält. Dagegen plädiert Guarducci 1974 (a), 198-206 dafür, dass die Proskynemata-Graffiti zwar Handlungen verbalisieren, durch die die Besucher ihre Verehrung zum Ausdruck brachten, jedoch nicht mit dem eigentlichen Akt der Verehrung gleichzusetzen sind; unentschieden Bernard 1983, 676f. Ob sich der „kommemorative Sinn“ der Graffiti in einem – bezüglich der Adressaten nicht näher bestimmbar – Willen erschöpfe, einer als wichtig empfundenen Handlung dadurch besonderen Nachdruck zu verleihen, dass man sie aufzeichnete, oder ob er darin bestand, der Gottheit einen Namen gegenwärtig und in Erinnerung zu halten, ist schwer zu entscheiden. Auf letzteres deuten jedoch griechische Papyri aus Ägypten hin, die ein μνεῖαν ποιεῖν παρὰ τοῖς θεοῖς ansprechen (BGU II, 632 mit Ewald 1905, 95; vgl. auch ebd., 270; Koskeniemi 1956, 146f.).

⁵⁹ Zur Provenienz des christlichen Gebetsrufs μνήσθητι, κύριε aus der spätjüdischen Gebetspraxis vgl. Clerici 1966, 48-64. Die Bitte um das Gedenken Gottes ist in den spätantiken Liturgiefamilien unterschiedlich stark ausgeprägt: Die Anaphoragebete der Liturgien westsyrischer Provenienz (Basileios- und Jakobusliturgie) kleiden in stärkerem Maße als die ägyptische Markusliturgie die Bitte um Hilfe Gottes in die Form eines göttlichen Gedenkens: Die Anaphora der Basileiosliturgie enthält in ihrer Kurzfassung sechsmal den Gebetsanruf μνήσθητι κύριε und einmal ἡμᾶς μνησθῆναι καταξίωσον (Fenwick 1992, 240-269, Z. 14, 37, 104, 152, 191, 241, 352f.), in der Langfassung finden sich noch neun weitere Belege (ebd., Z. 28, 55, 69, 221, 234, 256, 294, 325, 533). Die anaphorischen Fürbitten der ägyptischen Markusliturgie wählen hingegen für die Form der Gebetsanliegen nur zweimal die Semantik eines göttlichen „Gedenkens“ (vgl. die Urform bei Andrieu/Collomp 1928, 500, Z. 19; 501, Z. 11; Fürbitten mit dem verstärkten Gebrauch von μνήσθητι-Formeln sind als sekundäre Erweiterungen aus den westsyrischen Liturgien anzusehen [vgl. Engberding 1964, 433-441; Text bei Cuming 1988, 22-37]). Die regionale Differenzierung kann hier nicht weiter vertieft werden; entscheidend ist, dass sich das μνήσθητι, κύριε in allen Liturgiefamilien erhalten hat (für den Westen vgl. exemplarisch das *memento, Domine* im römischen Messkanon [s. o., S. 422]).

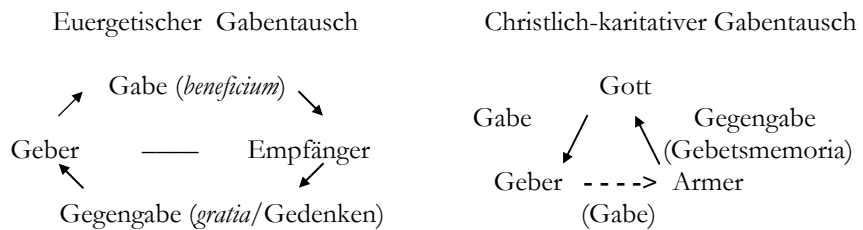
dem karitativen Wohltäter vollzog. Anders als es der oben zitierte Brief Cyprians auf den ersten Blick suggeriert, war die soziale Gabe der Memoria im christlichen Gebetsgedenken demnach nicht einfach Teil eines Gabentauschs, der – analog zum Euergetismus – durch ein wechselseitiges Geben zwischen Wohltäter und Empfänger in Gang gehalten wurde. Dies wird deutlich, wenn man ein weiteres antikes Zeugnis heranzieht, das die Differenzen zwischen euergetischem und karitativem Gabentausch klarer reflektiert. Etwa zur selben Zeit, in der Cominius Abascantus in Misenum durch seine Stiftungen dem Selbstverständnis und den Grundlagen der kaiserzeitlichen Memorialkultur bereiten Ausdruck verlieh, entstand der „Hirte des Hermas“, eine etwa um 140 n. Chr., möglicherweise in Rom verfasste Schrift.⁶⁰ Ihr Verfasser nahm das Bild eines Weinstocks, der sich an einer Ulme emporrankt, zum Anlass, um seine Vorstellung von den Beziehungen zwischen Reich und Arm und von dem Gabentausch, der sich zwischen beiden innerhalb der Gemeinde vollzog, zu formulieren:

„Der Weinstock bringt Frucht, die Ulme dagegen ist unfruchtbares Holz. Aber wenn der Weinstock nicht an der Ulme hochrankt, kann er nicht viel Frucht bringen, weil er am Boden liegt; und was er an Frucht bringt, ist faul, weil er nicht an der Ulme hängt. Wenn der Weinstock nun an der Ulme hochgebunden ist, dann bringt er aus eigener Kraft Frucht und mit Hilfe der Ulme... Dieses Gleichnis bezieht sich also auf die Diener Gottes, auf Arm und Reich... Der Reiche hat zwar seinen Besitz, in seinem Verhältnis zum Herrn ist er aber arm, weil er völlig mit seinem Reichtum beschäftigt ist, und sein Bitt- und Lobgebet zum Herrn ist äußerst dürftig, und wenn er es überhaupt betet, ist es schwach, dürftig und ohne jede Kraft. Der Reiche stützt sich nun auf den Armen und versorgt ihn mit dem Lebensnotwendigen, und zwar in dem Glauben, dass er seinen Lohn von Gott wird bekommen können, wenn er für den Armen etwas getan hat; der Arme ist ja reich an seinem Bitt- und Lobgebet, und sein Gebet hat großen Einfluss bei Gott. So versorgt der Reiche den Armen ohne Zögern mit allem. Der Arme seinerseits, der von dem Reichen versorgt wird, betet zu Gott – voll Dank gegen ihn – für den, der ihm mitgibt. Dieser wieder bemüht sich eifrig noch und noch um den Armen, damit es ihm im Leben an nichts fehlt... Beide zusammen erbringen also das Werk. Der Arme wirkt mit seinem Gebet, worin sein Reichtum liegt; er hat es vom Herrn bekommen, er gibt es dem Herrn zurück zugunsten dessen, der ihn versorgt. Und genauso gibt der Reiche seinen Reichtum, den er vom Herrn bekam, ohne Zögern dem Armen. Und dieses Tun wiegt viel und ist angenommen von Gott, weil er den Sinn des Reichtums begriffen hat und mit den Gaben des Herrn etwas für den Armen tat und den Dienst recht ausgeführt hat.“⁶¹

⁶⁰ Die Redaktion der Schrift, in der ältere Elemente verarbeitet wurden, wird um 140 n. Chr. angesetzt, vgl. Brox 1991, 13-33.

⁶¹ Herm., *sim.* 2, 3-7. Der Vollzug dieses Gabentauschs wird angedeutet in: Herm., *sim.* 5, 2, 10 (Speisung) und 5, 3, 7 (soziales Fasten: Der Betrag, der durch das Fasten eingespart wird, wird an Witwen oder Waisen gespendet, „damit der Beschenkte satt wird und für dich zum Herrn betet.“).

Diese Bemerkungen zum Verhältnis vom Armen und Reichen verdeutlichen, dass das christliche Gebetsgedenken strukturell als Teil eines erweiterten Gabentauschs aufgefasst werden muss, der neben dem Geber und dem Empfänger der materiellen Gabe Gott als dritten Beteiligten einbezieht: Gott gibt dem Reichen, der wiederum den Armen mit Gütern versorgt, damit er den Reichen in sein Dankgebet für Gottes Gaben mit einschließt. Dieser an Gott gerichtete Dank hat zur Folge, dass Gott den Menschen auch weiterhin seine Wohltaten zukommen lässt und damit den Kreislauf der Gabe erneut in Gang setzt. Stark schematisiert lässt sich die Grundstruktur dieses Systems im Vergleich zum Euergetismus in folgender Weise als Modell darstellen:



Dieser dreigliedrige Gabentausch, der im „Hirten des Hermas“ besonders klar formuliert ist, aber auch in weiteren Zeugnissen als die Grundlage einer christlich konzeptualisierten Wechselwirkung zwischen Gabe und Gebetsgedenken erkennbar wird,⁶² unterscheidet sich in zentralen Punkten vom traditionellen euergetischen und patronalen Gabentausch antiker Gesellschaften. Vor allem zwei Aspekte dieser Differenz sind hervorzuheben.

1. Während im Euergetismus Gabe und Gegengabe die ausschließliche Angelegenheit einer zwischen Menschen bestehenden Beziehung waren, dehnte der christliche Gabentausch diesen Handlungszusammenhang aus, indem er Gott als Geber und als Empfänger von Gaben mit einbezog: Die Relation zwischen göttlicher und menschlicher Welt wurde ein entscheidender Teil des durch Tauschbeziehungen konstituierten Systems. Dieses Gabentauschverhältnis löste die weltimmanenten, zwischen Menschen bestehenden Handlungsbeziehungen zwar nicht auf – der Reiche versorgte

⁶² Vgl. für die Mitte des 3. Jh. Cypr., *elem.* 9: „Indem sich die Danksagung der Armen für unsere Almosen und guten Werke in dem Gebet der Armen an Gott wendet, häuft sich infolge der Wiedervergeltung Gottes das Vermögen des Wohltätigen immer mehr an.“ Für die spätantike Entwicklung vgl. Duval/Pietri 1997, 389-392, die, ausgehend von spätantiken christlichen Stifterinschriften und Äußerungen Gregors I. (590-604), eine „relation triangulaire“ der Gabe zwischen Gott, dem „christlichen Euergeten“ und den Armen ausmachen.

den Armen –, es schwächte sie jedoch entscheidend, denn das Zentrum dieses dreigliedrigen christlichen Gabentausches war nicht die Verbindung zwischen dem Armen und dem Reichen, sondern die vertikale Achse zwischen der göttlichen und der menschlichen Welt. Die Gegengabe, das Gebetsgedenken des Armen, beantwortete nicht die Gabe des Reichen, sondern galt Gott als dem eigentlichen Urheber der Gabe. Auch die Verpflichtung des Reichen zur Gabe an den Armen erwuchs nicht aus dem sozialen Verhältnis, das zwischen ihm und dem Armen bestand, sondern aus einer Verpflichtung Gott gegenüber: Der Reiche gab dem Armen, um auf diese Weise Gott die ihm gebührende Gegengabe des Lobes zukommen zu lassen.

2. Der Gabentausch zwischen dem Geber und dem Armen musste als solcher nicht sozial erfahrbar sein, da das entscheidende Gewicht auf der vertikalen Achse, der Relation zwischen göttlicher und menschlicher Welt, lag. Wann und wo sich das Gebetsgedenken als Gegengabe vollzog, war prinzipiell von sekundärer Bedeutung: Die Handlungsbeziehungen auf der horizontalen Ebene des christlichen Gabentauschmodells waren nicht an einen bestimmten räumlichen oder zeitlichen Kontext gebunden. Dadurch, dass nach christlicher Vorstellung Lebende und Tote in eine umfassende Handlungsgemeinschaft integriert waren,⁶³ konnten die in dem Schema aufgeführten Beziehungen sich sogar bis über die Grenze des Todes hinweg erstrecken – beispielsweise dadurch, dass das Gebet des Armen für den Geber wirksam blieb, auch wenn dieser bereits verstorben war.

Die Unterschiede zwischen dieser Konzeption und dem euergetischen Gabentausch liegen auf der Hand. Wie oben ausgeführt, war der euergetische Gabentausch nicht einfach in dem Sinne sozial, dass er sich zwischen Menschen vollzog. Entscheidend war vielmehr, dass er auch weltimmanent und sozial *begründet* und generiert wurde: Leistung und Gegengabe gingen aus den sozialen Verpflichtungen, die gegenüber einer Gruppe – der städtischen Gemeinde – bestanden, hervor. Dieser gruppenstabilisierende Zusammenhang war dem christlichen Gabentauschmodell für beide Seiten, den reichen Geber und den armen Empfänger, nicht mehr gegeben, da der ultimative Bezugspunkt des Gabentauschs für beide Beteiligten Gott war. Die Erfahrbarkeit des Wechselspiels von Gabe und Gegengabe, die als ein wesentlicher Motor des euergetischen Gabentauschs fungierte, war für diesen „vertikalen“ Gabentausch von nachrangiger Bedeutung – eine potentielle Schwächung von innerweltlich erfahrbaren Handlungszusammenhängen, die durch die Trans-

⁶³ S. o., S. 43-55.

zendierung der Kommunikationsbeziehungen und ihre Ausdehnung auf die Toten als eigenständige Handlungssubjekte noch zusätzlich verstärkt wurde.

Im folgenden soll skizzenhaft umrissen werden, welche grundlegenden historischen Ausprägungen dieses im vorigen in stark abstrahierender Form präsentierte und historisch nicht modifizierte Modell eines dreigliedrigen Gabentauschs erfuhr, und in welcher Weise die strukturellen Eigenheiten der christlichen Memorialkultur geschichtliche Gestalt gewannen. Auch wenn dabei nur die Grundlinien der historischen Entwicklung in den Blick genommen werden können, wird dennoch deutlich werden, dass in der christlichen Konzeptualisierung von Gabentauschbeziehungen ein Veränderungspotential angelegt war, dessen Konsequenzen elementare Auswirkungen auf die Entwicklung der antiken Stadt hatten.

Als Ausgangspunkt kann erneut das Gleichnis aus dem „Hirten des Hermas“ dienen. Die hohe Wertschätzung, die Hermas in der Mitte des 2. Jh. n. Chr. dem Armen und dem Wert seines Gebetes entgegenbrachte, wurzelte in einer spezifisch jüdischen Armenfrömmigkeit, die dem Armen eine besondere Gottesnähe zuwies⁶⁴ und seinem Gebet die Erhörung durch Gott zusicherte.⁶⁵ Diese Vorstellung äußerte sich in den christlichen Gemeinden vor allem im Gebetsdienst der Witwen, die in der frühchristlichen Literatur häufig in Verbindung mit der Fürbitte erscheinen und geradezu als Spezialisten eines memorialen Gabentauschs bezeichnet werden können: Als „Altar Gottes“ nahmen sie die karitativen Gaben entgegen und beantworteten sie durch Gebete für deren Spender.⁶⁶

Diese Sicht der frühen Kirche auf die Armen und das für das Almosen geleistete Gebet⁶⁷ änderte sich jedoch unter dem Eindruck der zunehmenden Konversionen, die spätestens während des 4. Jh. große Teile der Eliten und der Bevölkerung der Städte erfassten. Dass die Armen gegenüber den reichen Gebern durch eine adäquate Gegengabe tätig werden konnten, war unter den Prämissen traditioneller Gabentauschmodalitäten nur schwer vorstellbar:

⁶⁴ Brox 1988, 229; ders. 1991, 296.

⁶⁵ *Ecclus.* 35, 21.

⁶⁶ Zur Witwe als Altar vgl. Polyc., *Philipp.* 4, 3 mit der Interpretation von Gryson 1972, 36; vgl. auch Osiek 1983, 166f. Der Gebetsdienst der Witwen wird ausführlich in der syrischen *Didaskalie* und – zum Teil von ihr abhängig – den apostolischen Konstitutionen thematisiert; vgl. u. a. *Didasc.* 15 (davon abhängig *const. app.* 3, 5, 2); *Didasc.* 14 (davon abhängig *const. app.* 3, 4, 3). Zum Gebet der Witwe als Gegengabe für materielle Versorgung in der syrischen *Didaskalie* vgl. Schöllgen 1998, 155-161. Für die apostolischen Konstitutionen vgl. außerdem *const. app.* 3, 1, 5. 7, 5; ferner 3, 13, 1 (Beispiel für ein Dankgebet einer Witwe); 3, 14, 1 (Witwe als Altar Gottes).

⁶⁷ Den bereits aufgeführten Zeugnissen lassen sich weitere zur Seite stellen: Im 1. Klemensbrief (Ende des 1. Jh.) wird eine ähnliche Beziehung zwischen Reichem und Armen erkennbar wie im „Hirten des Hermas“: „Der Reiche soll den Armen unterstützen, der Arme aber soll Gott dafür danken, dass er ihm (jemanden) gegeben hat, durch den seinem Mangel abgeholfen wird“ (1 Clem. 38, 2). Vgl. für das ausgehende 2. Jh. auch Clem., *q. d. s.* 34, 2f.

Während der Dank der Bürger für ihre Euergeten deren Leistung für die Stadt honorierte und als eine ehrende Auszeichnung verstanden wurde, waren die Armen als soziale Gruppe nicht in der Lage, durch ihren Dank Status zu vermitteln. Ambrosius artikuliert diese Haltung gegenüber den Armen, indem er den besonderen Wert der Gabe an sie damit begründete, dass man von ihnen *keine* Gegengabe erwarten könne:

„Was aber nützte dir die Begünstigung eines Reichen? Geschieht es, weil er seinem Gönner eher lohnt? Nur zu oft gilt ja denen unsere Gunst, von denen wir eine Vergeltung derselben erwarten. Um so mehr aber gebührt es sich, uns des Schwachen und Bedürftigen anzunehmen, indem wir uns statt vom Armen, der dazu nicht in der Lage ist, vom Herrn Jesus den Lohn erhoffen... Denn Reiche – den Anschein weckt es – bittet man zu Gaste, damit auch sie uns hinwiederum zu Gaste laden: Arme, die nicht in der Lage sind, für das Empfangene eine Gegenleistung zu bieten, machen uns den Herrn zum Vergelter, der sich als Bürgen für den Armen erboten hat.“⁶⁸

Ambrosius deutet hier einen Handlungszusammenhang an, der von den antiken christlichen Autoren häufig geäußert wurde: Indem man dem Armen gab, gab man Christus und machte sich ihn damit direkt zum Schuldner.⁶⁹ Dieser Gabentausch wurde zwar noch durch den Armen vermittelt, vollzog sich jedoch zwischen Gott und dem Geber.⁷⁰ Die Armen wurden dadurch auf den Status von passiven Almosenempfängern reduziert,⁷¹ denen – anders

⁶⁸ Ambr., *off.* 2, 126: *quid autem tibi prodest favere diviti? an quia citius amantem remuneratur? his enim favemus frequentis a quibus referendae speramus gratiae. sed eo magis infirmo et inopi nos studere convenit quia pro eo qui non habet remunerationem speramus a Domino Iesu... divites enim rogari videntur ut ipsi quoque nobis reddant convivium; pauperes quia non habent quod restituant, cum acceperint, remuneratorem nobis faciunt Dominum, qui se pro paupere obligandum obtulit.*

⁶⁹ Zu dieser auf Prov. 17, 19 beruhenden Vorstellung vgl. Ambr., *off.* 1, 11, 39: Der Arme, der die Gabe des Reichen empfängt, macht Gott zu einem *debitor salutis*, denn „am Tag des Gerichts wird er (der Geber) Heil finden vom Herrn, indem er ihn zum Schuldner seines Erbarmens haben wird“ (*in die iudicii habebit salutem a domino, quem habebit suae debitorem misericordiae*). Ambr., *Nab.* 7, 36: *bona sunt, si pauperi largiaris, in quo tibi debitorem deum quadam pietatis faeneratione constituas*; Ebd., 14, 59: (der Arme) *facit tibi debitorem patrem deum ... facit tibi debitorem filium. Quod enim unicuique minimorum conlatum est sibi dicit esse conlatum*, ähnlich 16, 67: *reddite in paupere, in egeno solvite, in illo inope faenerate, quem placare propter flagitia vestra aliter non potestis. quem ultorem timetis facite debitorem*. Zu Gott als Schuldner vgl. ferner Ambr., *Tob.* 16, 55. Bei Leo I., *serm.* 17, 2 wird der karitative Geber zum Gläubiger Gottes. Für das 3. Jh. vgl. Cypr., *elem.*: Man speist Christus im Armen (c. 12), und wer sich eines Armen erbarmt, macht sich dadurch Gott zum Schuldner (*debitor*) (c. 15). Der eigentliche Empfänger der Gaben ist Christus (c. 16): In den Armen wird Christus gekleidet und gespeist und verspricht den Wohltätigen das ewige Leben (c. 22-24). Für den Osten vgl. u. a. Gr. Naz., *paup.* 36 (Gott als Schuldner). Zur Vorstellung, dass im Armen Christus gespeist wird und man sich dadurch Gott zum Schuldner macht, vgl. weitere Belege bei Ramsey 1982, 226-229; de Vinne 1995, 77, Anm. 91; Finn 2006, 183f. In denselben Zusammenhang gehört auch die häufig artikuliert Vorstellung einer „Sohnesquote für Christus“, womit ein bestimmter für die Kirche und die Armen bestimmter Erbteil bezeichnet wurde (vgl. Bruck 1956, bes. 76-104 zur Verbreitung der Vorstellung im lateinischen Westen um 400).

⁷⁰ Deutlich artikuliert von Paul. Nol., *epist.* 34, 4; Caes. Arcl., *serm.* 25, 2.

⁷¹ Zu dieser Entwicklung im späantiken Almosengeben vgl. auch Ramsay 1982, bes. 251-254.

als im „Hirten des Hermas“ – in der „Heilsökonomie“, die zwischen Gott und Geber bestand, kein Handeln zugewiesen wurde. Man erwartete nicht, dass sie aktiv für ihre Wohltäter tätig wurden: Allein durch die Tatsache, dass sie Almosen in Empfang nahmen, fungierten sie als Transporteure des irdischen Reichtums, die einen „Schatz im Himmel“ anhäuften.⁷² Auch in den seltenen Fällen, in denen von einer Gebetsgabe des Armen die Rede ist, hat sie eine sekundäre, nur am Rande erwähnte Bedeutung: Entscheidend war die Vorstellung, dass Gott als Bürge für den Armen auftrat.⁷³ Nur leicht variiert wurde dieselbe Haltung gegenüber den Armen in der Vorstellung wirksam, dass die Armen erst am Tag des Jüngsten Gerichts durch ihre Interzession und ihr Gebet tätig wurden.⁷⁴ Auch hierin kommt klar zum Ausdruck, dass eine Gegengabe des Armen in der diesseitigen Welt, die in ähnlicher Weise wie ein Gabentausch zwischen Euergeten und Bürgern eine dauerhafte soziale Relation zwischen christlichen Euergeten und den Armen strukturiert hätte, keine Option war: Die besitzlosen Unterschichten, die in der Literatur der Spätantike in der Regel als eine gesichtslose, amorphe Masse⁷⁵ ohne die Würde des Armen erscheinen, die für den „Hirten des Hermas“ charakteristisch ist, waren nicht in der Lage, an die Stelle der Bürger zu treten und eine neue Stadt zu bilden.

Diese Vorbehalte bedeuten nicht, dass es in der Spätantike keinerlei Ansatzpunkte für eine Form des christlichen Euergetismus, bei dem die Armen die Rolle der traditionellen Klienten übernahmen, gegeben hätte. Ein Angehöriger der Reichsaristokratie wie Paulinus von Nola, dessen Denken stark von traditionellen Patronagevorstellungen durchdrungen war, kleidete die Relation der reichen Geber zu den Armen in Bilder, die denen der Patrone zu ihren Klienten entsprachen. Als Pammachius, ein Angehöriger der römischen Senatsaristokratie, im Jahr 397 seine Frau Paulina bestatten und aus diesem Anlass ein Mahl für die Armen in der vatikanischen Petrusbasilika ausrichten ließ, partizipierten er und Paulina an den Dankgebeten der Armen, „von deren Jubel“, so Paulinus von Nola, „die Stadt widerhalte, als ihr eure Barmherzigkeit über den Bedürftigen ausströmen liebet, indem ihr sie nährtet

⁷² Beispiele bei de Vinne 1995, 98-100.

⁷³ Vgl. Aug., in *psalm.* 36, 3, 6: Augustinus stellt zwar die Möglichkeit in Aussicht, den Armen zum Gebet zu verpflichten (*sola in illo remanet benevolentia orandi pro te*), doch kreisen seine Ausführungen um die Vorstellung, dass die Armenfürsorge eine erlaubte Form des Zinswuchers (*generatio*) darstellt, der Aussicht auf Dividende verspricht, weil Gott für den Armen bürgt (*si non tenes pauperem redditorem, sed idoneum tenes fideiussorem* [scil. Gott]). Auch hier vollzieht sich der Gabentausch mit Gott, der für den Armen bürgt; das Handeln des Armen ist zweitrangig.

⁷⁴ Max. Taur., *serm.* 27, 1: *in die enim iudicii pauperes tibi prosunt, amici filiique nihil prosunt*. Caes. Arel., *serm.* 25, 1 lässt die *misericordia* für die Armen als personifizierte *patrona* beim Jüngsten Gericht auftreten (*faciamus nobis illam patronam in hoc saeculo, ut nos ipsa liberet in futuro*).

⁷⁵ Brown 2002, 13f.

und kleidetet.⁷⁶ In einem anderen Zusammenhang bemühte Paulinus gegenüber einem nicht näher bezeichneten Adressaten ein ähnliches Bild von den Armen, die aus Dank für die erhaltenen Gaben „in allen Kirchen für dich beten, dir auf allen Straßen freudig danken und sich an jedem Ort zum Gedächtnis deines Namens erheben, indem sie Gott lobpreisen.“⁷⁷

Dieser „aristokratische Stil“,⁷⁸ in dem Paulinus das Verhältnis des Gebers zu den Armen zeichnete, lieferte jedoch keine nachhaltigen Anstöße für einen christlichen Euergetismus. Exemplarisch deutlich wird dies, wenn man die Äußerungen des Paulinus mit den Reaktionen des Hieronymus auf Paulinas Tod vergleicht. In einem Trosts Schreiben an Pammachius preist Hieronymus diesen dafür, dass er nach Paulinas Tod das Leben eines Asketen gewählt habe und nun als ἀρχιστρατηγὸς *monachorum* anstelle zahlreicher Klienten die Armen um sich schare und in ihnen Christus selbst seine Fürsorge zuteil werden lasse.⁷⁹ Von den Gebeten der Armen ist bei Hieronymus keine Rede. Pammachius erscheint bei ihm weniger als ein Patron der Armen, sondern vielmehr als ein Anführer mitten unter ihnen: Er demonstriert seine *humilitas*, indem er selbst zum *pauper* wird. Der römische Aristokrat führte damit aus Sicht des Hieronymus zugleich die einzige Form von Armut vor, die ihren Träger qualifizierte und auf diese Weise zu einem Gabentausch befähigte, wie ihn der „Hirte des Hermas“ formuliert hatte: Den Armen, die „unter Lumpen und Schmutz von der Fleischeslust beherrscht werden“, billigte Hieronymus nicht zu, dass auf sie die biblische Aufforderung zutraf, sich mit dem Mammon Freunde zu schaffen, um von ihnen in die himmlischen Wohnungen aufgenommen zu werden.⁸⁰ Dieses Privileg wurde nicht den ökonomisch Armen, sondern den *pauperes spiritu* zuteil, denjenigen also, die sich im Geiste asketischer Entsagung auf ihren Besitz verzichtet hatten. Die nackte Besitzlosigkeit hingegen war – nicht nur für Hieronymus – keine besondere Auszeichnung: Was zählte, waren Askese und freiwillige Armut.⁸¹

⁷⁶ Paul. Nol., *epist.* 13, 14: *quam bono tunc urbs nostra tumultu fremebat, cum tu misericordiae viscera reficiendis et operiendis pauperibus effundens pallida esurientium corpora reformares.* Zum Gebet der Armen vgl. ebd.: *vobis enim ad iustitiam deputabatur conclamatio illa et conprecatio pauperum, qua per vestra munera benedicebatur deo. facili enim via ad aurem dei voces inopum dirigitur.*

⁷⁷ Paul. Nol., *epist.* 34, 10: *in omnibus ecclesiis pro te rogant, in omnibus plateis tibi gratulantur, et in locis singulis ad commemorationem tui nominis eriguntur benedicentes dominum.*

⁷⁸ So der treffende Kommentar von Ramsey 1982, 248 („aristocratic manner“).

⁷⁹ Hier., *epist.* 66, 4f.

⁸⁰ Hier., *Vigil.* 14: *Salvator in evangelio loquebatur: facite vobis amicos de mammona iniquitatis, qui vos recipiant in aeterna tabernacula.‘ nunquid isti pauperes, inter quorum pannos et illuviem corporis flagrans libido dominatur, possunt habere aeterna tabernacula, qui nec praesentia possident nec futura? Non enim simpliciter pauperes, sed pauperes spiritu beati appellantur, de quibus scriptum est: ‚beatus qui intelligit super egenum et pauperem: in die mala liberabit eum dominus.‘*

⁸¹ Hieronymus hob mehrfach hervor, dass ökonomische Armut nicht in besonderer Weise qualifiziere: Hier., *epist.* 120, 1; ders., in *Matth.* 4, 25, 40: *sed ex hoc quod sequitur: ‚quando fecistis uni de his fratribus meis minimis, mihi fecistis‘, non mihi videtur generaliter dixisse de pauperibus, sed de his qui*

Man mochte den ökonomisch Armen zwar Almosen geben und dadurch einen Schatz im Himmel anhäufen – doch nur mit den asketischen Armen ließ sich auf Erden ein Gabentausch zwischen Arm und Reich vollziehen, wie ihn Hermas formuliert hatte.⁸² Als Caesarius von Arles (469/470-542) das Gleichnis von Ulme und Weinstock aus dem „Hirten des Hermas“ erneut aufgriff, hatte sich der Charakter der Armut erheblich gewandelt. Aus dem ökonomisch Armen war ein *pauper Christi* geworden:

„Der Weinstock aber bezeichnet die Diener Gottes, die Äbte, die Mönche und die religiösen Kleriker, die sich Gott hingeben und beständig seiner Lehre obliegen, sie und alle anderen, die in ähnlicher Weise die Welt verachten und Gott Tag und Nacht dienen: Von ihrem Dienst glauben wir, dass er in der ewigen Seligkeit reiche Frucht bringen wird.“⁸³

Dort, wo die Memoria sich auch unter christlichen Vorzeichen nicht auf einen Gabentausch mit Gott beschränkte, sondern im Diesseits soziale Beziehungen zwischen Gebern und Armen begründete, waren es diese *pauperes Christi*, die ihn vollzogen. Damit verlagerte sich der memoriale Gabentausch auf Trägergruppen und auf Praktiken, die – im Unterschied zum euergetischen Gabentausch – ihren Ort nicht mehr im städtischen Raum hatten und nur noch in eingeschränktem Maße sozial erfahrbar waren. Um die Wende vom 5. zum 6. Jh., als Caesarius von Arles seine Deutung des Gleichnisses vom Weinstock und der Ulme vortrug, waren die wesentlichen Voraussetzungen für diesen Prozess, der dann im weiteren Verlauf des Frühmittelalters deutlichere Gestalt gewann, bereits gelegt worden. Mit dem Frauenkloster St. Jean in Arles schuf Caesarius das früheste historisch fassbare Beispiel für eine monastische Gemeinschaft in Gallien, die einen interzessorischen Gebetsdienst für ihren Gründer leistete.⁸⁴ Obwohl das Kloster seinen Ort innerhalb der Stadt hatte,⁸⁵ übertrug Caesarius diese

pauperes spiritu sunt; zu diesem asketischen Armutsverständnis vgl. dens., in *Is.* 58, 6f. (CC 73A, 666f.). Ähnlich urteilte Gregor I., *dial.* 1, 9: Die Armut ist für gute Seelen eine Wächterin der Demut, sie macht aber nicht per se gut; zur asketisch-monastischen im Unterschied zur ökonomischen Armut vgl. auch ebd. 4, 2.

⁸² Nicht hinreichend berücksichtigt von Finn 2006, 179-188, der von einer grundsätzlichen Aufwertung des Armen aufgrund der von ihm erwarteten Gegenleistung ausgeht, ohne zwischen ökonomischer und freiwilliger Armut zu differenzieren.

⁸³ Caes. Arel., *serm.* 27, 1: *vitis autem significat servos Dei, abbates, monachos vel clericos spirituales, in Deo vacantes, et doctrinae ingiter insistentes, et si qui sunt alii similes horum, qui contempto mundo Deo die nocturne deserviunt: quo servito in aeterna beatitudine uberes fructus habere creduntur.* Für die Bezeichnung als *pauperes Christi* vgl. den weiteren Verlauf von Caesarius' Ausführungen: *hoc enim expedit fieri, ut, quomodo arbor ulmea extendit ramos suos, et erigit vel sustinet vitem, sic dives saeculi huius porrigat ramos suos, id est, ramos plenas fructibus agri sui, ut sustinet pauperes Christi.*

⁸⁴ In der Regel für sein Frauenkloster hob Caesarius die Aufgabe des Gebetsgedenkens an mehreren Stellen hervor; vgl. Caes. Arel., *reg. virg.* 1, 4; 72 (Gebet für Caesarius und die Äbtissinnen), 40, 2 (Gebet *pro universo populo*). Zum Zeugnis vgl. Muschiol 1994, 179f.

⁸⁵ Zur Lage des Klosters vgl. Février 1986 (a), 75, 81.

Aufgabe einer Gemeinschaft, deren strenge Klausur und Abschließung von der Außenwelt ein besonders reines Gebetsgedenken gewährleistete.⁸⁶ Der memoriale Gabentausch wurde damit von einer Gruppe vorgenommen, für die der Rückzug aus der Welt und den sie konstituierenden Sozialbeziehungen eine programmatische Bedeutung hatte: Er vollzog sich hinter den Mauern eines Klosters und in einer Weise, die für die städtische Gemeinschaft, der Caesarius als Bischof vorstand, weder sicht- noch erfahrbar war.

Ähnliches gilt auch für die Formen, unter denen die *clerici religiosi*, die für Caesarius neben den *abbates* und *monachi* als zweite Gruppe die *pauperes Christi* verkörperten, ihren Memorialdienst vornahmen. Von den mit der Entstehung der Votivmesse verbundenen Verschiebungen der in der Eucharistiefeyer wirksamen memorialen Gabentauschbeziehungen ist bereits an anderer Stelle ausführlich die Rede gewesen:⁸⁷ In dem Maße, in dem die priesterliche Darbringung des eucharistischen Opfers einen Gabentausch mit Gott akzentuierte, trat die soziale Semantik der Oblationen, die einen Tausch von Gabe und Gedenken auf der Ebene der feiernden Gemeinde bewirkt hatte, in den Hintergrund. Die Konsequenzen dieser Entwicklung lassen sich strukturell mit den monastischen Formen des Gebetsgedenkens vergleichen: Die Betonung der vertikalen Achse innerhalb des dreigliedrigen Schemas von Gabentauschbeziehungen führte zu einem Anstieg von Votivmessen, die in kleinem Teilnehmerkreis gefeiert wurden, und in denen die Gemeindebezogenheit der Oblation und die sozialen Aspekte des Gedenkens von nachrangiger Bedeutung waren. In ihren äußeren Formen wird diese Entwicklung zwar erst seit dem späteren 6. Jh. fassbar, als die Zunahme an Messfeiern zu einem Anstieg der Altäre in den Kirchen führte. Die frühesten Ansätze treten jedoch bereits seit der Mitte des 5. Jh. deutlich hervor. Mehrere gallische Konzilien legten seit dieser Zeit fest, dass die Oblationen von *paenitentes*, die vor ihrer Absolution und Wiedereingliederung in die Kirchengemeinschaft gestorben waren, dennoch zur Darbringung angenommen werden sollten: *memoria eorum et orationibus et oblationibus commendetur*.⁸⁸ Die aus diesen kirchenrechtlichen Regelungen ersichtliche Sorge um das liturgische Gedenken für die Toten fand ihren Niederschlag in der Ausbildung eigener Votivmessen für die Verstorbenen, die seit dem frühen 6. Jh. neben den

⁸⁶ Diese Verbindung zwischen klastraler Einschließung, Reinheit und besonderer Wirksamkeit des Gebetsgedenkens hat Diem 2005, 154-202 überzeugend herausgearbeitet.

⁸⁷ Vgl. zum folgenden o., S. 421-424.

⁸⁸ Conc. Vas. (442), c. 2 (CC 148, 96): *pro his qui paenitentia accepta... sine communione inopinato nonnumquam transitu in agris aut itineribus praeveniuntur, oblationem recipendam et horum funera ac deinceps memoriam ecclesiastico affectu prosequendam*; ebenso Stat. eccl. ant. (ca. 475), c. 22 (CC 148, 170): *paenitentes, qui attente leges paenitentiae exequuntur, si casu in itinere vel in mari mortui fuerint, ubi eis subveniri non potuit, memoria eorum et orationibus et oblationibus commendetur*.

Gemeindemessen, den *missae publicae*, in Gallien nachweisbar sind.⁸⁹ Dass sich um die Wende vom 5. zum 6. Jh. das liturgische Totengedenken und die mit ihm verbundenen Oblationen für die Kleriker zu einem wesentlichen Wirtschafts- und Unterhaltsfaktor entwickelten, wird ferner daraus ersichtlich, dass zu Beginn des 6. Jh. ein Verteilungsmodus eingeführt wurde, der den Klerikern der Ortskirchen neben dem Bischof einen Anteil an den Messoblationen zusicherte:⁹⁰ War noch wenige Jahrzehnte zuvor das Prinzip eingeschränkt worden, dass sich der Klerus durch eigene Arbeit zu ernähren hatte, deuten diese Regelungen darauf hin, dass das Oblationswesen in der Zeit um 500 eine erhebliche Einnahmequelle für den Klerus darstellte.⁹¹

Sowohl für das monastische Gebetsgedenken als auch für die Votivmesse als Erscheinungsform der eucharistischen Memoria kann demnach die Wende vom 5. zum 6. Jh. als eine Scharnierzeit gelten, in der sich neue Formen einer christlichen Memorialkultur entwickelten. Ihnen gemeinsam ist, dass sie das fragmentierende Potential verdeutlichen, das eine jüdisch-christliche Konzeptualisierung von Erinnerung und Gedenken für sozial erfahrbare Handlungsbeziehungen in sich barg: Anders als im euergetischen Gabentausch war der Gebetsdienst von Mönchen und Klerikern eine memoriale Gegengabe, die für den Geber prinzipiell nicht als solche erfahrbar sein musste. Die Fragmentierungs- und Nuklearisierungstendenzen des städtischen Raums und der christlichen Sakraltopographie in der Spätantike sind zum Teil unmittelbare Konsequenzen dieser Entwicklung, die im weiteren Verlauf der frühmittelalterlichen Geschichte noch deutlicher hervortraten: Das in den Inseln städtischer Klöster angesiedelte Gebetsgedenken verlor im Zuge der irofränkischen Klostergründungen, die vorzugsweise in Gebieten ohne städtische Zivilisation vorgenommen wurden, die Bindung zur Stadt vollkommen;⁹² die Votivmesse erfuhr eine Steigerung in der ganz allein vom Zelebranten gefeierten *missa solitaria* und führte dazu, dass innerhalb der Kirchenräume einzelne liturgische Zentren und Altäre entstanden. Wichtiger als diese unmittelbaren Auswirkungen auf die städtische und sakrale Topographie war jedoch, dass die christliche Memorial-

⁸⁹ Conc. Vas. (529), c. 3 (CC 148A, 79): *in omnibus missis seu in matutinis, seu in quadragesimalibus seu in illis, quae pro defunctorum commemorationibus fiunt.*

⁹⁰ Für die städtische Bischofskirche und die Parochialgemeinden galten unterschiedliche Verteilungsschlüssel; vgl. Conc. Aurel. (511), c. 14 u. 15 (CC 148A, 9). Zu den Oblationsregelungen der gallischen Synodalgeseztgebung vgl. ausführlich Stutz ²1961, 72-79.

⁹¹ Stat. eccl. ant. (ca. 475), c. 29, 79 (CC 148, 171, 179). Angenendt 1983, 168f. deutet die Beteiligung der Kleriker an den Oblationen, die das Konzil von Orléans festlegte (vgl. die vorige Anm.), als Hinweis auf die gestiegene liturgische Verpflichtung der Kleriker.

⁹² Zu der mit Luxeuil einsetzenden Gründungswelle der irofränkischen Klöster im 7. Jh. (ca. 590-690) vgl. Prinz ²1988, 541f. Das gallische Mönchtum war bis dahin städtisch geprägt; eine gewisse Ausnahme bildeten die um 500 gegründeten Juraklöster, die als Vorläufer von Luxeuil gelten können.

kultur auf grundlegend anderen Voraussetzungen beruhte als die antike Memorialkultur, in der das Gedenken eine rein soziale und innerweltlich begründete Gabe war. Wo die frühmittelalterliche Memoria eine sozial verbindende Wirkung entfaltete, wie beispielsweise in der Ausbildung von Gebetsbünden zwischen einzelnen Klöstern und Bischofskirchen,⁹³ basierte sie auf spirituellen Formen der Gemeinschaftsstiftung, die diesen Handlungszusammenhang nicht als einen sozial erfahrbaren hervortreten ließen. Die neue Memorialkultur hatte nicht nur in räumlicher Hinsicht ihren Ort nicht mehr in der Stadt – und umgekehrt war die Stadt ohne Memoria nicht mehr dieselbe.

Die historischen Ausprägungen dieser Entwicklung systematisch auszuloten und den dadurch in Gang gesetzten Transformationsprozess in seinen unterschiedlichen regionalen Ausprägungen zu untersuchen, wäre das Thema für ein eigenes Buch und ist nicht mehr Aufgabe dieser Studie. Ihre strukturellen Beobachtungen bleiben davon jedoch unberührt. Das Ende der antiken Stadt lag wesentlich in den Voraussetzungen einer Religion begründet, die – bei aller Akkulturation durch die griechisch-römische Welt, in der sich die christlichen Gemeinden entwickelten – grundlegenden Prinzipien verhaftet blieb, die einem anderen kulturellen Kontext entstammten. Dazu zählte nicht nur eine karitative Armenfrömmigkeit, die den Bürger durch eine neue soziale Bezugsgruppe der Zuwendung von Gaben ersetzte. Vielmehr waren das Wechselspiel von Gabe und Gedenken und die dadurch begründeten euergetischen bzw. karitativen Handlungszusammenhänge fundamental voneinander verschieden. Die Dreigliedrigkeit des christlichen Gabentauschs, wie sie im „Hirten des Hermas“ formuliert wurde, schuf, in Verbindung mit der Ausdehnung der Handlungsbeziehungen über die Grenze des Todes hinweg, die Voraussetzungen dafür, dass die Achse der sozialen Handlungsbeziehungen zwischen dem Geber und dem Armen geschwächt wurde. Entscheidend war der Gabentausch, der sich zwischen Gott und den Menschen vollzog. Die sozialen Formen seiner Vermittlung waren demgegenüber sehr variabel: Eine Interzession der Armen konnte am Ende der Zeiten erfolgen oder sich dadurch, dass man Christus selbst im Armen gab oder ihn zum Bürgen machte, auf einen Gabentausch zwischen dem Geber und Gott reduzieren. Wo ein Gebetsgedenken der Armen im Diesseits erfolgte, waren es nicht die ökonomisch Armen, sondern die *pauperes spiritu* und *pauperes Christi*, die ihn übernahmen: Asketen, die sich aus dem *saeculum* zurückzogen, und Kleriker, durch deren Altardienst die Eucharistie ihren gemeinschaftsstiftenden Charakter verlor. Die spezifisch christliche Vorstellung von einem umfassenden, Lebende wie Tote umspannenden Handlungszusammenhang verstärkte diese Tendenz zur Schwächung sozial

⁹³ Vgl. de Jong 1995, 647-651 u. o., S. 13.

erfahrbarer Handlungsbeziehungen zusätzlich: Es war das Totengedenken, das eine der wesentlichen Antriebskräfte für die Ausbildung von Motivmessen und eine monastische Gebetsmemoria bildete. Der Memorialdienst erfüllte damit nicht mehr den Sinn, die sozialen Relationen innerhalb der Bürgerschaft und von Gruppen, die für das Sozialgefüge der römischen Stadt von Bedeutung waren, zu regulieren. Die neue Memorialkultur hatte keine Verbindung zur antiken Stadt, deren soziale Struktur und monumentales Erscheinungsbild auf einem euergetischen Gabentausch basierten, in dem das Wechselspiel von Gabe und Gedenken konsequent innerweltlich begründet war.

In struktureller Hinsicht lässt sich die spätantike Heiligenverehrung damit als Teilaspekt einer spezifisch christlichen Memorialkultur begreifen. Die Position, die der gedenkende Arme in dem dreigliedrigen Gabentauschmodell einnahm, war ein Strukturelement, das jedoch – abhängig von den sich wandelnden historischen Rahmenbedingungen – variabel besetzbar war: durch ökonomisch Arme ebenso wie durch Heilige, Asketen und Kleriker. Es handelt sich damit um eine Struktur, die im Lauf der antiken Entwicklung sehr unterschiedliche historische Ausprägungen erfuhr. Die Armenfrömmigkeit der frühchristlichen Gemeinden führte zu anderen sozialen Konsequenzen als die Heiligenverehrung, die sich seit dem 3. Jh. ausbildete, und als der Memorialdienst, den Asketen und Priester im Übergang von der Spätantike zum Mittelalter übernahmen. Die christliche Konzeptualisierung von Memoria ist dementsprechend nicht geeignet, aus sich heraus kulturellen Wandel zu erklären: Sie ist nur *ein* Element innerhalb eines komplexeren Zusammenhangs von Faktoren, in deren Zusammenspiel die konnektive Struktur einer Kultur, einer Gesellschaft oder eines Kollektivs begründet liegt. Dennoch ist unverkennbar, dass die jüdisch-christliche Tradition des Gedenkens eine inhärente Tendenz zur Schwächung von Sozialbeziehungen beinhaltete: In den Graffiti unter S. Sebastiano und der frühchristlichen Sepulkralepigraphik mit ihrer Aufforderung, die Heiligen und Toten möchten sich derer erinnern, die sich mit ihren Gaben an sie wandten, kündigte sich erstmals eine Vorstellung an, die langfristig das soziale Bezugssystem von Memoria grundlegend transformierte und *in nuce* die Voraussetzungen für eine Auflösung der traditionellen Beziehungen, die in der antiken Welt durch Memoria gestiftet wurden, in sich trug.

In den letzten Jahren ist von mediävistischer Seite verstärkt die Ansicht vorgetragen worden, die Memoria als eine soziale Gabe lasse sich als ein epochenübergreifendes Phänomen begreifen, das in der Antike ebenso wie im Mittelalter auf denselben strukturellen Voraussetzungen eines memorialen Gabentauschs beruht habe. Dabei werden wesentliche Eigentümlichkeiten der mittelalterlichen Memorialkultur bereits für die Antike vorausgesetzt.

Otto Gerhard Oexle hat einen gemeinschaftsstiftenden Handlungs- und Kommunikationszusammenhang von Lebenden und Toten bereits für die römische Religion postuliert⁹⁴ und Michael Borgolte dies zu der Vorstellung ausgeweitet, dass Stiftungen in der Antike ebenso wie im Mittelalter durch Gabentauschbeziehungen zwischen den toten Stiftern und den Lebenden, die zum Stiftergedenken verpflichtet wurden, begründet worden seien.⁹⁵ Dass seit dem Frühmittelalter Klöster, Kirchen, Kleriker und Mönche die antike Stadt und die städtische Bevölkerung als Träger der Memoria ablösten, ist aus dieser Perspektive zwar durchaus eine Zäsur, jedoch kein Indiz für eine strukturelle Veränderung: Analog zu den antiken Städten hätten auch die kirchlichen Einrichtungen den Stiftern einen hohen Grad an institutioneller Sicherung und Verstetigung ihres Gedenkens geboten und seien daher zu bevorzugten Trägern der Erinnerung geworden.⁹⁶

Dieser Ansatz, Erinnerung als eine soziale Gabe zu begreifen, operiert mit einem heuristisch fruchtbaren Modell, doch ist die Schlussfolgerung, Memoria sei als Strukturelement einer Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter aufzufassen, wenig überzeugend: Erinnerung als memoriale Gegengabe liefert kein *tertium comparationis* für die antiken und mittelalterlichen Verhältnisse, da die Modalitäten dieses Gabentauschs sich grundlegend voneinander unterschieden. In der römischen Welt, in der das Wechselspiel von Gabe und Memoria auf innerweltlichen und sozial erfahrbaren Handlungszusammenhängen beruhte, strukturierte nicht der Tote, sondern der Lebende – auch dort, wo das Gedenken an ihn als Verstorbener weiterlebte – die Handlungsbeziehungen, die durch Erinnerung begründet wurden. Mit der christlichen Konzeptualisierung der Memoria als Teil eines dreigliedrigen Gabentauschs und mit der Ausweitung der Handlungsbeziehungen in die jenseitige Welt und in die eschatologische Zeit lockerte sich dieser innerweltliche Bezug. Das Mittelalter liefert zwar zahlreiche Beispiele dafür, dass Memoria gemeinschaftsbildend wirken konnte, doch im Unterschied zur Antike fand sie – wie insbesondere das Abreißen der städtischen Kultur nachdrücklich zeigt – in der Regulierung sozial erfahrbarer Handlungsbeziehungen nicht ihre letzte Begründung und ihr Ziel.

⁹⁴ Oexle 1983, 48–50; ders. 1984 (a). Zur Kritik an dieser Auffassung s. o., S. 62.

⁹⁵ Borgolte 1988, 87, 91f.; ders. 1993, bes. 11f. Auch in diesem Punkt lassen sich die mittelalterlichen Verhältnisse nicht auf die Antike übertragen: Die spätantiken Stiftungen enthalten keine Hinweise auf die Vorstellung, dass der Tote durch seine Gegenwart die Dauer der Stiftung sicherte, sondern beruhen auf Rechtsvorstellungen, die sich bereits stark an das neuzeitliche Rechtskonzept der juristischen Person annähern (vgl. Barone Adesi 1993, bes. 261–265).

⁹⁶ Borgolte 1983, bes. 248f.

Erinnerung begründete keine Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter. Sie macht vielmehr grundlegende Brüche und Veränderungen deutlich, die einen Epochenwandel signalisieren.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Die Zitierweisen der antiken Autoren orientiert sich an den Vorgaben des Thesaurus Linguae Latinae (lateinische Autoren); G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961 (griechische christliche Autoren). Die Abkürzungen für Zeitschriften entsprechen den Abkürzungsverzeichnissen der *Année Philologique* und der Theologischen Realenzyklopädie (Berlin/New York 21994). Zusätzlich bzw. davon abweichend wurden folgende Abkürzungen verwendet:

AASS = *Acta Sanctorum*; zitiert nach der 68 Bände umfassenden Ausgabe Antwerpen, Brüssel, Paris 1643-1940, die seit 2006 als Volltextdatenbank verfügbar ist (<http://acta.chadwyck.co.uk/>; für den Editionsplan der Ausgabe, von der die Nachdrucke Venedig 1734-1760 u. Paris 1863-1870 leicht abweichen, vgl. die von den Bollandisten verwaltete URL <http://www.kbr.be/~socboll/>)

ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, series I, ed. Eduard Schwartz/Johannes Straub, Berlin 1914-1984

BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis*, ed. Socii Bollandiani, 2 Bde., Brüssel 1898-1901, *Novum Supplementum* ed. Henri Fros, Brüssel 1986

CC = *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout 1954 -

CTh = *Codex Theodosianus*, ed. Theodor Mommsen, Berlin 1905

CJ = *Codex Iustinianus*, ed. Paul Krüger, Berlin 1877

Coll. Avell. = *Collectio Avellana*, ed. Otto Günther (CSEL 35), Wien u. a. 1895

Comm. MH = Hippolyte Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum* (AASS Nov. II, 2), Brüssel 1931

Corpus = Richard Krautheimer/Wolfgang Frankl/Spencer Corbett, *Corpus basilicarum christianarum Romae. Le basiliche paleocristiane di Roma (IV – IX Sec.)*, 5 Bde., Vatikanstadt 1937-1980

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien u. a. 1866 -

de Rossi, Inscr. = Giovanni B. de Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Roma septimo saeculo antiquiores*, 2 Bde., Rom 1857-1888

GCS = *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Leipzig/Berlin 1897 -

- GeV = Gelasianum vetus: Liber sacramentorum romanae ecclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum), ed. Leo K. Mohlberg, Rom 31981
- ICUR = Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores, nova series, ed. Angelo Silvagni u. a., 10 Bände, Rom 1922-1992
- ILCV = Inscriptiones Latinae Christianae Veteres, ed. Ernst Diehl, 4 Bde., Berlin 21961-1967
- LP = *Liber Pontificalis*; zitiert – falls nicht ausdrücklich anders vermerkt – nach der Ausgabe von Duchesne/Vogel, Paris 1886-1955
- LTUR = Lexicon topographicum urbis Romae, hrsg. von E. Margareta Steinby, 6 Bde., Rom 1993-2000
- LTUR, Suburbium = Lexicon topographicum urbis Romae. Suburbium, hrsg. von Adriano La Regina, Rom 2001 -
- Mansi = Giovanni D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 31 Bde., Florenz/Venedig 1759-1798 (erweitert 53 Bde., Paris 1901-1927 [ND Graz 1960-1961], danach zitiert)
- MH = *Martyrologium Hieronymianum*, ed. Giovanni B. de Rossi/Louis Duchesne (AASS Nov. II, 1), Brüssel 1894
- Mombritius = Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum, Mailand o. J. (vor 1480), zit. nach der ergänzten Neuauflage Paris 1910 (2 Bde., ND Hildesheim 1978)
- PG = Jacques P. Migne, Patrologiae completus cursus. Series Graeca, Paris 1857-1866
- PL = Jacques P. Migne, Patrologiae completus cursus. Series Latina, Paris 1844-1855
- RIC = The Roman Imperial Coinage, ed. Harold Mattingly u. a., London 1923-1994
- SC = Sources chrétiennes, Paris 1943 -

Quellen (Textausgaben, Übersetzungen, Kommentare)

Standardausgaben antiker Autoren (Vergil, Cicero, Seneca o. ä.) werden nicht eigens aufgeführt.

Acta Iustini: Acta Iustini, ed. Anton Hilhorst, übers. Silvia Ronchey, in: *Atti e passioni dei martiri*, hrsg. von A. A. R. Bastiaensen, Mailand 1987, 47-57

Acta Maximiliani: Acta Maximiliani, ed. Anton A. R. Bastiaensen, übers. Giochino Chiarini, in: *Atti e passioni dei martiri*, hrsg. von Anton A. R. Bastiaensen, Mailand 1987, 233-245

- Acta sincera graeca sanctorum Cyrici et Iulittae*, ed. Wilhem van Hooff, in: AB 1, 1882, 192-207
- Actus et visio martyrum Luci, Montani et ceterorum comitum*: François Dolbeau, La passion des saints Lucius et Montanus. Histoire et édition du texte, in: REAug 29, 1983, 39-82
- Actus Petri cum Simone*: Acta apostolorum apocrypha, ed. Richard A. Lipsius/Maximilian Bonnet, Bd. 1, Leipzig 1891, 45-103
- Actus Silvestri*: Mombritius II, 508-531
- Agnellus, *liber pontificalis*: Agnelli Ravennatis Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis, cura et studio Deborah Maukopf Deliyannis (CC, continuatio mediaevalis 199), Turnhout 2006
- Ambrosius, *de excessu fratris Satyri*: Sancti Ambrosii de excessu fratris, ed. Otto Faller (CSEL 73), Wien 1955, 207-325
- Ambrosius, *de Nabuthae*: Sancti Ambrosii de Nabuthae, ed. Karl Schenkl (CSEL 32, 2), Wien u. a. 1897, 467-516
- Ambrosius, *de officiis*: Saint Ambroise, Les devoirs. Texte établi traduit et annoté par Maurice Testard, 2 Bde., Paris 1984/1992
- Ambrosius, *de Tobia*: Sancti Ambrosii de Tobia, ed. Karl Schenkl (CSEL 32, 2), Wien u. a. 1897, 517-573
- Ambrosius, *epistulae*: Sancti Ambrosii epistulae et acta, rec. Otto Faller/Michaela Zelzer, 4 Bde. (CSEL 82), Wien 1968/1996
- Ambrosius, *epistulae extra collectionem*: Sancti Ambrosii epistulae et acta, rec. Otto Faller/Michaela Zelzer, Bd. 3 (CSEL 82, 3), Wien 1982, 141-311
- Ambrosius, *exhortatio virginitatis*: Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera, Bd. 14, 2: de virginitate, de institutione virginis, exhortatio virginitatis. Textum post E. Cazzinaga et Maurinam editionem Franco Gori recognovit, Mailand/Rom 1989, 197-271
- Ambrosius, *de paenitentia*: Ambroise de Milan, La penitence. Texte latin, introduction, traduction et notes de Roger Gryson (SC 179), Paris 1971
- Ammianus Marcellinus, *res gestae*: Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt, ed. Wolfgang Seyfarth, 2 Bde., Leipzig 1978
- Anonymus post Dionem*: Fragmenta Historicorum Graecorum, ed. von Karl Müller, Bd. 4, Paris 1851, 191-199
- Anonymus Valesianus*: Ingemar König, Aus der Zeit Theoderichs des Großen. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar einer anonymen Quelle, Darmstadt 1997
- Arator, *historia apostolica*: Aratoris Subdiaconi Historia Apostolica, cura et studio Árpád E. Orbán, 2 Bde. (CC 130, 130A), Turnhout 2006

- Arnobius v. Sicca, *adversus nationes*: Arnobii adversus nationes libri VII, rec. August Reifferscheid (CSEL 4), Wien 1875
- Arnobius d. J., *praedestinatus*: Arnobii Iunioris Praedestinatus qui dicitur, ed. Franco Gori (CC 25B), Turnhout 2000
- Arnobius d. J., *liber ad Gregoriam*: Germain Morin, Études, textes, découverts. Contributions à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles, Bd. 1, Paris 1913, 383-439
- Athanasius, *historia arianorum*: Athanasius, Werke, Bd. 2, 1: Die Apologien, ed. Hans-Georg Opitz, Berlin 1935/1941, 183-230
- Athanasius, *apologia secunda contra Arianos*: Athanasius, Werke, Bd. 2, 1: Die Apologien, ed. Hans-Georg Opitz, Berlin 1935/1941, 87-168
- Athenaios, *deipnosophistai*: Athenaeus, The Deipnosophists, ed. u. übers. Charles B. Gulick, 7 Bde., Cambridge (Mass.) 1927-1941
- Augustinus, *breviculus collationis cum Donatistis*: Sancti Aureli Augustini scripta contra Donatistas, Teil 3, ed. Michael Petschenig (CSEL 53), Wien u. a. 1910, 37-92
- Augustinus, *confessiones*: Sancti Augustini confessionum libri XIII, ed. Lucas Verheijen (CC 27), Turnhout 1981
- Augustinus, *contra Cresconium*: Sancti Aureli Augustini scripta contra donatistas, Teil 2 (CSEL 52), ed. Michael Petschenig, Wien u. a. 1909, 323-582
- Augustinus, *contra epistolam fundamenti*: Sancti Aureli Augustini contra epistolam quam vocant fundamenti, ed. Joseph Zycha (CSEL 25), Wien 1891, 191-248
- Augustinus, *contra partem Donati post gesta*: Sancti Aureli Augustini scripta contra donatistas, Teil 3, ed. Michael Petschenig (CSEL 53), Wien u. a. 1910, 95-162
- Augustinus, *de cura pro mortuis gerenda*: Sancti Aureli Augustini de cura pro mortuis gerenda, ed. Joseph Zycha (CSEL 41), Wien u. a. 1900, 619-660
- Augustinus, *de haeresibus*: Sancti Aureli Augustini de haeresibus, cura et studio Roland Vander Plaetse/Clemens Beukers, in: Aurelii Augustini opera, Bd. XV 2 (CC 46), Turnhout 1969, 263-345
- Augustinus, *enarrationes in psalmos*: Sancti Augustini enarrationes in psalmos, ed. Eligius Dekkers/Jean Fraipont, 3 Bde. (CC 38-40), Turnhout 1956
- Augustinus, *epistulae*: S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi epistulae, rec. A. Goldbacher (CSEL 34 [1 u. 2], 44, 57), Wien 1895-1911
- Augustinus, *sermones* (Morin): Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti, ed. Germain Morin (Miscellanea Agostiniana 1), Rom 1930
- Augustinus, *sermones* (Dolbeau): Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique. Retrouvés a Mayence, édités et commentés par François Dolbeau, Paris 1996

- Augustinus, *de unico baptismo*: Sancti Aureli Augustini scripta contra Donatistas, Teil 3, rec. M. Petschenig (CSEL 53), Wien u. a. 1910, 1-34
- Aurelius Victor, *liber de caesaribus*: Sexti Aurelii Victoris liber de caesaribus, ed. Franz Pichlmayr/Roland Gruendel, Leipzig 1966, 75-129
- Ausonius, *epistulae*: The Works of Ausonius. Edited with Introduction and Commentary by Roger P. H. Green, Oxford 1991, 193-231
- Basileios v. Caesarea, *epistulae*: Saint Basile, Lettres. Texte établi et traduit par Yves Courtonne, 3 Bde., Paris 1957-1966
- Caesarius von Arles, *sermones*: Sancti Caesarii Arelatensis sermones, ed. Germain Morin, 2 Bde. (CC 103f.), Turnhout 1953
- Caesarius von Arles, *regula ad virgines*: Césaire d'Arles, Œuvres monastiques, Bd. 1: Œuvres pour les moniales. Introduction, texte critique, traduction et notes par Adalbert de Vogüé/Joël Courreau (SC 345), Paris 1988, 169-273
- Canon missae*: Le canon de la messe romaine. Édition critique, introduction et notes par Bernard Botte, Löwen 1935
- Cassiodor, *variae*: Cassiodoris Senatoris Variae, rec. Theodor Mommsen (MGH AA XII), Berlin 1894, 1-385
- Cassiodor, *chronica*: Chronica minora saec. IV. V. VI. VII, ed. Theodor Mommsen, Bd. 2 (MGH AA XI), Berlin 1894, 109-161
- Cassius Dio, *historia romana*: Cassii Dionis Cocceiani historiarum romanarum quae supersunt ed. U. Philip Boissevain, 5 Bde., Berlin 1895-1931
- Chromatius v. Aquileia, *sermones*: Chromace d'Aquilée, Sermons. Introduction, texte critique, notes par Joseph Lemarié, traduction par Henri Tardif, 2 Bde. (SC 154, 164), Paris 1969/1971
- Cicero, *de officiis*: M. Tulli Ciceronis de officiis, rec. C. Atzert, Leipzig 1963
- Claudian, *carmina maiora*: Claudii Claudiani carmina, ed. John B. Hall, Leipzig 1985, 1-288
- Codices latini antiquiores*. A Paleographical Guide to Latin Manuscripts prior to the Ninth Century, ed. von E. A. Lowe, 11 Bde. u. Suppl., Oxford 1934-1971
- Commentarii fratrum Arvalium qui supersunt*. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av. – 304 ap. J.-C.), ed. John Scheid, Rom 1998
- Concilia Africae* a. 345 – a. 525, ed. Charles Munier (CC 149), Turnhout 1974
- Concilia Galliae* a. 314 – a. 506, ed. Charles Munier (CC 148), Turnhout 1963
- Concilia Galliae* a. 511 – a. 695, ed. Carl de Clercq (CC 148A), Turnhout 1963
- Concilios visigóticos e hispano-romanos, ed. José Vives/Tomás M. Martínez/Gonzalo Martínez Díez, Barcelona/Madrid 1963

- Concilium Chalcedonense, *canones*: ACO II, 1, 2: Concilium Chalcedonense, Actio secunda. Epistularum collectio B. Actiones III-VII, ed. Eduard Schwartz, Berlin 1933, 158-163
- Concilium Nicaenum a. 325, *canones*: Discipline générale antique (IIe – IXe s.), Bd. 1, 1: Les canons des conciles oecuméniques, ed. Périclès-Pierre Joannou (Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale, Fonti 9), Rom 1962, 23-41 (griechischer und lateinischer Text, französische Übersetzung)
- Concilium Serdicense, *canones*: Turner 1899-1933, Bd. 1, 441-560
- Constitutiones apostolorum*. Les constitutions apostoliques. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Metzger, 3 Bde. (SC 320, 329, 336), Paris 1985-1987
- Constitutum Silvestri*, ed. Wirbelauer 1993, 228-247 (1. Fassung), 308-315 (2. Fassung)
- Curiosum urbis Romae regionum XIII*, ed. Roberto Valentini/Giuseppe Zucchetti, Codice topografico della della città di Roma, Bd. 1, Rom 1940, 89-164
- Cyprian, *de bono patientiae*: Thasci Caecili Cypriani de bono patientiae, in: Cypriani opera omnia, ed. Wilhelm Hartel, Bd. 1 u. 2 (CSEL 3, 1 u. 2), Wien 1868/1871, 395-415
- Cyprian, *epistulae*: Sancti Cypriani Episcopi Epistularium, ed. G. F. Diercks, 2 Bde. (CC 3B-C), Turnhout 1994/1996; Sancti Cypriani Episcopi Epistularium. Prolegomena, cura et studio G. F. Diercks/G. W. Clark (CC 3D), Turnhout 1999
- Cyprian, *de habitu virginum*: Thasci Caecili Cypriani de habitu virginum, in: Cypriani opera omnia, ed. Wilhelm Hartel, Bd. 1 u. 2 (CSEL 3, 1 u. 2), Wien 1868/1871, 185-205
- Cyprian, *de lapsis*: Thasci Caecili Cypriani de lapsis, in: Cypriani opera omnia, ed. Wilhelm Hartel, Bd. 1 u. 2 (CSEL 3, 1 u. 2), Wien 1868/1871, 235-264
- Cyprian, *de opere et eleemosynis*: Sancti Cypriani de opere et eleemosynis, ed. Manlio Simonetti (CC 3 A), Turnhout 1976, 53-72
- Cyprian, *de unitate ecclesiae*: Thasci Caecili Cypriani de catholicae ecclesiae unitate, in: Cypriani opera omnia, ed. Wilhelm Hartel, Bd. 1 u. 2 (CSEL 3, 1 u. 2), Wien 1868/1871, 207-233
- Damasus, Epigramme: *Epigrammata damasiana*, recensuit et adnotavit Antonius Ferrua, Vatikanstadt 1942
- Damasus, *epistula 1 (confidimus quidem)*: Eduard Schwartz, Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX, in: ZNW 35, 1936, 1-23, hier 19f.
- Damasus, *epistula 5 (decursis litteris)*: Epistularum Romanorum Pontificum ad vicarios per Illyricum aliosque episcopos Collectio Thessalonicensis, rec. Carlos Silva-Tarouca, Rom 1937, 16-18

- Damasus, *epistula ad Gallos episcopos (canones synodi Romanorum ad Gallos episcopos)*: La décrétale *Ad Gallos Episcopos*: son texte et son auteur. Texte critique, traduction française et commentaire par Yves-Marie Duval, Leiden 2005
- Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, ed. Ernst v. Dobschütz, Leipzig 1912
- De locis sanctis martyrum, quae sunt foris civitatis Romae. Ecclesiae quae intus Romae habentur*, ed. Roberto Valentini/Giuseppe Zucchetti, Codice topografico della della città di Roma, Bd. 2, Rom 1942, 101-131
- Depositio Marcellini papae*. ed. u. übers. Wirbelauer 1993, 284-301
- Didascalia apostolorum*. The Didascalia Apostolorum in Syriac, ed. and transl. by Arthur Vööbus, 4 Bde. (CSCO, Scriptorum syri 175f., 179f.), Löwen 1979
- Diogenes Laertios, *vitae philosophorum*. Diogeni Laertii vitae philosophorum, ed. H. S. Lang, 2 Bde., Oxford 1964
- Ennodius, *libellus pro synodo*. Magni Felicis Ennodi Opera, ed. Friedrich Vogel (MGH AA VII), Berlin 1885, 48-67
- Ephraim der Syrer, *hymni paschales*. Des heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen (de azymis, de crucifixione, de resurrectione), hrg. u. übers. von Edmund Beck, 2 Bde. (CSCO, Script. Syri 108 u. 109), Löwen 1964; französ. Übersetzung: Gerardus A. M. Rouwhorst, Les hymnes pascales d'Ephraem de Nisibe. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques églises voisines au quatrième siècle, Diss. Utrecht 1985, Bd. 2
- Epitome de Caesaribus*. Pseudo Aurélius-Victor, Abrégé des Césars. Texte établi, traduit et commenté par Michel Festy, Paris 1999
- Eusebius v. Caesarea, *historia ecclesiastica*. Eusebius, Werke, Bd. 2: Die Kirchengeschichte, ed. Eduard Schwartz. Die lateinische Übersetzung des Rufinus, ed. Theodor Mommsen, 2 Bde. (GCS 9, 1. 2), Leipzig 1903/1908
- Eusebius v. Caesarea, *vita Constantini*. Eusebius, Werke, Bd. 1, 1: Über das Leben des Kaisers Konstantin, ed. Friedhelm Winkelmann (GCS 7), Berlin 1991. Kommentar: Eusebius, Life of Constantine. Introduction, Translation and Commentary by Averil Cameron/Stuart G. Hall, Oxford 1999
- Festus, *epitomae operis de verborum significatu Verrii Flacci*. Sexti Pompei Festi de verborum significatione quae supersunt cum Pauli epitome ed. Wallace M. Lindsay, Leipzig 1913
- Filastrius von Brescia, *diversarum hereseon liber*. Sancti Filastrii episcopi Brixienensis diversarum hereseon liber, rec. Friedrich Marx (CSEL 38), Wien u. a. 1938
- Gaudentius v. Brescia, *sermones*. S. Gaudentii episcopi Brixienensis tractatus, rec. Ambrosius Glueck (CSEL 68), Wien u. a. 1936

- Gelasius, *epistulae*: Andreas Thiel, *Epistolae romanorum pontificum genuinae*, Bd. 1: a S. Hilario usque ad S. Hormisdam, Braunsberg 1868, 285-613
- Gesta Eusebii presbyteris*: AASS Aug. III, 166f.; Mombritius I, 459
- Gesta Liberii*: ed. u. übers. Wirbelauer 1993, 248-261
- Gregor von Nazianz, *de vita sua*: Gregor von Nazianz, *de vita sua*. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar von Christoph Jungck, Heidelberg 1974
- Gregor von Nazianz, *oratio* 5: Grégoire de Nazianze, Discours 4-5 contre Julien. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi (SC 309), Paris 1983
- Gregor von Nazianz, *oratio* 8: Grégoire de Nazianze, Discours 6-12. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marie-Ange Calvet-Sebasti (SC 405), Paris 1995
- Gregor von Nyssa, *vita Macrinae*: Grégoire de Nysse, Vie de sainte Macrine, introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Maraval (SC 178), Paris 1971
- Gregor v. Tours, *in gloria martyrum*: Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora, ed. Bruno Krusch (MGH script. Merov. I, 2), Hannover ²1969, 34-111
- Gregor v. Tours, *in gloria confessorum*: Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora, ed. Bruno Krusch (MGH script. Merov. I, 2), Hannover ²1969, 294-370
- Gregor I., *dialogi*: Grégoire le Grand, Dialogues. Introduction, texte critique, traduction et notes par Adalbert de Vogüé/Paul Antin, 3 Bde. (SC 251, 260, 265), Paris 1978-1980
- Gregor I., *epistulae*: Gregorii I papae registrum epistolarum, ed. Paul Ewald/Ludwig M. Hartmann, 2 Bde. (MGH epist. I. II), Berlin 1891/1895
- Gregor I., *homiliae in evangelia*: Gregorius Magnus, Homiliae in Evangelia, ed. Raymond Étaix (CC 141), Turnhout 1999
- Hermas, *pastor*: Hermas, Le Pasteur. Introduction, texte critique, traduction et notes par Robert Joly (SC 53²), Paris ²1968. Kommentar und deutsche Übersetzung: Der Hirt des Hermas, übersetzt und erklärt von Norbert Brox, Göttingen 1991
- Herodian, *historia*: Herodianus, regnum post Marcum, ed. Carlo M. Lucarini, München/Leipzig 2005
- Hieronymus, *chronicon*: Eusebius, Werke, Bd. 7: Die Chronik des Hieronymus, ed. Rudolf Helm (GCS 47), Berlin ³1984
- Hieronymus, *commentarii in Ieremiam prophetam*: Sancti Hieronymi presbyteri opera I, 3, ed. Siegfried Reiter (CC 74), Turnhout 1960
- Hieronymus, *commentarii in Isaiam*: Sancti Hieronymi presbyteri commentariorum in Esaiam libri I-XVIII, ed. Marc Adriaen (CC 73. 73 A), Turnhout 1963

- Hieronymus, *commentarii in Matthaeum*. S. Hieronymi presbyteri commentariorum in Matheum libri IV, ed. David Hurst/Marc Adriaen (CC 77), Turnhout 1969
- Hieronymus, *commentarii in Ezechielem*. S. Hieronymi presbyteri commentariorum in Hiezechielem libri XIV, ed. François Glorie (CC 75), Turnhout 1964
- Hieronymus, *contra Vigilantium*. PL 23, 353-368
- Hieronymus, *de viris illustribus*. Hieronymus, *liber de viris illustribus* – Gennadius, *liber de viris illustribus*, ed. von Ernest C. Richardson, Leipzig 1896
- Hieronymus, *epistulae*. Saint Jérôme, *Lettres*. Texte établi et traduit par Jérôme Labourt, 8 Bde., Paris 1949/1963
- Hippolytos, *refutatio omnium haeresium*. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, ed. Miroslav Marcovich, Berlin/New York 1986
- Hippolytos, *traditio apostolica*. Bernard Botte, *La tradition apostolique de Saint Hippolyte*. Essai de reconstitution, Münster 1989
- Historia Augusta*. *Scriptores Historiae Augustae*, ed. Ernst Hohl, 2 Bde., Leipzig 1965; *Histoire Auguste* Bd. III 1: *Vies de Macrin, Diaduménien, Héliogabale*. Texte établi, traduit et commenté par Robert Turcan, Paris 1993; *Histoire Auguste*, Bd. V, 2: *Vies de Probus, Firmus, Saturnin, Proculus et Bonose, Carus, Numérien et Carin*. Texte établi, traduit et commenté par François Paschoud, Paris 2001
- Ignatius v. Antiochia, *epistulae*. *Die Apostolischen Väter*, hrsg. u. übers. von Andreas Lindemann/Henning Paulsen, Tübingen 1992, 176-241
- Innozenz I., *epistula ad Decentium episcopum Egvbinum*. *La lettre du pape Innocent Ier a Décentius de Gubbio (19 mars 416)*. Texte critique, traduction et commentaire par Robert Cabié, Löwen 1973
- Johannes v. Antiochia, *historia chronica*. *Ioannis Antiocheni fragmenta ex historia chronica*. Introduzione, edizione critica e traduzione a cura di Umberto Roberto, Berlin/New York 2005
- Irenäus, *adversus haereses*. Irénée de Lyon, *Contre les heresies*, ed. u. übers. Adelin Rousseau u. a., 9 Bde. (SC 263f., 293f., 210f., 100, 152f.), Paris 1965-1982
- Julian, *epistulae*. *L'empereur Julien, Oeuvres complètes*, Bd. 1, 2: *Lettres et fragments*. Texte revu et traduit par Joseph Bidez, Paris 1960
- Klemens v. Alexandrien, *quis dives salvetur*. Clemens Alexandrinus, ed. Otto Stählin, Bd. 3 (GCS 17), Leipzig 1909, 157-191
- Konstantin, *oratio ad sanctorum coetum*. *Constantins Rede an die heilige Versammlung*, ed. Ivar A. Heikel, in: Eusebius, *Werke*, Bd. 1 (CGS 7), Leipzig 1902, 149-192
- Laktanz, *divinae institutiones*. *L. Caeli Firminai Lactanti opera omnia*, Teil 1: *divinae institutiones et epitome divinarum institutionum*, ed. Samuel Brandt (CSEL 19), Wien u. a. 1890

- Laktanz, *de mortibus persecutorum*. Lactantius, *de mortibus persecutorum*, edited and translated by J. L. Creed, Oxford 1984
- Laterculus Malalianus*: Laterculus imperatorum Romanorum Malalianus, ed. Theodor Mommsen (MGH AA XIII), Berlin 1898, 424-437
- Leo I., *epistulae*. Sancti Leonis Magni romani pontificis opera omnia, Bd. 1, ed. J.-P. Migne, Paris 1881 (PL 54) (Nachdruck aus der Ausgabe von Petrus u. Hieronymus Ballerini, Opera S. Leonis Magni pontificis, Bd. 1, Venedig 1753)
- Leo I., *sermones*. Sancti Leonis Magni romani pontificis tractatus XCVII, rec. Antoine Chavasse, 2 Bde. (CC 138A), Turnhout 1973
- Liber Pontificalis*: Le *Liber Pontificalis*. Texte, introduction et commentaire par Louis Duchesne/Cyrille Vogel, 3 Bde., Paris 1886-1955; Gestorum Pontificum Romanorum, Bd. 1: Libri Pontificalis pars prior, ed. von Theodor Mommsen, Berlin 1898
- Lukian, *de morte Peregrini*: Luciani opera, rec. M. D. Macleod, Bd. 3, Oxford 1980, 188-205
- Martyrium Pionii*: Louis Robert, Le martyre de Pionius, hrsg. von Glen W. Bowersock/Christopher P. Jones, Washington 1994
- Martyrium Polycarpi*: Die Apostolischen Väter, hrsg. u. übers. von Andreas Lindemann/Henning Paulsen, Tübingen 1992, 258-285
- Maximus v. Turin, *sermones*: Maximi episcopi Taurinensis collectionem sermonum antiquam ed. Almut Mutzenbecher (CC 23), Turnhout 1962
- Minucius Felix, *Octavius*: M. Minuci Felicis Octavius, ed. Bernhard Kytzler, Leipzig 1982
- Mirabilia urbis Romae*, ed. Roberto Valentini/Giuseppe Zucchetti, in: Codice topografico della della città di Roma, Bd. 3, Rom 1946, 1-65
- Notitia ecclesiarum urbis Romae*, ed. Roberto Valentini/Giuseppe Zucchetti, in: Codice topografico della della città di Roma, Bd. 2, Rom 1942, 67-99
- Notitia urbis Romae regionum XIII*, ed. Roberto Valentini/Giuseppe Zucchetti, in: Codice topografico della della città di Roma, Bd. 1, Rom 1940, 164-192
- Olympiodor, *historikoi logoi*: Roger C. Blockley, The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus, Bd. 2: Text, Translation and Historiographical Notes, Liverpool 1983, 151-220
- Optatus von Mileve, *contra Parmenianum*. Optat de Milève, Traité contre les donatistes. Introduction, texte critique, traduction et notes par Mireille Labrousse, 2 Bde. (SC 412f.), Paris 1995
- Ordines Romani*: Michel Andrieu, Les *Ordines Romani* du haut moyen âge, 5 Bde., Löwen 1931-1961

- Orosius, *historiae*: Pauli Orosii Historiarum adversum paganos libri VII, rec. Karl Zangemeister (CSEL 5), Wien u. a. 1882
- Palladius, *historia Lausiaca*: Cuthbert Butler, The Lausiaca History of Palladius, Bd. 2: The Greek Text with Introduction and Notes, Cambridge 1904
- Panegyrici latini*: In Praise of Later Roman Emperors: The *Panegyrici latini*. Introduction, Translation, and Historical Commentary with the Latin Text of R. A. B. Mynors by C. E. V. Nixon/Barbara Saylor Rodgers, Berkeley u. a. 1994
- Passio Agnetis et Emerentianae*: AASS Ian. II, 351-354; Mombritius I, 40-44 (griechischer Text: Franchi de' Cavalieri 1899, 76-92)
- Passio Alexandri, Eventii et Theodoli*: AASS Maii I, 371-375; Mombritius I, 44-49
- Passio Anastasiae*: Delehaye 1936, 221-249
- Passio Anthimi presbyteri, Maximi, Bassi*: AASS Maii II, 616-619, Mara 1964, 47-72
- Passio Caeciliae*: Delehaye 1936, 194-220
- Passio Callisti*: AASS Oct. VI, 439-441; Mombritius I, 268-271
- Passio Cantii, Cantiani et Cantianillae*: Jean Mabillon, De liturgia Gallicana libri tres, Paris 1729, 467-470 (BHL 1545); AASS Maii VII, 428-430 (BHL 1546); Mombritius I, 278-280 (BHL 1547)
- Passio Christinae*: AASS Iulii V, 524-526
- Passio Clementis*: Mombritius I, 341-344 (griech. Text: Franz X. v. Funk, Patres apostolici, hrsg. von Franz Diekamp, Bd. 2, Tübingen 1913, 51-81)
- Passio Cornelii papae*: Mombritius I, 373; Emmanuel Schelstrate, Antiquitas ecclesiae illustrata, Bd. 1, Rom 1692, 188-190
- Passio Cyriaci et sociorum*, ed. Carl de Smedt u. a., in: AB 2, 1883, 247-258
- Passio Eugeniae, Proti et Hyacinthi*: Mombritius II, 391-397
- Passio Eusebii, Pontiani, Vincentii, Peregrini*: AASS Aug. V, 115f.
- Passio Eusebii presbyteri, Marcelli diaconi et aliorum*: AASS Nov. IV, 93-99
- Passio Faustinae et Iovitae*, ed. Fedele Savio, in: AB 15, 1896, 5-72, 113-159
- Passio Felicis episcopi*: Kurzfassung (BHL 2857), in: Verrando 1981, 122-125; Langfassung (BHL 2858), ed. Carl de Smedt u. a., in: AB 2, 1883, 322-324
- Passio Felicis episcopi Thibiucensis*: Hippolyte Delehaye, La passion de S. Félix de Thibiuca, in: AB 39, 1921, 241-276
- Passio Felicitatis*: AASS Iulii III, 12f.; Mombritius I, 549
- Passio Flaviani, Fausti, Dafrosae et Bibianae*: Mombritius I, 489 (Kurzfassung der *passio Pigmenii*)

- Passio Fructuosi, Augurii et Eulogii*: Pio Franchi de' Cavalieri, Gli atti di S. Fruttuoso di Tarragona, in: ders., Note agiografiche 8 (Studi e testi 65), Rom 1935, 127-199
- Passio Gallicani, Iohannis et Pauli*: AASS Iunii V, 37-39 u. 159f.; Mombritius I, 569-572
- Passio Getulii, Amantii, Cerealis et Primitivi*: AASS Iunii II, 265f.; Mombritius I, 586f.
- Passio Gordiani et Epimachi*: AASS Maii II, 552f.; Mombritius I, 603f.
- Passio Irenaei episcopi Sirmiensi*: Oscar v. Gebhardt, Ausgewählte Märtyreracten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christlichen Kirche, Berlin 1902, 162-165
- Passio Marcelli*: AASS Ian. II, 5-9; Mombritius II, 169-173
- Passio Marcellini et Petri*: AASS Iunii I, 171-173; Mombritius II, 179-181
- Passio Mariani et Iacobi*: Pio Franchi de' Cavalieri, La Passio SS. Mariani et Iacobi (Studi e testi 3), Rom 1900
- Passio Marii, Marthae, Audifaxis et Abbaci*: AASS Ian. II, 216-219; Mombritius II, 241-244
- Passio Nerei et Achillei*: AASS Maii III, 6-13
- Passio Nicomedis*: Mombritius II, 293-295
- Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*: Passion de Perpétue et de Félicité suivi des actes. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Jacqueline Amat (SC 417), Paris 1996
- Passio Pimenii*: Delehaye 1936, 259-263
- Passio Polychronii Parmenii Abdon et Sennes Xysti Felicissimi et Agapiti et Laurentii et aliorum sanctorum mense augusto die X*: Delehaye 1933 (a), 71-98
- Passio Priscae*: AASS Ian. II, 184-187
- Passio Processi et Martiniani*: Franchi de' Cavalieri 1953, 47-52
- Passio Quattuor Coronatorum*: AASS Nov. III, 748-784
- Passio Quirini*: AASS Iunii I, 381-383
- Passio Rufinae et Secundae*: AASS Iulii III, 30f.; Mombritius II, 444f.
- Passio Sabinae et Serapiae*: AASS Aug. VI, 500-504; Mombritius II, 501-503
- Passio Sebastiani*: AASS Ian. II, 265-278; Mombritius II, 459-476
- Passio Simplicii, Faustini et Beatricis*: AASS Iulii VII, 36; Mombritius II, 531f.
- Passio Stephani papae*: AASS Aug. I, 139-144; Mombritius II, 495-500
- Passio Susannae*: AASS Feb. III, 61-64 u. Aug. II, 631f.; Mombritius II, 553-559
- Passio Xysti, Laurentii et Hippolyti vetus*: Verrando 1991, 207-213

- Paulinus v. Mailand, *vita Ambrosii*: Paulini vita Ambrosii, ed. Antoon A. R. Bastiaensen, traduzione Luca Canali, in: *Vite dei santi*, hrsg. von Christine Mohrmann, Bd. 3, Mailand 1975, 51-125
- Paulinus v. Nola, *epistulae*: Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani epistulae, ed. Wilhelm Hartel (CSEL 29), Wien 21999
- Paulinus v. Nola, *carmina*: Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani carmina, ed. Wilhelm Hartel (CSEL 30), Wien 21999
- Petros Patrikius, *de sententiis. Excerpta historica iussu imperatoris Constantini Porphyrogeniti confecta*, Bd. IV: *Excerpta de sententiis*, ed. Ursulus P. Boissevain, Berlin 1906, 241-271
- Philostorgios, *historia ecclesiastica*: Philostorgius, Kirchengeschichte, ed. Joseph Bidez/Friedhelm Winkelmann (GCS 21), Berlin 21972
- Photios, *bibliothecae codices*: Photius, Bibliothèque. Texte établi et traduit par René Henry, 9 Bde., Paris 1959-1991
- Prokop, *bella*: Procopii Caesariensis opera omnia, ed. Jacob Haury, Bd. 1f.: de bellis libri I-VIII, Leipzig 1962/1963
- Prosper, *epitoma chronicorum*: Prosperi Tironis epitoma chronicon, ed. Theodor Mommsen (MGH AA IX), Berlin 1892, 341-485
- Prudentius, *contra Symmachum*: Prudence, Psychomachie, Contre Symmaque. Texte établi et traduit par M. Lavarenne, Paris 1963
- Prudentius, *peristephanon*: Prudence, Le livre des couronnes, Dittochaëon, Épilogue. Texte établi et traduit par M. Lavarenne, Paris 1951
- Ps.-Linus, *Martyrium Petri*: Acta apostolorum apocrypha, ed. Richard A. Lipsius/Maximilian Bonnet, Bd. 1, Leipzig 1891, 1-22
- Ps.-Marcellus, *Passio Petri et Pauli*: Acta apostolorum apocrypha, ed. Richard A. Lipsius/Maximilian Bonnet, Bd. 1, Leipzig 1891, 118-177
- Roman Statutes, hrsg. von Michael Crawford, 2 Bde., London 1996
- Rufinus, *historia ecclesiastica*: Eusebius, Werke, Bd. 2: Die Kirchengeschichte, ed. Eduard Schwartz. Die lateinische Übersetzung des Rufinus, ed. Theodor Mommsen (GCS 9, 1. 2), 2 Bde., Leipzig 1903/1908
- Rutilius Namatianus, *de reditu suo*: Rutilius Claudius Namatianus, De reditu suo sive Iter Gallicum, hrsg., eingcl. u. erkl. von Ernst Doblhofer, 2 Bde., Heidelberg 1972/1977
- Sacramentarium Veronense* (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80]), ed. von Leo C. Mohlberg, Rom 1956
- Scholias arianae in concilio Aquileiense*: Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée. Introduction, texte latin, traduction et notes par Roger Gryson (SC 267), Paris 1980

- Servius, *commentarius in Vergilii opera*: Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii, ed. Georg Thilo/Hermann Hagen, 3 Bde., Leipzig 1881-1887
- Sidonius Apollinaris, *epistulae*: Sidoine Apollinaire, Lettres. Texte établi et traduit par André Loyen, 2 Bde., Paris 1970
- Sokrates, *historia ecclesiastica*: Sokrates, Kirchengeschichte, ed. Günther C. Hansen (GCS, n. F. 1), Berlin 1995
- Sozomenos, *historia ecclesiastica*: Sozomenus, Kirchengeschichte, ed. Joseph Bidez/Günther C. Hansen (GCS, n. F. 4), Berlin 1995
- Symmachus, *epistulae*: Symmaque, Lettres. Texte établi, traduit et commenté par Jean-Pierre Callu, 4 Bde., Paris 1972/2002
- Symmachus, *relationes*: Q. Aurelii Symmachi quae supersunt, ed. Otto Seeck (MGH AA VI), Berlin 1883, 279-317
- Tertullian, *ad martyras*: Quinti Septimi Florentis Tertulliani ad martyras, cura et studio Eligius Dekkers, in: Tertulliani opera, Bd. 1 (CC 1), Turnhout 1954, 1-8
- Tertullian, *ad uxorem*: Quinti Septimi Florentis Tertulliani ad uxorem libri duo, cura et studio Emil Kroymann, in: Tertulliani opera, Bd. 1 (CC 1), Turnhout 1954, 371-394
- Tertullian, *apologeticum*: Tertullian, Apologeticum – Verteidigung des Christentums, hrsg., übers. u. erl. von Carl Becker, München 1952
- Tertullian, *de anima*: Quinti Septimi Florentis Tertulliani de anima, hrsg., eingel. u. komm. von Jan H. Waszink, Amsterdam 1947
- Tertullian, *de ieiunio*: Quinti Septimi Florentis Tertulliani de ieiunio adversus psychicos, cura et studio August Reifferscheid/Georg Wissowa, in: Tertulliani opera, Bd. 2 (CC 2), Turnhout 1954, 1255-1277
- Tertullian, *de monogamia*: Quinti Septimi Florentis Tertulliani de spectaculis, cura et studio Eligius Dekkers, in: Tertulliani opera, Bd. 2 (CC 2), Turnhout 1954, 1227-1253
- Tertullian, *de pudicitia*: Quinti Septimi Florentis Tertulliani de spectaculis, cura et studio Eligius Dekkers, in: Tertulliani opera, Bd. 2 (CC 2), Turnhout 1954, 1279-1330
- Tertullian, *de spectaculis*: Quinti Septimi Florentis Tertulliani de spectaculis, cura et studio Eligius Dekkers, in: Tertulliani opera, Bd. 1 (CC 1), Turnhout 1954, 225-253
- Tertullian, *de testimonio animae*: Quinti Septimi Florentis Tertulliani de testimonio animae, cura et studio R. Willems, in: Tertulliani opera, Bd. 1 (CC 1), Turnhout 1954, 173-183
- Theodoret, *historia ecclesiastica*: Theodoret, Kirchengeschichte, ed. Léon Parmentier/Günther C. Hansen (GCS, n. F. 5), Berlin 1998
- Turner, Cuthbert H., *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima* (EOMIA), 2 Bde., Oxford 1899-1939

- Varro, *de lingua latina*. M. Terentii Varronis de lingua latina quae supersunt, rec. Georg Goetz/Friedrich Schöll, Amsterdam 1964
- Victricius v. Rouen, *de laude sanctorum*. Victricii Rotomagensis de laude sanctorum, ed. I. Mulders/R. Demeulenaere (CC 64), Turnhout 1985, 53-93
- Vita Melaniae iunioris*: griechische Fassung: Vie de Sainte Mélanie. Texte grec, introduction, traduction et notes par Denys Gorce (SC 90), Paris 1962; lateinische Fassung: Mariano Rampolla del Tindaro, Santa Melania Giuniore, senatrice romana. Documenti contemporanei e note, Rom 1905, 3-40; Kommentar: s. E. Clark, 1984
- Vita Melloni*: AASS Oct. IX, 570-572; Mombritius II, 285f.
- Vita Petri Hiberii*: Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts. Syrische Übersetzung einer um das Jahr 500 verfaßten griechischen Biographie, herausgegeben und übersetzt von Richard Raabe, Leipzig 1895
- Vita Potentianae et Praxedis*: AASS Maii IV 299f.; Mombritius II, 353f. u. 390f.
- Zosimos, *nea historia*: Zosime, Histoire Nouvelle. Texte établi et traduit par François Paschoud, Paris 2000

Sekundärliteratur

- Achelis, Hans, Acta SS. Nerei et Achillei. Text und Untersuchung, Leipzig 1893
- Achelis, Hans, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert, AGWG.PH 3, 3, Berlin 1900
- Aiello, Vincenzo, Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro, in: Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Macerata 18.-20. Dezember 1990, hrsg. von Giorgio Bonamente/Franca Fusto, Bd. 1, Macerata 1992, 17-58
- Aigrain, René, L'hagiographie. Ses sources – Ses methodes – Son histoire, Brüssel 1953 (bibliographisch aktualisierte Neuauflage von Robert Godding, Brüssel 2000)
- Aimone, Pier V., Gli autori delle falsificazioni simmachiane, in: Il papato di San Simmaco (498-514), hrsg. von Giampaolo Mele/Natalino Spaccapelo, Cagliari 2000, 53-77
- Alborino, Verena, Das Silberkästchen von San Nazaro in Mailand, Bonn 1981
- Alchermes, Joseph D., Petrine Politics: Pope Symmachus and the Rotunda of St. Andrew at Old St. Peter's, in: CHR 81, 1995, 1-40
- Alcock, Susan E., The Reconfiguration of Memory in the Eastern Roman Empire, in: Empires. Perspectives from Archaeology und History, hrsg. von Susan E. Alcock u. a., Cambridge 2001, 323-350

- Alcock, Susan E., *Archaeologies of the Greek Past. Landscape, Monuments, and Memories*, Cambridge 2002
- Alcock, Susan E./van Dyke, Ruth M., *Archaeologies of Memory: An Introduction*, in: *Archaeologies of Memory*, hrsg. von Ruth M. van Dyke/Susan E. Alcock, Malden 2003, 1-13
- Alfarano, Tiberio, *De basilicae Vaticanae antiquissima et nova structura*, ed. Michele Cerrati, Rom 1914
- Alföldi, Andreas, *On the Foundation of Constantinople: A Few Notes*, in: *JRS* 37, 1947, 10-16
- Alföldi, Andreas, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948
- Alföldi, Andreas, *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire. The Clash between the Senate and Valentinian I*, Oxford 1952
- Alföldi, Andreas, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt 1970
- Alföldi, Andreas/Alföldi, Elisabeth, *Die Kontorniat-Medaillons, Teil 2: Text*, Berlin/New York 1990
- Alföldy, Géza, *Difficillima tempora: Urban Life, Inscriptions and Mentality in Late Antique Rome*, in: *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*, hrsg. von Thomas S. Burns/John W. Eadle, East Lansing 2001, 3-24
- Amedick, Rita, *Die antiken Sarkophagreliefs, Bd. I: Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben, Teil 4: Vita privata*, Berlin 1991
- Amore, Agostino, *Note di toponomastica cimiterale romana*, in: *RivAC* 32, 1956, 59-87
- Amore, Agostino, *Note agiografiche sul calendario perpetuo della Chiesa universale*, in: *Antonianum* 39, 1964, 18-53
- Amore, Agostino, *I santi quattro coronati*, in: *Antonianum* 40, 1965, 177-243
- Amore, Agostino, *I martiri di Roma*, Rom 1975
- Andreau, Jean, *Fondations privées et rapports sociaux en Italie Romaine (Ier – IIIe s. ap. J.-C.)*, in: *Ktema* 2, 1977, 157-209
- Andres, Friedrich, s. v. „Daimon“, in: *RE*, Suppl. 3, Stuttgart 1918, 267-322
- Andrieu, Michel/Collomp, Paul, *Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc*, in: *RSR* 8, 1928, 489-515
- Angenendt, Arnold, *Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen*, in: *FMSt* 17, 1983, 153-221
- Apollonj Ghetti, Bruno M. u. a., *Esplorazioni sotto la confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940-1949, 2 Bde.*, Vatikanstadt 1951

- Arbeiter, Achim, Alt - St. Peter in Geschichte und Wissenschaft. Abfolge der Bauten, Rekonstruktion, Architekturprogramm, Berlin 1988
- Arce, Javier, *Funus imperatorum*. Los funerales de los emperadores romanos, Madrid 1988
- Arce, Javier, Imperial Funerals in the Later Roman Empire: Change and Continuity, in: *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, hrsg. von Frans Theuws/Janet L. Nelson, Leiden u. a. 2000, 115-129
- Arnaldi, Girolamo, Rinascita, fine, reincarnazione e successive metamorfosi del Senato Romano (secoli V-XII), in: *ASRSP* 105, 1982, 5-56
- Assmann, Aleida, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999
- Assmann, Aleida, Gedächtnis als Leitbegriff der Kulturwissenschaften, in: *Kulturwissenschaften. Forschung – Praxis – Positionen*, hrsg. von Lutz Musner/Gotthart Wunberg, Freiburg i. Br. 2003, 27-47
- Assmann, Aleida/Friese, Heidrun, Einleitung, in: *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität* 3, hrsg. von Aleida Assmann/Heidrun Friese, Frankfurt a. M. 1998, 11-23
- Assmann, Jan, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: *Kultur und Gedächtnis*, hrsg. von Jan Assmann/Tonio Hölscher, Frankfurt a. M. 1988, 9-19
- Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997
- Assmann, Jan, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000
- Auf der Maur, Hansjörg, Feste und Gedenktage der Heiligen, in: *Gottesdienst der Kirche (Handbuch der Liturgiewissenschaft* 6, 1. Feiern im Rhythmus der Zeit 2, 1), Regensburg 1994, 65-357
- Ausbüttel, Frank M. *Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des Römischen Reiches*, Kallmünz 1982
- Bakker, Jan T., *Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for Private Religion and Its Material Environment in the City of Ostia (100 – 500 AD)*, Amsterdam 1994
- Baldini, Antonio *Ricerche sulla storia di Eunapio di Sardi. Problemi di storiografia tardoantica*, Bologna 1984
- Baldini, Antonio, Il filosofo Sopatro e la versione pagana della conversione di Costantino, in: *Simblos. Scritti di storia antica* 1, 1995, 265-286
- Baldini Lippolis, Isabella, *La domus tardoantica. Forme e rappresentazioni dello spazio domestico nelle città del mediterraneo*, Bologna 2001
- Baldovin, John F., *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Rom 1987

- Barbini, Palmira M., s. v. „S. Agnetis basilica, coemeterium“, in: *LTUR. Suburbium I*, Rom 2001, 33-36
- Barbini, Palmira M./Severini, Francesca, Risultati archeologici del nuovo scavo di scavo 1999 nella basilica cimiteriale di S. Agnese, in: *Ecclesiae urbis*. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), hrsg. von Federico Guidobaldi/Alessandra Guiglia Guidobaldi, Vatikanstadt 2002, Bd. 1, 757-770
- Barclay Lloyd, Joan, Krautheimer and S. Paolo fuori le mura: Architectural, Urban and Liturgical Planning in Late Fourth-Century Rome, in: *Ecclesiae urbis*. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), hrsg. von Federico Guidobaldi/Alessandra Guiglia Guidobaldi, Vatikanstadt 2002, Bd. 1, 11-24
- Bardy, Gustave, Pèlerinages à Rome vers la fin du IVe siècle, in: *AB* 67, 1949, 224-235
- Barnes, Timothy D., *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (Mass.) 1982
- Barnes, Timothy D., Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy, in: *JRS* 85, 1995, 135-147
- Barnes, Timothy D., The Meaning of „Tyrannus“ in the Fourth Century, in: *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense*, hrsg. von Giorgio Bonamente/Marc Mayer, Bari 1996, 55-65
- Barnes, Timothy D., Constantine's Speech to the „Assembly of the Saints“: Place and Date of Delivery, in: *JThS* n. s. 52, 2001, 26-36
- Barnes, Timothy D., The *Historia Augusta*, Nicomachus Flavianus, and Peter the Patrician, in: *CR* 54, 2004, 120-124
- Barnes, Timothy D./Westall, Richard W., The Conversion of the Roman Aristocracy in Prudentius' *contra Symmachum*, in: *Phoenix* 45, 1991, 50-61
- Barone-Adesi, Giorgio, Dal dibattito cristiano sulla destinazione dei beni economici alla configurazione in termini di persona delle *venerabiles domus* destinate *piis causis*, in: *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 9, Neapel 1993, 231-265
- Bartolozzi Pasti, Gabriele, Proposte di rilettura e studi recenti sulle sopravvivenze archeologiche sotto S. Pietro in Vincoli, in: *RPARA* 70, 1997-1998, 235-259
- Bastiaensen, Antoon A. R., *Le cérémonial épistolaire des chrétiens latins. Origines et premiers développements*, Nijmegen 1964
- Bauer, Franz A., *Stadt, Platz und Denkmal in der Spätantike. Untersuchungen zur Ausstattung des öffentlichen Raums in den spätantiken Städten Rom, Konstantinopel und Ephesos*, Mainz 1996

- Bauer, Franz A., Einige weniger bekannte Platzanlagen im spätantiken Rom, in: Pratum Romanum. Richard Krautheimer zum 100. Geburtstag, hrsg. von Renate L. Colella u. a., Wiesbaden 1997, 27-54
- Bauer, Franz A., Das Bild der Stadt Rom in karolingischer Zeit: der Anonymus Einsidlensis, in: RQA 92, 1997, 190-228 (zit. Bauer 1997 [a])
- Bauer, Franz A., La frammentazione liturgica nella chiesa romana del primo medio-evo, in: RivAC 75, 1999, 385-446
- Bauer, Franz A., Überlegungen zur liturgischen Parzellierung des römischen Kirchenraums im Mittelalter, in: Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie. Schauplätze in Spätantike, Byzanz und Mittelalter, hrsg. von Rainer Warland, Wiesbaden 2002, 75-103
- Bauer, Franz A., Stadtbild und Heiligenlegenden. Die Christianisierung Ostias in der spätantiken Gedankenwelt, in: Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung, hrsg. von Gunnar Brands/Hans-Georg Severin, Wiesbaden 2003, 43-61
- Baumeister, Theofried, s. v. „Heiligenverehrung“, in: RAC 14, Stuttgart 1988, 96-150
- Baus, Karl, Das Gebet der Märtyrer, in: TThZ 62, 1953, 19-32
- Bendlin, Andreas, Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Identität: Forschungsgeschichtliche Anmerkungen zu den Mustern sozialer Ordnung in Rom, in: Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung, hrsg. von Ulrike Egelhaaf-Gaiser/Alfred Schäfer, Tübingen 2002, 9-40
- Bendlin, Andreas, „Eine Zusammenkunft um der *religio* willen ist erlaubt...“? Zu den politischen und rechtlichen Konstruktionen von (religiöser) Vergemeinschaftung in der römischen Kaiserzeit, in: Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften, hrsg. von Hans G. Kippenberg/Gunnar F. Schuppert, Tübingen 2005, 65-107
- Benko, Stephen, The Meaning of *sanctorum communio*, London 1964
- Benn, Stanley I./Gaus, Gerald F., The Public and the Private: Concepts and Action, in: Public and Private in Social Life, hrsg. von Stanley I. Benn/Gerald F. Gaus, London 1983, 3-27
- Béranger, Jean, Principatus. Etudes de notions et d'histoire politiques dans l'Antiquité gréco-romaine, Genf 1973
- Berger, Rupert, Die Wendung *offerre pro* in der römischen Liturgie, Münster 1965
- Bernard, André, s. v. „Graffito II (griechisch)“, in: RAC 12, Stuttgart 1982, 667-689
- Bernstein, Frank, *Ludi publici*. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom, Stuttgart 1998
- Berschin, Walter, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, Bd. 1: Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen, Stuttgart 1986

- Bertoldi, Maria E., Roma – S. Lorenzo in Lucina: gli scavi 1982-85 e le ultime ricerche, in: *Atti del VII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana*, Bd. 1, Cassino 2003, 387-389
- Bertolino, Alessandro, *Pannonia terra creat, tumulat Italia tellus*: presenze pannoniche nell'area di S. Sebastiano, in: *RivAC* 73, 1997, 115-127
- Bertonière, Gabriel, *The Cult Center of the Martyr Hippolytus on the Via Tiburtina*, Oxford 1985
- Bettini, Maurizio, *Familie und Verwandtschaft im antiken Rom*, Frankfurt a. M. 1992 (Rom 1986)
- Beyer, Klaus, *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien (datiert 44 v. Chr. bis 238 n. Chr.)*, Göttingen 1998
- Biering, Ralf/v. Hesberg, Henner, Zur Bau- und Kultgeschichte von St. Andreas apud S. Petrum. Vom Phrygianum zum Kenotaph Theodosius d. Gr.?, in: *RQA* 82, 1987, 145-182
- Birley, Anthony R., Religion in the *Historia Augusta*, in: *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*, hrsg. von Giorgio Bonamente/Noël Duval, Macerata 1991, 29-51
- Birley, Anthony R., The *Historia Augusta* and Pagan Historiography, in: *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, hrsg. von Gabriele Marasco, Leiden 2003, 127-149
- Bisconti, Fabrizio, Dentro e intorno all'iconografia martiriale romana: dal „vuoto figurativo“ all'„imaginario devozionale“, in: *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, hrsg. von Mathijs Lamberigts/Peter van Deun, Löwen 1995, 247-292
- Bisconti, Fabrizio, Die Dekoration der römischen Katakomben, in: Vincenzo Ficocchi Nicolai/Fabio Bisconti/Danilo Mazzoleni, *Roms christliche Katakomben. Geschichte – Bilderwelt – Inschriften*, Regensburg 1998, 71-145
- de Blaauw, Sible L., *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, 2 Bde., Rom 1994
- de Blaauw, Sible L., Die Krypta in stadtrömischen Kirchen: Abbild eines Pilgerziels, in: *Akten des 12. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, Bonn 22.-28. 9. 1991, Bd. 1, Münster 1995, 559-567
- Blair-Dixon, Kate, Damasus and the Fiction of Unity: The Urban Shrines of Saint Laurence, in: *Ecclesiae urbis. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo)*, hrsg. von Federico Guidobaldi/Alessandra Guiglia Guidobaldi, Vatikanstadt 2002, Bd. 1, 333-352
- Bleckmann, Bruno, Die Chronik des Johannes Zonaras und eine pagane Quelle zur Geschichte Konstantins, in: *Historia* 40, 1991, 343-365

- Bleckmann, Bruno, Die Reichskrise des III. Jahrhunderts in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung. Untersuchungen zu den nachdionischen Quellen der Chronik des Johannes Zonaras, München 1992
- Bleckmann, Bruno, Bemerkungen zu den *Annales* des Nicomachus Flavianus, in: *Historia* 44, 1995, 83-99
- Bleckmann, Bruno, Constantin und die Donaubarbaren. Ideologische Auseinandersetzungen um die Sieghaftigkeit Constantins, in: *JbAC* 38, 1995, 38-66 (zit. Bleckmann 1995 [a])
- Bleckmann, Bruno, Überlegungen zur Enmannschen Kaisergeschichte und zur Formung historischer Traditionen in tetrarchischer und konstantinischer Zeit, in: *Historiae Augustae Colloquium Bonnense*, hrsg. von Giorgio Bonamente/Klaus Rosen, Bari 1997, 11-37
- Bleicken, Jochen, Die Verfassung der Römischen Republik. Grundlagen und Entwicklung, Paderborn 1995
- Blockley, Roger C., The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus, Bd. 1, Liverpool 1981
- Blösel, Wolfgang, Die Geschichte des Begriffes *mos maiorum* von den Anfängen bis zu Cicero, in: *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, hrsg. von Bernhard Linke/Michael Stemmler, Stuttgart 2000, 25-97
- Boccaccini, Gabriele, Il tema della memoria nell'ebraismo e nel giudaismo antico, in: *Henoch* 7, 1985, 165-192
- Bodel, John P., Monumental Villas and Villa Monuments, in: *JRA* 10, 1997, 5-45
- de Boer, Pieter A. H., Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments, Stuttgart 1962
- Bolkestein, Hendrik, Wohltätigkeit und Armenspflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem „Moral und Gesellschaft“, Utrecht 1939
- Bollmann, Beate, Römische Vereinshäuser. Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kult, und Augustalen-Kollegien in Italien, Mainz 1998
- Bonanni, Alessandro, La basilica di S. Susanna a Roma. Indagini topografiche e nuove scoperte archeologiche, in: *Akten des 12. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, Bonn 22.-28. 9. 1991, Bd. 1, Münster 1995, 586-589
- Borg, Barbara/Witschel, Christian, Veränderungen im Repräsentationsverhalten der römischen Eliten während des 3. Jhs. n. Chr., in: *Inscriptliche Denkmäler als Medien der Selbstdarstellung in der römischen Welt*, hrsg. von Géza Alföldy/Silvio Panciera, Stuttgart 2001, 47-120
- Borgolte, Michael, Freigelassene im Dienst der Memoria. Kulttradition und Kultwandel zwischen Antike und Mittelalter, in: *FMS* 17, 1983, 234-250

- Borgolte, Michael, Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht, in: ZSRG.K 74, 1988, 71-94
- Borgolte, Michael, „Totale Geschichte“ des Mittelalters? Das Beispiel der Stiftungen, Berlin 1993
- Borgolte, Michael, Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung, Göttingen 1995
- Borgolte, Michael, Memoria. Zwischenbilanz eines Mittelalterprojekts, in: ZfG 46, 1998, 197-210
- Borgolte, Michael, Zur Lage der deutschen Memoria-Forschung, in: ders., Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo – Memoria. Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters, hrsg. von Michael Borgolte u. a., Bologna u. Berlin 2005, 21-28
- Borgolte, Michael, Einleitung, in: Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen, hrsg. von Michael Borgolte, Berlin 2005, 9-21 (zit. Borgolte 2005 [a])
- Borsdorf, Ulrich/Grütter, H. Theodor, Einleitung, in: Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum, hrsg. von Ulrich Borsdorf/H. Theodor Grütter, Frankfurt a. M./New York 1999, 1-10
- Bourdieu, Pierre, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a. M. 1982
- Bourdieu, Pierre, Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1985
- Bowersock, Glen W., Martyrdom and Rome, Cambridge 1995
- Bowersock, Glen W., Peter and Constantine, in: *Humana sapit. Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, hrsg. von Jean-Michel Carrié/Rita Luzzi Testa, Turnhout 2002, 209-217
- Bowes, Kimberly, Personal Devotions and Private Chapels, in: A People's History of Christianity, Bd. 2: Late Ancient Christianity, hrsg. von Virginia Burrus, Minneapolis 2005, 188-210
- Bradbury, Scott, Constantine and Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century, in: CPh 89, 1994, 120-139
- Brandenburg, Hugo, Das Grab des Papstes Cornelius und die Lucinaregion der Calixtus-Katakomben, in: JbAC 11/12, 1968-1969, 42-54
- Brandenburg, Hugo, Roms frühchristliche Basiliken des 4. Jahrhunderts, München 1979

- Brandenburg, Hugo, Überlegungen zu Ursprung und Entstehung der Katakomben Roms, in: Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag, Münster 1984, 11-49
- Brandenburg, Hugo, Die konstantinischen Kirchen in Rom. Staatstragender Kult und Herrscherkult zwischen Tradition und Neuerung, in: MOUSIKOS ANER. Festschrift für Max Wegner zum 90. Geburtstag, hrsg. von Oliver Brehm/Sascha Klie, Bonn 1992, 27-58
- Brandenburg, Hugo, *Coemeterium*. Der Wandel des Bestattungswesens als Zeichen des Kulturumbruchs der Spätantike, in: Laverna 5, 1994, 206-232
- Brandenburg, Hugo, Altar und Grab. Zu einem Problem des Märtyrerkultes im 4. und 5. Jh., in: Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans, hrsg. von Mathijs Lamberigts/Peter van Deun, Löwen 1995, 71-98
- Brandenburg, Hugo, Kirchenbau und Liturgie. Überlegungen zum Verhältnis von architektonischer Gestalt und Zweckbestimmung des frühchristlichen Kultbaus im 4. und 5. Jh., in: Divitiae Aegypti. Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause, hrsg. von C. Fluck u. a., Wiesbaden 1995, 36-76 (zit. Brandenburg 1995 [a])
- Brandenburg, Hugo, Die Kirche S. Stefano Rotondo in Rom. Bautypologie und Architektursymbolik in der spätantiken und frühchristlichen Architektur, Berlin/New York 1998
- Brandenburg, Hugo, Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst, Regensburg 2004
- Brandenburg, Hugo, s. v. „Constantiae ecclesia, mausoleum“, in: LTUR. Suburbium II, Rom 2004, 140-147 (zit. Brandenburg 2004 [a])
- Brändle, Rudolf, Petrus und Paulus als *nova sidera*, in: ThZ 47, 1992, 207-217
- Brandt, Hartwin, Konstantin der Große. Der erste christliche Kaiser. Eine Biographie, München 2006
- Braudel, Fernand, Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II., 3 Bde., Frankfurt a. M. 1990 (Paris 1979)
- Braun, Joseph, Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung, 2 Bde., München 1924
- Brelich, Angelo, Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano, Budapest 1937
- Bremmer, Jan M., The Passion of Perpetua and the Development of Early Christian Afterlife, in: NedThT 54, 2000, 97-111
- Brenk, Beat, Microstoria sotto la Chiesa dei SS. Giovanni e Paolo: la cristianizzazione di una casa privata, in: RIA, ser. III, 18, 1995, 169-205

- Brenk, Beat, *Die Christianisierung der spätrömischen Welt. Stadt, Land, Haus, Kirche und Kloster in frühchristlicher Zeit*, Wiesbaden 2003
- Brennecke, Hanns C., *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337-361)*, Berlin/New York 1984
- Brent, Allen, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, Leiden 1995
- Bringmann, Klaus, *Christentum und römischer Staat im ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr.*, in: *GWU* 29, 1978, 1-18
- Bringmann, Klaus, *Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation*, in: *HZ* 260, 1995, 21-47
- Brown, Donald F., *Temples of Rome as Coin Types*, New York 1940
- Brown, Peter, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, in: *JRS* 51, 1961, 1-11 (leicht aktualisierter ND in: ders., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, 161-182; danach zit. Brown 1961 [1972])
- Brown, Peter, *Pelagius and His Supporters: Aims and Environment*, in: *JThS*, n. s. 19, 1968, 93-114
- Brown, Peter, *Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike*, Frankfurt a. M. 1995 (erweiterte Übersetzung von: *The Making of Late Antiquity*, Cambridge [Mass.] 1978)
- Brown, Peter, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981
- Brown, Peter, *Della „plebs romana“ alla „plebs Dei“: aspetti della cristianizzazione di Roma*, in: P. Brown/L. Cracco Ruggini/M. Mazza, *Governanti e intellettuali: popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo)*, Turin 1982, 123-145
- Brown, Peter, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison 1992
- Brown, Peter, *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge 1995
- Brown, Peter, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover 2002
- Brox, Norbert, s. v. „Häresie“, in: *RAC* 13, Stuttgart 1986, 248-297
- Brox, Norbert, *Die reichen und die armen Christen. Eine Parabel aus der altrömischen Kirche*, in: *Biotope der Hoffnung. Zu Christentum und Kirche heute*, Ludwig Kaufmann zu Ehren, hrsg. von Nikolaus Klein u. a., Olten/Freiburg i. Br. 1988, 224-229
- Bruck, Eberhard F., *Über römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte*, Berlin u. a. 1954

- Bruck, Eberhard F., *Kirchenväter und soziales Erbrecht. Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt*, Berlin u. a. 1956
- Bruggisser, Philippe, *Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire. Recherches sur le premier livre de la correspondance*, Fribourg 1993
- Bruun, Patrick, *The Consecration Coins of Constantine the Great*, in: *Arctos* 1, 1954, 19-31
- de Bruyne, Luciano, *L'antica serie di ritratti papali della basilica di S. Paolo fuori le mura*, Rom 1934
- Buchowiecki, Walther, *Handbuch der Kirchen Roms. Der römische Sakralbau in Geschichte und Kunst von der altchristlichen Zeit bis zur Gegenwart*, 4 Bde., Wien 1967-1997
- Bundy, David D., *The „Acts of Saint Gallicanus“: A Study of the Structural Relations*, in: *Byzantion* 57, 1987, 12-31
- Burgess, Richard W., *A Common Source for Jerome, Eutropius, Festus, Ammianus, and the Epitome de Caesaribus between 358 and 378, along with Further Thoughts on the Date and Nature of the Kaisergeschichte*, in: *CPh* 100, 2005, 166-192
- Burke, Peter, *Geschichte als soziales Gedächtnis*, in: *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, hrsg. von Aleida Assmann/Dietrich Harth, Frankfurt a. M. 1991, 289-304 (uspr. *History and Social Memory*, in: *Memory. History, Culture and Mind*, Oxford 1989, 97-113)
- Buschhausen, Helmut, *Die spätrömischen Metallscrinia und frühchristlichen Reliquiare, Teil 1: Katalog*, Wien 1971
- Caillet, Jean-Pierre, *L'évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges d'après l'épigraphie des pavements de mosaïque (IVe-VIIIe s.)*, Rom 1993
- Callam, Daniel, *The Frequency of Mass in the Latin Church ca. 400*, in: *ThS* 45, 1984, 613-650
- Calderone, Salvatore, *Costantinopoli: la „seconda Roma“*, in: *Storia di Roma*, Bd. 3, 1: *L'età tardoantica. Crisi e trasformazioni*, hrsg. von Andrea Carandini u. a., Turin 1993, 723-749
- Cameron, Alan, *Filocalus and Melania*, in: *CPh* 87, 1992, 140-144
- Cameron, Alan, *The Last Pagans of Rome*, in: *The Transformations of urbs Roma in Late Antiquity*, hrsg. von William V. Harris, Rom 1999, 109-121
- Cameron, Alan, *Petronius Probus, Aemilius Probus and the Transmission of Nepos: A Note on Late Roman Calligraphers*, in: *Humana sapit. Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, hrsg. von Jean-Michel Carrié/Rita Lizzi Testa, Turnhout 2002, 121-130
- Cameron, Averil, *The Mediterranean World in Late Antiquity, AD 395-600*, London/New York 1993

- Cameron, Averil, The Reign of Constantine, A. D. 306-337, in: CAH 12: The Crisis of Empire, A. D. 193-337, Cambridge 2005, 90-109
- Caner, Daniel, Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity, Berkeley u. a. 2002
- Cantino Wataghin, Gisella, The Ideology of Urban Burials, in: The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages, hrsg. von Gian P. Brogiolo/Bryan Ward-Perkins, Leiden 1999, 147-180
- Capelle, Bernard, Problèmes du *Communicantes* de la messe, in: RivLi 40, 1953, 187-195 (ND in: ders., Travaux liturgiques 2, Löwen 1962, 269-275)
- Carandini, Andrea/Ricci, Andreina/de Vos, Mariette, Filosofiana. La villa di Piazza Armerina. Immagine di un aristocrato romano al tempo di Costantino, Palermo 1982
- Carletti, Carlo, Iscrizioni cristiane inedite del cimitero di Bassilla „ad Hermetem“, Vatikanstadt 1976
- Carletti, Carlo, „Epigrafia cristiana“, „epigrafia dei cristiani“: alle origini della terza età dell'epigrafia, in: La terza età dell'epigrafia, Colloquio AIEGL – Borhesi, Bologna, Oktober 1986, hrsg. von Angela Donati, Faenza 1988, 115-135
- Carletti, Carlo, Storia e topografia della catacomba di Commodilla, in: Johannes G. Deckers/Gabriele Miethke/Albrecht Weiland, Die Katakombe „Commodilla“. Repertorium der Malereien, Bd. 1, Vatikanstadt 1994, 3-27
- Carletti, Carlo, Nascita e sviluppo del formulario epigrafico cristiano: prassi e ideologia, in: Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano: materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica (Inscriptiones Sanctae Sedis, Bd. 2), hrsg. von Ivan DiStefano Manzella, Vatikanstadt 1997, 143-165
- Carmassi, Patrizia, La prima redazione del Liber Pontificalis nel quadro delle fonti contemporanee. Osservazioni in margine alla vita di Simmaco, in: Atti del colloquio internazionale „Il *Liber Pontificalis* e la storia materiale“ (MNHIR 60/61 [2001-2002]), hrsg. von Herman Geertman, Rom 2003, 235-266
- Caspar, Erich, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, 2 Bde., Tübingen 1930/1933
- Cecchelli, Carlo, Monumenti cristiano-eretici di Roma, Rom o. J. (1944)
- Cecchelli Trinci, Margherita, Osservazioni sul complesso della *domus* Celimontana dei SS. Giovanni e Paolo, in: Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana, Rom, 21.-27. 9. 1975, Bd. 1, Vatikanstadt 1978, 551-562
- Cecchelli Trinci, Margherita, Intorno ai complessi battesimali di S. Pietro in Vaticano e di S. Agnese sulla via Nomentana, in: QIASA 3, 1982-1983, 181-199
- Cecchelli, Margherita, Note sui „titoli“ romani, in: ArchClass 38, 1985, 293-305

- Cecchelli, Margherita, „Spazio cristiano“ e monumenti eretici in Roma, in: Atti del VI Congresso nazionale di Archeologia Cristiana, Ancona 1985-1986, 287-296
- Cecchelli, Margherita, Dati da scavi recenti di monumenti cristiani. Sintesi relativa a diverse indagini in corso, in: MEFROM 111, 1, 1999, 227-251
- Cecchelli, Margherita, L'edificio di culto tra il III e l'VIII secolo, in: Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana, hrsg. von Serena Ensoli/Eugenio La Rocca, Rom 2000, 179-183
- Cecchelli, Margherita, Spazio cristiano: l'edificio di culto, tipologia ed evoluzione, in: La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto medioevo, hrsg. von Letizia Pani Ermini/Paolo Siniscalco, Vatikanstadt 2000, 421-438 (zit. Cecchelli 2000 [a])
- Cecchelli, Margherita, Interventi edilizi di papa Simmaco, in: Il papato di San Simmaco (498-514), hrsg. von Giampaolo Mele/Natalino Spaccapelo, Cagliari 2000, 111-128 (zit. Cecchelli 2000 [b])
- Cecchelli, Margherita, Le strutture murarie di Roma tra IV e VII secolo, in: Materiali e tecniche dell'edilizia paleocristiana a Roma, hrsg. von Margherita Cecchelli, Rom 2001, 11-102
- Cecconi, Giovanni A., Governo imperiale e élites dirigenti nell'Italia tardoantica. Problemi di storia politico-amministrativa (270-476 d. C.), Como 1994
- Cerrito, Alessandra, Sull'oratorio di S. Felicità presso le terme di Traiano a Roma, in: *Domum tuam dilexi*. Miscellanea in onore di Aldo Nestori, hrsg. von Federico Guidobaldi, Vatikanstadt 1998, 155-184
- Cerrito, Alessandra, Oratori ed edifici di culto minori di Roma tra il IV secolo e i primi decenni del V, in: *Ecclesiae urbis*. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), hrsg. von Federico Guidobaldi/Alessandra Guglia Guidobaldi, Vatikanstadt 2002, Bd. 1, 397-418
- Chadwick, Henry, St. Peter and St. Paul in Rome: The Problem of the Memoria Apostolorum ad Catacumbas, in: JThS, n. s., 8, 1957, 31-52
- Chadwick, Henry, Pope Damasus and the Peculiar Claim of Rome to St. Peter and St. Paul, in: *Neotestamentica et Patristica*. Eine Freundesgabe, Oscar Cullmann überreicht, Leiden 1962, 313-318 (ND in: ders., *History and Thought of the Early Church*, London 1982, nr. 3)
- Champlin, Edward, Saint Gallicanus (Consul 317), in: *Phoenix* 36, 1982, 71-76
- Champlin, Edward, *Final Judgements. Duty and Emotion in Roman Wills, 200 B.C. – A.D. 250*, Berkeley 1991
- Chantraine, Heinrich, Das Schisma von 418/419 und das Eingreifen der kaiserlichen Gewalt in die römische Bischofswahl, in: *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte*. Festschrift für Karl Christ zum 65. Geburtstag, hrsg. von Peter Kneissl/Volker Losemann, Darmstadt 1988, 79-94

- Chapman, John, On the decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, in: RBen 30, 1913, 187-207, 315-333
- Chastagnol, André, La Préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire, Paris 1960
- Chastagnol, André, Les fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire, Paris 1962
- Chastagnol, André, Le sénat sous le règne d'Odoacre. Recherche sur l'épigraphie du Colisée au Ve siècle, Bonn 1966
- Chastagnol, André, Sur quelques documents relatifs à la basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs, in: Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol, hrsg. von Raymond Chevallier, Bd. 1, Paris 1966, 421-437 (erweiterter ND, in: André Chastagnol, Aspects de l'antiquité tardive, Rom 1994, 309-327; danach zit. Chastagnol 1966 [1994])
- Chastagnol, André, Un chapitre négligé de l'épigraphie latine: la titulature des empereurs morts, in: REL 62, 1984, 275-287
- Chastagnol, André, Aspects concrets et cadre topographique des fêtes décennales des empereurs à Rome, in: L'urbs. Espace urbain et histoire (Ier siècle av. J.-C. – IIIe siècle ap. J.-C.), Rom 1987, 491-507
- Chastagnol, André, Les inscriptions des monuments inaugurés lors des fêtes impériales, in: MEFRA 100, 1988, 13-26
- Chausson, François, Une sœur de Constantin: Anastasia, in: *Humana sapit*. Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini, hrsg. von Jean-Michel Carrié/Rita Lizzi Testa, Turnhout 2002, 131-155
- Chavasse, Antoine, Le sacramentaire gélasien (Vaticanus Regensis 316). Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VIIe siècle, Tournai 1958
- Chavasse, Antoine, Le sacramentaire, dit Léonien, conservé par le Veronensis LXXXV (80), in: SE 27, 1984, 151-190
- Childs, Brevard S., Memory and Tradition in Israel, London 1962
- Clark, Elizabeth A., The Life of Melania the Younger. Introduction, Translation and Commentary, New York 1984
- Clark, Francis, The 'Gregorian' *Dialogues* and the Origins of Benedictine Monasticism, Leiden 2003
- Clark, Gillian, Translating Relics: Victricius of Rouen and Fourth-Century Debate, in: Early Medieval Europe 10, 2001, 161-176
- Clark, Gillian, Christianity and Roman Society, Cambridge 2004
- Clarke, John R., The Houses of Roman Italy, 100 B.C. – A.D. 250. Ritual, Space, and Decoration, Berkeley 1991
- Clauss, Manfred, Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, Stuttgart/Leipzig 1999

- Clerici, Luigi, *Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchungen zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9, 4 und 10, 5*, Münster 1966
- Coarelli, Filippo, *L'urbs e il suburbio*, in: *Società romana e impero tardoantico*, Bd. 2: Roma. Politica, economia, paesaggio urbano, hrsg. von Andrea Giardina, Rom/Bari 1986, 1-58 u. 395-412
- Coarelli, Filippo, *Gli spazi della vita sociale*, in: *Roma imperiale. Una metropoli antica*, hrsg. von Elio Lo Cascio, Rom 2000, 221-247
- Colafrancesco Carletti, Pasqua, *L'area semantica di pax nella poesia tardo antica*, in: *VetChr* 32, 1995, 269-292
- Colella, Renate L., *Hagiographie und Kirchenpolitik – Stephanus und Laurentius in Rom*, in: *Pratum Romanum. Richard Krautheimer zum 100. Geburtstag*, hrsg. von Renate L. Colella u. a., Wiesbaden 1997, 75-96
- Colini, Antonio M., *Horti Spei veteris, palatium Sessorianum*, in: *MPARA* 8, 3, 1955, 137-177
- Colli, Donato, *Il palazzo Sessoriano nell'area archeologica di S. Croce in Gerusalemme: ultima sede imperiale a Roma?*, in: *MEFRA* 108, 1996, 771-815
- Colpe, Carsten/Dassmann, Ernst/Engemann, Josef/Habermehl, Peter/Hoheisel, Karl, s. v. „Jenseits (Jenseitsvorstellungen)“, in: *RAC* 17, Stuttgart 1996, 246-407
- Compostella, Carla, *Banchetti pubblici e banchetti privati nell'iconografia funeraria Romana del I secolo d. C.*, in: *MEFRA* 104, 2, 1992, 659-689
- Connerton, Paul, *How Societies Remember*, Cambridge 1989
- Constable, Giles, *The Commemoration of the Dead in the Early Middle Ages*, in: *Early Medieval Rome and the Christian West. Essays in Honour of Donald A. Bullough*, hrsg. von Julia M. H. Smith, Leiden 2000, 169-195
- Cooley, Alison E., *Inscribing History at Rome*, in: *The Afterlife of Inscriptions. Reusing, Rediscovering, Reinventing and Revitalizing Ancient Inscriptions*, hrsg. von Alison E. Cooley, London 2000, 7-20
- Cooper, Kate, *The Martyr, the matrona and the Bishop: The Matron Lucina and the Politics of Martyr Cult in Fifth- and Sixth-Century Rome*, in: *Early Medieval Europe* 8, 1999, 297-317
- Cornelißen, Christoph, *Was heißt Erinnerungskultur? Begriff – Methoden – Perspektiven*, in: *GWU* 54, 2003, 548-563
- Coşkun, Altay, *Der Praefect Maximus, der Jude Isaak und der Strafprozeß gegen Bischof Damasus von Rom*, in: *JbAC* 46, 2003, 17-44, bes. 18-27
- Costambeys, Marios, *Burial Topography and the Power of the Church in Fifth- and Sixth-Century Rome*, in: *PBSR* 69, 2001, 169-189

- Costambeys, Marios, The Culture and Practice of Burial in and around Rome in the Sixth Century, in: *Ecclesiae urbis*. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), hrsg. von Federico Guidobaldi/Alessandra Guiglia Guidobaldi, Vatikanstadt 2002, Bd. 1, 721-731
- Coyle, J. Kevin, *Memoriae apostolorum*. The Tombs of and Remains of the Apostles at Rome as Symbols in Augustine's Thought, in: Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche, Rom 2001, 473-487
- Cracco Ruggini, Lellia, Apoteosi e politica senatoria nel IV secolo d. C.: il dittico dei Simmachi al British Museum, in: RSIIt 89, 1977, 425-489
- Cracco Ruggini, Lellia, Gli Anicii a Roma e in provincia, in: MEFROM 100, 1988, 69-85
- Cracco Ruggini, Lellia, Elagabalo, Costantino e i culti „siriaci“ nella *Historia Augusta*, in: *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*, hrsg. von Giorgio Bonamente/Noël Duval, Macerata 1991, 123-146
- Cracco Ruggini, Lellia, Spazi urbani clientelari e caritativi, in: La Rome impériale. Démographie et logistique, hrsg. von Catherine Virlouvet, Rom 1997, 157-191
- Cracco Ruggini, Lellia, Pietro e Paolo a Roma nel tardoantico e le tradizioni dell'*urbs* arcaica, in: Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche, Rom 2001, 373-392
- Cracco Ruggini, Lellia, Rome in Late Antiquity: Clientship, Urban Topography, and Prosopography, in: CPh 98, 2003, 366-382
- Cullhed, Mats, *Conservator urbis suae*. Studies in the Politics and Propaganda of the Emperor Maxentius, Stockholm 1994
- Cuming, Geoffrey J., *The Liturgy of St Mark*, Rom 1990
- Curran, John R., *Pagan City and Christian Capital*. Rome in the Fourth Century, Oxford 2000
- Cuscito, Giuseppe, Il culto di S. Crisogono fra Aquileia e Roma, in: *Aquileia e Roma* (AnAI 30), Udine 1987, 255-274
- Cuscito, Giuseppe, *Martiri cristiani ad Aquileia e in Istria*. Documenti archeologici e questioni agiografiche, Udine 1992
- Dagron, Gilbert, Les moines et la ville: Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451), in: TMCB 4, 1970, 229-276
- Dagron, Gilbert, *Naissance d'une capitale*. Constantinople et ses institutions de 330 à 451, Paris 1974
- Daguet-Gagey, Anne, *Les opera publica* à Rome (180-305 ap. J.-C.), Paris 1997
- d'Alès, Adhémar, Les deux vies de Sainte Mélanie le Jeune, in: AB 25, 1906, 401-450
- Damir-Geilsdorf, Sabine/Hendrich, Béatrice, Orientierungsleistungen räumlicher Strukturen und Erinnerung. Heuristische Potenziale einer Verknüpfung der

- Konzepte Raum, mental maps und Erinnerung, in: Mental Maps – Raum – Erinnerung. Kulturwissenschaftliche Zugänge zum Verhältnis von Raum und Erinnerung, hrsg. von Sabine Damir-Geilsdorf u. a., Münster 2005, 25-48
- Daniel, Ute, Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter, Frankfurt a. M. 2001
- d'Arms, John H., Memory, Money, and Status at Misenum: Three New Inscriptions from the *collegium* of the Augustales, in: JRS 90, 2000, 126-144
- Ernst Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst, Münster 1973
- Davies, Penelope J. E., Death and the Emperor. Roman Imperial Funerary Monuments from Augustus to Marcus Aurelius, Cambridge 2000
- Davis-Weyer, Caecilia/Emerick, Judson J., The Early Sixth-Century Frescoes at S. Martino ai Monti in Rome, in: Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte 21, 1984, 1-60
- Deckers, Johannes G., Wie genau ist eine Katakombe zu datieren? Das Beispiel SS. Marcellino e Pietro, in: *Memoriam sanctorum venerantes*. Miscellanea in onore di Victor Saxer, Vatikanstadt 1992, 217-238
- Deichmann, Friedrich W., Die Lage der constantinischen Basilika der Heiligen Agnes an der Via Nomentana, in: RivAC 22, 1946, 213-234
- Deichmann, Friedrich W. Märtyrerbasilika, Martyrion, Memoria und Altgrab, in: MDAI(R) 77, 1970, 144-169
- Deichmann, Friedrich W., Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes, 4 Bde., Stuttgart 1969-1989
- Deichmann, Friedrich W./Tschira, Arnold, Das Mausoleum der Kaiserin Helena und die Basilika der Heiligen Marcellinus und Petrus an der Via Labicana vor Rom, in: Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 72, 1957, 44-110
- Delehaye, Hippolyte, L'amphithéâtre flavien et ses environs dans les textes hagiographiques, in: AB 16, 1897, 209-252
- Delehaye, Hippolyte, Rez. Dufourcq 1900-1910/1988, Bd. 1, in: AB 19, 1900, 444-447
- Delehaye, Hippolyte, Rez. Urbain 1901, in: AB 21, 1902, 89-93
- Delehaye, Hippolyte, Les légendes hagiographiques, Brüssel 1905
- Delehaye, Hippolyte, Saints de Thrace et de Mésie, in: AB 31, 1912, 161-300
- Delehaye, Hippolyte, Le culte des Quatre Couronnés à Rome, in: AB 32, 1913, 63-71
- Delehaye, Hippolyte, Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité, Brüssel 1927

- Delehaye, Hippolyte, L'hagiographie ancienne de Ravenne, in: AB 47, 1929, 5-30
- Delehaye, Hippolyte, *Loca sanctorum*, in: AB 48, 1930, 5-64
- Delehaye, Hippolyte, Les origines du culte des martyrs, Brüssel 21933
- Delehaye, Hippolyte, Recherches sur le légendier romain, in: AB 51, 1933, 34-98 (zit. Delehaye 1933 [a])
- Delehaye, Hippolyte, Cinq leçons sur la méthode hagiographique, Brüssel 1934
- Delehaye, Hippolyte, Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et de décembre, Brüssel 1936
- Delehaye, Hippolyte, Les passions des martyrs et les genres littéraires, Brüssel 21966
- Delmaire, Roland, Largesses sacrées et *res privata*. L'*aerarium* impérial et son administration du IVe au VIe siècle, Rom 1989
- Dendy, David R., The Use of Lights in Christian Worship, London 1959
- Deneken, F., s. v. „Heros“, in: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, hrsg. von Wilhelm H. Roscher, Bd. I, 2, Leipzig 1886-1890, 2441-2589
- de Rossi, Giovanni B., La Roma sotterranea cristiana, 3 Bde., Rom 1864-1877
- de Rossi, Giovanni B., I monumenti del secolo quarto spettanti alla chiesa di s. Pudenziana, in: BAC, ser. 1, 5, 1867, 49-60
- de Rossi, Giovanni B., Di tre antichi edifici componenti la chiesa dei ss. Cosma e Damiano; e di una contigua chiesa dedicata agli apostoli Pietro e Paolo, in: BAC, ser. 1, 5, 1867, 61-71 (zit. de Rossi 1867 [a])
- de Rossi, Giovanni B., I monumenti scoperti sotto la basilica di S. Clemente studiati nella loro successione stratigrafica e cronologica, in: BAC, ser. 2, 1, 1870, 129-168
- de Rossi, Giovanni B., Elogio damasiano del celebre Ippolito martire sepolto pressa la via Tiburtina, in: BAC, ser. 3, 6, 1881, 26-54
- de Rossi, Giovanni B., Il cimitero di S. Ippolito presso la via Tiburtina e la sua principale cripta storica ora dissepolta, in: BAC, ser. 4, 1, 1882, 9-76
- de Rossi, Giovanni B., Le recenti escavazioni nel piano inferiore del cimitero di Priscilla, in: BAC, ser. 4, 3, 1884-1885, 59-85
- de Ruggiero, Ettore, Lo stato e le opere pubbliche in Roma antica, Turin 1925
- de Santis, Paola, Elementi di corredo nei sepolcri delle catacombe romane: l'esempio della regione di Leone e della galleria Bb nella catacomba di Commodilla, in: VetChr 31, 1994, 23-51
- de Spirito, Giuseppe, Ursino e Damaso – una nota, in: Peregrina curiositas. Eine Reise durch den *orbis antiquus*. Zu Ehren von Dirk van Damme, hrsg. von Andreas Kessler u. a., Göttingen 1994, 263-274

- de Spirito, Giuseppe, s. v. „domus: Lucina“, in: LTUR II, Rom 1995, 133
- de Spirito, Giuseppe, s. v. „Lucina, titulus“, in: LTUR III, Rom 1996, 192f.
- Deshusses, Jean, *Le sacramentaire grégorien: ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, 3 Bde., Fribourg 21992
- Diefenbach, Steffen, Jenseits der „Sorge um sich“. Zur Folter von Philosophen und Märtyrern in der römischen Kaiserzeit, in: *Das Quälen des Körpers. Eine historische Anthropologie der Folter*, hrsg. von Peter Burschel u. a., Köln u. a. 2000, 99-131
- Diefenbach, Steffen, Zwischen Liturgie und *civilitas*. Konstantinopel im 5. Jahrhundert und die Etablierung eines städtischen Kaisertums, in: *Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie. Schauplätze in Spätantike, Byzanz und Mittelalter*, hrsg. von Rainer Warland, Wiesbaden 2002, 21-49
- Diefenbach, Steffen, Beobachtungen zum antiken Rom im hohen Mittelalter: Städtische Topographie als Herrschafts- und Erinnerungsraum, in: *RQA 97*, 2002, 40-88 (zit. Diefenbach 2002 [a])
- Diefenbach, Steffen, *Urbs und ecclesia*. Bezugspunkte kollektiver Heiligenerinnerung im Rom des Bischofs Damasus (366-384), erscheint in: *Historische Erinnerung im städtischen Raum: Rom in der Spätantike*, hrsg. von Ralf Behrwald/Christian Witschel, Stuttgart 2008 (zit. Diefenbach [i. Druck])
- Diem, Albrecht, *Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens*, Münster 2005
- Diesenberger, Maximilian, How Collections shape the Texts: Rewriting and Rearranging Passions in Carolingian Bavaria, in: *Livrets, collections et textes. Études sur la tradition hagiographique latine*, hrsg. von Martin Heinzelmann, Ostfildern 2006, 195-224
- di Napoli, Giovanni, *Communicantes e Nobis quoque*. Un'ipotesi sulla loro origine e funzione, in: *EO 12*, 1995, 395-437
- di Napoli, Giovanni, *Hanc igitur*: una formula per raccomandare specifiche oblate, in: *EO 14*, 1997, 185-231
- Dinkler, Erich, s. v. „Friede“, in: *RAC 8*, Stuttgart 1972, 434-505
- Dinkler, Erich, Schalom - Eirene - Pax. Jüdische Sepulkralinschriften und ihr Verhältnis zum frühen Christentum, in: *RivAC 50*, 1974, 121-144
- Dodds, Eric R., *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin*, Frankfurt a. M. 1985 (Cambridge 1965)
- Dölger, Franz J., *Ichthys*, Bd. 2: *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*. Textband, Münster 1922
- Dölger, Franz J., Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung im christlichen Altertum in: *AuC 2*, 1930, 161-183

- v. Döllinger, J. J. Ignaz, Die Papst-Fabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte, München 1863
- Domagalski, Bernhard, Römische Diakone im 4. Jahrhundert. Zum Verhältnis von Bischof, Diakon und Presbyter, in: Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes, hrsg. von Josef G. Plöger/ Hermann J. Weber, Freiburg 1980, 44-56
- Dresken-Weiland, Jutta, Fremde in der Bevölkerung des kaiserzeitlichen Rom, in: RQA 98, 2003, 18-34
- Drijvers, Jan W., Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross, Leiden 1992
- Dubois, Jacques, Les martyrologes du Moyen Âge latin, Turnhout 1978
- Duchesne, Louis, Notes sur la topographie de Rome au moyen-âge III: Sainte-Anastasia, in: MEFR 7, 1887, 387-413
- Duchesne, Louis, Vaticana (suite). Notes sur la topographie de Rome au moyen-âge XI, in: MEFR 22, 1902, 385-428
- Duchesne, Louis, Libère et Fortunatien, in: MEFR 28, 1908, 31-78
- Duchesne, Louis, Les légendes de l'Alta Semita, in: MEFR 36, 1916-17, 27-56
- Duchesne, Louis, La *memoria apostolorum* de la via Appia, in: MPARA 1, 1, 1923, 1-22
- Dufourcq, Albert, Étude sur les gesta martyrum romains, 5 Bde., Paris 1900-1910/1988
- Dufourcq, Albert, Le passionnaire occidental au VIIe siècle, in: MEFR 26, 1906, 27-65
- Dulière, Cécile, Lupa romana. Recherches d'iconographie et essai d'interprétation, 2 Bde., Brüssel 1979
- Duncan-Jones, Richard, The Economy of the Roman Empire. Quantitative Studies, Cambridge 21982
- Durliat, Jean, Les finances publiques de Dioclétien aux Carolingiens (284-889), Sigmaringen 1990
- Duval, Yvette, *Loca sanctorum Africae*. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle, 2 Bde, Rom 1982
- Duval, Yvette, Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persécution, Paris 2000
- Duval, Yvette/Pietri, Luce, Évérgetisme et épigraphie dans l'occident chrétien (IVe-VIe s.), in: Actes du Xe Congrès International d'épigraphie grecque et latine, Nîmes, 4.-9. 10. 1992, hrsg. von Michel Christol/Olivier Masson, Paris 1997, 371-396
- Dvornik, Francis, The Idea of Apostilicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew, Cambridge (Mass.) 1958

- Ebner, Adalbert, Die klösterlichen Gebets-Verbrüderungen bis zum Ausgange des karolingischen Zeitalters. Eine kirchengeschichtliche Studie, Regensburg u. a. 1890
- Eck, Werner, Ehrungen für Personen hohen soziopolitischen Ranges im öffentlichen und privaten Bereich, in: Die römische Stadt im 2. Jahrhundert n. Chr. Der Funktionswandel des öffentlichen Raums, Kolloquium Xanten, 2. – 4. 5. 1990, hrsg. von Hans-Joachim Schalles/Henner v. Hesberg/Paul Zanker, Köln 1992, 359-376
- Eck, Werner, Graffiti an Pilgerorten im spätrömischen Reich, in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 22.-28. 9. 1991, Bd. 1, Münster 1995, 206-222
- Eck, Werner, Der Euergetismus im Funktionszusammenhang der kaiserzeitlichen Städte, in: Actes du Xe Congrès International d'épigraphie grecque et latine, Nîmes, 4.-9. 10. 1992, hrsg. von Michel Christol/Olivier Masson, Paris 1997, 305-331
- Eck, Werner, Lateinische Epigraphik, in: Einleitung in die lateinische Philologie, hrsg. von Fritz Graf, Stuttgart/Leipzig 1997, 92-111 (zit. Eck 1997 [a])
- Eck, Werner/Caballos, Antonio/Fernández, Fernando, Das senatus consultum de Cn. Pisone patre, München 1996
- Eggers, Stephan, Auf den Spuren der „verlorenen Zeit“. Maurice Halbwachs und die Spuren des kollektiven Gedächtnisses, in: Maurice Halbwachs, Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis, hrsg. u. übers. von Stephan Eggers, Konstanz 2003, 219-268
- Eich, Peter, Zur Metamorphose des politischen Systems in der römischen Kaiserzeit. Die Entstehung einer „personalen Bürokratie“ im langen dritten Jahrhundert, Berlin 2005
- Eigler, Ulrich, *Lectiones vetustatis*. Römische Literatur und Geschichte in der lateinischen Literatur der Spätantike, München 2003
- Eizenhöfer, Leo, *Te igitur* und *communicantes* im römischen Meßkanon, in: SE 8, 1956, 14-75
- Ekroth, Gunnel, Pausanias and the Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults, in: Ancient Greek Hero Cult, hrsg. von Robin Hägg, Stockholm 1999, 145-158
- Ekroth, Gunnel, The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods, Lüttich 2002
- Ellis, Simon P., The End of the Roman House, in: AJA 92, 1988, 565-576
- Ellis, Simon P., Roman Housing, London 2000
- Elm, Susanna, ‚Virgins of God‘. The Making of Asceticism in Late Antiquity, Oxford 1994
- Engberding, Hieronymus, Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie, in: OCP 30, 1964, 398-446

- Ensoli, Serena, I colossi di bronzo a Roma in età tardoantica: dal Colosso di Nerone al Colosso di Costantino. A proposito dei tre frammenti bonzei dei Musei Capitolini, in: Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana, hrsg. von Serena Ensoli/Eugenio La Rocca, Rom 2000, 66-90
- Episcopo, Silvana, L'ecclēsia baptismalis nel suburbio di Roma, in: Atti del VI Congresso nazionale di Archeologia Cristiana, Ancona 1985-1986, 297-308
- Ewald, Paul, Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon, Leipzig 1905
- Ewig, Eugen, Die Kathedralpatrozinien im römischen und im fränkischen Gallien, in: HJ 79, 1960, 1-60
- Ewig, Eugen, Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien, in: ZKG 71, 1960, 215-251 (zit. Ewig 1960 [a])
- Faivre, Alexandre, Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical, Paris 1977
- Fasola, Umberto M., La memoria di S. Pietro nella regione Salario-Nomentana, in: Saecularia Petri et Pauli, Vatikanstadt 1969, 107-128
- Fasola, Umberto M., La „Regio IV“ del cimitero di S. Agnese sotto l'atrio della basilica costantiniana, in: RivAC 50, 1974, 174-205
- Fasola, Umberto M., Scoperta di un probabile santuario di martiri in una regione post-costantiniana della catacomba *ad duas lauros*, in: RPARA 55-56, 1982-1984, 341-359
- Fasola, Umberto M., Santuari sotterranei di Damaso nelle catacombe romane – I contributi di una recente ricerca, in: Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11. 12. 384 – 10./12. 12. 1984), Vatikanstadt 1986, 173-201
- Fasola, Umberto M./Fiocchi Nicolai, Vincenzo, Le necropoli durante la formazione della città cristiana, in: Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne, Bd. 2, Rom 1989, 1153-1205
- Fee, Gordon D., Paul's Letter to the Philippians, Michigan 1995
- Felle, Antonio/del Moro, Maria P./Nuzzo, Donatella, Elementi di „corredo-arredo“ delle tombe del cimitero di S. Ippolito sulla via Tiburtina, in: RivAC 70, 1994, 89-158
- Fellermayr, Josef, Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Großen, München 1979
- Fenwick, John R. K., The Anaphoras of St Basil and St James. An Investigation in their Common Origin, Rom 1992
- Ferrari, Guy, Early Roman Monasteries. Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the V through the X Century, Vatikanstadt 1957

- Ferrua, Antonio, I più antichi esempi di *basilica* per „aedes sacra“, in: AGI 25, 1931-1933, 142-146
- Ferrua, Antonio, Di una comunità montanista sull'Aurelia alle fine del IV secolo, in: CivCatt 87, 2, 1936, 216-227
- Ferrua, Antonio, Una nuova catacomba sulla via Latina, in: CivCatt 89, 2, 1938, 151-163
- Ferrua, Antonio, Le tre Rome Sotterranee, in: CivCatt 89,3, 1938, 399-412 (zit. Ferrua 1938 [a])
- Ferrua, Antonio, S. Maria Maggiore e la *basilica Sicinini*, in: CivCatt 89, 3, 1938, 53-61 (zit. Ferrua 1938 [b])
- Ferrua, Antonio, Il refrigerio dentro la tomba, in: CivCatt 92, 2, 1941, 373-378 u. 457-463
- Ferrua, Antonio, I monumenti eretici di Roma, in: CivCatt 95, 2, 1944, 388-392
- Ferrua, Antonio, *Novatiano beatissimo martyri*, in: CivCatt 95, 4, 1944, 232-239 (zit. Ferrua 1944 [a])
- Ferrua, Antonio, Questioni di epigrafia eretica romana, in: RivAC 21 1944/1945, 165-221
- Ferrua, Antonio, Intorno ad una dedica damasiana, in: RivAC 29, 1953, 231-235
- Ferrua, Antonio, Catacomba ai Giordani, in: BCAR 75, 1953-1955, 167-171
- Ferrua, Antonio, L'espressione in *Lucinis*, in: RivAC 30, 1954, 235
- Ferrua, Antonio, Lavori a S. Sebastiano, in: RivAC 37, 1961, 203-236
- Ferrua, Antonio, Rileggendo i graffiti di S. Sebastiano, in: CivCatt 116, 3, 1965, 428-437 u. 116, 4, 1965, 134-141
- Ferrua, Antonio, Memorie dei SS. Pietro e Paolo nell'epigrafia, in: Saecularia Petri et Pauli, Vatikanstadt 1969, 129-148
- Ferrua, Antonio, L'epigrafia cristiana prima di Costantino, in: Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana, Bd. 1, Vatikanstadt 1978, Bd. 1, 583-613
- Ferrua, Antonio, Sigilli su calce nelle catacombe, Vatikanstadt 1986
- Ferrua, Antonio, La polemica antiarianiana nei monumenti paleocristiani, Vatikanstadt 1991
- Festy, Michel, Le début et la fin des Annales de Nicomaque Flavien, in: Historia 46, 1997, 465-478
- Février, Paul-Albert, Permanence et héritages de l'antiquité dans la topographie des villes de l'occident durant de haut moyen âge, in: SSAM 21: Topografia urbana e vita cittadina nell'Alto Medioevo in occidente, Spoleto 1974, Bd. 1, 41-138

- Février, Paul-Albert, *Natale Petri de cathedra*, in: CRAI 1977, 514-531
- Février, Paul-Albert, Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le IIIe siècle, in: Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana, Bd. 1, Vatikanstadt 1978, Bd. 1, 211-274
- Février, Paul-Albert, La tombe chrétienne et l'au-delà, in: Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen age (IIIe – XIIIe siècles), Colloque CNRS, 9.-12. 3. 1981, Paris 1984, 163-183
- Février, Paul-Albert, Baptistères, martyrs et reliques, in: RivAC 62, 1986, 109-138
- Février, Paul-Albert, Arles, in: Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIIIe siècle, hrsg. von Nancy Gauthier/Jean-Charles Picard, Bd. 3: Provinces ecclésiastiques de Vienne et d'Arles (Viennensis et Alpes Graiae et Poeninae), Paris 1986, 73-84 (zit. Février 1986 [a])
- Février, Paul-Albert, Kult und Geselligkeit: Überlegungen zum Totenmahl, in: Christentum und antike Gesellschaft, hrsg. von Jochen Martin/Babara Quint, Darmstadt 1990, 358-390 (À propos du repas funéraire: culte et sociabilité, in: CArch 26, 1977, 29-45)
- Février, Paul-Albert, Martyre et sainteté, in: Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe – XIIIe siècle) (Actes du colloque Rome, 27-29. 10 1988), Rom 1991, 51-80
- Février, Paul-Albert, Un plaidoyer pour Damase: les inscriptions des nécropoles romaines, in: Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au IVe siècle ap. J.-C., hrsg. von Michel Christol u. a., Rom 1992, 497-506
- Février, Paul-Albert, Roma. Il prestigio della città pagana, in: Storia di Roma, Bd. 3, 2: L'età tardoantica. I luoghi e le culture, hrsg. von Andrea Carandini u. a., Turin 1993, 41-51
- Finé, Heinz, Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian. Ein semasiologischer Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenzustandes, Bonn 1958
- Finn, Richard, Almsgiving in the Later Roman Empire. Christian Promotion and Practice (313-450), Oxford 2006
- Fiocchi Nicolai, Vincenzo, *Itinera ad sanctos*. Testimonianze monumentali del passaggio dei pellegrini nei santuari del suburbio romano, in: Akten des 12. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 22.-28. 9. 1991, Bd. 2, Münster 1995, 763-775
- Fiocchi Nicolai, Vincenzo, La nuova basilica circiforme della via Ardeatina, in: RPARA 68, 1995-1996, 69-233
- Fiocchi Nicolai, Vincenzo, Strutture funerarie ed edifici di culto paleocristiani di Roma dal III al VI secolo, in: Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano: materiali e

- contributi scientifici per una mostra epigrafica (Inscriptiones Sanctae Sedis, Bd. 2), hrsg. von Ivan DiStefano Manzella, Rom 1997, 121-141
- Fiocchi Nicolai, Vincenzo, Ursprung und Entwicklung der römischen Katakomben, in: Vincenzo Fiocchi Nicolai/Fabio Bisconti/Danilo Mazzoleni, Roms christliche Katakomben. Geschichte – Bilderwelt – Inschriften, Regensburg 1998, 9-69
- Fiocchi Nicolai, Vincenzo, Alle origini della parrocchia rurale nel Lazio (IV-VI sec.), in: Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.), hrsg. von Philippe Pergola, Vatikanstadt 1999, 445-485
- Fiocchi Nicolai, Vincenzo, *Basilica Marci, Coemeterium Marci, Basilica Coemeterii Balbinae*, in: *Ecclesiae urbis*. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), hrsg. von Federico Guidobaldi/Alessandra Guiglia Guidobaldi, Vatikanstadt 2002, Bd. 2, 1175-1201
- Fiocchi Nicolai, Vincenzo/v. Hesberg, Henner/Ristow, Sebastian, s. v. „Katakombe (Hypogaeum)“, in: RAC 20, Stuttgart 2003, 342-422
- Fiore, F. Paolo, L'impianto architettonico antico, in: Il „tempio di Romolo“ al foro romano, Rom 1981, 63-90
- Fishwick, Duncan, The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire, Leiden u. a. 1987-2004
- Flaig, Egon, Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Römischen Reich, Frankfurt a. M. 1992
- Flaig, Egon, Die *pompa funebris*. Adlige Konkurrenz und annalistische Erinnerung, in: Memoria als Kultur, hrsg. von Otto G. Oexle, Göttingen 1995, 115-148
- Flaig, Egon, Entscheidung und Konsens: Zu den Feldern der politischen Kommunikation zwischen Aristokratie und Plebs, in: Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik, hrsg. von Martin Jehne, Stuttgart 1995, 77-127 (zit. Flaig 1995 [a])
- Flaig, Egon, Ritualisierte Politik. Zeichen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom, Göttingen 2003
- Flower, Harriet I., Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture, Oxford 1996
- Follieri, Enrica, Antiche chiese romane nella *Passio* greca di Sisto, Lorenzo ed Ippolito, in: RSBN 17/19, 1980/82, 43-71
- Fontaine, Jacques, Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown, in: AB 100, 1982, 19-41
- Fontaine, Jacques, Damase poète théodosien: l'imaginaire poétique des *Epigrammata*, in: Saecularia damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11. 12. 384 – 10./12. 12. 1984), Vatikanstadt 1986, 113-145

- Förster, Hans, Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche. Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfests, Tübingen 2000
- Foss, Pedar W. Watchful *lares*: Roman Household Organization and the Rituals of Cooking and Eating, in: Domestic Space in the Roman World: Pompeii and beyond, hrsg. von Ray Laurence/Andrew Wallace-Hadrill, Portsmouth 1997, 196-218
- Fowden, Garth, Constantine's Porphyry Column: The Earliest Literary Allusion, in: JRS 81, 1991, 119-131
- Fowden, Garth, The Last Days of Constantine. Oppositional Versions and their Influences, in: JRS 84, 1994, 146-170
- Franchi de' Cavalieri, Pio, S. Agnese nella tradizione e nella leggenda, Rom 1899
- Franchi de' Cavalieri, Pio, S. Martina, in: RQA 17, 1903, 222-236
- Franchi de' Cavalieri, Pio, Del testo della *passio ss. Iobannis et Pauli* in: ders., Note agiografiche 5 (Studi e Testi 27), Rom 1915, 41-62
- Franchi de' Cavalieri, Pio, S. Susanna e il *titulus Gai*, in: ders., Note agiografiche 7 (Studi e testi 49), 1928, 185-202
- Franchi de' Cavalieri, Pio, Dove furono sepolti i ss. Cipriano, Giustina e Teoctisto?, in: ders., Note agiografiche 8 (Studi e testi 65), Rom 1935, 341-354
- Franchi de' Cavalieri, Pio, Della *custodia Mamertini* e della *passio SS. Processi e Martiniani*, in: ders., Note agiografiche 9 (Studi e testi 175), Rom 1953, 1-52
- François, Etienne, Pierre Nora und die „Lieux de mémoire“, in: Erinnerungsorte Frankreichs, hrsg. von Pierre Nora, München 2005, 7-14
- François, Etienne/Schulze, Hagen, Einleitung, in: Deutsche Erinnerungsorte, Bd. 1, hrsg. von Etienne François/Hagen Schulze, München 2001, 9-24
- Frank, Hieronymus, Zwei Fälschungen auf den Namen Gregors d. Gr. und Bonifatius IV., in: SMGB 55, 1937, 19-47
- Frank, Hieronymus, Beobachtungen zur Geschichte des Meßkanons, in: ALW 1, 1950, 107-119
- Frank, Karl S., Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt 51993
- Fraschetti, Augusto, Morte dei „principi“ ed „eroi“ della famiglia di Augusto, in: AION(archeol) 6, 1984, 151-189
- Fraschetti, Augusto, Spazi del sacro e spazi della politica, in: Storia di Roma, Bd. 3, 1: L'età tardoantica. Crisi e trasformazioni, hrsg. von Andrea Carandini u. a., Turin 1993, 675-696
- Fraschetti, Augusto, Costantino e Roma, in: ders., La conversione da Roma pagana a Roma cristiana, Rom/Bari 1999, 3-127 (überarbeitete und erweiterte Fassung von: Costantino e l'abbandono del Campidoglio, in: Società romana e impero

- tardoantico, Bd. 2: Roma. Politica, economia, paesaggio urbano, hrsg. von Andrea Giardina, Rom/Bari 1986, 59-98 u. 412-438)
- Fraschetti, Augusto, *Veniunt modo reges Romam*, in: The Transformations of *urbs Roma* in Late Antiquity, hrsg. von William V. Harris, Rom 1999, 235-248 (zit. Fraschetti 1999 [a])
- Fraschetti, Augusto, L'eorizzazione di Germanico, in: La commemorazione di Germanico nella documentazione epigrafica. *Tabula Hebana e Tabula Siarensis*, hrsg. von Augusto Fraschetti, Rom 2000, 141-162
- Frazer, Alfred K., Four Late Antique Rotundas: Aspects of Fourth Century Architectural Style in Rome, Diss. New York 1964
- Frazer, Alfred K., The Iconography of the Emperor Maxentius' Buildings in via Appia, in: *ArtB* 48, 1966, 385-392
- Frend, William H. C., The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa, Oxford 1952
- Frend, William H. C., Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus, Oxford 1965 (zit. nach dem leicht veränderten ND Grand Rapids 1981)
- Fried, Johannes, Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorialik, München 2004
- Frischer, Bernard, Monumenta et arae honoris virtutisque causa: Evidence of Memorials for Roman Civic Heroes, in: *BCAR* 88, 1982-1983, 51-86
- Furtwängler, Adolf, s. v. „Dioskuren“, in: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, hrsg. von Wilhelm H. Roscher, Bd. I, 1, Leipzig 1884-1886, 1154-1177
- Gagé, Jean, Le „Templum Urbis“ et les origines de l'idée de „Renovatio“, in: *Mélanges Franz Cumont I (AIPh 4, 1)*, Brüssel 1936, 151-187
- Gagov, Giuseppe, Il culto delle reliquie nell'antichità : riflesso nei due termini *patrocinia e pignora*, in: *MF* 58, 1958, 484-512
- de Gaiffier, Baudouin, La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en occident à propos du passionnaire hispanique, in: *AB* 72, 1954, 134-166
- de Gaiffier, Baudouin, Un prologue hagiographique hostile au décret de Gélase?, in: *AB* 82, 1964, 341-353
- de Gaiffier, Baudouin, Saints et légendiers de l'Ombrie, in: *Atti del II Convegno di Studi Umbri*, Perugia 1965, 235-256
- de Gaiffier, Baudouin, La lecture des passions des martyrs à Rome avant le IXe siècle, in: *AB* 87, 1969, 63-78

- Gamber, Klaus, *Missae romensis*. Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum, Regensburg 1970
- Geertman, Herman, Ricerche sopra la prima fase di S. Sisto Vecchio in Roma, in: RPARA 41, 1968-1969, 219-228
- Geertman, Herman, *More veterum*. Il *Liber Pontificalis* e gli edifici ecclesiastici di Roma nella tarda antichità e nell'alto medioevo, Groningen 1975
- Geertman, Herman, Forze centrifughe e centripete nella Roma cristiana: il Laterano, la basilica Iulia e la basilica Liberiana, in: RPARA 59, 1986-1987, 63-91
- Geertman, Herman, L'illuminazione della basilica paleocristiana secondo il *Liber Pontificalis*, in: RivAC 64, 1988, 135-160
- Geertman, Herman, Cripta anulare *ante litteram*. Forma, contesto e significato del monumento sepolcrale di San Lorenzo a Roma, in: *Martyrium in Multidisciplinary Perspective*. Memorial Louis Reekmans, hrsg. von Mathijs Lamberigts/Peter van Deun, Löwen 1995, 125-155
- Geertman, Herman, La *basilica maior* di S. Lorenzo f.l.m., in: *Ecclesiae urbis*. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), hrsg. von Federico Guidobaldi/Alessandra Guiglia Guidobaldi, Vatikanstadt 2002, Bd. 2, 1225-1247
- Geertman, Herman, Documenti, redattori e la formazione del testo del *Liber Pontificalis*, in: Atti del colloquio internazionale „Il *Liber Pontificalis* e la storia materiale” (MNHIR 60/61 [2001-2002]), hrsg. von Herman Geertman, Rom 2003, 267-284
- Geertman, Herman, Le biografie del *Liber Pontificalis* dall 311 al 535. Testo e commento, in: Atti del colloquio internazionale „Il *Liber Pontificalis* e la storia materiale” (MNHIR 60/61 [2001-2002]), hrsg. von Herman Geertman, Rom 2003, 285-355 (zit. Geertman 2003 [a])
- Geertman, Herman, Il *fastigium* lateranense e l'arredo presbiteriale. Una lunga storia, in: in: Atti del colloquio internazionale „Il *Liber Pontificalis* e la storia materiale” (MNHIR 60/61 [2001-2002]), hrsg. von Herman Geertman, Rom 2003, 29-43 (zit. Geertman 2003 [b])
- Gehrke, Hans-Joachim, Identität und Alterität, in: Oldenbourg Geschichte Lehrbuch, Antike, hrsg. von Eckhard Wirbelauer, München 2004, 362-375
- Geppert, Stefan, Castor und Pollux. Untersuchung zu den Darstellungen der Dioskuren in der römischen Kaiserzeit, Münster 1996
- Geraci, Giovanni, Ricerche sul proskynema, in: *Aegyptus* 51, 1971, 3-211
- Giordani, Roberto, *Novatiano beatissimo martiri Gaudentius diaconus fecit*: contributo all'identificazione del martire Novaziano della catacomba anonima sulla via Tiburtina, in: RivAC 68, 1992, 233-258

- Girardet, Klaus M., Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313-315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328-346), Bonn 1975
- Girardet, Klaus M., Gericht über den Bischof von Rom. Ein Problem der kirchlichen und der staatlichen Justiz in der Spätantike (4. – 6. Jahrhundert), in: HZ 259, 1994, 1-38
- Girardet, Klaus M., Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantins d. Gr., in: Die Konstantinische Wende, hrsg. von Ekkehard Mühlberg, Gütersloh 1998, 9-122
- Giuliani, Cairolì F./Verduchi, Patrizia, L'area centrale del foro romano, Florenz 1987
- Giuliani, Luca, Des Siegers Ansprache an das Volk: Zur politischen Brisanz der Frieserzählung am Constantinsbogen, in: Rede und Redner. Bewertung und Darstellung in den antiken Kulturen, hrsg. von Christoff Neumeister/Wulf Raeck, Möhnesee 2000, 269-287
- Godding, Robert, Prêtres en Gaule mérovingienne, Brüssel 2001
- Gordini, Gian D., Origine e sviluppo dem monachesimo a Roma, in: Gregorianum 37, 1956, 220-260
- Gotter, Ulrich, 'Akkulturation' als Methodenproblem der historischen Wissenschaften, in: Posthumanistische Klassische Archäologie, Kolloquium Berlin 19.-21. 2. 1999, München 2001, 255-286
- Grabar, André, Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique, 2 Bde., Paris 1943-1946
- Gradel, Ittai, Emperor Worship and Roman Religion, Oxford 2002
- des Graviers, Jean, La dédicace des lieux de culte aux Ve et VIe siècles, in: ACan 7, 1962, 107-125
- Green, Roger P. H., Proba's Cento: Its Date, Purpose, and Reception, in: CQ 45, 1995, 551-563
- Griffé, Élie, En relisant l'inscription damasienne *ad catacumbas*, in: BLE 71, 1970, 81-91
- Grisar, Hartmann, S. Anastasia di Roma e l'*Anastasis* di Gerusalemme e di Costantinopoli, in: CivCatt 47, 3, 1896, 727-741
- Große-Kracht, Klaus, Gedächtnis und Geschichte. Maurice Halbwachs - Pierre Nora, in: GWU 47, 1996, 21-31
- Grossi, Vittorino, Il Decretum Gelasianum. Nota in margine all'autorità della chiesa di Roma alla fine del sec. V, in: Augustinianum 41, 2001, 231-255

- Grossi-Gondi, Felice, Il Refrigerium celebrato in onore dei SS. Apostoli Pietro e Paolo nel secolo IV ad Catacumbas, in: RQA 29, 1915, 221-268
- Grünewald, Thomas, Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung, Stuttgart 1990
- Gryson, Roger, Le ministère des femmes dans l'Église ancienne, Gembloux 1972
- Guarducci, Margherita, I graffiti sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano, 3 Bde., Vatikanstadt 1958
- Guarducci, Margherita, Valentiniani a Roma: ricerche epigrafiche ed archeologiche, in: MDAI(R) 80, 1973, 169-189
- Guarducci, Margherita, La statua di „Sant' Ippolito“ in Vaticano, in: RPARA 47, 1974-1975, 163-190
- Guarducci, Margherita, Ancora sui Valentiniani a Roma, in: MDAI(R) 81, 1974, 341-343
- Guarducci, Margherita, Epigrafia Greca, Bd. 3, Rom 1974 (zitiert Guarducci 1974 [a])
- Guarducci, Margherita, La statua di „Sant' Ippolito“, in: Ricerche su Ippolito, Rom 1977, 17-30
- Guarducci, Margherita, Il culto degli apostoli Pietro e Paolo sulla via Appia: riflessioni vecchie e nuove, in: MEFRA 98, 1986, 811-842
- Guarducci, Margherita, La „statua di Sant' Ippolito“ e la sua provenienza, in: Nuove ricerche su Ippolito, Rom 1989, 61-74
- Guidobaldi, Federico, L'edilizia abitativa unifamiliare nella Roma tardoantica, in: Società romana e impero tardoantico, Bd. 2: Roma. Politica, economia, paesaggio urbano, hrsg. von Andrea Giardina, Rom/Bari 1986, 165-237 u. 446-460
- Guidobaldi, Federico, L'inserimento delle chiese titolari nel tessuto urbano preesistente: osservazioni e implicazioni, in: *Quaeritur inventus colitur*. Miscellanea in onore di Umberto Fasola, Bd. 1, Vatikanstadt 1989, 381-396
- Guidobaldi, Federico, San Clemente. Gli edifici romani, la basilica paleocristiana e le fasi altomedievali, 2 Bde., Rom 1992
- Guidobaldi, Federico, Roma. Il tessuto abitativo, le *domus* e i *tituli*, in: Storia di Roma, Bd. 3, 2: L'età tardoantica. I luoghi e le culture, hrsg. von Andrea Carandini u. a., Rom 1993, 69-83
- Guidobaldi, Federico, s. v. „domus: Iunius Bassus“, in: LTUR II, Rom 1995, 69f.
- Guidobaldi, Federico, s. v. „Sessorium“, in: LTUR IV, Rom 1999, 304-308
- Guidobaldi, Federico, Le *domus* tardoantiche di Roma come „sensori“ delle trasformazioni culturali e sociali, in: The Transformations of *urbs Roma* in Late Antiquity, hrsg. von William V. Harris, Rom 1999, 53-68 (zit Guidobaldi 1999 [a])

- Guidobaldi, Federico, Strutture liturgiche negli edifici cristiani di Roma dal IV al VII secolo, in: *Materiali e tecniche dell'edilizia paleocristiana a Roma*, hrsg. von Margherita Cecchelli, Rom 2001, 171-190
- Guidobaldi, Federico, Osservazioni sugli edifici romani in cui si insedio *Pudenciana*, in: *Ecclesiae urbis*. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), hrsg. von Federico Guidobaldi/Alessandra Guiglia Guidobaldi, Vatikanstadt 2002, Bd. 2, 1033-1071
- Guidobaldi, Federico, La fondazione delle basiliche titolari di Roma nel IV e V secolo. Assenze e presenze nel *Liber Pontificalis*, in: *Atti del colloquio internazionale „Il Liber Pontificalis e la storia materiale“* (MNHIR 60/61 [2001-2002]), hrsg. von Herman Geertman, Rom 2003, 5-12
- Gulowsen, Kirsti, The Cult of the Fourty Martyrs on the Forum Romanum, in: *ActaHyp* 8, 2001, 235-248
- Gülzow, Henneke, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten, Bonn 1969
- Günther, Otto, *Avellana-Studien* (SAWW.PH 134, Abh. 5), Wien 1896
- Guyon, Jean, Les Quatre Couronnés et l'histoire de leur culte des origines au milieu du IXe siècle, in: *MEFRA* 87, 1, 1975, 505-561
- Guyon, Jean, Culte des martyrs et culte des morts dans la société chrétienne du IVe au VIIe siècle: un cas de continuité culturelle? L'exemple de la catacombe romaine *ad duas lauros*, in: *Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica*, Atti 9, 1977-78, 201-228
- Guyon, Jean, Le cimetière aux deux lauriers. Recherches sur les catacombes romaines, Rom 1987
- Guyon, Jean, Roma. Emerge la città cristiana, in: *Storia di Roma*, Bd. 3, 2: L'età tardoantica. I luoghi e le culture, hrsg. von Andrea Carandini u. a., Turin 1993, 53-68
- Guyon, Jean, Peut-on vraiment dater une catacombe? Retour sur le cimetière „Aux deux lauriers“, ou catacombe des saints Marcellin-et-Pierre sur la via Labicana à Rome, in: *Boreas* 17, 1994, 89-103
- Guyon, Jean, Damase et l'illustration des martyrs: Les accents de la dévotion et l'enjeu d'une pastorale, in: *Martyrium in Multidisciplinary Perspective*. Memorial Louis Reekmans, hrsg. von Mathijs Lamberigts/Peter van Deun, Löwen 1995, 157-177
- Guyon, Jean, La marque de la christianisation dans la topographie urbaine de Rome, in: *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale: de la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne*, hrsg. von Claude Lepelley, Bari 1996, 213-237
- Guyon, Jean, Die Kirche Roms vom Anfang des 4. Jahrhunderts bis zu Sixtus III. (312-432), in: *Die Geschichte des Christentums*. Religion – Politik – Kultur, Bd. 2:

- Das Entstehen der einen Christenheit (250-430), hrsg. von Charles und Luce Pietri, Freiburg 1996, 877-917 (zit. Guyon 1996 [a])
- Hack, Achim, Zur römischen Doppelapostolizität. Überlegungen ausgehend von einem Epigramm Papst Damasus' I. (366-384), in: *Hagiographica* 4, 1997, 9-33
- Halbwachs, Maurice, Das kollektive Gedächtnis, Stuttgart 1967 (*La mémoire collective*, Paris 1950)
- Hales, Shelley, *The Roman House and Social Identity*, Cambridge 2003
- Hamman, Adalbert G., *Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres, diaconie et diaconat, agape et repas de charité, offrande dans l'antiquité chrétienne*, Paris 1968
- Haendler, Gert, *Die Rolle des Papsttums in der Kirchengeschichte bis 1200. Ein Überblick und achtzehn Untersuchungen*, Göttingen 1993
- v. Harnack, Adolf, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 Bde., Leipzig 1924
- Haug, Annette, *Die Stadt als Lebensraum. Eine kulturhistorische Analyse zum spätantiken Stadtleben in Norditalien*, Rahden 2003
- Häusle, Helmut, *Das Denkmal als Garant des Nachruhms. Eine Studie zu einem Motiv in lateinischen Inschriften*, München 1980
- Häußling, Angelus A., *Mönchskonvent und Eucharistiefeyer. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit*, Münster 1973
- Heinzelmann, Michael, *Die Nekropolen von Ostia. Untersuchungen zu den Gräberstraßen vor der Porta Romana und an der Via Laurentina*, München 2000
- Heinzelmann, Michael, Grabarchitektur, Bestattungsbrauch und Sozialstruktur – zur Rolle der *familia*, in: *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabesitten in Rom, Norditalien und den Westprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit*, hrsg. von Michael Heinzelmann u. a., Wiesbaden 2001, 179-191
- Heisenberg, August, *Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins. Untersuchungen zur Kunst und Literatur, Teil 2: Die Apostelkirche in Konstantinopel*, Leipzig 1908
- Heres, Theodora L., *Paries. A Proposal for a Dating System of Late-Antique Masonry Structures in Roma and Ostia*, Amsterdam 1982
- Hermann, Alfred, s. v. „Capitolium“, in: *RAC*, Bd. 2, Stuttgart 1954, 847-861
- Hermes, Raimund, Die stadtrömischen Diakonien, in: *RQA* 91, 1996, 1-120
- Herrmann, Peter/Waszink, Jan H./Colpe, Carsten/Kötting, Bernhard, s. v. „Genossenschaft“, in: *RAC* 10, Stuttgart 1978, 83-155
- Herzog, Reinhart, Einführung in die lateinische Literatur der Spätantike, in: *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, Bd. 5: Restauration und

- Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 375 n. Chr., hrsg. von Reinhart Herzog, München 1989, 1-44
- v. Hesberg, Henner, Planung und Ausgestaltung der Nekropolen Roms im 2. Jh. n. Chr., in: Römische Gräberstraßen. Selbstdarstellung – Status – Standard. Kolloquium München, 28. - 30. 10. 1985, hrsg. von Henner v. Hesberg/Paul Zanker, München 1987, 43-60
- v. Hesberg, Henner, Römische Grabbauten, Darmstadt 1992
- v. Hesberg, Henner/Pancieria, Silvio, Das Mausoleum des Augustus. Der Bau und seine Inschriften, München 1994
- Hess, Hamilton, The Canons of the Council of Sardica A. D. 343. A Landmark in the Early Development of Canon Law, Oxford 1958
- Hillner, Julia, Le chiese paleocristiane di Roma e l'occupazione degli spazi pubblici, in: *Ecclesiae urbis*. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), hrsg. von Federico Guidobaldi/Alessandra Guiglia Guidobaldi, Vatikanstadt 2002, Bd. 1, 321-329
- Hillner, Julia, *Domus*, Family, and Inheritance: The Senatorial Family House in Late Antiquity, in: JRS 93, 2003, 129-145
- Hillner, Julia, Jedes Haus ist eine Stadt. Privatimmobilien im spätantiken Rom, Bonn 2004
- Hillner, Julia, Clerics, Property and Patronage: The Case of the Roman Titular Churches, in: *AntTard* 14, 2006, 59-68
- Hölkeskamp, Karl-Joachim, *Exempla* und *mos maiorum*. Überlegungen zum kollektiven Gedächtnis der römischen Nobilität, in: Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein, hrsg. von Hans-Joachim Gehrke/Astrid Möller, Tübingen 1996, 301-333
- Hölkeskamp, Karl-Joachim, Capitol, Comitium und Forum. Öffentliche Räume, sakrale Topographie und Erinnerungslandschaften der römischen Republik, in: Studien zu antiken Identitäten, hrsg. von Stefan Faller, Würzburg 2001, 97-132
- Holloway, R. Ross, Constantine and Rome, New Haven/London 2004
- Hölscher, Lucian, s. v. „Öffentlichkeit“, in: Geschichtliche Grundbegriffe, hrsg. von Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck, Bd. 4, Stuttgart 1978, 413-467
- Hölscher, Lucian, Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit, Stuttgart 1979
- Hölscher, Tonio, Die Alten vor Augen. Politische Denkmäler und öffentliches Gedächtnis im republikanischen Rom, in: Institutionalität und Symbolisierung. Versteigerung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, hrsg. von Gert Melville, Köln u. a. 2001, 183-211

- Hopkins, Keith, Christian Number and Its Implications, in: JECS 6, 1998, 185-226
- Horster, Marietta, Ehrungen spätantiker Statthalter, in: *AntTard* 6, 1998, 37-59
- Huber-Rebenich, Gerlinde, Hagiographic Fiction as Entertainment, in: *Latin Fiction. The Latin Novel in Context*, hrsg. von Heinz Hofmann, London 1999, 187-212
- Huelsen, Christian, *Le chiese di Roma nel medio evo. Cataloghi ed appunti*, Florenz 1927
- Humphries, Mark, *Communities of the Blessed. Social Environment and Religious Change in Northern Italy, AD 200-400*, Oxford 1999
- Hunt, Edward D., St. Silvia of Aquitaine. The Role of a Theodosian Pilgrim in the Society of East and West, in: *JThS*, n. s. 23, 1972, 351-373
- Hunt, Edward D., Imperial Building at Rome. The Role of Constantine, in: ‚Bread and Circuses‘. Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy, hrsg. von Kathryn Lomas/Tim Cornell, London/New York 2003, 105-124
- Huskinson, John M., *Concordia apostolorum. Christian Propaganda at Rome in the Fourth and Fifth Centuries. A Study in Early Christian Iconography and Iconology*, Oxford 1982
- Ihm, Max, Die Epigramme des Damasus, in: *RhM*, n. F., 50, 1895, 191-204
- Inglebert, Hervé, „L'histoire de Rome“ dans l'antiquité tardive: un concept équivoque, in: *Latomus* 55, 1996, 544-567 (zit. Inglebert 1996 [a])
- Ioppolo, Giovanni, La struttura architettonica, in: *La villa di Massenzio sulla via Appia. Il circo*, hrsg. von Giovanni Ioppolo/Giuseppina Pisani Sartorio, Rom 1999, 103-196
- Jacob, Benno, Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen, in: *ZAW* 17, 1897, 48-80
- Jacques, François/Scheid, John, Rom und das Reich in der Hohen Kaiserzeit, 44 v. Chr. – 260 n. Chr., Bd. 1: Die Struktur des Reiches, Stuttgart/Leipzig 1998
- Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard, Einführung, in: *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, hrsg. von Friedrich Jaeger/Burkhard Liebsch, Stuttgart/Weimar 2004, IX-XIII
- James, N. W., Leo the Great and Prosper of Aquitaine: A Fifth Century Pope and his Adviser, in: *JThS*, n. s. 44, 1993, 554-584
- Janssen, Harry, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian*, Nijmegen 1938
- Janssens, Jos, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*, Rom 1981
- Jastrzebowska, Elisabeth, Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes des IIIe et IVe siècles, in: *RecAug* 14, 1979, 3-90

- Jastrzebowska, Elisabeth, Untersuchungen zum altchristlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jahrhunderts unter der Basilika des heiligen Sebastian in Rom, Frankfurt a. M. 1981
- Jastrzebowska, Elisabeth, S. Sebastiano, la più antica basilica cristiana di Roma, in: *Ecclesiae urbis*. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), hrsg. von Federico Guidobaldi/Alessandra Guiglia Guidobaldi, Vatikanstadt 2002, Bd. 2, 1141-1156
- Jenal, Georg, Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250 – 604), 2 Bde., Stuttgart 1995
- Johnson, Mark J., Late Antique Imperial Mausolea, Diss. Princeton 1986
- Johnson, Mark J., On the Burial Places of the Theodosian Dynasty, in: *Byzantion* 61, 1991, 330-339
- Johnson, Mark J., The Fifth-Century Oratory of the Holy Cross at the Lateran in Rome, in: *Architectura* 25, 1995, 128-155
- Johnson, Mark J., Pagan-Christian Burial Practices of the Fourth Century: Shared Tombs?, in: *J ECS* 5, 1997, 37-59
- Johnston, David E. L., The Roman Law of Trusts, Oxford 1988
- Jones, Arnold H. M., The Later Roman Empire, 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey, 2 Bde., Oxford 1964
- de Jong, Mayke, Carolingian Monasticism: The Power of Prayer, in: *The New Cambridge Medieval History*, Bd. 2: c. 700 – c. 900, hrsg. von Rosamond McKitterick, Cambridge 1995, 622-653
- Josi, Enrico, Coemeterium maius, in: *RivAC* 10, 1933, 7-16
- Jost, Michael P. F., Die Patrozinien der Kirchen der Stadt Rom vom Anfang bis in das 10. Jahrhundert, 2 Bde., Neuried 2000
- Jung, Michael, Marathon und Plataiai. Zwei Perserschlachten als „lieux de mémoire“ im antiken Griechenland, Göttingen 2006
- Jungmann, Josef A., *Missarum sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde., Wien 1962
- Jungmann, Josef A., Von der „Eucharistia“ zur „Messe“, in: *ZKTh* 89, 1967, 29-40
- Junyent, Eduard, Il Titolo di San Clemente in Roma, Rom 1932
- Kader, Ingeborg, Heroa und Memorialbauten, in: *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*, hrsg. von Michael Wörhle/Paul Zanker, München 1995, 199-223
- Kähler, Heinz, Konstantin 313, in: *JDAI* 67, 1952, 1-30

- Kähler, Heinz, Das Fünfsäulendenkmal für die Tetrarchen auf dem Forum Romanum, Köln 1964
- Karpinski, Peter, *Annua dies dormitionis*. Untersuchungen zum christlichen Jahrgedächtnis der Toten auf dem Hintergrund antiken Brauchtums, Frankfurt a. M. 1987
- Kennedy, Vincent L., The Pre-Gregorian *hanc igitur*, in: EL 50, 1936, 349-358
- Kennedy, Vincent L., The Saints of the Canon of the Mass, Vatikanstadt 1963
- Keppie, Lawrence, „Having been a Soldier“. The Commemoration of Military Service on Funerary Monuments of the Early Roman Empire, in: Documenting the Roman Army. Essays in Honour of Margaret Roxan, hrsg. von J. J. Wilkes, London 2003, 31-53
- Kierdorf, Wilhelm *Funus und consecratio*. Zu Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose, in: Chiron 16, 1986, 43-69
- Kierdorf, Wilhelm, Apotheose und postumer Triumph Trajans, in: Tyche 1, 1986, 147-156 (zit. Kierdorf 1986 [a])
- Kirsch, Johann P., Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum. Eine dogmengeschichtliche Studie, Mainz 1900
- Kirsch, Johann P., Römische Martyrlegenden und altchristliche Kirchen Roms, in: Festschrift Georg v. Hertling zum 70. Geburtstag, Kempten/München 1913, 49-64
- Kirsch, Johann P., Die römischen Titelkirchen im Altertum, Paderborn 1918
- Kirsch, Johann P., I santuari domestici di martiri nei titoli romani ed altri simili santuari nelle chiese cristiane e nelle case private di fedeli, in: RPARA 2, 1923-1924, 27-43
- Kirsch, Johann P., Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. Textkritische Untersuchungen zu den römischen „Depositiones“ und dem Martyrologium Hieronymianum, Münster 1924
- Kirsch, Johann P., Die Grabstätte der *Felices duo pontifices et martyres* an der via Appia, in: RQA 33, 1925, 1-20
- Kirsch, Johann P., Die Grabstätten der römischen Märtyrer und ihre Stellung im liturgischen Märtyrerkultus, in: RQA 38, 1930, 107-131
- Kirschbaum, Engelbert, Die Gräber der Apostelfürsten. St. Peter und St. Paul in Rom, Frankfurt a. M. 1974
- Kjærgaard, Jørgen, From *memoria Apostolorum* to basilica Apostolorum: On the Early Christian Cult-centre on the Via Appia, in: ARID 13, 1984, 59-76
- Klauck, Hans-Josef, Die religiöse Umwelt des Urchristentums, 2 Bde., Stuttgart 1995-1996

- Klauser, Theodor, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike, Münster 1927
- Klauser, Theodor, Die konstantinischen Altäre der Lateranbasilika, in: RQA 43, 1935, 179-186
- Klauser, Theodor, Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche, Kön/Opladen 1956
- Klein, Richard, Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums, Darmstadt 1971
- Klein Richard, Zur heidnisch-christlichen Auseinandersetzung in Rom um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert: Prudentius in Rom, in: RQA 98, 2003, 87-111
- Koch, Hugo, Petrus und Paulus im zweiten Osterfeierstreit?, in: ZNW 19, 1919/1920, 174-179
- Koch, Hugo, Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre, Gießen 1930
- Kohns, Hans-Peter, Versorgungskrisen und Hungerrevolten im spätantiken Rom, Bonn 1961
- Kolb, Frank, Diocletian und die erste Tetrarchie. Improvisation oder Experiment in der Organisation monarchischer Herrschaft?, Berlin/New York 1987
- Kolb, Frank, Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike, München 1995
- Kolb, Frank, Herrscherideologie in der Spätantike, Berlin 2001
- König, Dorothee, Amt und Askese in der frühen Kirche. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern der vorbenediktinischen Zeit, St. Ottilien 1985
- Koep, Leo, s. v. „divus“, in: RAC 3, Stuttgart 1957, 1251-1257
- Koep, Leo, Die Konsekrationsmünzen Kaiser Konstantins und ihre religionspolitische Bedeutung, in: JbAC 1, 1958, 94-104
- Koskenniemi, Heikki, Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr., Helsinki 1956
- Koethe, Harald, Zum Mausoleum der weströmischen Dynastie bei Alt-Sankt-Peter, in: MDAl(R) 46, 1931, 9-26
- Kotila, Heikki, *Memoria mortuorum*. Commemoration of the Departed in Augustine, Rom 1992
- Kötting, Bernhard, Bischofswahl in alter Zeit. Augustins Sorge und Bemühen um seinen Nachfolger im Bischofsamt, in: ders., *Ecclesia peregrinans – das Gottesvolk unterwegs*. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Münster 1988, 405-408

- Kötting, Bernhard, Bischofsamt und Bischofswahl, in: ders., *Ecclesia peregrinans – das Gottesvolk unterwegs*. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Münster 1988, 467-479 (zit. Kötting 1988 [a])
- Krause, Jens-Uwe, Das spätantike Städtepatronat, in: *Chiron* 17, 1987, 1-80
- Krause, Jens-Uwe, *Gefängnisse im Römischen Reich*, Stuttgart 1996
- Krautheimer, Richard, Mensa – Coemeterium – Martyrium, in: *CArch* 11, 1960, 15-40
- Krautheimer, Richard, Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel, in: *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, hrsg. von Alfred Stüber/Alfred Hermann, Münster 1964, 224-229
- Krautheimer, Richard, The Crypt of Sta. Maria in Cosmedin and the Mausoleum of Probus Anicius, in: *Essays in Memory of Karl Lehmann*, hrsg. von Lucy Freeman Sandler, New York 1964, 171-175 (zit. Krautheimer 1964 [a])
- Krautheimer, Richard, Intorno alla fondazione di San Paolo fuori le mura, in: *RPARA* 53-54, 1980-1982, 207-220
- Krautheimer, Richard, *Rom. Schicksal einer Stadt 312-1308*, München 1987
- Krautheimer, Richard, The Building Inscriptions and the Date of Construction of Old St. Peter's: A Reconsideration, in: *RJ* 25, 1989, 1-23
- Krautheimer, Richard, The Ecclesiastical Building Policy of Constantine, in: *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, Macerata 18.-20. Dezember 1990, hrsg. von Giorgio Bonamente/Franca Fusto, Bd. 2, Macerata 1993, 509-552
- Krautheimer, Richard, Die Kirche S. Lorenzo in Damaso in Rom. Vorläufiger Grabungsbericht, in: *Akten des 12. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, Bonn 22.-28. 9. 1991, Bd. 2, Münster 1995, 958-963
- Kretschmar, Georg, Die Theologie der Heiligen in der frühen Kirche, in: *Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung (Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie 6)*, hrsg. von Fairy v. Lilienfeld u. a., Erlangen 1977, 77-125
- Kretschmar, Georg, s. v. „Abendmahl III/1. Alte Kirche“, in: *TRE* 1, Berlin/New York 1977, 59-89 (zit. Kretschmar 1977 [a])
- Kriegbaum, Bernhard, Die Religionspolitik des Kaisers Maxentius, in: *AHP* 30, 1992, 7-54
- Krüger, Gustav, *Lucifer, Bischof von Calaris, und das Schisma der Luciferianer*, Leipzig 1886
- Kuhoff, Wolfgang, Ein Mythos der römischen Geschichte: Der Sieg Konstantins des Großen über Maxentius vor den Toren Roms am 28. Oktober 312 n. Chr., in: *Chiron* 21, 1991, 127-174

- Künzle, Paul, Zur *basilica Liberiana*; *basilica Sicinini* = *basilica Liberii*, in: RQA 56, 1961, 1-61, 129-166
- LaBranche, Carol L., *Roma nobilis: The Public Architecture of Rome*, 330-476, Evanston 1968
- Ladner, Gerhart B., *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters*, 3 Bde., Vatikanstadt 1941-1984
- Lampe, Peter, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1989
- Landwehr, Achim, *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die Historische Diskursanalyse*, Berlin 2001
- Landwehr, Achim/Stockhorst, Stefanie, *Einführung in die Europäische Kulturgeschichte*, Paderborn u. a. 2004
- Lane Fox, Robin, *Pagans and Christians*, Harmondsworth 1986
- Lanzoni, Francesco, *La passio s. Sabini o Savini*, in: RQA 17, 1903, 1-26
- Lanzoni, Francesco, *I titoli presbiteriali di Roma antica nella storia e nella leggenda*, in: RivAC 2, 1925, 195-257
- Lanzoni, Francesco, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, 2 Bde., Faenza 1927
- La Piana, George, *The Roman Church at the End of the Second Century*, in: HThR 18, 1925, 201-277
- Latte, Kurt, *Römische Religionsgeschichte*, München 1976
- Lattimore, Richmond, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942
- Laum, Bernhard, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike. Ein Beitrag zur antiken Kulturgeschichte*, 2 Bde., Leipzig/Berlin 1914 (ND in einem Band Aalen 1964)
- Lauwers, Michel, *Le cimetière dans le moyen âge latin. Lieu sacré, saint et religieux*, in: Annales. Histoire, Sciences Sociales 54, 1999, 1047-1072
- Leeb, Rudolf, *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*, Berlin/New York 1992
- Lehmann, Tomas, *Eine spätantike Inschriftensammlung und der Besuch des Papstes Damasus an der Pilgerstätte des hl. Felix in Cimitile/Nola*, in: ZPE 91, 1992, 243-281
- Lehmann, Tomas, „Circus Basilicas“, *coemeteria subteglata* and Church Buildings in the *suburbium* of Rome, in: *Rome AD 300-800. Power and Symbol – Image and Reality* (AAAH 17), Rom 2003, 57-77

- Lepelley, Claude, Die Christen und das Römische Reich, in: Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, Bd. 1: Die Zeit des Anfangs (bis 250), hrsg. von Luce Pietri, Freiburg 2003, 229-268
- Liebeschuetz, John H. W. G., *The Decline and Fall of the Roman City*, Oxford 2001
- Lietzmann, Hans, *Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien*, Bonn 1927
- Lim, Richard, Unity and Diversity among Western Manichaeans: A Reconsideration of Mani's *sancta ecclesia*, in: REAug 35, 1989, 231-250
- Lim, Richard, People as Power: Games, Munificence and Contested Topography, in: The Transformations of *urbs Roma* in Late Antiquity, hrsg. von William V. Harris, Rom 1999, 265-281
- Lim, Richard, The Roman Pantomime Riot of A.D. 509, in: *Humana sapit. Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, hrsg. von Jean-Michel Carrié/Rita Lizzi Testa, Turnhout 2002, 35-42
- Lind Hansen, Sanne, The Embellishment of Late-Antique *domus* in Ostia and Rome, in: Patron and Pavements in Late Antiquity, hrsg. von Signe Isager/Birte Poulsen, 1997, 111-124
- Lindsay, Hugh, Eating with the Dead: The Roman Funerary Banquet, in: Meals in a Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World, hrsg. von Inge Nielsen/Hanne S. Nielsen, Aarhus 1998, 67-80
- Lindsay, Hugh, Death Pollution and Funerals in the City of Rome, in: Death and Disease in the Ancient City, hrsg. von Valerie M. Hope/Eireann Marshall, London 2000, 152-173
- Lippold, Adolf, Ursinus und Damasus, in: *Historia* 14, 1965, 105-128
- Lippold, Adolf, Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Große, in: *ZKG* 92, 1981, 1-15
- Lipsius, Richard A., *Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts*, Kiel 1869
- Liverani, Paolo, Le proprietà private nell'area lateranense fino all'età di Costantino, in: *MEFRA* 100, 1988, 891-915
- Liverani, Paolo, Reimpiego senza ideologia. La lettura antica degli spolia dall'arco di Costantino all'età carolingia, in: *MDAI(R)* 111, 2004, 383-434
- Lizzi, Rita, Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (*L'Italia Annonaria nel IV-V secolo d. C.*), Como 1989
- Lizzi Testa, Rita, Roma, Aquileia e *Sirmium* fra agiografia e fondazioni titolari, in: Studi Sancanzianesi in memoria di Mario Mirabella Roberti, hrsg. von Giuseppe Cuscito (*AnAl* 57), Triest 2004, 243-272

- Lizzi Testa, Rita, Senatori, popoli, papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani, Bari 2004 (zit. Lizzi Testa 2004 [a])
- Llewellyn, Peter A. B., The Roman Church During the Laurentian Schism: Priests and Senators, in: ChH 45, 1976, 417-427
- Llewellyn, Peter A. B., The Names of the Roman Clergy, 401-1046, in: RSCI 35, 1981, 355-370
- Lo Cascio, Elio, La popolazione, in: Roma imperiale. Una metropoli antica, hrsg. von Elio Lo Cascio, Rom 2000, 17-69
- L'Orange, Hans P., Ein tetrarchisches Ehrendenkmal auf dem Forum Romanum, in: MDAI(R) 53, 1938, 1-34
- L'Orange, Hans P./v. Gerkan, Arnim, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens, Berlin 1939
- Lucchesi, Giovanni, Ancora sull'antico calendario italico, in: RSCI 32, 1978, 140-152
- Ludwig, Joseph, Die Primatworte Mt. 16, 18.19 in der altkirchlichen Exegese, Münster 1952
- Luiselli, Bruno, In margine al problema della traslazione delle ossa di Pietro e Paolo, in: MEFRA 98, 1986, 843-854
- Luraghi, Nino, Local Knowledge in Herodotus' *Histories*, in: The Historian's Craft in the Age of Herodotus, hrsg. von Nino Luraghi, Oxford 2001, 138-160
- Luschi, Lizia, L'iconografia dell'edificio rotondo nella monetazione massenziana e il „tempio del divo Romolo“, in: BCAR 89, 1984, 41-54
- Luschi, Lizia/Ceccherelli, A., Mausoleo „dei Gordiani“ e adiacente basilica (circ. VI), in: BCAR 92, 1987-88, 421-427
- Lusiardi, Ralf, Stiftung und Seelenheil in den monotheistischen Religionen des mittelalterlichen Europa. Eine komparative Problemskizze, in: Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen, hrsg. von Michael Borgolte, Berlin 2005, 47-69
- Maccarrone, Michele, *Cathedra Petri* und die Idee der Entwicklung des päpstlichen Primats vom 2. bis 4. Jahrhundert, in: Saeculum 13, 1962, 278-292
- Maccarrone, Michele, Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze, Rom 1976
- Maccarrone, Michele, Il vescovo Achilleo e le iscrizioni metriche di S. Pietro a Spoleto, in: Miscellanea Amato Pietro Frutaz, Rom 1978, 249-284
- Maccarrone, Michele, Il pellegrinaggio a San Pietro e il giubileo del 1300, I: I *limina apostolorum*, in: RSCI 34, 1980, 363-429

- Maccarrone, Michele, *Sedes apostolica–vicarius Petri*. La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII), in: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*. Ricerche e testimonianze, hrsg. von Michele Maccarrone, Vatikanstadt 1991, 275-362
- MacCormack, Sabine G., *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley 1981
- Mackie, Gillian, *A New Look at the Patronage of Santa Costanza, Rome*, in: *Byzantion* 67, 1997, 383-406
- Mackie, Gillian, *Early Christian Chapels in the West. Decoration, Function, and Patronage*, Toronto u. a. 2003
- Maier, Harry O., *The Topography of Heresy and Dissent in Late-Fourth-Century Rome*, in: *Historia* 44, 1995, 232-249
- Manacorda, Daniele, *Trasformazioni dell'abitato nel Campo Marzio: l'area della „Porticus Minucia“*, in: *La storia economica di Roma nell'alto Medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici*, hrsg. von Lidia Paroli/Paolo Delogu, Florenz 1993, 31-51
- Mango, Cyril, *Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics*, in: *ByzZ* 83, 1990, 51-62 u. 443
- Mara, Maria G., *Contributo allo studio della Passio Anthimi*, Rom 1964
- Marasco, Gabriele, *Costantino e le uccisioni di Crispo e Fausta (326 d. C.)*, in: *RFIC* 121, 1993, 297-317
- Marazzi, Federico, *I patrimoni sanctae romanae ecclesiae nel Lazio (secoli IV-X)*. Struttura amministrativa e prassi gestionali, Rom 1998
- Marichal, Robert, *Les dates des graffiti de Saint-Sébastien*, in: *CRAI* 1953, 60-68
- Markschies, Christoph, *Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, in: Wolfram Kinzig/Christoph Marksches/Markus Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten Traditio Apostolica, zu den Interrogationes de fide und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“*, Berlin/New York 1999, 1-74
- Markus, Robert A., *Paganism, Christianity and the Latin Classics in the Fourth Century*, in: *Latin Literature of the Fourth Century*, hrsg. von James W. Binns, London 1974, 1-21
- Markus, Robert A., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990
- Markus, Robert A., *Why on Earth could Places become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places*, in: *J ECS* 2, 1994, 257-271
- Marone, Paola, *Pietro e Paolo e il loro rapporto con Roma nella letteratura antidonatista*, in: *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche*, Rom 2001, 457-472

- Marrou, Henri-Iréné, Survivances païennes dans les rites funéraires des donatistes, in: Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont, Brüssel o. J. (1949), 193-203
- Martin, Jochen, Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation und Macht des Kaisers in der Spätantike, in: Saeculum 35, 1984, 115-131
- Martin, Jochen, Die Macht der Heiligen, in: Christentum und antike Gesellschaft, hrsg. von Jochen Martin/Barbara Quint, Darmstadt 1990, 440-474
- Martin, Jochen, Aspekte antiker Staatlichkeit, in: Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik, hrsg. von Walter Eder, Stuttgart 1990, 220-232 (zit. Martin 1990 [a])
- Martin, Jochen, Der Verlust der Stadt, in: Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter, hrsg. von Christian Meier, München 1994, 95-114
- Martin, Jochen, Spätantike und Völkerwanderung, München 1995
- Martin, Jochen, Familie, Verwandtschaft und Staat in der römischen Republik, in: *Res publica reperta*. Zur Verfassung und Gesellschaft der römischen Republik und des frühen Prinzipats. Festschrift für Jochen Bleicken zum 75. Geburtstag, hrsg. von Jörg Spielvogel, Stuttgart 2002, 13-24
- Martin, Jochen, Rom und die Heilsgeschichte. Beobachtungen zum Triumphbogenmosaik von S. Maria Maggiore in Rom, in: Jahrbuch des Historischen Kollegs 2003, 3-36
- Martínez-Fazio, Luis M., La segunda basílica de San Pablo extramuros. Estudios sobre su fundación, Rom 1972
- Martorelli, Rossana, S. Andrea in *Vincis* (Roma): *domus ecclesiae* o oratorio privato?, in: *Domum tuam dilexi*. Miscellanea in onore di Aldo Nestori, hrsg. von Federico Guidobaldi, Vatikanstadt 1998, 571-586
- Marucchi, Orazio, Di una iscrizione storica che può attribuirsi alla *basilica apostolorum* sulla via Appia, in: NBAC 27, 1921, 61-69
- Mattei, Paul, *Habere ius sacerdotis*. Sacerdoce et laïcat au témoignage de Tertullien de *exhortatione castitatis* et de *monogamia*, in: RSR 59, 1985, 200-221
- Matthews, John F., The Poetess Proba and Fourth-Century Rome: Questions of Interpretation, in: *Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au IV^e siècle ap. J.-C.*, hrsg. von Michel Cristol u. a., Rom 1992, 277-304
- Maurice, Jules, Numismatique constantinienne, 3 Bde., Paris 1908-1912
- Maurin, Jean, *Funus* et rites de séparation, in: AION(archeol) 6, 1984, 191-208
- Mauss, Marcel, Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1968 (Essai sur le don, Paris 1950)

- Mayer, Adalbert, *Triebkräfte und Grundlinien des Entstehung des Meßstipendiums*, St. Ottilien 1976
- Mayer, Emanuel, *Rom ist dort, wo der Kaiser ist. Untersuchungen zu den Staatsdenkmälern des dezentralisierten Reiches von Diocletian bis zu Theodosius II.*, Mainz 2002
- Mazzarino, Santo, *Il pensiero storico classico*, Bd. II 2, Bari 1966
- Mazzoleni, Danilo, *Origine e cronologia dei monogrammi: riflessioni nelle iscrizioni dei Musei Vaticani*, in: *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano: materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica (Inscriptiones Sanctae Sedis, Bd. 2)*, hrsg. von Ivan DiStefano Manzella, Vatikanstadt 1997, 165-171
- Mazzoleni, Danilo, *Die Inschriften in den römischen Katakomben*, in: Vincenzo Ficocchi Nicolai/Fabio Bisconti/Danilo Mazzoleni, *Roms christliche Katakomben. Geschichte – Bilderwelt – Inschriften*, Regensburg 1998, 147-185
- McCormick, Michael, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge 1986
- McCulloh, John M., *The Cult of Relics in the Letters and 'Dialogues' of Pope Gregory the Great: A Lexicographical Study*, in: *Traditio* 32, 1976, 145-184
- McGowan, Andrew, *Discipline and Diet: Feeding the Martyrs in Roman Carthage*, in: *HThR* 96, 2003, 455-476
- McKitterick, Rosamond, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge 1989
- McLynn, Neil B., *The 'Apology' of Palladius: Nature and Purpose*, in: *JThS* n.s. 42, 1991, 52-76
- McLynn, Neil B., *Christian Controversy and Violence in the Fourth Century*, in: *Kodai* 3, 1992, 15-44
- McLynn, Neil B., *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley u. a. 1994
- Meeks, Wayne A., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven/London 1983
- van der Meer, Frederik, *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, Köln 1951
- Meier, Christian, *Kontinuität – Diskontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter*, in: *Kontinuität – Diskontinuität in den Geisteswissenschaften*, hrsg. von Hans Trümper, Darmstadt 1973, 53-94
- Meier, Hans-Rudolf, *Alte Tempel – neue Kulte. Zum Schutz obsoleter Sakralbauten in der Spätantike und zur Adaption alter Bauten an den christlichen Kult*, in: *Innovation in der Spätantike*, hrsg. von Beat Brenk, Wiesbaden 1996, 363-376

- Melucco Vaccaro, Alessandra, L'arco dedicato a Costantino. Analisi e datazione della decorazione architettonica. Con un contributo di Dora Cirone, in: MDAI(R) 108, 2001, 57-82
- Meneghini, Roberto/Santangeli Valenzani, Riccardo, Sepolture intramurane e paesaggio urbano a Roma tra V e VII secolo, in: La storia economica di Roma nell'alto Medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici, hrsg. von Lidia Paroli/Paolo Delogu, Florenz 1993, 89-111
- Meneghini, Roberto/Santangeli Valenzani, Riccardo, Sepolture intramurane a Roma tra V e VII secolo d. C. – aggiornamenti e considerazioni, in: Archeologia Medievale 22, 1995, 283-290
- Meneghini, Roberto/Santangeli Valenzani, Riccardo Roma nell'altomedioevo. Topografia e urbanistica della città dal V al X secolo, Rom 2004
- Merk, Karl J., Die meßliturgische Totenehrung in der römischen Kirche. Zugleich ein Beitrag zum mittelalterlichen Opferwesen. 1. Teil, Stuttgart 1926
- Merkt, Andreas, Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext, Leiden u. a. 1997
- Mesnard, Maurice, La basilique de Saint Chrysogone à Rome, Vatikanstadt 1935
- Metzger, Marcel, Les sacramentaires, Turnhout 1994
- Metzger, Marcel, Geschichte der Liturgie, Paderborn 1998
- Meyer, Hans B., Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (Handbuch der Liturgiewissenschaft 4), Regensburg 1989
- Michel, Otto, s. v. μμνήσκομαι, μνεία, μνήμη, μνήμα, μνημειον, μνημονεύω, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von Gerhard Kittel, Bd. 4, Stuttgart 1942, 678-687
- Mielsch, Harald, Zur stadtrömischen Malerei des 4. Jahrhunderts n. Chr., in: MDAI(R) 85, 1978, 151-207
- Millar, Fergus, The Emperor in the Roman World (31 BC – AD 337), London 1992
- Mittag, Franz P., Alte Köpfe in neuen Händen. Urheber und Funktion der Kontorniaten, Bonn 1999
- Mohlberg, Leo K., Historisch-kritische Bemerkungen zum Ursprung der sogenannten *Memoria Apostolorum* an der Appischen Straße, in: *Colligere fragmenta*, Festschrift Alban Dold zum 70. Geburtstag, Beuron 1952, 52-74
- Mohlberg, Leo K./Baumstark, Anton, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (Cod. Pad. D 47, fol. 11^r – 100^v), Münster 1927

- Mohrmann, Christine, *Locus refrigerii*, in: Bernard Botte/Christine Mohrmann, *L'ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études*, Paris/Löwen 1953, 123-132 (ND in: dies., *Études sur le latin des chrétiens II: Latin chrétien et médiéval*, Rom 1961, 81-91)
- Molthagen, Joachim, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen 1975
- Momigliano, Arnaldo, *The Place of Herodotus in the History of Historiography*, in: ders., *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Rom 1960, 29-44
- Mommsen, Theodor, *Die ludi magni und romani*, in: RhM 14, 1859, 79-87 (erweiterter Nachdruck, in: ders., *Römische Forschungen*, Bd. 2, Berlin 1879, 42-57; danach zit. Mommsen 1879)
- Mommsen, Theodor, *Die römischen Bischöfe Liberius und Felix II.*, in: DZGW, n. s. 1, 1896, 167-179
- Monachino, Vincenzo, *Il primato nello scisma donatista*, in: AHP 2, 1964, 7-44
- Monfrin, Françoise, *Introduction*, in: Albert Dufourcq, *Étude sur les gesta martyrum romains*, Bd. 5 : *Les légendes grecques et les légendes latines*, Paris 1988, IX-LII
- Moorhead, John, *Theoderic in Italy*, Oxford 1992
- v. Moos, Peter, *Das Öffentliche und das Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten Anachronismus*, in: *Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne*, hrsg. von Gert Melville/Peter von Moos, Köln u. a. 1998, 3-83
- Morey, Charles R., *The Gold-Glass Collection of the Vatican Library. With Additional Catalogues of other Gold-Glass Collections*, hrsg. von Guy Ferrari, Vatikanstadt 1959
- Morin, Germain, *Études, textes, découverts. Contributions à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles*, Bd. 1, Paris 1913
- Morris, Ian, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1992
- Mratschek, Sigrid, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen 2002
- Mrozek, Stanislaw, *Munificentia privata in den Städten Italiens der spätrömischen Zeit*, in: *Historia* 27, 1978, 355-368
- Mrozek, Stanislaw, *Les distributions d'argent et de nourriture dans les villes italiennes du Haut-Empire romain*, Brüssel 1987
- Muhlberger, Steven, *The Fifth-Century Chroniclers. Prosper, Hydatius, and the Gallic Chronicler of 452*, Leeds 1990
- Müller, Karl, *Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte: Parochie und Diözese im Abendland in spätrömischer und merowingischer Zeit*, in: ZNW 32, 1933, 149-185

- Muschiol, Gisela, *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern*, Münster 1994
- Neri, Valerio, *Medius princeps. Storia e immagine di Costantino nella storiografia latina pagana*, Bologna 1992
- Neri, Valerio, L'usurpatore come tiranno nel lessico politico della tarda antichità, in: *Usurpationen in der Spätantike*, hrsg. von François Paschoud/Joachim Szidat, Stuttgart 1997, 71-86
- Neri, Valerio, L'abolizione dei *munera gladiatoria* e la datazione della *passio Sebastiani*, in: *RSA* 30, 2000, 217-223
- Nesselhauf, Herbert, *Patrimonium und res privata* des römischen Kaisers, in: *Bonner Historia Augusta Colloquium* 2, Bonn 1964, 73-94
- Nestori, Aldo, La Catacomba di Calepodio al III miglio dell'Aurelia vetus e i sepolcri dei papi Callisto I e Giulio I, in: *RivAC* 47, 1971, 169-278 und 48, 1972, 193-233
- Nestori, Aldo, L'attività edilizia in Roma di papa Damaso, in: *Saecularia damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I* (11. 12. 384 – 10./12. 12. 1984), Vatikanstadt 1986, 161-172
- Nestori, Aldo, *La basilica anonima della via Ardeatina*, Vatikanstadt 1990
- Nestori, Aldo, Riflessioni sul luogo di culto cristiano precostantiniano, in: *RivAC* 75, 1999, 695-709
- Nicolet, Claude, Introduction, in: *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine retrospective*, hrsg. von Claude Nicolet, Rom/Paris 2000, 11-20
- Nieddu, Anna M., L'utilizzazione funeraria del suburbio nei secoli V e VI, in: *Suburbium. Il suburbio di Roma dalla crisi del sistema delle ville a Gregorio Magno*, hrsg. von Philippe Pergola u. a., Rom 2003, 545-606
- Niero, Antonio, I martiri aquileiesi, in: *Aquileia nel IV secolo (AnAl 22)*, Bd. 1, Udine 1982, 151-174
- Niethammer, Lutz, *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbek 2000
- Nippel, Wilfried, Introductory Remarks: Max Weber's „The City“ revisited, in: *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, hrsg. von Anthony Molho u. a., Stuttgart 1991, 19-30
- Niquet, Heike, *Monumenta virtutum titulique. Senatorische Selbstdarstellung im spätantiken Rom im Spiegel der epigraphischen Denkmäler*, Stuttgart 2000
- Nock, Arthur D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933
- Nock, Arthur D., The Cult of Heroes, in: *HThR* 37, 1944, 141-174
- Nora, Pierre, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin 1990

- Noethlichs, Karl-Leo, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden (Diss. Köln 1971)
- Novak, David M., *Anicianae domus culmen, nobilitatis culmen*, in: Klio 62, 1980, 473-493
- Noy, David, *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, London 2000
- Nußbaum, Otto, *Kloster, Mönch und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter*, Bonn 1961
- Nußbaum, Otto, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Bonn 1979
- Odahl, Charles, *Constantine and the Christian Empire*, London/New York 2004
- Orlandi, Silvia, *Il Colosseo nel V secolo*, in: *The Transformations of urbs Roma in Late Antiquity*, hrsg. von William V. Harris, Rom 1999, 249-263
- Orselli, Alba M., *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna 1965
- Osborne, John, *The Roman Catacombs in the Middle Ages*, in: PBSR 40, 1985, 278-328
- Osiek, Carolyn, *The Widow as Altar: The Rise and Fall of a Symbol*, in: SecCen 3, 1983, 159-169
- Oexle, Otto G., *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, in: FMSt 10, 1976, 70-95
- Oexle, Otto G., *Die Gegenwart der Toten*, in: *Death in the Middle Ages*, hrsg. von Herman Braet/Werner Verbeke, Löwen 1983, 19-77
- Oexle, Otto G., *Memoria und Memorialbild*, in: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, hrsg. von Karl Schmid/ Joachim Wollasch, München 1984, 384-440
- Oexle, Otto G., *Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult*, in: FMSt 18, 1984, 401-420 (zit. Oexle 1984 [a])
- Oexle, Otto G., *Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria*, in: *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*, hrsg. von Karl Schmid, München/Zürich 1985, 74-107
- Oexle, Otto G., *Memoria als Kultur*, in: *Memoria als Kultur*, hrsg. von Otto G. Oexle, Göttingen 1995, 9-78
- Palmer, Robert E. A., *Roman Shrines of Female Chastity from the Caste Struggle to the Papacy of Innocent I*, in: RSA 4, 1974, 113-159
- Pani Ermini, Letizia, *Testimonianze archeologiche di monasteri a Roma nell'alto medioevo*, in: ASRSP 104, 1981, 25-45
- Pani Ermini, Letizia, *Forma Urbis e renovatio murorum in età teodericiana*, in: *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente*, Ravenna 1995, 171-180 u. 201-225

- Pani Ermini, Letizia, La civitas Leoniana, in: *Dossiers d'Archéologie* 217, 1996, 84-93
- Pani Ermini, Letizia, Roma da Alarico a Teodosio, in: *The Transformations of urbs Roma in Late Antiquity*, hrsg. von William V. Harris, Rom 1999, 35-52
- Pani Ermini, Letizia, Dai complessi martiriali alle *civitates*. Formazione e sviluppo dello *spazio cristiano*, in: *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto medio evo*, hrsg. von Letizia Pani Ermini/Paolo Siniscalco, Vatikanstadt 2000, 397-419
- Parisi Presicce, Claudio, L'abbandono della moderazione. I ritratti di Costantino e della sua progenie, in: *Costantino il Grande. La civiltà antica al bivio tra Occidente e Oriente*, hrsg. von Angela Donati/Giovanni Gentili, Mailand 2005, 138-155
- Parmegiani, Neda/Pronti, Alberto, Recenti scavi a S. Cecilia in Trastevere a Roma, in: *Akten des 12. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 22.-28. 9. 1991*, Bd. 2, Münster 1995, 1069-1075
- Parmegiani, Neda/Pronti, Alberto, S. Cecilia in Trastevere. Nouvi scavi e ricerche, Vatikanstadt 2004
- Paschoud, François, Zosime 2, 29 et la version païenne de la conversion de Constantin, in: *Historia* 20, 1971, 334-353
- Paschoud, François, Ancora sul rifiuto di Costantino di salire al Campidoglio, in: *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, Macerata 18.-20. Dezember 1990, hrsg. von Giorgio Bonamente/Franca Fusto, Bd. 2, Macerata 1993, 737-748
- Paschoud, François, Zosime et Constantin. Nouvelles Controverses, in: *MH* 54, 1997, 9-28
- Paterna, Claudia, Il circo Variano a Roma, in: *MEFRA* 108, 1996, 817-853
- Patlagean, Evelyne, Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4-7e siècles, Paris 1977
- Pavolini, Carlo, L'area del Celio fra l'antichità e il medioevo alla luce delle recenti indagini archeologiche, in: *La storia economica di Roma nell'alto Medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici*, hrsg. von Lidia Paroli/Paolo Delogu, Florenz 1993, 53-70
- Pavolini, Carlo, La basilica costantiniana di S. Agnese. I risultati delle indagini dei restauri per il giubileo del 2000, in: *Ecclesiae urbis. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo)*, hrsg. von Federico Guidobaldi/Alessandra Guiglia Guidobaldi, Vatikanstadt 2002, Bd. 2, 1203-1224
- Pellegrino, Michele, Le sens ecclésial du martyre, in: *RSR* 35, 1961, 151-175
- Pensabene, Patrizio/Panella, Clementina, Reimpiego e progettazione architettonica nei monumenti tardo-antichi di Roma, in: *RPARA* 66, 1993-1994, 111-283

- Pergola, Philippe, *Nereus et Achilleus martyres*: L'intervention de Damase à Domitille (avec un appendice sur les résultats des fouilles récentes de la Basilique de Damase à Generosa), in: *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I* (11. 12. 384 – 10./12. 12. 1984), Vatikanstadt 1986, 203-224
- Pergola, Philippe,/Barbini, Palmira M., *Le catacombe romane. Storia e topografia*, Rom 1999
- Pesarini, Santi, Contributo alla storia della basilica di San Lorenzo sulla via Tiburtina, in: *Studi Romani* 1, 1913, 37-52
- Pesci, Benedetto, Il culto di san Sebastiano a Roma nell'antichità e nel medioevo, in: *Antonianum* 20, 1945, 177-200
- Pétré, Hélène, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Löwen 1948
- Philippart, Guy, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout 1977 und 1985 (Ergänzungen)
- Philippart, Guy, Martirologi e leggendari, in: *Lo spazio letterario del medioevo I: Il medioevo latino*, Bd. 2: *La circolazione del testo*, hrsg. von Guglielmo Cavallo u. a., Rom 1994, 605-648
- Picard, Jean-Charles, Etude sur l'emplacement des tombes des papes du IIIe au Xe siècle, in: *MEFR* 81, 1969, 725-782
- Picard, Jean-Charles, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle*, Rom 1988
- Pickert, Susanne, *Die römischen Stiftungen der augusteischen Zeit*, in: *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen*, hrsg. von M. Borgolte, Berlin 2005, 23-45
- Piepenbrink, Karen, *Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike. Probleme des Christseins in der Reflexion der Zeitgenossen*, Frankfurt a. M. 2005
- Pietri, Charles, *Concordia apostolorum et renovatio urbis* (culte des martyrs et propaganda pontificale), in: *MEFR* 73, 1961, 275-322
- Pietri, Charles, Le sénat, le peuple chrétien et les partis du cirque à Rome sous le pape Symmaque (498-514), in: *MEFR* 78, 1966, 123-139
- Pietri, Charles, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, 2 Bde., Rom 1976
- Pietri, Charles, *Recherches sur les domus ecclesiae*, in: *REAug* 24, 1978, 3-21
- Pietri, Charles, *Évergétisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du IVe à la fin du Ve s.: l'exemple romain*, in: *Ktema* 3, 1978, 317-337 (zit. Pietri 1978 [a])

- Pietri, Charles, La mort en Occident dans l'épigraphie latine: de l'épigraphie païenne à l'épigraphie chrétienne, 3e – 6e siècles, in: MD 144, 1980, 25-48
- Pietri, Charles, Donateurs et pieux établissements d'après le légendier romain (Ve-VIIe s.), in: Hagiographie, cultures et sociétés (IVe-XIIIe siècles), Paris 1981, 435-453
- Pietri, Charles, Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric, in: MEFRA 93, 1981, 417-467 (zit. Pietri 1981 [a])
- Pietri, Charles, Une aristocratie provinciale et la mission chrétienne: l'exemple de la *Venetia*, in: Aquileia nel IV secolo (AnAl 22), Bd. 1, Udine 1982, 89-137
- Pietri, Charles, s. v. „Grabinschrift II (lateinisch)“, in: RAC 12, Stuttgart 1983, 514-590
- Pietri, Charles, s. v. „Graffito I (lateinisch)“, in: RAC 12, Stuttgart 1983, 637-667 (zit. Pietri 1983 [a])
- Pietri, Charles, Liturgie, Kultur und Gesellschaft. Das Beispiel Roms in der ausgehenden Antike (4. – 5. Jahrhundert), in: Concilium 19, 1983, 116-124 (zit. Pietri 1983 [b])
- Pietri, Charles, Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent), in: RivAC 60, 1984, 293-319
- Pietri, Charles, Damase évêque de Rome, in: Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11. 12. 384 – 10./12. 12. 1984), Vatikanstadt 1986, 31-58
- Pietri, Charles, Régions ecclésiastiques et paroisses romaines, in: Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne, Bd. 2, Rom 1989, 1035-1067
- Pietri, Charles, L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur, in: Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe – XIIIe siècle) (Actes du colloque Rome, 27-29. 10 1988), Rom 1991, 15-36
- Pietri, Charles/Pietri, Luce (Hgg.), Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, Bd. 2: Italie (313-604), Rom 1999
- Pietri, Luce, Les abbés de basilique dans la Gaule du VIe siècle, in: RHEF 69, 1983, 5-28
- Pietri, Luce, Évergétisme chrétien et fondations privées dans l'Italie de l'antiquité tardive, in: *Humana sapit*. Études de l'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini, hrsg. von Jean-Michel Carrié/Rita Lizzi Testa, Turnhout 2002, 253-263
- Pietri, Luce/Duval, Yvette/Pietri, Charles, Peuple chrétien ou *plebs*: Le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en Occident, in: Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au IVe siècle ap. J.-C., hrsg. von Michel Christol u. a., Rom 1992, 373-395
- Piganiol, André, L'empereur Constantin, Paris 1932

- Pilsworth, Clare, Dating the *Gesta martyrum*: A Manuscript-Based Approach, in: *Early Medieval Europe* 9, 2000, 309-324
- Pisani Sartorio, Giuseppina/Calza, Raissa, *La villa di Massenzio sulla via Appia. Il palazzo – le opere d’arte*, Rom 1976
- Pocock, John G. A., The Concept of a Language and the *métier d'historien*. Some Considerations on Practice, in: *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, hrsg. von Anthony Pagden, Cambridge 1987, 19-38
- Pohlkamp, Wilhelm, Textfassungen, literarische Formen und geschichtliche Funktionen der römischen Silvester-Akten, in: *Francia* 19, 1992, 115-196
- Poschmann, Bernhard, *Paenitentia secunda*. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origines. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Bonn 1940
- Poupon, Gérard, Tertullien et le privilège de Pierre (Note sur *de Pudicitia* 21, 9-10), in: *REAug* 32, 1986, 142-144
- Prandi, Adriano, *Il complesso monumentale della basilica celimontana dei SS. Giovanni e Paolo*, Rom 1953
- Price, Simon R. F., Between Man and God: Sacrifice in the Roman Imperial Cult, in: *JRS* 70, 1980, 28-43
- Price, Simon R. F., *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984
- Price, Simon R. F., Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult, in: *JHS* 104, 1984, 79-95 (zit. Price 1984 [a])
- Price, Simon R. F., From Noble Funerals to Divine Cult: The Consecration of Roman Emperors, in: *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, hrsg. von David Cannadine/Simon Price, Cambridge 1987, 56-105
- Prinz, Friedrich, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, München 21988
- Purcell, Nicholas, The Populace of Rome in Late Antiquity: Problems of Classification and Historical Description, in: *The Transformations of urbs Roma in Late Antiquity*, hrsg. von William V. Harris, Rom 1999, 135-161
- Quasten, Johannes, *Vetus superstitio et nova religio*. The Problem of *Refrigerium* in the Ancient Church of North Africa, in: *HThR* 33, 1940, 253-266
- Quasten, Johannes, *Mysterium tremendum*. Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des vierten Jahrhunderts, in: *Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel*, hrsg. von Anton Mayer u. a., Düsseldorf 1951, 66-75
- Quentin, Henri, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du martyrologe romain*, Paris 1908

- Quinn, Naomi/Holland, Dorothy, Culture and Cognition, in: Cultural Models in Language and Thought, hrsg. von Naomi Quinn/Dorothy Holland, Cambridge 1987, 3-40
- Ramsey, Boniface, Almsgiving in the Latin Church: The Late Fourth and Early Fifth Centuries, in: ThS 43, 1982, 226-259
- Rapisarda, Grazia, Primato di Pietro in Gaudenzio di Brescia (trattato 16, 9-10), in: Politica retorica e simbolismo del primato: Roma e Costantinopoli (secoli IV-VII), hrsg. von Febronia Elia, Bd. 1, Catania 2002, 107-118
- Rasch, Jürgen J., Das Maxentius-Mausoleum an der via Appia in Rom, Mainz 1984
- Rasch, Jürgen J., Zur Rekonstruktion der Andreasrotunde an Alt-St.-Peter, in: RQA 85, 1990, 1-18
- Rasch, Jürgen J., Das Mausoleum bei Tor de' Schiavi in Rom, Mainz 1993
- Rasch, Jürgen J., Das Mausoleum der Kaiserin Helena in Rom und der „Tempio della Tosse“ in Tivoli, Mainz 1998
- Rea, Rossella, Roma: l'uso funerario della valle del Colosseo tra tardo antico e alto medioevo, in: Archeologia Medievale 20, 1993, 645-658
- Rebenich, Stefan, Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen, Stuttgart 1992
- Rebenich, Stefan, Vom dreizehnten Gott zum dreizehnten Apostel? Der tote Kaiser in der Spätantike, in: ZAC 4, 2000, 300-324
- Rebenich, Stefan, Viri nobiles, Viri disertis, Viri locupletes. Von der heidnischen zur christlichen Patronage im vierten Jahrhundert, in: Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters, Internationales Kolloquium aus Anlaß des 65. Geburtstags von Adolf M. Ritter, hrsg. von Angelika Dörfler-Dierken/Wolfram Kinzig/Markus Vinzent, Mandelbachtal/Cambridge 2001, 61-80
- Rebillard, Éric, Κοιμητήριον et coemeterium: tombe, tombe sainte, nécropole, in: MEFRA 105, 2, 1993, 975-1001
- Rebillard, Éric, L'église de Rome et le développement des catacombes. À propos de l'origine des cimetières chrétiens, in: MEFRA 109, 2, 1997, 741-763
- Rebillard, Éric, Église et sépulture dans l'antiquité tardive (Occident latin, 3e – 6e siècles), in: Annales. Histoire, Sciences Sociales 54, 1999, 1027-1046
- Rebillard, Éric, Violations de sépulture et impiété dans l'antiquité tardive, in: Impies et païens entre Antiquité et Moyen Age, hrsg. von Lionel Mary/Michel Sot, Paris 2002, 65-80
- Rebillard, Éric, Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive, Paris 2003

- Reekmans, Louis, L'implantation monumentale chrétienne dans la zone suburbaine de Rome du IVe au IXe siècle, in: RivAC 44, 1968, 173-207
- Reekmans, Louis, Le développement topographique de la région du Vatican à la fin de l'antiquité et au début du Moyen Âge (300-850), in: Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'art offerts à Jacques Lavalleye, Löwen 1970, 197-235
- Reekmans, Louis, L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 à 850, in: Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne, Bd. 2, Vatikanstadt 1989, 861-915
- Reekmans, Louis, Recherches récentes dans les cryptes des martyrs romains, in: Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans, hrsg. von Mathijs Lamberigts/Peter van Deun, Löwen 1995, 31-70
- Reicke, Bo, Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier, Wiesbaden 1951
- Repertorium der christlich-antiken Sarkophage, Bd. 1: Rom und Ostia, hrsg. von Friedrich W. Deichmann, bearb. von Giuseppe Bovini/Hugo Brandenburg, Wiesbaden 1967 (Ikonographisches Register, bearb. u. komm. von Ulrike Lange, Dettelbach 1996)
- Reutter, Ursula, Damasus, Bischof von Rom (366-384). Leben und Werk, Diss. Jena 1999
- Reynaud, Jean-François, Aux origines des paroisses, in: Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.), hrsg. von Philippe Pergola, Vatikanstadt 1999, 83-100
- Ricciardi, Monica, Nuove ricerche sul battistero nella catacomba di Ponziano a Roma, in: L'edificio battesimale in Italia. Aspetti e problemi (Atti dell' VIII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana), Bordighera 2001, Bd. 2, 957-974
- Richard, Jean-Claude, Tombeaux des empereurs et temples des *divi*: notes sur la signification religieuse des sépultures impériales à Rome, in: RHR 170, 1966, 127-142
- Richard, Jean-Claude, Les funérailles de Trajan et le triomphe sur les Parthes, in: REL 44, 1966, 351-362 (zit. Richard 1966 [a])
- Richard, Jean-Claude, Recherches sur certains aspects du culte impérial. Le funéraire des empereurs romains aux deux premiers siècles de notre ère, in: ANRW II 16, 2, Berlin/New York 1978, 1121-1134
- Richard, Marcel, La lettre *Confidimus quidem* du Pape Damase, in: AIPhO 11, 1951, 323-340
- Riggsby, Andrew M., 'Public' and 'Private' in Roman Culture: The Case of the *cubiculum*, in: JRA 10, 1997, 36-56
- Rilinger, Rolf, *Domus* und *res publica*. Die politisch-soziale Bedeutung des aristokratischen „Hauses“ in der späten römischen Republik, in: Zwischen „Haus“

- und „Staat“. Antike Höfe im Vergleich, hrsg. von Aloys Winterling, München 1997, 73-90
- Ristow, Sebastian, Frühchristliche Baptisterien, Münster 1998
- Ronchey, Silvia, Les procès-verbaux des martyres chrétiens dans les acta martyrum et leur fortune, in: MEFRA 112, 2000, 723-752
- Rordorf, Willy, La „diaconie“ des martyrs selon Origène, in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou, hrsg. von Jacques Fontaine/Charles Kannengiesser, Paris 1972, 395-402
- Rousselle, Aline, Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV^e siècle, in: MEFRA 89, 1977, 333-370
- Rüpke, Jörg, Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom, Berlin/New York 1995
- Rüpke, Jörg, Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001
- Rush, Alfred C., Death and Burial in Christian Antiquity, Washington D. C. 1941
- Rutgers, Leonard V., The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora, Leiden 1995
- Ruysschaert, José, Essai d'interprétation synthétique de l'Arc de Constantin, in: RPARA 35, 1962-1963, 79-100
- Ruysschaert, José, À propos de quelques textes romains du IV^e s. relatifs à Pierre et Paul, in: AHP 7, 1969, 7-41
- Ruysschaert, José, Pierre et Paul à Rome. Textes et contextes d'une inscription damasienne, in: RPARA 42, 1969-1970, 201-218
- Ruysschaert, José, La légendaire *sedes* pétrienne du *maius*, in: RivAC 49, 1973, 293-297
- Sághy, Marianne, Patrons and Priests. The Roman Senatorial Aristocracy and the Church A. D. 355-384, Diss. Princeton 1998
- Sághy, Marianne, Prayer at the Tomb of the Martyrs? The Damasan Epigrams, in: La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino, Rom 1999, 519-537
- Sághy, Marianne, *Scinditur in partes populus*: Pope Damasus and the Martyrs of Rome, in: Early Medieval Europe 9, 2000, 273-287
- Saint-Roch, Patrick, Le cimetière de Basileus ou *coemiterium sanctorum Marci et Marcelliani Damasi*, Vatikanstadt 1999
- Saller, Richard P., Personal Patronage under the Early Empire, Cambridge 1982
- Salomonson, Jan W., Chair, Sceptre and Wreath. Historical Aspects of their Representation on some Roman Sepulcral Monuments, Proefschrift Groningen 1956
- Saltet, Louis, La formation de la légende des papes Libère et Félix, in: BLE, ser. 3, 7, 1905, 222-236

- Salzman, Michele R., *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley u. a. 1990
- Salzman, Michele R., *The Christianisation of Sacred Time and Sacred Space*, in: *The Transformations of urbs Roma in Late Antiquity*, hrsg. von William V. Harris, Rom 1999, 123-134
- Salzman, Michele R., *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge (Mass.) 2002
- Sanders, Gabriel, *Les chrétiens face à l'épigraphie funéraire latine*, in: ders., *Lapidés memores. Païens et chrétiens face à la mort: le témoignage de l'épigraphie funéraire latine*, hrsg. von Angela Donati u. a., Faenza 1991, 131-153 (ND aus: *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VIe Congrès International d'Études Classiques*, Madrid 1974, Bukarest/Paris 1976, 283-299)
- Santangeli Valenzani, Riccardo, *Pellegrini, senatori e papi. Gli xenodochia a Roma tra il V e il IX secolo*, in: *RIA*, ser. III, 19-20, 1996-1997, 203-226
- Santangeli Valenzani, Riccardo, *Il paesaggio urbano altomedievale nei testi del Liber Pontificalis*, in: *Atti del colloquio internazionale „Il Liber Pontificalis e la storia materiale“ (MNHHR 60/61 [2001-2002])*, hrsg. von Herman Geertman, Rom 2003, 225-234
- Sardella, Teresa, *Società chiesa e stato nell'età di Teoderico. Papa Simmaco e lo scisma laurenziano*, Soveria Mannelli 1996
- Saxer, Victor, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien, et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris 1980
- Saxer, Victor, *Die Ursprünge des Märtyrerkultes in Afrika*, in: *RQA* 79, 1984, 1-11
- Saxer, Victor, *Damase et le calendrier des fêtes de martyrs de l'Eglise romaine*, in: *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11. 12. 384 – 10./12. 12. 1984)*, Vatikanstadt 1986, 59-88
- Saxer, Victor, *L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'antiquité et le haut moyen âge*, in: *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne*, Bd. 2, Vatikanstadt 1989, 917-1033
- Saxer, Victor, *La questione di Ippolito romano: a proposito di un libro recente*, in: *Nuove ricerche su Ippolito*, Rom 1989, 43-60 (zit. Saxer 1989 [a])
- Saxer, Victor, *Pilgerwesen in Italien und Rom im späten Altertum und Frühmittelalter*, in: *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, Bd. 1, Münster 1995, 36-57
- Saxer, Victor, *Sainte-Marie-Majeure. Une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son église (Ve – XIIIe siècle)*, Rom 2001

- Saxer, Victor, La chiesa di Roma dal V al X secolo: amministrazione centrale e organizzazione territoriale, in: SSAM 48: Roma nell'Alto Medioevo, Spoleto 2001, Bd. 2, 493-637 (zit. Saxer 2001 [a])
- Schäfer, Ernst, Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I. für die Geschichte der Heiligenverehrung, Rom 1932
- Schäfer, F., Die Acten der heiligen Nereus und Achilleus. Untersuchung über den Originaltext und die Zeit seiner Entstehung, in: RQA 8, 1894, 89-119
- Scheid, John, *Contraria facere*: renversements et déplacements dans les rites funéraires, in: AION(archeol) 6, 1984, 117-139
- Scheid, John, Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs, Rom 1990
- Scheid, John, Die Parentalien für die verstorbenen Caesaren als Modell für den römischen Totenkult, in: Klio 75, 1993, 188-201
- Scheid, John, Les décrets de Pise et le culte des morts, in: La commemorazione di Germanico nella documentazione epigrafica. *Tabula Hebana e Tabula Siarenis*, hrsg. von Augusto Fraschetti, Rom 2000, 131-140
- Schlinkert, Dirk, Vom Haus zum Hof. Aspekte höfischer Herrschaft in der Spätantike, in: Klio 78, 1996, 454-482
- Schlumberger, Jörg A., Die Epitome de Caesaribus. Untersuchungen zur heidnischen Geschichtsschreibung des 4. Jahrhunderts n. Chr., München 1974
- Schmid, Karl/Wollasch, Joachim, Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters, in: FMSt 1, 1967, 365-405
- Schmid, Karl/Oexle, Otto G., Voraussetzungen und Wirkung des Gebetsbundes von Attigny, in: Francia 2, 1974, 71-122
- Schmidt, Manfred G., Ambrosii carmen de obitu Probi. Ein Gedicht des Mailänder Bischofs in epigraphischer Überlieferung, in: Hermes 127, 1999, 99-116
- Schmidt, Wilhelm, Geburtstag im Altertum, Gießen 1908
- Schmidt-Hofner, Sebastian, Die städtische Finanzautonomie im spätrömischen Reich, in: Staatlichkeit und politisches Handeln in der römischen Kaiserzeit, hrsg. von Hans-Ulrich Wiemer, Berlin/New York 2006, 209-248
- Schmitt-Pantel, Pauline, Évergétisme et mémoire du mort. À propos des fondations de banquets publics dans les cités grecques à l'époque hellénistique et romaine, in: La mort, les morts dans les sociétés anciennes, hrsg. von Gherardo Gnoli/Jean-Pierre Vernant, Cambridge 1982, 177-188
- Schneider, Alfons M., Refrigerium, Bd. 1: Nach literarischen Quellen und Inschriften, Freiburg 1928

- Schneider, Alfons M., Die Memoria Apostolorum an der Via Appia, NAWG.PH 1951, nr. 3
- Schöllgen, Georg, Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie, in: ZNW 77, 1986, 146-151
- Schöllgen, Georg, Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte. Einwände gegen Peter Lampes Buch „Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten“, in: JbAC 32, 1989, 23-40
- Schöllgen, Georg, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie, Münster 1998
- v. Schoenebeck, Hans, Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin, Leipzig 1939
- Schottruff, Willy, ‚Gedenken‘ im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zākar im semitischen Sprachkreis, Neukirchen-Vluyn 1967
- Schulten, Peter N., Die Typologie der römischen Konsekrationsprägungen, Frankfurt a. M. 1979
- Schulze, Winfried, Ortsbesichtigung: Deutsche Erinnerungsorte, in: GWU 54, 2003, 608-613
- Schumacher, Leonhard, Zur ‚Apotheose‘ des Herrschers in der Spätantike, in: Atti dell’Accademia Romanistica Costantiniana 10, 1995, 105-125
- Schumacher, Walter N., Das Baptisterium von Alt-St. Peter und seine Probleme. Mit einem Beitrag von Thomas Barth, in: Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst. Friedrich Wilhelm Deichmann gewidmet, hrsg. in Verbindung mit Otto Feld/Urs Peschlow, Bd. 1, Bonn 1986, 215-233
- Schumacher, Walter N., Die konstantinischen Exedra-Basiliken, in: Die Katakomben „Santi Marcellino e Pietro“. Repertorium der Malereien, hrsg. von Johannes G. Deckers u. a., Münster 1987, 132-186
- Schwartz, Eduard, Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche, in: ZSRG.K 25, 1936, 1-114
- Scrinari, Valnea S. M., Il Laterano imperiale, Bd. 2: Dagli *horti Domitiae* alla Cappella cristiana, Vatikanstadt 1995
- Scullion, Scott, Olympan and Chthonian, in: ClAnt 13, 1994, 75-119
- Seeliger, Hans R., Die Geschichte der Katakomben *inter duos (!) lauros* nach den schriftlichen Quellen, in: Johannes G. Deckers/Hans R. Seeliger/Gabriele Miethke, Die Katakomben „Santi Marcellino e Pietro“. Repertorium der Malereien. Textband, Vatikanstadt 1987, 59-90
- Seider, Richard, Beiträge zur Geschichte und Paläographie der antiken Vergilhandschriften, in: Studien zum antiken Epos, hrsg. von Herwig Görgemanns/Ernst A. Schmidt, Meisenheim 1976, 129-172

- Serlorenzi, Mirella, Santa Lucia in *Selcis*. Lettura del palinsesto murario di un edificio a continuità di vita, in: Roma dall'antichità al medioevo, Bd. 2: Contesti tardoantichi e altomedievali, hrsg. von Lidia Paroli/Laura Venditelli, Rom 2004, 350-379
- Sessa, Kristina, Christianity and the *cubiculum*: Spiritual Politics and Domestic Space in Late Antique Rome, in: JECS 15, 2007, 171-204
- Shaw, Brent D., The Passion of Perpetua, in: PaP 139, 1993, 3-45
- Shaw, Brent D., Body/Power/Identity: Passion of the Martyrs, in: JECS 4, 1996, 269-312
- Silvagni, Angelo, Intorno ad un gruppo di iscrizioni del IV e V secolo appartenenti alla basilica Vaticana, in: BCAR 57, 1929, 135-147
- Silvagni, Angelo, Se il carne damasiano di S. Felice appartenga veramente a Nola, in: RivAC 12, 1935, 249-264
- Simonetti, Manlio, Una nuova proposta su Ippolito, in: Augustinianum 36, 1996, 13-46
- Sivan, Hagith, Anician Women, the Cento of Proba, and Aristocratic Conversion in the Fourth Century, in: VChr 47, 1993, 140-157
- Smith, Rowland B. E., 'Restored Utility, Eternal City'. Patronal Imagery at Rome in the Fourth Century AD, in: 'Bread and Circuses'. Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy, hrsg. von Kathryn Lomas/Tim Cornell, London/New York 2003, 142-166
- Solin, Heikki, Beiträge zur Kenntnis der griechischen Personennamen in Rom, Bd. 1, Helsinki 1971
- Speck, Paul, *Urbs, quam Deo donavimus*. Konstantins des Großen Konzept für Konstantinopel, in: Boreas 18, 1995, 143-173
- Speidel, Michael P., Maxentius and his *Equites Singulares* in the Battle at the Milvian Bridge, in: ClAnt 5, 1986, 253-262
- Spera, Lucrezia, Interventi di papa Damaso nei santuari delle catacombe romane: il ruolo della committenza privata, in: Bessarione 11, 1994, 111-127
- Spera, Lucrezia, Un nuovo centro di culto martiriale lungo la *spelunca magna* della catacomba di Pretestato, in: *Domum tuam dilexi*. Miscellanea in onore di Aldo Nestori, hrsg. von Federico Guidobaldi, Vatikanstadt 1998, 807-828
- Spera, Lucrezia, *Ad limina apostolorum*. Santuari e pellegrini a Roma tra tarda antichità e l'alto medioevo, in: La geografia e lo spazio del sacro. L'esempio delle trasformazioni territoriali lungo il percorso della Visita alle Sette Chiese Privilegiate, Rom 1998, 1-104 (zit. Spera 1998 [a])
- Spera, Lucrezia, Il paesaggio suburbano di Roma dall'antichità al medioevo. Il comprensorio tra le vie Latina e Ardeatina dalle Mura Aureliane al III miglio, Rom 1999

- Spera, Lucrezia, s. v. „S. Andreae basilica”, in: LTUR. Suburbium I, Rom 2001, 52-54
- Spera, Lucrezia, Il territorio della via Appia. Forme trasformative del paesaggio nei secoli della tarda Antichità, in: Suburbium. Il suburbio di Roma dalla crisi del sistema delle ville a Gregorio Magno, hrsg. von Philippe Pergola u. a., Rom 2003, 267-330
- Spera, Lucrezia/Minceo, Sergio, Via Appia, Bd. 1. Da Roma a Bovillae, Rom 2004
- Spera, Lucrezia/Smiraglia, Edwige, Il cosiddetto battistero della catacomba di Priscilla a Roma: sistemazione monumentale e segni culturali, in: L'edificio battesimale in Italia. Aspetti e problemi (Atti dell' VIII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana), Bordighera 2001, Bd. 2, 977-1002
- Spicq, Ceslas, Notes de lexicographie néo-testamentaire. Supplément, Göttingen 1982
- Srejović, Dragoslav/Vasić, Čedomir, Emperor Galerius' Buildings in *Romuliana* (Gamzigrad, Eastern Serbia), in: AntTard 2, 1994, 123-141
- Stanley, David J., New Discoveries at Santa Costanza, in: DOP 48, 1994, 257-261
- Steinby, E. Margareta, s. v. „Ziegelstempel von Rom und Umgebung“, in: RE, suppl. 15, München 1978, 1489-1531
- Steinby, E. Margareta, L'industria laterizia di Roma nel tardo impero, in: Società romana e impero tardoantico, Bd. 2: Roma. Politica, economia, paesaggio urbano, hrsg. von Andrea Giardina, Rom/Bari 1986, 99-164 u.438-446
- Steinby, E. Margareta, La cronologia delle *figlinae* tardoantiche, in: Materiali e tecniche dell'edilizia paleocristiana a Roma, hrsg. von Margherita Cecchelli, Rom 2001, 127-150
- Stepper, Ruth, Der Kaiser als Priester: Schwerpunkte und Reichweite seines oberpontificalen Handelns, in: Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen, hrsg. von Hubert Cancik/Konrad Hitzl, Tübingen 2003, 157-187
- Sternberg, Thomas, *Orientalium more secutus*. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien, Münster 1991
- Straub, Johannes A., Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol, in: Historia 4, 1955, 297-313
- Straub, Jürgen, Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs, in: Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität, Bd. 3, hrsg. von Aleida Assmann/Heidrun Friese, Frankfurt a. M. 1998, 73-104
- Stuiber, Alfred, Die Diptychon-Formel für die *nomina offerentium* im römischen Meßkanon, in: EL 68, 1954, 128-146
- Stuiber, Alfred, Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabkunst, Bonn 1957

- Stuiber, Alfred, Heidnische und christliche Gedächtniskalender, in: JbAC 3, 1960, 24-33
- Stuiber, Alfred, s. v. „Eulogia“, in: RAC 6, Stuttgart 1966, 900-928
- Stutz, Ulrich, Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III., aus dem Nachlaß ergänzt und mit einem Vorwort versehen von Hans E. Feine, Aalen 21961 (Berlin 1895)
- Styger, Paul, L'origine del cimitero di S. Callisto sull'Appia, in: RPARA 4, 1925-1926, 91-153
- Styger, Paul, Die römischen Katakomben. Archäologische Forschungen über den Ursprung und die Bedeutung der altchristlichen Grabstätten, Berlin 1933
- Szidat, Joachim, Konstantin 312. Eine Wende in seiner religiösen Überzeugung oder die Möglichkeit, diese öffentlich erkennen zu lassen und aus ihr heraus Politik zu machen?, in: Gymnasium 92, 1985, 514-525
- Talamo, Emilia, Raffigurazione numismatiche, in: Il „tempio di Romolo“ al foro romano, Rom 1981, 23-34
- Taliaferro Boatwright, Mary, Hadrian and the City of Rome, Princeton 1987
- Testini, Pasquale, L'oratorio scoperto al „monte della giustizia“ presso la porta Viminale a Roma, in: RivAC 44, 1968, 219-260
- Testini, Pasquale, Di alcune testimonianze relative a Ippolito, in: Ricerche su Ippolito, Rom 1977, 45-65
- Testini, Pasquale, Vetera e nova su Ippolito, in: Nuove ricerche su Ippolito, Rom 1989, 7-22
- Thomas, Yan, *Corpus aut ossa aut cineres. La chose religieuse et le commerce*, in: Micrologus 7, 1999, 73-112
- Thümmel, Hans G., Die Wende Constantins und die Denkmäler, in: Die Konstantinische Wende, hrsg. von Ekkehard Mühlenberg, Gütersloh 1998, 144-185
- Thümmel, Hans G., Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom. Die archäologischen Denkmäler und die literarische Tradition, Berlin/New York 1999
- Timpe, Dieter, Römische Geschichte und Heilsgeschichte, Berlin/New York 2001
- Tolotti, Francesco, Memorie degli apostoli in catacumbas. Rilievo critico della memoria e della basilica apostolorum al III miglio della via Appia, Vatikanstadt 1953
- Tolotti, Francesco, Il cimitero di Priscilla. Studio di topografia e architettura, Vatikanstadt 1970
- Tolotti, Francesco, Ricercha dei luoghi venerati nella spelunca magna di Pretestato, in: RivAC 53, 1977, 7-102

- Tolotti, Francesco, Le basiliche cimiteriali con deambulatorio del suburbio romano: questione ancora aperta, in: MDAI(R) 89, 1982, 153-211
- Tolotti, Francesco, Il problema dell'altare e della tomba del martire in alcune opere di papa Damaso, in: Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst. Friedrich Wilhelm Deichmann gewidmet, hrsg. in Verbindung mit Otto Feld/Urs Peschlow, Bd. 2, Bonn 1986, 51-71
- Tolotti, Francesco, Il S. Sepolcro di Gerusalemme e le coeve basiliche di Roma, in: MDAI(R) 93, 1986, 471-512 (zit. Tolotti 1986 [a])
- Tolotti, Francesco, I due mausolei rotondi esistiti sul lato meridionale del vecchio S. Pietro, in: RivAC 64, 1988, 287-315
- Torelli, Mario, Culto imperiale e spazi urbani in età flavia. Dai rilievi Hartwig all'arco di Tito, in: L'urbs. Espace urbain et histoire (Ier siècle av. J.-C. – IIIe siècle ap. J.-C.), Rom 1987, 563-582
- Torelli, Mario, Le basiliche circiformi di Roma. Iconografia, funzione, simbolo, in: *Felix temporis reparatio*. Atti del convegno archeologico internazionale „Milano e l'impero romano“, Milano 1990, hrsg. von G. Sena Chiesa/A. Arslan, Mailand 1992, 203-217
- Torelli, Mario, Le basiliche circiformi: Iconografia e forme mentali, in: *Ecclesiae urbis*. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), hrsg. von Federico Guidobaldi/Alessandra Guiglia Guidobaldi, Vatikanstadt 2002, Bd. 2, 1097-1108
- Toynbee, Jocelyn M. C., Death and Burial in the Roman World, London 1971
- Toynbee, Jocelyn M. C./Ward Perkins, John, The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations, London 1956
- Treffort, Cécile, Du cimiterium christianorum au cimetière paroissial: évolution des espaces funéraires en Gaule du VIe au Xe siècle, in: Archéologie du cimetière chrétien, hrsg. von Henri Galinié/Elisabeth Zadora-Rio, Tours 1996, 55-63
- Tripp, David, The Prayer of St Polykarp and the Development of Anaphoral Prayer, in: EL 104, 1990, 97-132
- Trout, Dennis E., Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems, Berkeley u. a. 1999
- Trout, Dennis E., Damasus and the Invention of Early Christian Rome, in: The Cultural Turn in Late Ancient Studies. Gender, Ascetism, and Historiography, hrsg. von Dale B. Martin/Patricia Cox Miller, Durham/London 2005, 298-315
- Trout, Dennis E., Saints, Identity, and the City, in: A People's History of Christianity, Bd. 2: Late Ancient Christianity, hrsg. von Virginia Burrus, Minneapolis 2005, 165-187
- Turcan, Robert, Héliogabale précurseur de Constantin?, in: BAGB 1988, 38-52

- Ullmann, Walter, Leo I and the Theme of Papal Primacy, in: JThS, n. s. 11, 1960, 25-51
- Ullmann, Walter, Gelasius I. (492-496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter, Stuttgart 1981
- Urbain, August Ein Martyrologium der christlichen Gemeinde zu Rom am Anfang des V. Jahrhunderts. Quellenstudien zur Geschichte der römischen Märtyrer, Leipzig 1901
- van Uytenghe, Marc, L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat ouvert, in: Cassiodorus 2, 1996, 143-196
- Vera, Domenico, La polemica contro l'abuso imperiale del trionfo: rapporti fra ideologia, economia e propaganda nel basso impero, in: RSA 10, 1980, 89-132
- Vera, Domenico, Commento storico alle relationes di Quinto Aurelio Simmaco. Introduzione, commento, testo, traduzione, appendice sul libro X, 1-2, indici, Pisa 1981
- Vera, Domenico, Osservazioni economiche sulla *Vita Sylvestri* del *Liber Pontificalis*, in: Consuetudinis amor. Fragments d'histoire romaine (IIe- VIe siècles) offerts à Jean-Pierre Callu, hrsg. von François Chausson/Étienne Wolff, Rom 2003, 419-430
- Verrando, Giovanni N., Liberio-Felice. Osservazioni e rettifiche di carattere storico-agiografico, in: RSCI 35, 1981, 91-125
- Verrando, Giovanni N., Note di topografia martiriale della via Aurelia, in: RivAC 57, 1981, 255-282 (zit. Verrando 1981 [a])
- Verrando, Giovanni N., Osservazioni sulla collocazione cronologica degli apocrifi Atti di Pietro dello Pseudo-Lino, in: VetChr 20, 1983, 391-426
- Verrando, Giovanni N., L'attività edilizia di papa Giulio I e la basilica al III miglio della via Aurelia ad Callistum, in: MEFRA 97,2, 1985, 1021-1061
- Verrando, Giovanni N., Note sulle tradizioni agiografiche in Processo, Martiniano e Lucina, in: VetChr 24, 1987, 353-373
- Verrando, Giovanni N., Analisi topografica degli antichi cimiteri sotterranei ubicati nei pressi delle due vie Aurelie, in: RivAC 63, 1987, 293-357 (zit. Verrando 1987 [a])
- Verrando, Giovanni N., Il santuario di S. Felice sulla Via Portuense, in: MEFRA 100, 1988, 331-366
- Verrando, Giovanni N., *Passio S.S. Xysti Laurentii et Yppoliti*. La trasmissione manoscritta delle varie recensioni della cosiddetta *Passio vetus*, in: RecAug 25, 1991, 181-221
- Verrando, Giovanni N., Reciproche influenze tra Roma e il Martirologio e Passionario Umbri, in: Atti del Convegno di Studio l'Umbria Meridionale fra Tardo-Antico ed Altomedioevo, hrsg. von Gianfranco Binazzi, Perugia 1991, 99-110 (zit. Verrando 1991 [a])

- Verstrepen, Jean-Louis, Origines et instauration des quatre-temps à Rome, in: RBen 103, 1993, 339-365
- Veyne, Paul, Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike, Frankfurt a. M. 1988 (Paris 1976)
- Vidman, Ladislav, *Inferiae* und *institutum*, in: Klio 53, 1971, 209-212
- Vielliard, René, Les titres romains et les deux éditions du *liber pontificalis*, in: RivAC 5, 1928, 89-103
- Vielliard, René, Recherches sur les origines de la Rome chrétienne, Rom 1941
- Villa, Enrico, Il culto agli apostoli nell'Italia settentrionale alla fine del sec. IV, in: Ambrosius 33, 1957, 245-264
- de Vinne, Michael J., The Advocacy of Empty Bellies: Episcopal Representation of the Poor in the Late Roman Empire, Diss. Stanford 1995
- Virchillo Franklin, Carmela, Roman Hagiography and Roman Legendaries, in: SSAM 48: Roma nell'Alto Medioevo, Bd. 2, Spoleto 2001, 857-895
- de Visscher, Fernand, Le droit des tombeaux romains, Mailand 1963
- Vittinghoff, Friedrich, Epilog: Zur Entwicklung der städtischen Selbstverwaltung – Einige kritische Anmerkungen, in: Stadt und Herrschaft. Römische Kaiserzeit und Hohes Mittelalter, hrsg. Von Friedrich Vittinghoff, München 1982, 107-146
- Vogel, Cyrille, L'environnement culturel du défunt durant la période paléochrétienne, in: La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie, Conférences Saint-Serge, XXIe semaine d'études liturgiques, Paris, 1.-4. 7. 1974, Rom 1975, 381-413.
- Vogel, Cyrille, *Le liber pontificalis* dans l'édition de Louis Duchesne. État de la question, in: Monseigneur Duchesne et son temps, Rom 1975, 99-127
- Vogel, Cyrille, Une mutation culturelle inexplicée: le passage de l'eucharistie communautaire à la messe privée, in: RSR 54, 1980, 231-250
- Vogel, Cyrille, La multiplication des messes solitaires au Moyen Age. Essai de statistique, in: RSR 55, 1981, 206-213
- Vogt, Hermann J., *Coetus sanctorum*. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche, Bonn 1968
- Voelkl, Ludwig, Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des römischen Sakralrechts, Köln/Opladen 1964
- Volp, Ulrich, Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike, Leiden u. a. 2002
- Volpe, Rita, Le ville del suburbio di Roma, in: Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana, hrsg. von Serena Ensoli/Eugenio La Rocca, Rom 2000, 161-167

- Vopel, Hermann, Die altchristlichen Goldgläser. Ein Beitrag zur altchristlichen Kunst- und Kulturgeschichte, Leipzig/Tübingen 1899
- Wagner, Johannes, Altchristliche Eucharistiefiern im kleinen Kreis, Diss. Bonn 1949 (Neuausgabe Trier 1993)
- Wallace-Hadrill, Andrew, *Princeps civilis*. Between Citizen and King, in: JRS 72, 1982, 32-48
- Wallace-Hadrill, Andrew, The Social Structure of the Roman House, in: PBSR 56, 1988, 43-97
- Walser, Gerold, Die Einsiedler Inschriftensammlung und der Pilgerführer durch Rom (Codex Einsidlensis 326). Faksimile, Umschrift, Übersetzung und Kommentar, Stuttgart 1987
- Walter, Uwe, Die Botschaft des Mediums. Überlegungen zum Sinnpotential von Historiographie im Kontext der römischen Geschichtskultur zur Zeit der Republik, in: Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, hrsg. von Gert Melville, Köln u. a. 2001, 241-279
- Walter, Uwe, *Memoria und res publica*. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom, Frankfurt a. M. 2004
- Ward-Perkins, Bryan, From Classical Antiquity to the Middle Ages. Urban Public Building in Northern and Central Italy AD 300-850, Oxford 1984
- Ward-Perkins, John B., Memoria, Martyr's Tomb and Martyr's Church, in: Akten des 7. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Trier 5.-11. 9. 1965, Bd. 1, Vatikanstadt 1969, 3-27
- Warland, Rainer, Die spätantike Stadt als Leitbild und Lebensform, in: Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung, hrsg. von Gunnar Brands/Hans-Georg Severin, Wiesbaden 2003, 291-298
- Warland, Rainer, The Concept of Rome in Late Antiquity reflected in the Mosaics of the Triumphal Arch of S. Maria Maggiore in Rome, in: Rome AD 300-800. Power and Symbol – Image and Reality (AAAH 17), Rom 2003, 127-141 (zit. Warland 2003 [a])
- Waurick, Götz, Untersuchungen zur Lage der römischen Kaisergräber in der Zeit von Augustus bis Constantin, in: JRGZ 20, 1973, 107-146
- Weber, Gregor, Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike, Stuttgart 2000
- Weber, Max, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1988, 146-214 (urspr. erschienen in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 19, 1904, 22-87)

- Weber, Wolfgang E. J., Das „kulturelle Gedächtnis“. Bemerkungen zur Wahrnehmung und Aneignung einer kulturhistorischen Konzeption, in: *Erinnern – Gedenken – historisches Lernen*. Symposium zum 65. Geburtstag von Karl Filser, hrsg. von Wolfgang Hasberg, München 2003, 15-37
- Weiland, Albrecht *Composuit tumultum sanctorum limina adornans*. Die Ausgestaltung des Grabes der Hl. Felix und Adauctus durch Papst Damasus in der Commodillakatakomben in Rom, in: *Historiam pictura refert*. Miscellanea in onore di Alejandro Recio Vaganzones, Vatikanstadt 1994, 625-645
- Welzer, Harald, *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*, München 2002
- Wesch-Klein, Gabriele, *Funus publicum*. Eine Studie zur öffentlichen Beisetzung und Gewährung von Ehrengräbern in Rom und den Westprovinzen, Stuttgart 1993
- Wesch-Klein, Gabriele, Damasus I., der Vater der päpstlichen Epigraphik, in: *Quellen, Kritik, Interpretation*. Festgabe zum 60. Geburtstag von Hubert Mordeck, hrsg. von Thomas M. Buck, Frankfurt a. M. 1999, 1-30
- White, L. Michael, *The Social Origins of Christian Architecture*, Bd. 2: Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in Its Environment, Valley Forge 1997
- Whitehead, Philip B., *The Church of S. Anastasia in Rome*, in: *AJA* n. s. 31, 1927, 405-420
- Wickert, Lothar, s. v. „Princeps (civitatis)“, in: *RE* 22, 2, Stuttgart 1954, 1998-2296
- Wickham, Chris, *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400 – 800*, Oxford 2005
- Wieland, Franz, *Altar und Altgrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrhundert*. Neue Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie, Leipzig 1912
- Wiemer, Hans-Ulrich, Libanios und Zosimos über den Rom-Besuch Konstantins I. im Jahre 326, in: *Historia* 43, 1994, 469-494
- Wiemer, Hans-Ulrich, Staatlichkeit und politisches Handeln in der römischen Kaiserzeit – Einleitende Bemerkungen, in: *Staatlichkeit und politisches Handeln in der römischen Kaiserzeit*, hrsg. von Hans-Ulrich Wiemer, Berlin/New York 2006, 1-39
- Wilpert, Joseph, *Le pitture della confessio sotto la basilica dei SS. Giovanni e Paolo*, in: *Scritti in onore di Bartolomeo Nogara*, Vatikanstadt 1937, 517-522
- Windfeld-Hansen, Hemming, *Les couloirs annulaires dans l'architecture funéraire antique*, in: *AAAH* 2, 1965, 35-64
- Winterling, Aloys, *Anla Caesaris*. Studien zur Institutionalisierung des römischen Kaiserhofes in der Zeit von Augustus bis Commodus (31 v. Chr. – 192 n. Chr.), München 1999

- Winterling, Aloys, Cour sans „État“. *L'anla Caesaris* aux Ier et IIe siècles de notre ère, in: Rome, les Césars et la Ville au deux premiers siècles de notre ère, hrsg. von Nicole Belayche, Rennes 2001, 185-206 (= ders., Hof ohne „Staat“. Die *anla Caesaris* im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr., in: Zwischen „Haus“ und „Staat“. Antike Höfe im Vergleich, hrsg. von Aloys Winterling, München 1997, 91-112)
- Winterling, Aloys, „Öffentlich“ und „privat“ im kaiserzeitlichen Rom, in: Gegenwärtige Antike – antike Gegenwart. Kolloquium zum 60. Geburtstag von Rolf Rilinger, hrsg. von Tassilo Schmitt u. a., München 2005, 223-245
- Wirbelauer, Eckhard, Zwei Päpste in Rom. Der Konflikt zwischen Laurentius und Symmachus (498-514). Studien und Texte, München 1993
- Wirbelauer, Eckhard, Die Nachfolgerbestimmung im römischen Bistum (3.-6. Jh.). Doppelwahlen und Absetzungen in ihrer herrschaftssoziologischen Bedeutung, in: Klio 76, 1994, 388-437
- Wissowa, Georg, Religion und Kultus der Römer (HdA, Bd. 5, 4), München 1912
- Witschel, Christian, Rom und die Städte Italiens in Spätantike und Frühmittelalter, in: BJ 201, 2001, 113-162
- Wlosok, Antonie, Märtyrerakten und Passionen, in: Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, hrsg. von Reinhart Herzog/Peter L. Schmidt, Bd. 4: Die Literatur des Umbruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur, 117-284 n. Chr., hrsg. von Klaus Sallmann, München 1997, 419-432
- Wojtowysch, Myron, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440-461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile, Stuttgart 1981
- Wrede, Henning, *Consecratio in formam deorum*. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit, Mainz 1981
- Wrede, Henning, Der *genius populi Romani* und das Fünfsäulendenkmal der Tetrarchen auf dem Forum Romanum, in: BJ 181, 1981, 111-142 (zit. Wrede 1981 [a])
- Wrede, Henning, Bildnisse epikureischer Philosophen, in: MDAI(A) 97, 1982, 235-245
- Zanker, Paul, Das Trajansforum in Rom, in: AA 1970, 499-544
- Zeiller, Jacques, Les églises ariennes de Rome à l'époque de la domination gothique, in: MEFRA 24, 1904, 17-33
- Zimmermann, Norbert, Werkstattgruppen römischer Katakombenmalerei, Münster 2002

Register

Die Verweise beziehen sich ausschließlich auf die Seiten, Anmerkungen werden nicht eigens als solche gekennzeichnet

Antike Namen

- Achilleus v. Spoleto 247f.
Acilius Severus 142
Agapetus, röm. Diakon 297f., 472
Aginatius 229
Agnes, röm. Heilige 107, 156, 173, 301, 449, 467
Agricola, Heiliger aus Bologna 361
Alexander Severus, röm. Kaiser 175, 192, 196, 218
Ambrosius v. Mailand 53, 236, 280, 286, 297f., 315f., 321, 341, 345, 356, 360-363, 370, 377f., 386, 401, 498, 529
Anastasia, Schwester Konstantins 161, 376
Anastasia, Heilige aus Sirmium 349, 351-353, 359, 363, 372-375
Anastasius I., Bf. von Rom 279
Anastasius II., Bf. von Rom 223, 481
Andreas, Apostel 314f., 361f., 414, 427
Anictet, Bf. von Rom 217
Anteros, Bf. von Rom 267
Antoninus Pius, röm. Kaiser 185, 189
Arkadios, röm. Kaiser 161
Athanasius v. Alexandrien 237, 320, 447, 458
Augustinus v. Hippo 245, 279f., 313
Augustus, röm. Kaiser 127, 182, 186, 188, 189, 203
- Bonifatius I., Bf. von Rom 223, 242-248, 250, 350, 483, 501
Bonifatius IV., Bf. von Rom 425, 446
- Caecilianus v. Karthago 277, 377
Caelestinus, Bf. von Rom 222, 253, 286, 354, 411, 483
L. und C. Caesar 58, 183, 202, 334
Caesarius v. Arles 532f.
Caligula, röm. Kaiser 187
Caracalla, röm. Kaiser 185, 205

- Carinus, röm. Kaiser 368f.
 Carus, röm. Kaiser 368
 Clodius Celsinus Adelphius 374
 Chrysogonus, Heiliger aus Aquileia 349-351, 359, 362, 367, 371-375
 Claudianus, donatist. Bf. von Rom 288
 Claudius, röm. Kaiser 182
 Clemens, Bf. von Rom 267, 342f., 350
 Q. Cominius Abascantus 513f., 525
 Constans, röm. Kaiser 100, 447
 Constantina 106f., 156, 173, 450f., 465-467
 Constantius I. Chlorus, röm. Kaiser 93, 100, 128, 196, 198
 Constantius II., röm. Kaiser 17, 100, 110f., 119, 151, 174, 211, 222, 224, 236, 249, 316, 391, 447f., 465
 Cornelius, Bf. von Rom 39, 253, 259, 350
 Crispus 133f., 146
 Cyprian, Bf. von Karthago 63, 69f., 278, 280, 350, 520
- Damasus, Bf. von Rom 31, 84, 101f., 162, 164, 172, 209, 220, 224-231, 234, 236-242, 260, 270-272-276, 289-324, 327-329, 330, 332, 334, 341, 352, 375, 377, 451, 458f., 466, 471, 488f., 497f.
 Decentius v. Gubbio 333, 339, 412
 Decius, röm. Kaiser 34f.
 Amnia Demetrias 370, 399
 Diocletian, röm. Kaiser 82, 87f., 115, 123
 Domitian, röm. Kaiser 187f., 203
 Drusilla 203
 Drusus minor 183, 202
- Elagabal, röm. Kaiser 140, 145, 175
 Eugenius, röm. Kaiser 397
 Eulalius, Bf. von Rom 223, 242-250, 478, 483, 501
 Eusebius, Bf. von Rom 294, 297
 Eutychian, Bf. von Rom 39
- Fabianus, Bf. von Rom 39, 153, 253, 267, 272
 Faltonia Betitia Proba 317f., 374
 Faltonius Pinianus 225
 Fausta, röm. Kaiserin 98, 100, 133, 146, 158
 Faustina, röm. Kaiserin 184
 Felicissimus, röm. Diakon 297f.
 Felicitas, röm. Heilige 435, 483
 Felix II., Bf. von Rom 33, 222-224, 234-236, 238f., 407, 447-455, 457-473, 501
 Felix III., Bf. von Rom 470, 472, 481
 Felix IV., Bf. von Rom 446
 Felix v. Nola 300, 363, 471

- Flavius Ricimer 251
Flavius Valila 251, 335, 399
- Galerius, röm. Kaiser 99, 196
Galla Placidia 244, 249
Gallienus, röm. Kaiser 34, 75, 99, 175, 196
Gaudentius v. Brescia 315f., 341, 361, 378
Gelasius I., Bf. von Rom 267, 373, 420, 422, 474, 481
Germanicus 183, 202
Gervasius und Protasius 297f., 339, 341f., 357, 359-362, 366
Geta, röm. Kaiser 185, 205
Gildo 398
Gordian III., röm. Kaiser 185
Gorgonia 382
Gorgonius, röm. Heiliger 172, 346
Gratian, röm. Kaiser 229, 386
Gregor I., Bf. von Rom 35f., 251, 370, 416, 425, 427, 435
Gregor II., Bf. von Rom 408
- Hadrian, röm. Kaiser 91, 182, 184f., 189, 203
Helena, Mutter Konstantins 105, 155, 158, 170, 176, 178f.
Helena, Gattin Julians 107, 156
Heracleida v. Oxyrhynchos 274
Hermes, röm. Heiliger 301, 307
Hieronymus 83, 313, 316, 383f., 395f., 422, 460, 531
Hilarus, Bf. von Rom 249, 331, 397, 408, 413, 471, 481
Hippolytos, röm. Presbyter 39, 72, 108f., 216-219, 254, 272-275, 294, 301, 350
Honorius, röm. Kaiser 161, 244, 247f., 392, 404
Honorius I., Bf. von Rom 36f., 333, 335
- Ignatius v. Antiochia 216
Innoenz I., Bf. von Rom 167, 222, 253, 332f., 339, 341, 349, 362, 412, 420, 483
- Johannes III., Bf. von Rom 486
Iovian, röm. Kaiser 182
Iovinian 221
Julian, röm. Kaiser 107, 146, 185, 194, 381, 406
Iulius, Bf. von Rom 167, 233, 237, 279, 280, 318, 334, 447, 452f., 455, 464-468, 472
Iuvenal v. Jerusalem 468
- Kallixt I., Bf. von Rom 39f., 72, 217, 272, 324, 453
Konstantin I., röm. Kaiser 29, 81-86, 95-99, 104, 108-114, 119, 122-153, 161-163,
169-171, 174-181, 190, 199, 207-214, 253, 328, 330, 333, 488, 492-495, 503
- Laurentius, röm. Diakon 108f., 163, 255, 275, 341, 350, 359, 383, 472
Laurentius, Bf. von Rom 33, 37, 223, 276, 405, 425, 427, 468-470, 473-476, 479f., 501

- Leo I., Bf. von Rom 254, 291, 311, 315f., 352, 356, 357, 370, 397, 399, 420, 423,
 425, 460, 471, 479, 481
 Leo II., Bf. von Rom 36
 Leo IV., Bf. von Rom 431
 Liberius, Bf. von Rom 33, 163, 222-224, 230f., 233-236, 238f., 334, 407, 447-453, 457-
 468, 501
 Licinius, röm. Kaiser 74, 99, 104, 135, 146, 158
 Lucilla, Matrone aus Karthago 377
 Lucina, röm. Matrone 225, 259f., 263-265, 266, 269, 271, 435
 Lucius Verus, röm. Kaiser 117, 182
- Macrina 382
 Maiorinus v. Karthago 277
 Makedonios v. Konstantinopel 253
 Marcella 396
 Marcellinus, Bf. von Rom 282, 468
 Marcellus, Bf. von Rom 225, 282, 294
 Marcus Aurelius, röm. Kaiser 189
 Marcus, Bf. von Rom 106, 154, 160, 333f., 464f.
 Maria, röm. Kaiserin 160
 Martin v. Tours 363
 Märtyrer von Lyon 70f.
 Maxentius, röm. Kaiser 82, 84f., 87, 90, 95-101, 111, 122-132, 141, 152, 190, 195, 199,
 213, 494
 Maximian, röm. Kaiser 87f., 93
 Maximus v. Turin 315f.
 Melania d. Ä. 364, 371, 376, 499
 Melania d. J. 225, 355, 383, 396, 420
 Miltiades, Bf. von Rom 99, 104, 277, 282
- Nazarius, Heiliger aus Mailand 361
 Nicomachus Flavianus 148
 Novatianus, Bf. von Rom 63, 219, 253-255
- Q. Clodius Hermogenianus Olybrius 229
 Optatus v. Karthago 50
 Optatus v. Mileve 277-280, 282-286
 Orosius 313f.
 Ossius v. Corduba 135, 140
 Ovinus Gallicanus 143
- Palladius v. Retiaria 321f.
 Pammachius 309, 335, 355, 365f., 530f.
 Pancratius, röm. Heiliger 470
 Parmenianus 282
 Paulina, Gattin des Pammachius 530f.

- Paulinus von Nola 244, 311, 314, 316, 361, 363-365, 371, 376, 395f., 401, 499, 530f.
 Paulus 29, 41-43, 45, 63, 66, 75, 255f., 259, 270, 280, 291, 308, 317-322, 325, 341, 359,
 362, 442, 490, 496, 501, 522
 Paul I., Bf. von Rom 37, 429
 Pelagius 221
 Pelagius II., Bf. von Rom 36, 108
 Peregrinus Proteus 74
 Perpetua, kathag. Märtyrerin 50f., 68, 73
 Petros Patrikios 149f.
 Petrus 29, 38, 41-43, 45, 63, 66, 75, 255-257, 259, 270, 276, 278-281, 291, 308, 317-
 322, 325, 341, 359, 362, 442, 451, 466-468, 470, 476-478, 490, 496, 501
 Petrus v. Altinum 475, 478
 Petrus und Marcellinus, röm. Heilige 163, 172f., 302, 348, 493
 Philocalus 303, 310
 Polykrates v. Ephesos 308
 Pontianus, Bf. von Rom 39, 72, 272f.
 Vettius Agorius Praetextatus 227, 375
 Faltonia Betitia Proba 317f., 369, 374
 Anicia Faltonia Proba 369f., 399
 Sex. Claudius Petronius Probus 336, 369-371
 Processus und Martinianus, röm. Heilige 442, 470
 Prosper v. Aquitanien 460
 Prudentius 84, 313, 316, 319
- Quattro Coronati 345-348, 359, 363
 Quirinus v. Siscia 359
- Romulus und Remus 92, 95, 291, 309, 311, 315
 Romulus, Sohn d. Maxentius 91, 93, 194f.
 Rusticola, novatian. Bf. v. Rom 286
- Sabina, röm. Kaiserin 184
 Sabina, Heilige 355, 359, 363
 Saturninus, röm. Heiliger 307
 Saturus, karthag. Märtyrer 50f., 67, 73
 Sebastian, röm. Märtyrer (s. auch *passio Sebastiani*) 262f., 269
 Septimius Severus, röm. Kaiser 175, 203
 Silanus, röm. Heiliger 257, 483
 Silvester I., Bf. von Rom 280f., 332-334, 468
 Simplicius, Bf. von Rom 251, 399, 411, 422, 424, 471, 481
 Siricius, Bf. von Rom 102, 278, 286, 324, 395f., 402, 459
 Sixtus II., Bf. von Rom 109, 218, 255, 297, 350, 359, 471
 Sixtus III., Bf. von Rom 39, 108f., 231, 233, 241, 330, 347, 357, 358, 397, 411, 468,
 471
 Sopatros 147f.
 Soter, Bf. von Rom 216

- Stephan II., Bf. von Rom 429
 Sulpicius Severus 363f., 371, 376, 499
- Aurelius Anicius Symmachus 243-248, 392
 Symmachus, Bf. von Rom 33, 37, 223, 260, 276, 405, 413, 424f., 468-470, 473-481,
 501
- Tertullian 69
 Theoderich 309, 405, 474-476, 478
 Theodor v. Ikonium 301
 Theodosius I., röm. Kaiser 129f., 148, 287
 Timotheus, Apostel 314
 Titus, röm. Kaiser 187f.
 Trajan, röm. Kaiser 182, 184, 188f.
- Urbanus, Bf. von Rom 39f.
 Ursinus, Bf. von Rom 223-231, 236-242, 274, 458f.
- Valens, röm. Kaiser 229
 Valentinian I., röm. Kaiser 113, 229
 Valentinian III., röm. Kaiser 108, 358, 404
 Valerian, röm. Kaiser 34f., 218
 Valerius Pinianus 225, 383, 396
 Valerius Poplicola 93
 Vespasian, röm. Kaiser 187f.
 Vestina 341, 365f., 399
 Victor I., Bf. von Rom 39f., 216, 218, 308
 Victor v. Garba 284
 Victricius v. Rouen 341, 361, 378
 Vitalis, Heiliger aus Bologna 342, 361
- Zephyrinus, Bf. von Rom 39f., 217, 272
 Zosimos, Bf. von Rom 223, 242, 342

Orte

- Antium 247
 Aquileia 349-351, 353, 361, 366-368, 371, 375
 Arles (s. auch Synode v. Arles) 431, 532
- Bologna 342, 361
- Dura-Europos 331

- Florenz 361
 Fundi 342, 361, 364
- Gallien 341, 356, 361f., 401, 416f., 534
- Hippo 245
- Illyrikum 353, 354f., 359, 362f., 371, 375
- Jerusalem 364, 383
- Karthago 50, 68, 86, 279, 307, 350, 520
 Konstantinopel 1, 32, 82, 134, 143, 145-148, 150f., 211f., 214, 252, 253, 314, 320, 352, 391f., 402, 409f., 427, 473, 485, 500
 - Apostelkirche 153, 161, 200, 211f., 362
- Mailand 82, 315, 357, 359-362
 - *basilica Ambrosiana* 298, 361
 - *basilica apostolorum* 341, 361f.
- Misenum 513f.
- Nikomedien 82, 99
 Nola 300, 361, 395, 471
- Oberitalien 341, 345, 353, 360f., 401
 Ostia 336, 357
- Pannonien 347f., 359
 Parentium/Porec 345
 Porto 274, 335
 Primuliacum 364
- Ravenna 242, 247, 342, 345, 355, 361
- Rom:
 - Alexandercoemeterium 429
 - Augustusmausoleum 183f., 187, 192
 - *basilica apostolorum* (s. S. Sebastiano)
 - *basilica Iulii* 132, 225, 231, 233, 235, 240, 243, 411
 - *basilica Iulii* an der *via Aurelia* 453f., 464
 - *basilica Iulii* an der *via Portuensis* 453-455, 464
 - *basilica Liberii* (s. auch S. Maria Maggiore) 226-228, 230f., 233, 235, 240f., 288, 449
 - *basilica Marci* 101, 111, 154, 160
 - *basilica Nerei et Achillei* 102
 - *basilica Sicinini* (s. *basilica Liberii*)

- Basilika bei Tor de' Schiavi 97, 101-103, 154, 158f., 163, 166
 - Mausoleum 102f., 158f., 165f., 192-194
- Bassillacoemeterium 48, 102
- Calepodiuskatakombe 453f.
- *civitas Leoniana* 426, 431
- Commodillacoemeterium 48, 304f.
- *coemeterium Balbinae* 359
- *coemeterium Iordanorum* 344
- *coemeterium maius* 48, 467, 477
- *coemeterium Marci et Marcelliani* 102
- *coemeterium Ostriatum* (= *coemeterium maius*) 451, 465f.
- Colosseum 404, 410
 - Solstatue 91
- Diocletiansthermen 88, 112, 251, 343
- Domitillakatakombe 102, 359
- *domus Faustae* 104
- *eclesia Theodora* 243
- Esquilin 231, 251, 273, 287, 449
- Felicitascoemeterium 247, 483
- *forum pacis* 94
- *forum Romanum* 87f., 95, 404, 409
 - Fünfsäulendenkmal 87-89, 92, 124, 131
- *fundus Laurentum* 175-177
- Generosakatakombe 102, 454, 456
- Hadriansmausoleum 183f., 192, 313, 412
- Hippolytuskatakombe 108f., 254, 272
- Hippolytusoratorium 273f., 393
- Kallixtoemeterium 34, 38-40, 49, 154, 218-220, 359, 430
- Kapitöl 83, 86, 133-145, 186, 214
 - in Märtyrerpassionen 144, 444
- Konstantinsbogen 91, 124-127, 130f., 136f., 139, 141
- Marstempel an der via Appia 436
- Maxentiusbasilika 85, 90, 92, 106, 112, 122-124, 132
- „Maxentiusforum“ 91, 124
- Maxentiusvilla 85, 97-99, 190f., 194f.
 - Mausoleum 94, 98, 159, 165, 190-195, 204, 206
- Maximuscoemeterium 483
- Novatianuskatakombe 254f., 272
- Novellacoemeterium 451, 465
- Oratorium am Monte della Giustizia 251, 394
- Ospedale di S. Giovanni in Laterano 393
- Palatin 190
- Pamphiluskatakombe 48
- Pantheon 193, 219, 446
- Pontianuskatakombe 454, 456, 484
- Praetextatuskatakombe 39, 304, 486

- Priscillakatakombe 48f., 452, 484
- S. Agata dei Goti 251
- S. Agata in fundo Lardario 477
- S. Agnese 36, 97, 100, 106f., 118, 162f., 173f., 177f., 228, 397, 450-452, 465-467, 483
 - Baptisterium 156, 452
- S. Anastasia/*titulus Anastasiae* 351-353, 372-375, 401
- S. Andrea in Catabarbara 251, 335, 399
- SS. Apostoli (s. auch *basilica Iulii*) 232f., 411
- S. Balbina/*titulus s. Balbinae* 333, 359, 400, 486
- S. Cecilia/*titulus Caeciliae* 334, 340, 353f.
- S. Clemente/*titulus Clementis* 334, 340, 342f.
- SS. Cosma e Damiano 446
- S. Costanza 107, 156f., 173, 177, 193
- S. Crisogono/*titulus Chrysogoni* 333f., 349-351, 368f., 372-375, 401
- S. Croce 97, 104f., 111, 171, 176f., 493
- S. Giovanni in Laterano 97, 103-105, 111f., 171, 176f., 209, 226, 230-233, 240, 243-246, 247-249, 333, 393, 408, 411, 430, 478, 493
 - Baptisterium 103f., 249, 413, 430, 477, 501
- SS. Giovanni e Paolo/*titulus ss. Iobannis et Pauli* 331, 334, 355-357, 362, 379, 397f., 401f.
 - Oratorium 380-382, 397f., 402, 500
- S. Lorenzo f.l.m. 1, 36, 97, 100, 108f., 117f., 154, 158, 162f., 174, 232, 255, 358, 383, 397, 411-413, 424, 502
- S. Lorenzo in Damaso/*titulus Damasi* 271, 331, 334, 341, 358, 359
- S. Lorenzo in Formonso 358
- S. Lorenzo in Lucina/*titulus Lucinae* 225, 233-235, 271, 331, 358, 359
- S. Lucia in Selcis 335
- S. Marcello al Corso/*titulus Marcelli* 225, 243
- S. Marco/*titulus Marci* 132, 334
- S. Maria ad martyres 446
- S. Maria Maggiore 108, 232f., 411
- S. Matteo in Merulana/*titulus s. Matthaei* 331, 338, 358
- SS. Nereo ed Achilleo/*titulus ss. Nerei et Achillei* 359, 486
- S. Pancrazio 425, 454, 477
- S. Paolo f.l.m. 1, 36, 232, 249, 313f., 326f., 411-413, 424, 444, 479f., 482, 502
 - konstantinische Basilika 97, 110, 174
 - Basilika des späten 4. Jh. 174, 412
- S. Pietro in Vaticano 1, 36, 84, 232, 243, 250f., 257, 313f., 326f., 370, 397, 411-413, 424-426, 428, 430, 444, 451, 465, 475, 478, 480, 482, 498, 502, 530
 - *aedicula* 38, 162
 - konstantinische Basilika 97, 109f., 117f., 162, 174
 - kaiserl. Mausoleum/S. Petronilla 160f., 414, 428f.
 - Baptisterium 157, 413f., 426, 430, 465, 477, 501
 - S. Andrea 161, 414, 418, 424, 426, 427-430, 486
 - *episcopia* 426

- S. Pietro in Vincoli/*titulus apostolorum* 333, 341, 357, 359, 443
- SS. Pietro e Marcellino 97, 100f., 105f., 111, 118, 154, 162f., 165f., 169-179, 207, 210, 493
 - Katakombe 55, 162f., 173, 304, 346-348
 - Helenamausoleum 155f., 165f., 169-173, 178f., 207-211, 493
- S. Pudenziana/*titulus Pudentis* 338
- SS. Quattro Coronati/*titulus ss. Quattuor Coronatorum* 333, 338, 345-348, 400
- S. Sabina/*titulus s. Sabinae* 334, 338, 354f.
- S. Sebastiano 97-101, 117f., 154f., 157f., 162f., 177f., 255, 265, 270, 308, 359, 397
 - Triklia 29, 40-42, 66, 75, 162f., 178, 255-257, 490, 503, 536
- S. Severino in Merulana 251
- S. Sisto Vecchio/*titulus s. Sixti* 359, 486
- S. Stefano Rotondo 232
- S. Stefano in via Latina 370, 399
- S. Susanna/*titulus s. Susannae* 334, 343-345
- S. Vitale/*titulus Vestinae* 332, 338-340, 362, 399, 401
- Sessorium 85, 104, 175-177, 179, 190, 493
- Suburbium 29f., 82, 86, 96, 103, 111, 114, 116, 152, 175, 212, 213, 229f., 232, 242, 244, 274, 285, 288, 293, 304-307, 313, 326, 328, 330, 337, 396f., 400, 405f., 425, 430, 431, 432, 482, 485, 488, 496, 498, 500, 501f.
- „Tempel des Romulus“ 90, 93f., 123f., 195
- *templum gentis Flaviae* 187f.
- *titulus Aemiliana* (s. SS. Quattro Coronati)
- *titulus Aequitii* (s. *titulus s. Silvestri*)
- *titulus Byzantii* (s. SS. Giovanni e Paolo)
- *titulus Gaii* (s. S. Susanna)
- *titulus Iulii* 225f., 233-235, 394, 452f.
- *titulus ss. Marcellini et Petri* 360, 486
- *titulus Nicomedis* (s. S. Matteo in Merulana)
- *titulus Pammachii* (s. SS. Giovanni e Paolo)
- *titulus s. Silvestri* 332, 393
- *titulus Vestinae* (s. S. Vitale)
- Trajansforum 225, 336, 393
 - Trajanssäule 188f.
- Trastevere 225, 234f., 367f., 449
- Venus und Roma-Tempel 90f., 94f., 122-124
- *Xenodochium Aniciorum* 335, 370

Romuliana 196

- San Canzian d'Isonzo 350, 366
- Serdika (s. auch Konzil v. Serdika) 149f.
- Sirmium 347, 349, 351-353, 373, 375
- Split (Diocletiansmausoleum) 194, 196, 200

Thessaloniki 196

Trier 82, 196

Vindena 355

Sachen

Akklamationen 244-246, 325, 459

Almosentätigkeit 423, 514, 528-530, 532

Altar 169f., 178, 207-209, 360, 364, 413f., 415-417, 430, 486, 503, 533

amicitia 363-365, 376, 378, 387, 401f., 499f.

Apostelreliquien 345, 361f., 364

apostolische Tradition 31, 240f., 250, 278-280, 282, 325, 477, 479f., 482, 501, 504

Arianer 251-252

Arme, Armut (s. auch *pauper Christi*) 39, 51, 514, 517-520, 525-527, 528-533, 535f.

asketische Gemeinschaften 370, 383, 391-393, 396, 500, 532f., 534

Baptisterien 84, 103, 156f., 249, 331, 410, 413f., 426, 430f., 451f., 466, 477, 484, 501

Basilikalklöster 397, 402, 417, 425, 500

Bestattungen im städtischen Raum 406f.

bischöfliche Sukzession 39f., 217f., 240-242, 278-280, 282, 325, 464f., 473, 479f., 501

Bischofskirchen in Rom 230, 232-234, 241, 243, 246f., 250f., 325, 332f., 339, 408, 435, 502

Bischofsweihe 231, 244-246

caritas (s. auch Almosentätigkeit) 54f., 66, 68, 78, 491, 515, 517-521, 535

cathedra Petri 277-286, 291, 327, 443, 496

Chronograph von 354/Philocaluskalender 25, 257, 290

civilitas principis 85, 95, 121, 130f., 409

coemeteria 34, 153f., 167f., 218-220, 228, 230, 241, 253, 272, 333, 339f., 359, 430, 483, 486, 495f., 503

Coemeterialbasiliken 86, 97, 101, 105-109, 111, 117f., 153-181, 199, 212, 330, 396, 412, 493

collegia (s. Vereine)

confessio (Altarconfessio) 413f., 429-431, 486

Confessoren 34f., 63-65, 70, 144, 207, 491

conversio Constantini 81, 135, 137, 143, 146-148, 151

Damasusepigramme 289f., 294-310, 489

decische Verfolgung 34f., 50, 63, 74

decretum Gelasianum 267f., 373, 435

Demographie 215, 407, 489, 502

Denkmal 7, 20, 21f., 290, 293, 298, 302

- depositio episcoporum* 25, 40, 290
depositio martyrum 25, 40, 42, 172, 255-257, 290
 Dioskuren 291, 309, 311, 317f., 327, 329
 Divinisierung 179, 182, 185, 197, 200, 495, 503
divus 181-190, 193, 196, 200, 203, 213, 494
domus 27, 31f., 120f., 221, 234, 286f., 330-337, 378, 385-390, 400, 402, 405, 499f., 504
 - in Märtyrerlegenden 263, 372, 437f., 455, 484
 Donatisten 17, 104, 135, 221, 276-289, 326, 496
- Erinnerungsforschung
 - kulturwissenschaftliche 3-10, 79
 - mediävistische 4, 12-15
 Erinnerungsort/*lieu de mémoire* 5, 19-23
 Eucharistie 52, 72, 167, 170, 180, 397, 415, 419f., 493, 503, 507, 533
 Euergetismus 22, 62, 66, 78, 204f., 330, 423, 490, 510-521, 525-527, 529, 530f.
- fermentum* 167, 217, 333, 339, 401
 Frieden (s. *pax*)
- Gabentausch 4, 13f., 16, 22f., 33f., 423, 487, 491, 507, 508-512, 515, 520f., 524-530, 532-537
 Gebetsverbrüderungen 13, 535
 Gefängnis 50f., 63, 68-75, 491
 - in Märtyrerlegenden 433, 437, 439-441
 Gemeinschaft der Lebenden und Toten 43-55, 60, 492, 500, 506, 527, 535f., 537
gesta Eusebii presbyteri 449, 464-466, 469
gesta inter Liberium et Felicem episcopos 224, 238, 448f.
gesta Liberii 443, 450f., 464-470, 473, 476f., 481, 484
gesta martyrum Romanorum 21, 27, 32f., 37, 258-269, 276, 283, 326, 432-447, 489, 503
 Goldgläser 47f.
 Graffiti 29, 38, 41-45, 49, 73-75, 77, 79, 255, 290, 536
- Häresiebegriff 220-222
hereditas Petri 286, 323f.
 Heroenkult 189, 200-206
 Heroon 200, 203f.
 Hirte des Hermas 525f., 528, 530, 532, 535
humilitas/Verdemütigung 64, 69-71, 75f., 79, 409, 492, 506
- Identität 2f., 6f., 11f., 20f., 26f., 85f., 113f., 143-145, 151-153, 179, 212-214, 215-221, 223, 241f., 245-247, 251, 252, 254f., 264-266, 273-275, 284-287, 290f., 293f., 302f., 307, 309, 311-317, 324-329, 377, 402, 410, 432, 445f., 477, 485, 487, 488-490, 493f., 496f., 498, 499f., 503f., 510-512, 515f., 518, 520
- imagines* 185, 386f.
 Indexkataloge 459-461, 470

Interzession/fürbittendes Gebet 13f., 16, 26, 44, 54, 61, 63-65, 76-79, 299, 491f., 503, 504f., 521-524, 526f., 528, 530-536

Jenseitsvorstellungen 56f., 59f., 181

Jovinianer 221

Kaiserkult 86, 94, 171, 174, 178-180, 182f., 193f., 200-212, 213, 488, 494f.

Kaisertempel 183-190

Kalender 25, 172, 343, 456, 461

Kapellen 413f., 415, 426, 429, 432, 477

Ketten Petri 357, 443

Kirchenbuße 53, 63f., 76, 78f., 249, 491, 503

Kommemorationsprägungen 196-198

Konsekration 180, 187, 197-200, 495

Konzil von Serdika (342/3) 279, 280f., 496

Konzil v. Konstantinopel (381) 318, 320

Konzil von Chalkedon (451) 391f., 402

Konzil von Autun (561/605) 416f.

kulturelles Gedächtnis 3f., 7-10, 12, 15f., 17, 25, 77, 80

lapsi 35, 50, 63-65, 72, 144, 273, 294, 491

„Leoquelle“ (s. auch Petros Patrikios) 149f.

Liber Pontificalis 261, 269, 276, 461, 481

Luciferianer 224f., 274

Lucius und Montanus-Akten 70f.

Manichäer 221f., 268, 287

Martyrerakten (s. auch *gesta martyrum Romanorum*) 26, 73f., 144, 268

Martyrium 26, 68-70, 79, 207, 379, 491f.

Martyrologien/Legendare 37, 261f., 469

Memorialkultur 489f., 492, 506-508, 508-512, 515, 520-538

Messhäufigkeit 416f., 533

Monepiskopat 40, 216, 253, 325, 462

Montanisten 221, 287, 397

Musealisierung 23, 113

Novatianer 219, 222, 253-276, 286f., 326, 483

Nuklearisierung des städtischen Raums 1, 32f., 404-406, 446, 482, 489, 502, 534

Oblationen 208-210, 304, 418-424, 493, 507, 533f.

Opfercharakter der Messe 419-421, 487, 533

Oratorien 380-382, 391-393, 402, 500

Osterfest 217, 232, 247-249, 474

paenitentia publica (s. Kirchenbuße)

parentalia 57f., 181, 184, 513

- parentatio* 183, 185, 190, 202, 206
 Parochien 167f., 339f., 407, 417, 477
passio Anastasiae 372f., 433
passio Cantianorum 366-368
passio Felicis episcopi 449-451, 457, 462f., 465f., 469
passio Gallicani 107, 258, 264, 331, 357, 469
passio Perpetuae 25, 49-51, 67f., 73
passio Sebastiani 259f., 262f., 269-271, 276, 347, 433
 Patronage (sozial) 216, 236f., 292, 335-337, 371, 376, 385-387, 391, 397, 401f., 499f., 504, 505, 508, 512, 514, 516, 519, 530f.
 Patronage (Heilige) 292f., 295-300, 306, 315f., 328, 384, 387, 403, 488f., 497f., 500, 503, 504f.
 Patrozinien 337-363, 376, 400f., 427, 489, 499
pauper Christi 532f., 535
pax 52-55, 65f., 72, 78, 294f., 306, 491, 497
 Pelagianer 221, 287
 Petrusmemoria in den röm. Heiligenlegenden 442-444
plebs Romana (als römische Kirchengemeinde) 240-242, 245f., 249, 303, 307, 324f.
pompa funebris 183-185, 189, 386
pontifex maximus 115, 119, 148f., 316
praesentia der Heiligen 297-299, 328, 497
 Primat des röm. Bfs. 317-324
 Privatmesse 415, 418f., 486, 534
privatus und *publicus* 112, 120-122, 212, 378f., 385f., 403
proskynema 524
 Prozessionen (s. auch Stationsliturgie) 1, 325, 408-411, 485, 502

refrigerium 41, 44-51, 55, 61, 66-68, 71-79, 167f., 257, 384, 490f., 506, 530
 Reliquien 60, 209, 314, 322, 363-365, 376-378, 381f., 390, 413f., 418, 421, 486, 499f., 503, 507
 Reliquientranslationen 21, 37, 42, 256, 259, 298, 314, 339, 341f., 348f., 352, 360, 363, 366, 400, 499, 503
res privata 115f., 121
 Reziprozität 13f., 55, 66f., 75f., 79, 491
 Rompilger 31, 322f., 329, 348, 398, 406, 413, 443, 501

 Schismen 30f., 37, 222-251, 294, 306, 325f., 408, 446, 495f., 501
 - *schismata inveterata* 220-222, 326, 496
 Senat, Senatsaristokratie 31f., 83-85, 88f., 96, 112f., 122-133, 138-141, 147, 152f., 179f., 182, 185, 197f., 235-237, 249, 291f., 310, 318, 330, 335-337, 363, 376-379, 386f., 401, 425, 473, 494, 498, 499, 512
 Silvesterakten 146, 156f., 268f.
social memory 5, 10
 Spielstätten und -kultur 191, 215, 236, 312, 409, 445, 510
 Staatlichkeit 515f.
 Stationsliturgie 32, 37, 232, 325, 331, 408, 410f., 430, 432, 485, 489, 502

- Statuen 336f., 387, 389f., 508-510, 513f.
Stiftungen 14f., 22, 61f., 169, 173-175, 338, 399, 490, 513f., 537
symmachianische *documenta* 276, 468
Synode von Aquileia (381) 288, 321f.
Synode von Arles (314) 280f.
Synode von Karthago (419) 332
Synode von Rom (378) 288
Synode von Rom (382) 320f.
- Taufe 247, 249, 410, 451, 466, 477, 483, 501
Titelkirchen 167f., 223, 232-234, 239, 243, 246, 249, 325, 330-335, 338-363, 365f., 399,
408, 435, 439, 476, 499, 503
Totenkult (s. auch *parentatio*) 57, 78, 86, 164f., 167f., 171, 179-181, 182, 192-194, 200-
212, 213, 493-495
Totenmähler
- pagan 46, 57-59, 61f., 78, 490, 513f.
- christlich (s. *refrigerium*)
Totenmessen 417, 533f.
Tradition 297-303, 497
Tyrannentopik 127-130, 132, 152, 213, 494
- urbs sacra* 319, 327
- Valentinianer 217
valerianische Verfolgung 34f., 50, 63, 74, 218, 255
Vereine 27, 29, 58, 61, 215, 336, 397, 490, 492, 508, 513
Victoriaaltar 316, 386
Votivmesse 418-421, 486, 507, 533f.
- Witwen 51, 216, 528
- Xenodochien 335, 391
- Zirkusparteien 226, 235-237, 405

