



Kontexte. Neue Beiträge zur historischen
und systematischen Theologie

Begründet von Johannes Wirsching
Herausgegeben von Bernd Oberdorfer

Band 47

Wiebke Schulz-Wackerbarth

**Heiligenverehrung im spätantiken und
frühmittelalterlichen Rom**

Hagiographie und Topographie im Diskurs

Edition  Ruprecht

Inh. Dr. Reinhilde Ruprecht e.K.

Mit 37 Abbildungen. Für die Umschlaggestaltung wurde ein Foto des Mosaiks von S. Agnese f.l.m. verwendet (H. Brandenburg, Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst, © Schnell & Steiner, Regensburg, 2013, S. 263, Abb. 182, hier im Buch abgedruckt auf Seite 153).



Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar. Eine eBook-Ausgabe ist erhältlich unter DOI 10.2364/3846902875.

© Edition Ruprecht Inh. Dr. R. Ruprecht e.K., Postfach 17 16, 37007 Göttingen – 2020
www.edition-ruprecht.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urhebergesetzes bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung des Verlags. Diese ist auch erforderlich bei einer Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke nach § 52a UrhG.

Satz: Wiebke Schulz-Wackerbarth
Layout: mm interaktiv, Dortmund
Umschlaggestaltung: basta Werbeagentur GmbH, Göttingen
Druck: CPI buchbücher.de GmbH, Birkach

ISBN: 978-3-8469-0286-8 (Print), 978-3-8469-0287-5 (eBook)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
I. Einleitung	13
1 Hagiographie und Topographie im Diskurs	15
1.1 Hagiographie und der hagiographische Diskurs	15
1.1.1 Römische Hagiographie.....	16
1.2 Erweiterter ‚hagiographischer Diskurs‘ (Topographie).....	26
1.2.1 Forschungsgeschichte	26
1.3 Römischer Diskurs	30
1.3.1 Umfang der Arbeit.....	30
2 Heiligenverehrung in der Spätantike	32
2.1 Märtyrer – Bischöfe – Asketen.....	32
2.2 Raum für Heiligenverehrung	34
2.3 Bilder von Heiligen – heilige Bilder	35
2.4 Reliquienkult.....	36
II. Heilige in Rom	39
1 Petrus und Paulus	41
1.1 Überlieferung und Rezeption der Legende	42
1.2 Legende und Topographie.....	47
1.2.1 <i>Tropaia</i> und <i>ad catacumbas</i>	47
1.2.1.1 <i>In Vaticano</i>	49
1.2.1.2 <i>Via Ostiense</i>	54
1.2.1.3 <i>Ad catacumbas</i>	57
1.2.1.4 <i>Tropaia</i> oder Gräber?.....	60
1.2.2 Wirkungsstätten <i>intra muros</i>	64
1.2.2.1 <i>Forum Iulium</i>	65
1.2.2.2 <i>Custodia Mamertini</i>	68
1.3 Legende und Ikonographie	70
1.4 Die Quellen im Diskurs.....	73

2	Laurentius	79
2.1	Überlieferung und Rezeption der Legende.....	79
2.2	Legende und Zeit.....	82
2.3	Legende und Topographie.....	83
2.3.1	<i>Domus Yppoliti</i>	84
2.3.2	<i>Ad Tellurem</i>	88
2.3.3	<i>Thermae Olympiadis</i>	97
2.3.4	<i>In agrum Veranum</i>	103
2.4	Legende und Personen.....	109
2.4.1	Sixtus.....	109
2.4.2	Hippolytus.....	113
2.4.3	Lucina.....	121
2.4.4	Stephanus.....	124
2.5	Die Quellen im Diskurs.....	126
3	Agnes	130
3.1	Überlieferung und Rezeption der Legende.....	130
3.2	Legende und Zeit.....	137
3.3	Legende und Topographie.....	138
3.3.1	<i>Ad theatrum</i>	138
3.3.2	<i>In Nomentana</i>	141
3.3.2.1	Die Umgangsbasilika des 4. Jhs.	141
3.3.2.2	Die Emporenbasilika des 7. Jhs.	144
3.4	Legende und Personen.....	145
3.4.1	Emerentiana.....	145
3.4.2	Constantina.....	147
3.5	Legende und Ikonographie.....	148
3.5.1	Agnes – <i>orans</i>	148
3.5.2	Agnes – <i>agna</i>	149
3.5.3	<i>Martyrium Agnetis</i>	152
3.6	Die Quellen im Diskurs.....	153
4	Maria und Rom	159
4.1	Die erste Marienkirche Roms: S. Maria Maggiore.....	159
4.1.1	Theotokos, <i>regina</i> oder Märtyrerin?.....	161

4.1.1.1	Maria Theotokos oder <i>regina</i>	161
4.1.1.2	Maria als Asketin	169
4.1.2	S. Maria <i>ad praesepe</i>	174
4.1.3	S. Maria <i>ad nives</i>	178
4.2	S. Maria in Trastevere	183
4.2.1	<i>Titulus SS. Iulii et Calisti</i>	184
4.2.2	Das Wunder des <i>fons olei</i>	187
4.3	S. Maria <i>ad martyres</i>	189
4.4	Bilder von Maria	190
4.4.1	Frühe Ikonographie.....	190
4.4.2	Marienikonen	191
4.4.2.1	S. Maria Maggiore	191
4.4.2.2	S. Maria in Trastevere	192
4.4.2.3	S. Maria <i>ad martyres</i>	193
4.5	Die Quellen im Diskurs.....	194
4.5.1	Maria und Christus	194
4.5.2	Maria und die Märtyrer	195
4.5.3	Maria und die Legenden.....	196
4.5.4	Maria und die Bilder	198
III. Ertrag.....		201
IV. Anhang		213
Bildquellenverzeichnis		218
Abkürzungen.....		222
Literaturverzeichnis.....		223
Register.....		242

Vorwort

„Noch heute sind in Rom zwei kleine Vertiefungen im Stein, auf dem die gesegneten Apostel kniend ihr Gebet gegen Simon Magus dem Herrn entgegenbrachten. Wenn sich Regenwasser in diesen gesammelt hat, werden sie von Kranken aufgesucht und nachdem es getrunken wurde, schenkt es alsbald Gesundheit“ (Greg. Tur. glor. mart. 27). Mit diesen Worten berichtet Gregor von Tours im 6. Jh. von einer Legende, die ihren Ursprung vermutlich bereits im 2. Jh. n. Chr. hat. Nachdem sich der Betrüger Simon Magus auf dem *forum Romanum* vor aller Augen in die Höhe gehoben habe und über das Forum geflogen sei, beteten die Apostel Petrus und Paulus zu Gott – in der ältesten Version der Erzählung Petrus allein –, damit er den Schwindler entlarve, woraufhin dieser zu Boden stürzte. Die Erinnerung an die Legende hat sich über die Jahrhunderte bis heute an diesem Ort bewahrt: Auf dem Forum in der mittelalterlichen Kirche S. Francesca Romana – an der Stelle einer älteren Kirche oder eines Oratoriums unsicheren Datums – wird in der Wand des Presbyteriums ein Stein mit den Knieabdrücken der Apostel verehrt.

Bereits der spätantike Bürger Roms sah sich einer Fülle von Informationen über die Heiligen Roms gegenüber: Kalender überlieferten die Feiertage der Märtyrer sowie die Orte, an denen ihrer gedacht wurde. Epigramme an den Gräbern und Legenden über ihr Wirken priesen ihre Standhaftigkeit im Glauben und ihre Unerschütterlichkeit im Angesicht des Märtyrertodes. Prätig geschmückte Gräber erinnerten an ihre letzte Ruhestätte und Oratorien oder monumentale Basiliken luden zum Gedenken oder zur Feier des Märtyrerkultes an den Orten ihres Wirkens und Sterbens ein.

An dem Phänomen Heiligenverehrung und ihrer Entstehung sowie der Entstehung von Heiligenlegenden sind die materiellen Hinterlassenschaften zu gleichen Teilen beteiligt wie die Schriftquellen, die von den Blutzügen und ihrem Kult berichten. Das Zusammenspiel aus Texten und Monumenten, welche dem zeitgenössischen Betrachter zugänglich waren, erweckte bei jedem eine subjektive Wahrnehmung von der Verehrung eines Heiligen. Der Stein mit den angeblichen Knieabdrücken der Apostel gelangte vermutlich im 5. oder 6. Jh. auf das Forum. Es ist heute nicht mehr zu sagen, ob an der Stelle auf dem Forum bereits vor der Errichtung des Steins, dem spätestens im 6. Jh. Wunderheilungen zugeschrieben wurden, baulich an die Begebenheit der Legende aus dem 2. Jh. erinnert wurde – erst im 6. Jh. findet zumindest der Stein in den Quellen Erwähnung.

Dieses Buch beleuchtet den Diskurs um archäologische Hinterlassenschaften und hagiographische Schriftquellen am Beispiel ausgewählter Heiliger in Rom. Vielmehr als der Versuch einer umfassenden Darstellung der spätantiken und frühmittelalterlichen Heiligenverehrung soll jedoch die Wahrnehmung der Gläubigen einer solchen in den einzelnen Jahrhunderten und die damit wiederum verbundenen Auswirkungen einer zeitgenössischen Interpretation vergangener Epochen auf die Bildung von Legenden, Stadtbild und Entwicklung der Verehrung

des einzelnen Märtyrers erforscht werden. Somit kann und soll nicht die Frage, „Wie ist es gewesen?“, sondern, „Wie wurde es wahrgenommen und was hatte das für Konsequenzen?“ untersucht werden.

Entstanden ist die Untersuchung im Fach Christliche Archäologie und Byzantinische Kunstgeschichte an der Georg-August-Universität Göttingen, im Rahmen eines durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft geförderten Projektes am Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät. Dieses Buch ist die überarbeitete Fassung der im Januar 2014 eingereichten Arbeit.

Mein Dank geht an meine Doktorväter Prof. Dr. Achim Arbeiter und ganz besonders an Prof. Dr. Peter Gemeinhardt, der mich und meine Arbeit weit über die Verantwortungen eines Zweitbetreuers hinaus begleitet und unterstützt hat und durch die Einstellung in das Projekt „Religiöse und gesellschaftliche Leitbilder in spätantiken Heiligenviten“ an der kirchengeschichtlichen Abteilung der Theologischen Fakultät eine Finanzierung der Dissertation ermöglicht hat.

Das Entstehen dieses Werkes haben mehrere Personen begleitet: Apl. Prof. Dr. Jutta Dresken-Weiland ermutigte mich bereits im Studium und war eine Hilfe bei der ersten Themenfindung. Vielfältige Anregungen und damit einen großen Anstoß zur Entwicklung des Themas gab mir Prof. Dr. Franz Alto Bauer. Prof. Dr. Ralf Behrwald ermöglichte mir das Lesen eines wichtigen Aufsatz-Manuskriptes vor seiner Drucklegung. Bei der Überarbeitung der Dissertation war der Dialog mit Prof. Dr. Beat Brenk und Prof. Dr. Arne Effenberger eine große Bereicherung – ihnen allen gilt mein herzlicher Dank. Prof. Dr. Peter Kuhlmann als Drittgutachter sei überdies gedankt.

Eine große Bereicherung – besonders auf interdisziplinärer Ebene – waren außerdem die regelmäßigen Treffen im Rahmen des oben genannten Projektes unter der Leitung von Prof. Dr. Peter Gemeinhardt. Den Mitgliedern bin ich sehr dankbar für ihre Ratschläge, Gespräche und Diskussionen: Dr. Jan Höffker, Dr. Yorick Schulz-Wackerbarth und Prof. Dr. Katharina Heyden. Reifen konnte die Arbeit außerdem auf kirchengeschichtlichen Doktorandenkolloquien sowie einer wohl einmaligen, in der Göttinger Kirchengeschichte ins Leben gerufenen Veranstaltung: „Göttingen Weekend for Advanced Patristic Studies“.

Es sollen an dieser Stelle noch einige Freunde und Mitstreiter dankbar erwähnt werden: Sandra Klinge, Martin Wenzel, Lena Moritz und Jan-Philipp Behr. Dr. Nora Büchsenschütz danke ich herzlich für ihr Mitdenken und Mitleiden sowie schließlich das kritische Lesen meiner Texte in der Endphase.

Finanziell wurden die Arbeit und ihre Drucklegung nicht nur durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft unterstützt, sondern auch durch die Graduiertenschule für Geisteswissenschaften Göttingen, die mir in der Abschlussphase ein Stipendium gewährte. Für einen großzügigen Druckkostenzuschuss sei der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein gedankt.

Zu guter Letzt danke ich meiner Familie: Meinen Eltern, die mich bereits all die Jahre des Studiums unterstützten und ohne die diese Arbeit nicht entstanden wäre. Meinen Schwestern, besonders Silke Gernhöfer, und meinem Schwager Fred Falk-Gernhöfer für ihr unermüdliches Fragen und Mitdenken. Yorick Schulz-Wackerbarth – mein Ehemann und Vater unserer wunderbaren Söhne Anton und Erik, die in der Phase der Überarbeitung und Drucklegung dieser Arbeit auf die Welt kamen – für seine Unterstützung, Ermutigung und Inspiration, jeden Tag aufs Neue – ihnen allen sei dieses Buch gewidmet.

I. Einleitung

1 Hagiographie und Topographie im Diskurs

Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich weder auf eine einseitige Betrachtung und Interpretation der archäologischen Hinterlassenschaften – der Gräber, Kirchen und Bilder von Heiligen – noch auf eine bloße Analyse der schriftlichen Zeugnisse – der antiken Texte, Epigramme und Heiligenlegenden über die Heiligen und Märtyrer –, sondern wagt sich über die Grenzen der verschiedenen Disziplinen hinaus. Nur in ihrem Zusammenwirken ist die Verehrung von Heiligen, das Entstehen dieser Leitbilder und das Aufkommen ihrer Legenden zu verstehen; erst durch ihr diskursives Wechselspiel wurde eine Heiligenverehrung etabliert, ja ein Heiliger überhaupt erst zu einem Heiligen.

Die Begriffe Hagiographie und Topographie, die im Titel vorliegender Arbeit genannt werden, dominieren zu gleichen Teilen die interdisziplinäre Untersuchung zu den römischen Heiligen. Nachrichten über und Spuren von Heiligen finden sich in den unterschiedlichsten Textgattungen, aber auch im Stadtbild in Form von Kirchen, Gedenkstätten und Gräbern oder im Kleinen in Bildform auf Alltagsgegenständen der persönlichen Frömmigkeit. Von den Gläubigen wurden all diese unterschiedlichen Zeugnisse einer Heiligenverehrung wahrgenommen und es wurde wiederum auf sie reagiert. Um mit den genannten Begriffen richtig operieren zu können, ist es notwendig, diese zunächst zu definieren.

1.1 Hagiographie und der hagiographische Diskurs

In seinem Werk über die hagiographischen Legenden Anfang des 20. Jhs. definiert der Bollandist H. Delehaye Hagiographie als die „durch den Kult der Heiligen inspirierten und diesen fördernden“ Schriften. Er ergänzt außerdem, dass ein Dokument „um als ausgesprochen hagiographisch bezeichnet zu werden, [...] religiösen Charakter haben und erbaulichen Zweck verfolgen“ müsse.¹ Obwohl er betont, dass sie „das Gewand jeder literarischen Form, die zum Ruhm der Heiligen geeignet ist, tragen“ könne², wurde die Hagiographie in der Literaturwissenschaft im Laufe des 20. Jhs. als „legendenhafter“ Zweig der Biographie untergeordnet und damit auf die christliche Vita eines Heiligen begrenzt. So definiert A. Feder in seinem Lehrbuch der historischen Methodik eine Quelle als hagiographisch, „die einen religiös biographischen Charakter trägt und dabei einen religiös erbaulichen Zweck verfolgt.“³ In dem 1986 erschienenen ersten Band seines fünfbandigen Werkes zur Biographie im lateinischen Mittelalter trennt sich W. Berschin von dem Begriff der Hagiographie als Gattungsbezeichnung und plädiert dafür, „den Überlieferungsstrom in seiner ganzen Breite in den Blick [zu] nehmen, ‚Biographie‘ im weitesten Wortsinn,

1 Delehaye 1907, 2.

2 Ebd.

3 Feder 1921, 79.

nämlich als ‚Lebensbeschreibung‘ auf[zu]fassen und sich offen [zu] halten für alle Formen und Inhalte“.⁴

Einen Schritt weiter geht M. van Uytfanghe in seinem Artikel über Heiligenverehrung (Hagiographie), wo er zunächst ebenfalls betont, dass „die Hagiographie die Frage der literarischen Gattungen übersteigt“ und einzig von ihrem Gegenstand, Heilige und Heiligenverehrung, bestimmt werde. Darüber hinaus konstatiert er, dass die „christlichen Quellen der verschiedensten Art“ an einem Diskurs partizipieren, dem hagiographischen Diskurs⁵, der in der Regel Ziele, wie „Apologie [...]; Idealisierung des Helden [...], Darstellung eines Idealtyps [...]; Belehrung und, vor allem, sittliche und geistliche Erbauung der Leser und/oder Zuhörer durch das beispielhafte Denken und Handeln des Helden“, verfolge⁶.

Unter diesem Gesichtspunkt sind alle schriftlichen Dokumente, die Auskunft über Heilige und ihre Verehrung geben, Träger des hagiographischen Diskurses. Mit D. von der Nahmer gehören dazu neben der christlichen Biographie auch weitere Quellen: „Hagiographie: Das meint alle Texte, die der Erinnerung an Heilige gewidmet sind. Dazu gehören Märtyrerakten und -passionen, Heiligenviten und -legenden, Wunderberichte, Berichte über Erhebung und Übertragung von Heiligengebeinen, aber auch Kalendare, Martyriologe; nicht also nur Texte, die mit einer gewissen Breite erzählen, sondern auch Texte, die mit kürzesten Tagesnotizen nur die Abfolge der Heiligenfeste im Jahr mitteilen, daneben Texte, die aus guter Kenntnis und treffendem Urteil vom Leben und Tod eines Heiligen erzählen, Texte schließlich, die mit allbekannten Geschichten geringe Kenntnisse verbergen oder auch in freier Erfindung – bisweilen dennoch bedeutend – von Heiligen erzählen, von denen fast jede Kunde außer dem Namen fehlte, oder die es vielleicht nie gegeben hat; Texte, die in rohester und auch fehlerhafter Sprache ihre Nachrichten darbieten und solche, die mit großer sprachlicher Glätte, ja in Versen niedergeschrieben wurden.“⁷

1.1.1 Römische Hagiographie

Diese Spanne an schriftlichen Dokumenten begegnet bei der Beschäftigung mit den römischen Heiligen, die in ihrer Verschiedenheit teilhaben am hagiographischen Diskurs, wobei sie eines der von van Uytfanghe postulierten Ziele verfolgen (s.o.); während einige eher zufällig zu Zeugnissen einer Heiligenverehrung wurden, dienten andere gezielt dazu, den Märtyrer zu preisen und seine Verehrung zu unterstützen.

4 Berschin 1986, 21.

5 Van Uytfanghe 1988, 177; vorausgehend entwickelte bereits M. de Certeau den Begriff des hagiographischen Diskurses (de Certeau 1991, 198–213).

6 Ebd. 156.

7 Von der Nahmer 1994, 3. Zur Forschungsgeschichte der „Hagiographie als Gattung“ und der „Hagiographie als Diskurs“ ausführlich siehe Schulz-Wackerbarth 2017, 16–32; zu Diskurs und Diskursanalyse siehe besonders Landwehr 2009; jeweils mit weiterführender Literatur.

In den Kalendern und Martyrologien, welche die Todestage und Verehrungsorte der römischen Märtyrer auflisten, hat man heute besonders wertvolle Quellen zur Märtyrerverehrung, da sie uns Aufschluss darüber geben, wann welche Heilige an welchem Ort verehrt wurden und zudem aufzeigen, wie sich die Heiligenverehrung im Laufe der Jahre verändert bzw. die Zahl der Heiligen angewachsen ist, wenn man die einzelnen Listen miteinander vergleicht. Zum Zeitpunkt ihrer Entstehung hatten sie allerdings nur den praktischen Zweck, die christlichen Feiertage aufzulisten; M. R. Salzman vermutet eventuell noch einen nützlichen Wert für Pilger, da sie darin die Orte der Verehrung aufgelistet sahen⁸.

Eine ebenso eher praktische Funktion besaßen die Itinerare, schriftlich fixierte Wegbeschreibungen mit Angaben von Etappen und Distanzen, mitunter ergänzt um Informationen über Unterbringungsmöglichkeiten, Stationen für den Pferdewechsel oder ähnliches.⁹ Ihre heutige Deutung als „Pilgerführer“ war vermutlich nicht die Intention beim Anlegen vieler dieser Verzeichnisse; während einige zwar ausführliche Beschreibungen der Wege und Monumente bieten, handelt es sich bei anderen einzig um Auflistungen verehrungswürdiger Stätten. Am Itinerar von Einsiedeln¹⁰ hat F. A. Bauer deutlich gemacht, was vermutlich auch für andere „Pilgerführer“ gilt: Mit ihren wenigen Informationen sowie subjektiven Auflistungen halfen sie mitunter nicht dabei, die in der Stadt verehrten Orte aufzuspüren und zu besuchen. Er vermutet daher bei einigen eher die Aufgabe, den Gläubigen, die nicht selbst nach Rom reisen konnten, ein Bild der Stadt zu vermitteln. So entwerfe das Itinerar von Einsiedeln ein geradezu plastisches Bild der Stadt Rom für den Ortsunkundigen, ohne dabei Rücksicht auf die Einhaltung von Distanzen etc. zu nehmen.¹¹

Eine ähnliche Funktion schreibt Bauer auch dem im 6. Jh. zusammengestellten *Liber Pontificalis* zu. Dort werden chronologisch für jeden Bischof dessen Stiftungen von Kirchen und beweglicher Ausstattung, wie liturgischem Gerät, sowie

8 Salzman 2001, 1187.

9 Itinerare sind etwa seit der Kaiserzeit überliefert; gerade in christlicher Zeit verwandeln sich diese Hilfsmittel in relativ ausführliche Reiseberichte mit den persönlichen Eindrücken des Reisenden. Speziell für Rom haben sich etliche anonyme Itinerare des 5.–7. Jhs. erhalten, welche die Pilger zu den Heiligen Stätten führen und über diese informieren sollten. Zu Itineraren siehe Fugmann 2001, besonders 22–24; Bauer 2004, 15–21; Krönung 2008, 24f.; dort auch weiterführende Literatur.

10 Eine Sammlung von elf Beschreibungen hauptsächlich innerstädtischer Wege, die vermutlich um 800 in Fulda zusammengestellt worden ist. Bauer betont, dass eine Bezeichnung als Pilgerführer in der vorliegenden Form zu weit gehe, da beinahe ausschließlich innerstädtische Wege aufgezeigt und die für die Pilger interessanten Ziele außerhalb der Mauern verschwiegen würden (Bauer 2004, 18).

11 „Gerade weil sich der Text an einen fern der Tiberstadt weilenden Leser richtete, sollte er ein Bild der Stadt Rom entwerfen, das jenseits von praktischen Hinweisen dem Romunkundigen eine lebhaftere Vorstellung von ihrer Größe und ihrem Reichtum geben sollte, dem Reichtum an alten und neuen, heidnischen und christlichen Bauten. Inschriftensammlung, Itinerar und Mauerbeschreibung ergeben zusammen ein Bild der Stadt, das – gerade weil es nördlich der Alpen erstellt wurde – keine eigentlich praktische Bedeutung hatte.“ (Bauer 2004, 21).

diverse Ausbesserungen und Ausschmückungen aufgelistet. Damit bietet der *Liber Pontificalis* Entstehungsdaten für einzelne Bauten und überliefert heute verlorene Ausstattung wie beispielsweise bildliche Darstellungen in Kirchen oder an Märtyrergräbern.¹² Nach Bauer kommt dieser Zusammenstellung aus Stiftungseinträgen ebenfalls die Rolle zu, dem Leser, der nicht in Rom weilt, ein Bild der Stadt zu vermitteln: „Gerade die Tatsache, daß die endlosen Stiftungseinträge nicht auf breiteres Interesse stießen, zeigt, daß sie nicht im modernen Sinne als päpstliche Propaganda erstellt wurden und nicht allein aus der Warte eines potentiellen Lesers zu begreifen sind. Vielmehr sind sie zunächst Ausdruck eines Selbstverständnisses des Auftraggebers, der seine eigene Sicht der Dinge vermitteln wollte, die – in seinen Augen – auch wahr war. Auftraggeber und Verfasser lieferten die schriftliche Umsetzung dessen, was in Rom zu sehen sein sollte, was demnach auch zu sehen war, und entwarfen ein Bild der Stadt, das dem vom Papst intendierten realen Erscheinungsbild entsprach. [...] Dem frühmittelalterlichen Leser werden solche Fragen fremd gewesen sein; er hatte eine andere Erwartungshaltung. So er sich fern von Rom aufhielt [...] bot ihm der *Liber Pontificalis* als Ersatz für die reale Romerfahrung die Möglichkeit eines virtuellen Besuchs.“¹³

Eher en passant von einer Heiligenverehrung berichten uns die Unterschriftenlisten verschiedener Synoden, auf denen die zuständigen Presbyter mit ihrem Namen und dem ihrer Titelkirchen unterzeichneten. Sie wurden dadurch eher zufällig zu Zeugen eines interessanten und enorm wichtigen Prozesses in der römischen Heiligenverehrung, welcher innerhalb des 6. Jhs. den römischen Heiligenkanon um ein Vielfaches anwachsen ließ. Sie dokumentieren den Prozess, der aus den Stiftern innerstädtischer *domus* letztlich Heilige machte: Die in der ganzen Stadt verteilten Titelkirchen, die heute allesamt das Patrozinium eines oder einer Heiligen tragen, waren noch am Ende des 5. Jhs. nach einem Bischof oder einer nicht näher bestimmbar Person benannt, nur wenige waren bereits einem Heiligen geweiht¹⁴, wie die Unterschriftenliste der Synode von 499 zeigt.¹⁵ J. P. Kirsch, der sich in seiner 1918 erschienenen Studie ausführlich mit den Titelkirchen beschäftigte, stellte die These auf, dass es sich bei den Namensgebern der Gottes-

12 Die Quelle ist allerdings mit Vorsicht zu benutzen, da ein großer Teil der Einträge nicht zeitgenössisch ist, sondern nachträglich geschrieben wurde, es sich daher nicht um ein einheitlich verfasstes Werk handelt, sondern eine über die Jahrhunderte entstandene Sammlung von Papstvitien. Das früheste überlieferte Papstverzeichnis ist der Liberianische Katalog, der im Chronographen von 354 (s. S. 21 Anm. 26) überliefert ist. Er listet alle römischen Bischöfe von Petrus bis Liberius (352–366) auf und erweitert den summarischen Charakter gelegentlich um historische Informationen wie biographische Angaben oder Stiftungstätigkeiten des Bischofs; die Erweiterung dieser Liste zu einer Sammlung von Biographien zur Zeit des Bischofs Damasus (366–384) gilt als Grundlage des *Liber Pontificalis* (siehe dazu besonders Geertman 2001–2002; Bauer 2004, 27–31; dort auch weiterführende Literatur).

13 Bauer 2004, 213.

14 Einzig den *tituli Caeciliae, Clementis, Laurentii* und *Sabiane* war schon das Attribut *sanctus* beigegeben.

15 *Acta synodorum habitarum Romae a 499* (MGH AA XII, 410–415); siehe auch Anhang.

häuser ursprünglich um die Stifter von *domus* handelte, die diese für liturgische Zwecke errichteten oder zur Verfügung stellten. Jene *domus* seien bereits in vorconstantinischer Zeit aus dem Privatbesitz in das Eigentum der Kirche übergegangen und im Laufe der Jahrhunderte von den heute bestehenden Basiliken überbaut worden.¹⁶ Nur ein Jahrhundert später – 595 – unterzeichneten abermals Presbyter jener Titelkirchen auf einer Synodalliste, welche jedoch ein ganz anderes Bild zeigt¹⁷: Alle Bauten stehen mittlerweile mit einem oder mehreren Heiligen in Verbindung, was auf unterschiedliche Weise vor sich ging: Entweder wurde dem Namen des *titulus* ein *sanctus* vorangestellt – der vermutliche Stifter der Kirche also in den Stand eines Heiligen erhoben –, der Stifter der *domus* wurde mit einem bekannten Heiligen gleichen Namens identifiziert oder die Kirche wurde mit ebenfalls bekannten Heiligen in Verbindung gebracht und der Stifter durch den Namen des oder der Heiligen ersetzt.¹⁸ Somit besaßen im 6. Jh. alle Titelkirchen das Patrozinium eines oder mehrerer Heiliger, die innerhalb der Stadtmauern, ohne Bezug zu einem Märtyrergrab oder Reliquien, verehrt wurden.¹⁹ T. Krönung erklärt den Prozess sehr plausibel mit den zu dieser Zeit präsenten Verehrungsstätten der Blutzeugen außerhalb der Mauern: „Da alle Kirchen im Suburbium mit den Namen der dort verehrten Märtyrer verbunden waren, übertrug man diese Vorstellung im Volk bald auch auf die Titelkirchen und vermutete hinter den Namen, welche die einzelnen Titelkirchen trugen, ebenfalls die Bezeichnung von Märtyrern. Die Namen der Stifter wurden daher in die Namen von Heiligen umgewandelt.“²⁰

16 Kirsch 1918, *passim*.

17 Greg. M. *Registrum epistolarum* V, 57a (MGH Epp I, 366f.); siehe auch Anhang.

18 So wurde beispielsweise aus den *tituli Damasi* oder *Praxidae* der *titulus sancti Damasi* und der *titulus sanctae Praxedis*. Die Stifter der *tit. Eusebii* und *Marcelli* wurden vermutlich mit den bekannten Märtyrer-Bischöfen identifiziert und aus den Kirchen entstanden die *tit. sancti Eusebii* und *sancti Marcelli*. Der *titulus Aemilianae* dagegen wurde mit den vier Gekrönten in Verbindung gebracht und aus ihm wurde der *tit. ss. IV Coronatorum*; der *titulus Pammachii* wurde schließlich zum *titulus ss. Iohannis et Pauli*, um nur ein paar Beispiele zu nennen (siehe dazu ausführlich Kirsch 1918 und Krönung 2008).

19 In einigen wenigen Fällen wurde jedoch bereits auf der Liste von 499 von den Presbytern der gleichen Kirche bald mit und bald ohne das Attribut *sanctus* unterzeichnet (wie im Fall der *tituli Sabinae*, *Caecilia* und *Clementis*). Dies und die Tatsache, dass auch der *titulus Apostolorum* erst im 6. Jh. mit dem Attribut *sanctus* aufkam, zeigt, dass das Erscheinen eines Namens in der Liste von 499 ohne das Attribut *sanctus* nicht heißen muss, dass sein Träger zu dieser Zeit noch nicht als Heiliger galt, wie S. Diefenbach richtig feststellt; die Kennzeichnung eines Titelheiligen als *sanctus* scheint man nicht als verpflichtend angesehen zu haben (Diefenbach 2007, 340f.).

20 Krönung 2008, 12. Ausgrabungen unter den Titelkirchen erbrachten, dass sich diese häufig über antiken Wohnanlagen vorconstantinischer Zeit befinden: Von den 17 Titelkirchen Roms, die sich über ihren antiken Vorgängerbauten erheben, sind fünf nachweislich in den Anlagen repräsentativer *domus* errichtet worden. Hinzu kommen weitere Titelkirchen, bei denen die Umwandlung einer spätantiken *domus* in eine Kirche möglich erscheint. Umstritten ist jedoch, ob es sich bei den Wohnhäusern bereits um vorconstantinische *domus ecclesiae*, also Hauskirchen, handelte. Kirsch nimmt dies für sieben der insgesamt 25 am Ende des 6. Jhs. bestehenden Titelkirchen als sicher und für 12 als wahrscheinlich an; die Entstehung von sechs der Kirchen datiert er in das

Gezielt von Märtyrern und ihrer Verehrung in Rom berichten im Laufe der Jahrhunderte die antiken Autoren in zahlreichen Epigrammen, Hymnen oder ähnlichen Schriften, die ihre Informationen ihrerseits meist aus älteren Quellen nahmen. In vorliegender Arbeit interessieren besonders die Bischöfe Damasus von Rom und Ambrosius von Mailand sowie der spanische Dichter Prudentius. Sie schreiben über diejenigen Märtyrer, die bereits Kaiser Constantin auswählte, um auf ihren Kultstätten Kirchen zu errichten. Doch auch hier ist die Vielfalt der Schriften groß.

Bischof Damasus, der von 366–384 in Rom amtierte, ist kein Autor im klassischen Sinne. Er ließ in Zusammenarbeit mit Furius Dionysius Filocalus an den vermuteten Gräbern der Blutzeugen Epigramme anbringen, in denen er die Taten derer, die für ihren Glauben in den Tod gingen, pries. In Stein gemeißelt zeugten diese nun dauerhaft vom ruhmreichen Sterben der Märtyrer.²¹ Damit spielte er neben Kaiser Constantin eine große Rolle in der Förderung des Heiligenkultes. Er beschränkte sich mitunter nicht auf das Anbringen jener Epigramme an den Gräbern, teilweise ließ er diese umbauen und verschönern sowie die Zugänge zu ihnen für die wachsenden Pilgermassen vergrößern und damit erleichtern.²²

Es ist zu beobachten, dass während seines Pontifikats der bis dahin bestehende Heiligenkanon um ein Vielfaches anwuchs. So berichtet der *Liber Pontificalis* davon, wie er die mittlerweile verborgenen Gräber der Märtyrer wiederentdeckte: „Hic

-
4. Jh. (siehe Kirsch 1918, *passim*). B. M. Apollonj Ghetti dagegen wendet ein, dass lediglich für den Bau unter der Kirche SS. Giovanni e Paolo bereits vor dem Bau der Basilika, jedoch noch nicht in vorconstantinischer Zeit, ein christlicher Besitzer angenommen werden könne (Apollonj Ghetti 1978, 493–502). F. Guidobaldi kommt letztendlich zu dem Schluss, dass viele *domus* unter den heutigen Titulkirchen von wohlhabenden Römern, teilweise aus der Aristokratie, gestiftet worden seien, die im Laufe des 4. Jhs. zum Christentum konvertiert sind. Somit habe Kirsch insoweit Recht, dass die Kirchen aus spätantiken *domus* hervorgegangen seien. Jedoch habe sich dieser Prozess erst im 4. Jh. vollzogen (F. Guidobaldi, Roma. Il tessuto abitativo, le «domus» e i «tituli», *Storia di Roma* 3/2, 1993, 70–83; siehe dazu auch Krönung 2008, 26–30; zu den Titulkirchen außerdem besonders Kirsch 1918; CBCR I–V 1937–1977; Diefenbach 2007, 355–357).
- 21 Von den Epigrammen haben sich vier fast vollständig erhalten: Dasjenige in der Papstgruft, das des Eutychius, jenes für die Heiligen Felicissimus und Agapitus und das für Agnes (siehe die entsprechenden Abbildungen bei Ferrua 1942 und 1986); die anderen sind entweder bruchstückhaft und/oder als Abschriften in mittelalterlichen Syllogen überliefert (Reutter 2009, 62f.). Zu Leben und Werk des Damasus sowie bisheriger Forschungsgeschichte inklusive Übersetzung etlicher Epigramme siehe ebd. und außerdem Schäfer 1932; Ferrua 1942 und 1986; Diefenbach 2007, 289–324; Löx 2013.
- 22 Dazu siehe ausführlich Reutter 2009, 103–110. Der *Liber Pontificalis* berichtet davon, dass Damasus außerdem als Bauherr und Renovator für einige Kirchen tätig war: „Hic fecit basilicas duas: una beato Laurentio iuxta theatrum et alia via Ardeatina ubi requiescit“ (LP I, 212 [Duchesne I 1886, 212]). Restaurierungen belegt eine Inschrift des Papstes Hilarius, die nach Pietri 1976, 462 eine des Damasus ersetzt habe und zum *titulus Anastasiae* gehörte („Antistes damasus picturae ornat honorat|Tecta quibus nunc dant pulchra metalla decus“ [ICUR II 1888, 24 Nr. 25 und 150 Nr. 18]). Dazu gibt es noch zwei Bruchstücke von Inschriften in S. Clemente und S. Lorenzo in Lucina, die auf bauliche Maßnahmen des Papstes schließen lassen. C. Pietri 1976, 466f. vermutet außerdem ein Mitwirken des Papstes am *titulus Fasciolae* (siehe dazu ausführlicher Reutter 2009, 100–103).

multa corpora sanctorum requisivit et invenit“²³; und auch seine Epigramme berichten vereinzelt von der mitunter wundersamen Auffindung der Grabstätten. Das Epigramm für das Brüderpaar Protus und Hyacinthus beispielsweise nennt ihr Grab, „das tief unter den Erdmassen des Berges [verborgen] lag“²⁴, bevor es von Damasus wiederentdeckt worden ist. Auch das Epigramm für Eutychius erzählt von dem Prozess der (Wieder-)Auffindung des Grabes durch Bischof Damasus: „In schlafbringender Nacht verwirren Traumbilder den Geist, das Versteck des Unschuldigen zeigt, welche Gebeine es birgt. Es wird gesucht, gefunden und verehrt; er schützt und gewährt alles. Damasus nennt sein Verdienst, du ehre das Grab.“²⁵

Die *depositio martyrum* des Chronographen von 354²⁶ liefert uns eine Liste der um die Mitte des 4. Jhs. begangenen Märtyrerfeste. Unter den Epigrammen des Damasus finden sich etliche für aus dem Kalender des 4. Jhs. bekannte Märtyrer²⁷, darüber hinaus jedoch auch viele für bis dahin weitestgehend unbekannte Blutzeugen – zumindest ist keine Quelle erhalten, die jene Namen für das 4. Jh. überliefert –, die jedoch daraufhin ihrerseits Aufnahme in die Kalender finden, wie die Martyrologien der späteren Jahrhunderte beweisen, und ihr Kult damit massiv

23 LP I, 212 (Duchesne I 1886, 212).

24 „Extremo tumulus latuit sub aggere montis, hunc Damasus monstrat servat quod membra piolum“ (Reutter 2009, 85 Nr. 47 und ebd. 104f.).

25 „Nocte soporifera turbant insomnia mentem|ostendit latebra insontis quae membra teneret|quaeritur inventus colitur fovet omnia prestat|expressit Damasus meritum venerare sepulchrum“ (siehe Reutter 2009, 80 Nr. 21 und ebd. 116f.).

26 Der Chronograph von 354 ist eine prunkvolle, reich illustrierte Handschrift, deren Kern ein Kalender bildet. Dieser verzeichnet die wichtigsten Feste des Jahres für Rom. Neben paganen und kaiserlichen Festtagen sind in dem *codex* auch eigenständige Listen mit den Begräbnis- oder Feiertagen der Bischöfe und Märtyrer aufgenommen. An der Fertigung des Kalenders war Furius Dionysius Filocalus beteiligt, welcher auch die Epigramme für Damasus auf Marmorplatten ausführte (s.o.). Anlass für die Datierung in das 4. Jh. gibt beispielsweise die Liste der Konsuln, die mit denen für das Jahr 354 endet; eine Fertigung und Zusammenstellung der Listen ist aber bereits seit etwa 336 anzunehmen (dazu genauer Salzman 1990 und 2001). Die *depositio martyrum* nennt die Festtage der römischen Märtyrer bzw. derer mit Rombezug, vorwiegend des 3. und 4. Jhs. Neben den Märtyrerinformationen werden in der Liste noch die Geburt Christi und das Fest *natale Petri de cathedra* genannt. Es handelt sich bei der *depositio martyrum* um das früheste christliche Martyrologium im Westen, es werden auf 22 Tage verteilt die Todes- bzw. Feiertage von 51 römischen Märtyrern genannt (neben einigen Märtyrern aus Albano und Porto sind außerdem mit Cyprian, Felicitas und Perpetua drei afrikanische Märtyrer aufgelistet, die in Rom ebenfalls verehrt wurden). Siehe dazu Urbain 1901; Kirsch 1924; Stern 1953; Salzman 1990 und 2001.

27 Bei genauerer Betrachtung der Epigramme zeigt sich, dass Damasus bemüht war, in sehr kurzer Zeit so viele Märtyrergräber wie möglich auszustatten, wie U. Reutter in ihrer ausführlichen Studie über den Bischof feststellte (Reutter 2009, besonders 60 Anm. 16). Zwar ließ er für jeden Blutzeugen ein individuelles Gedicht verfassen, doch wird deutlich, dass er mitunter keine historischen Fakten über den jeweiligen Märtyrer besaß, so dass die Epigramme – besonders bedingt durch immer wiederkehrende Wendungen, gerade dann, wenn genaue Informationen fehlten – äußerst stereotyp wirken (zu häufig verwendeten Phrasen in den damasianischen Epigrammen siehe ebd. 126–130).

gefördert wird²⁸. Damasus' Anliegen war es, das Andenken an eine große Märtyrerschar zu bewahren, deren Existenz er den Menschen jedoch erst wieder ins Gedächtnis rufen musste.²⁹

- 28 Ein gutes Beispiel dafür sind die beiden Heiligen Marcellinus und Petrus: Bischof Damasus ließ in seiner Amtszeit ihr vermutetes Grab in der Katakombe *ad duas lauros* an der Via Labicana umbauen und ein Epigramm anbringen (siehe Guyon 1978; Baumeister 1988, 128–130; Reutter 2009, 106), in dem er besonders die Echtheit der Geschichte betont, als deren Zeuge er sich selbst als kleiner Junge nennt („*percussor retulit Damaso mihi cum puer essem*“ [Reutter 2009, 81 Nr. 28 und ebd. 114–116]). Neben der Katakombe, in der man ihre Leichname wählte, wurde später eine Umgangsbasilika errichtet, die durch Münzfunde, Mauertechnik und Ziegelstempel in das erste Drittel des 4. Jhs. datiert werden kann (Schumacher 1987, 132–135; Brandenburg 2013, 54–59). Im *Liber Pontificalis* wird diese Kirche mit den beiden Heiligen in Verbindung gebracht und eine ursprüngliche Widmung Constantins an die Heiligen angenommen (LP I, 182 [Duchesne I 1886, 182]: „*Eisdem temporibus fecit Augustus Constantinus basilicam beatis martyribus Marcellino presbitero et Petro exorcistae in territorio inter duos lauros*“). Bei der Zuordnung der Dedikation an Marcellinus und Petrus zum Zeitpunkt der Entstehung scheint es sich aber um einen fälschlichen, der Redaktion des *Liber Pontificalis* im 6. Jh. geschuldeten Rückschluss zu handeln. Die *depositio martyrum* des 4. Jhs. erwähnt keine Heiligen dieses Namens, für die Katakombe findet sich einzig ein Festtag für den Heiligen Gorgonius („*V id. sept. Gorgoni in Labicana*“ [Duchesne I 1886, 12]). Durch den Ausbau der Grabstätte und das Anbringen des Epigramms förderte Bischof Damasus ihren Kult, so dass die beiden Märtyrer im 5./6. Jh. schließlich in den römischen Festkalender aufgenommen wurden und die Redakteure des *Liber Pontificalis* davon ausgehen mussten, dass sie schon zu Beginn Titelheilige dieser Kirche gewesen waren. H. Brandenburg geht davon aus, dass die Basilika zuerst zum Gedenken aller Märtyrer erbaut worden sei (Brandenburg 2013, 59); erst im Laufe der Jahrhunderte setzte sich schließlich der Kult von Marcellinus und Petrus, unterstützt von Bischof Damasus, durch.
- 29 Darüber hinaus war es Damasus sicher ein Anliegen, zunächst seine eigene Stellung als Bischof der römischen Kirche zu stärken und ferner den Machtanspruch Roms zu unterstreichen. So Diefenbach 2007, 292f.: „Die Heiligen hätten durch ihre Macht als heilige Patrone eine umkämpfte Autoritätsressource gebildet, die Damasus als römischer Bischof unter seine Kontrolle zu bringen und gegen rivalisierende Ansprüche, die von schismatischen oder häretischen Gruppen erhoben wurden, zu behaupten suchte. 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-working‘ seine Position als Bischof der Gemeinde gegenüber Konkurrenten zu sichern.“ (Dort auch weiterführende Literatur; siehe auch Reutter 2009, 151–153). Indem er unzählige Märtyrer ‚auffand‘ und ihre Gräber den Gläubigen zugänglich machte, wurde außerdem sichtbar, dass Rom die Stadt mit einer unvergleichlichen Märtyrervergangenheit war. Mit seinen Unternehmungen, die Heiligenverehrung zu fördern, zeigte er die Einzigartigkeit Roms auf und sprach gleichzeitig den christlichen Römern an, wenn er die im Volk verbreitete Märtyrerfrömmigkeit unterstützte. „Somit zeigt sich mit den Epigrammen und der Bautätigkeit des Damasus in erster Linie eine Christianisierung Roms. Von einer Romanisierung des Christentums kann man vor allem in dem Sinne sprechen, daß Damasus mit seinen Märtyrerinschriften versucht, Rom als Zentrum der christlichen Welt zu etablieren.“ (Ebd. 153). In der Forschung gilt Damasus als der Wegbereiter einer christlichen Transformation Roms. So fasst Diefenbach 2007, 291 die besonders durch Pietri (ders., *Concordia apostolorum et renovatio urbis [culte des martyrs et propagande pontificale]*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 73, 1961, 275–322) vorangetriebenen Forschungen zu diesem Thema folgendermaßen zusammen: „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*

Als Zeitgenosse des Damasus gilt auch Ambrosius – von 374 bis 397 Bischof von Mailand – wie jener als Förderer und Wegbereiter der Märtyrerverehrung des Abendlandes³⁰, der schließlich auch über die römischen Märtyrer zu berichten weiß. Ähnlich wie Damasus ‚entdeckte‘ er die Gebeine verschiedener Märtyrer wieder und machte sie nun einer Verehrung zugänglich; die populärste Auffindung ist die der sterblichen Überreste der Märtyrer Protasius und Gervasius 386.³¹

Die Märtyrer – darunter die zu diesem Zeitpunkt populären römischen Märtyrer – finden auch in den Schriften des Ambrosius Erwähnung. Doch hier zeigen sich Unterschiede zwischen den beiden Bischöfen in dem Umgang mit den Blutzeugen: Damasus war in erster Linie darauf bedacht, eine möglichst große Anzahl an Märtyrern der Verehrung zugänglich zu machen. Seine Gedichte, die die Taten der Heiligen preisen, wurden den Gläubigen sichtbar an den Gräbern selbst angebracht. Die von Ambrosius verfassten Schriften dienten dagegen nach F. W. Deichmann „weniger der Erbauung als vielmehr der sittlichen Unterweisung seiner Gemeinde“.³² Eher en passant streift er in Schriften wie *de officiis* oder *de virginibus* die Taten jener Blutzeugen, die somit zum Beispiel für die Leser oder Zuhörer werden. So interpretiert er die Heilige Agnes in *de virginibus* weniger als Vorbild für das Martyrium als vielmehr für ein Leben in Keuschheit. Ambrosius schreibt:

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.“

- 30 Seine Bedeutung diesbezüglich relativiert Reutter 2009, 151 Anm. 305 jedoch folgendermaßen: „Auch Ambrosius findet neue Märtyrer, um seine Stellung in der arianischen Krise des Jahres 386 zu festigen [...]; zeitlich ist diese Unterstützung der Märtyrerverehrung in Mailand aber nach den Bemühungen des Damasus anzusetzen, so daß man Dassmann, der Ambrosius als den wichtigsten Wegbereiter und Förderer der Märtyrerverehrung im Abendland nennt, dahingehend ergänzen muß, daß eigentlich Damasus dieser Titel zusteht, da er bereits vor Ambrosius den Märtyrerkult gefördert und für seine eigene Stellung funktionalisiert hat.“ Siehe auch Dassmann 1975, 52–57 und ders. 2004, 150–160. (Hier muss man jedoch E. Dassmann verteidigen, der von Ambrosius als einem wichtigen Förderer, jedoch nicht dem wichtigsten Wegbereiter der Märtyrerverehrung spricht). Zum Märtyrerkult unter beiden Bischöfen siehe Löx 2013.
- 31 Im Gegensatz aber zu Damasus, der sich in den Katakomben einer riesigen Anzahl an Märtyrergäbern gegenüber sah und dennoch darauf bedacht war, diese Menge durch neu- und wieder-aufgefundene Grabstätten von Blutzeugen zu vergrößern, reagierte Ambrosius nur auf den Wunsch der Gemeinde, welche zur Weihe der neu erbauten *basilica Ambrosiana* – oder *martyrium* – Reliquien forderte, ebenso wie es zuvor bei der *basilica Romana* geschehen war. Kurz darauf ‚offenbarten‘ sich Ambrosius die sterblichen Überreste der Heiligen Gervasius und Protasius, die nahe der Gedächtnisstätte der Märtyrer Nabor und Felix unwürdig bestattet gewesen seien (siehe Dassmann 1975, 52–57). Somit unterscheidet sich das Handeln des Mailänder Bischofs nicht nur darin, dass er jene Blutzeugen nicht um ihrer bloßen Verehrung Willen umbettete, sondern auch in dem Akt der Translation der Gebeine selbst – ein Akt, der im 4. Jh. in Rom noch unvorstellbar war.
- 32 Dassmann 1975, 61. Darüber hinaus dienten sie jedoch auch der Hervorhebung seiner eigenen Taten: „Im Werk des Ambrosius spielen die Mailänder Lokalmärtyrer dagegen eine untergeordnete Rolle, heben aber die Leistung des Ambrosius hervor, der diese Wundertäter seiner Gemeinde offenbarte.“ (Löx 2013, 182).

„Denn nicht deshalb ist die Jungfräulichkeit lobenswert, weil sie auch bei Märtyrern gefunden wird, sondern weil sie selbst Märtyrer hervorbringt.“³³

Von dem spanischen Dichter Aurelius Prudentius Clemens sind 14 Gedichte über römische und spanische Märtyrer überliefert, die vermutlich erst nachträglich und nicht von ihm selbst zu einem einheitlichen Werk, dem *Liber Peristephanon*, zusammengestellt worden sind.³⁴ Der einstige Advokat, der Ende der 90er Jahre des 4. Jhs. diese Tätigkeit niederlegte, um sich der christlichen Dichtung zu widmen und seinem Leben damit einen tieferen Sinn zu geben, unternahm eine Pilgerfahrt nach Rom, auf welche einige der Gedichte Bezug zu nehmen scheinen.³⁵ Im Gegensatz zu den Schriften des Ambrosius schätzt die Forschung die Benutzung der Hymnen des Prudentius in der Liturgie als kritisch ein: Nach J. Fontaine weisen der *Liber Peristephanon* Ähnlichkeiten zu in der Liturgie benutzten Hymnen auf, jedoch zeige die formale Gestaltung – beispielsweise in der Verwendung unterschiedlicher, komplizierter Metren – die Schwierigkeit einer Verwendung der Gedichte in der Liturgie. „Während nämlich die im Gottesdienst eingesetzten Gesänge offenkundig für alle Gläubigen, also auch für die einfache, oft noch des Lesens und Schreibens unkundige Mehrheit verfasst wurden, zielte der *Liber Peristephanon* klar auf die elitäre, wohlhabende Minderheit unter ihnen ab.“ Diese haben die entsprechende Bildung besessen, um die Anklänge an die antike Literatur wie Horaz, Vergil und Ovid erkennen zu können: „Diese Gruppe, deren mehrheitliche Konversion zum Christentum aus verschiedenen Gründen erst in der Friedenszeit und mit der Aufwertung des Christentums zur Staatsreligion

33 Ambr. *virg.* 1, 3, 10 (FC 81, 114f.): „Non enim ideo laudabilis virginitas, quia et in martyribus reperitur, sed quia ipsa martyres faciat.“ Hat zwar Ambrosius ebenfalls einen entscheidenden Beitrag zur Märtyrerverehrung geleistet, so berichten doch seine Schriften nur sehr wenig und eher nüchtern von ihnen. Zudem lässt er in seinen Beschreibungen die meisten Wunder der Märtyrer und ihrer Reliquien aus, von denen hingegen sein Biograph Paulinus oder auch Augustin berichten. In erster Linie bleibt für Ambrosius Gott derjenige, der durch seine Märtyrer die Wunder wirkt. Dassmann charakterisiert seine Handhabung des Märtyrerkults folgendermaßen: „Die homiletische Literatur seiner Zeit und danach ist voll von überschwenglichen Panegyriken auf die Wundermacht der heiligen Märtyrer und ihrer Reliquien. Im umfangreichen Nachlaß des Mailänder Bischofs fehlen vergleichbare Ergüsse. Abgesehen von Lobreden auf einige Märtyrerinnen im ersten Buch seines Erstlingswerkes *De virginibus* und den schon durch die literarische Form sprachlich gebändigten Hymnen auf Agnes, Viktor, Nabor und Felix sowie die Apostel, sucht man spezielle Predigten zu Märtyrerfesten und -gedenktagen bei ihm vergebens.“ (Dassmann 2004, 157; außerdem dazu ebd. 150–160. Zu Leben und Werk des Ambrosius’ siehe auch Löß 2013).

34 Darüber herrscht allerdings kein Konsens. C. Schmidt argumentiert, dass die unterschiedliche Abfolge der Hymnen in den einzelnen überlieferten Handschriften darauf hinweise; auch der Titel *περιστέφανον* sei eine spätere Zutat, denn er erscheint nicht in den frühesten Manuskripten. In *praefatio* XLII verweist Prudentius außerdem auf die Hymnen mit „carmen martyribus devoteat, laudet apostolos“. Daher ist sie der Meinung, „dass er das Buch als eine unter dem Oberthema des Märtyrer- und Apostellobpreises eher locker zusammengestellte Sammlung betrachtet“, deren Gedichte er außerdem zu verschiedenen Zeiten verfasst habe (Schmidt 2003, 219f.; siehe bereits Palmer 1989, 88). P. Kuhlmann ist der Meinung, dass Prudentius die Gedichte zumindest als Gesamtedition publiziert habe (Kuhlmann 2012, 138).

35 LACL³(2002) 598–601 s.v. Prudentius (S. Döpp); Schmidt 2003, 214–217.

einsetzte, besaß im Gegensatz zur schwer arbeitenden Bevölkerung ausreichend Zeit und Muße, sich der privaten Lektüre religiöser Erbauungsliteratur zu widmen.“ Er habe die – vermutlich – spanische Oberschicht bedient, indem er ihrem Wunsch nachgekommen sei, „ihre eigenen Märtyrer in literarischer Form verewigt (zu) sehen und gleichzeitig als Bürger Roms sowohl in staatlicher als auch in christlicher Sicht ebenfalls dessen Blutzeugen mit(zu)verehren.“³⁶ Bereits A. M. Palmer bezeichnet es als ‚arm chair pilgrimate‘³⁷, wenn Prudentius den Lesern die römischen Märtyrer und ihre Gräber und Kirchen unterschiedlich detailliert nahe bringt, was generell den antiken Rezeptionsgewohnheiten entspricht. Palmer vermutet sogar aufgrund der genauen Schilderung der eigenen Emotionen angesichts des Märtyrergrabs gezielte Auftragsarbeiten durch spanische Privatpersonen, wodurch diese die Situation und die religiösen Empfindungen hätten nachfühlen und auf diese Art an der Reise direkt ‚teilnehmen‘ können.³⁸ Auch H. Krasser betont die Möglichkeit einer „virtuellen Pilgerreise“, die Prudentius seinen Lesern durch das Medium der Literatur böte: Durch die mitunter geradezu bildhafte Beschreibung der Märtyrerstätten und ihrer Ausgestaltung sowie die in manchen Hymnen programmatische Inszenierung seiner eigenen Partizipation am Märtyrerkult vor Ort gestalte Prudentius einen „translokalen Erfahrungs- und Erinnerungsraum“, in den der Leser als Handelnder integriert werde.³⁹

Das Anliegen der antiken Autoren ist nicht in erster Linie, den Ablauf der Martyrien zu schildern, sondern die Märtyrer als Vorbilder für ein tugendhaftes Leben zu inszenieren; ein Leben, das nun nicht mehr die Erlangung des Martyriums zum Ziel hat, sondern die Nachahmung der Tugenden der Blutzeugen im ‚täglichen Martyrium‘.

In den anonymen Märtyrerberichten, mit denen der Blutzeuge seit dem 2. Jh. Mittelpunkt eigenständiger Schriften wird⁴⁰, rückt schließlich der Heilige stärker in den Fokus, der nun unbekanntes Autor hingegen tritt zurück, wodurch dieser sich gänzlich der Intention der Schrift – der Verbreitung und Förderung des Kultes des Märtyrers – unterordnet: „In seiner Anonymität verschmilzt er mit der

36 Schmidt 2003, 233–235, Zitate S. 234 und 235; Fontaine 1975, 773.

37 Palmer 1989, 57–97, besonders 95.

38 Schmidt 2003, 234–236; siehe außerdem Palmer 1989, 57–97; Fux 2003.

39 Krasser 2010.

40 Früheste Ausprägungen dieser Martyriumliteratur sind enzyklische Schreiben, die in der Tradition der neutestamentlichen Apostelbriefe stehen. Ihr frühester Vertreter ist das *Martyrium Polycarpi*, das Sendschreiben der Gemeinde von Smyrna an die Gemeinde von Philomelium, welches ausführlich das Martyrium des Bischofs Polycarp von seiner Gefangennahme bis zu seiner Bestattung schildert (siehe dazu Baumeister 1988, 112–115 und 2009, 236–238 mit Literaturangaben). Es diene damit der Hervorhebung und dem Lob des Bischofs in seiner Nachfolge Christi im Martyrium. Eine andere Form der Märtyrerberichte sind die Prozessprotokolle oder *acta*, die das Martyrium des Blutzeugen in Form eines Verhörs mit anschließender Urteilsverkündung schildern. Eine dritte Art ist schließlich die anonyme Märtyrererzählung oder auch *passio* oder *martyrium*. Einen Überblick über die frühe Märtyrerliteratur bieten Schmidt 2003, 9–18; LACL³(2002) 470–477 s.v. Märtyrerakten (H. R. Seeliger).