



Armin F. Bergmeier, Katharina Palmberger, Joseph E. Sanzo (Hg.)

ERZEUGUNG und ZERSTÖRUNG
von
SAKRALITÄT

zwischen Antike und Mittelalter

Beiträge der internationalen Tagung in München vom 20.–21.10.2015

DWJ Special Issue_vol.1, 2016



Impressum:

© Distant Worlds Journal (<http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/dwj>)

Hosted by Propyläum, Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften
by the Universitätsbibliothek Heidelberg and the Bayerische Staatsbibliothek München

Editorial Board:

Henry Alberty
Beatrice Baragli
Amanda Bledsoe
Fabian Heil
Aaltje Hidding
Polly Lohmann
Lauren Morris
Julia Preisigke
Ansgar Teichgräber
Zsuzsanna Végh
Gioele Zisa
Laurien Zurhake

Advisory Board:

Franz Alto Bauer
Susanne Bickel
Ruth Bielfeldt
Julia Budka
Irmtraud Fischer
Therese Fuhrer
Susanne Gödde
Ruurd Halbertsma
Friedhelm Hartenstein
Jens-Uwe Hartmann
Tonio Hölscher
Birgit Kellner
Caterina Maderna
Joseph Maran
Carola Metzner-Nebelsick
Margaret Miller
Michael Roaf
Francesca Rochberg
Hans van Ess
Andrew Wallace-Hadrill
Christian Witschel
Martin Zimmermann

Inhalt:

Vorwort	1
F. Krüpe, „ <i>Sit divus, dum non sit vivus</i> “: Über Wechselwirkungen von <i>damnatio memoriae</i> und <i>cosecratio</i> zwischen Kaiserzeit und Spätantike	7
K. M. Klein, Steinerner Schriftzeichen. Schreiben über Zerstörung in der christlichen Spätantike und im frühen Islam	25
T. Schusser, Religiöse Gewalt in der koptischen Hagiographie – Zur literarischen Konstruktion christlicher Sakralität	51
A. F. Bergmeier, Vom Kultbild zur Kirche: Veränderte Materialisierungsformen von Heiligkeit in der Spätantike	63
M. Guidetti, Locating sacredness in early Islam	81
A. Berger, Die dunkle Seite der Sakralität – verzauberte Orte und Statuen in Konstantinopel	97
C. Jäggi, Cathedra Petri und Colonna Santa in St. Peter zu Rom. Überlegungen zu „Produktion“ und Konjunktur von Reliquien im Mittelalter	109
A. P. Griebeler, Cholera and the <i>Salus Populi Romani</i>	133

Vorwort

Sakralität ist nichts Absolutes. Sie ist weder von vornherein gegeben noch unveränderbar. Im Gegenteil: Sakralität ist eine soziale Konstruktion, die sich nur dort befindet, wo sie wahrgenommen und empfunden wird. Das bedeutet zugleich, dass Sakralität manipuliert werden kann. Die Heiligkeit von Personen, Orten und Objekten kann neu geschaffen, transferiert, und verwandelt werden; sie kann aber auch wieder ausgelöscht und zerstört werden. Die Vernichtung von Sakralität impliziert zugleich die Anerkennung ihrer Wirkmacht durch die Zerstörer; nur wenn die Heiligkeit eines Ortes, eines Objekts oder einer Person gänzlich in Vergessenheit gerät, ist sie wirklich eliminiert.

Eine traurige Aktualität hat die Eliminierung von sakralem Kulturgut durch den islamischen Fundamentalismus bekommen. Große Aufmerksamkeit erregte beispielsweise die Zerstörung der Buddha-Statuen von Bamiyan durch die Taliban im März 2001. Einen weiteren tragischen Moment stellen die jüngsten Zerstörungen assyrischer Statuen im Museum von Mossul und die Zerstörung des Baalshamin-Tempels von Palmyra durch den selbsternannten islamischen Staat (Daesh) dar. Im Unterschied zu den Akten der Zerstörung der Buddha-Statuen in Afghanistan richten sich die Taten der Ikonoklasten des Daesh gegen Artefakte einer Kultur und einer Religion, die sich längst überlebt hat und der eigentlich keine Sakralität mehr zugeschrieben wird. Hier verschwimmen die Grenzen zwischen sakraler Aura und kulturellem, historischen Erbe.¹ Ziel der Zerstörer ist es, die Erinnerung auszulöschen und die Wurzeln der Menschen in Afghanistan, in Syrien und

im Irak zu ihrem historischen und kulturellen Erbe zu kappen. Mit der Zerstörung heiliger Objekte und Gebäude geht so ein Angriff auf Wissen und Bildung einher.

Die Tagung in München im Oktober 2015, organisiert von Katharina Palmberger und Armin Bergmeier, hat sich ausgehend von den aktuellen Ereignissen die Frage gestellt, wie sich Sakralität einerseits konstituiert, wie sie andererseits aber auch verschwinden und zerstört werden kann. Wodurch werden Personen, Orte und Objekte heilig? Welche Mechanismen stecken hinter Prozessen der Sakralisierung und der Desakralisierung? Die hier versammelten Tagungsbeiträge beschäftigen sich mit der Prozesshaftigkeit und der (De-)Konstruktion von Sakralität, indem sie sich auf die beiden markanten Pole, Erzeugung und Zerstörung, fokussieren. Diese Fokussierung führt zu neuen Erkenntnissen über die Dynamiken und den Wandel der jeweiligen sakralen Personen, Orte und Objekte.

Die vergangenen Jahre zeugen von einem Zuwachs des Interesses am Sakralen, nicht zuletzt erkennbar an dem großen interdisziplinären Forschungsprojekt zu „Sakralität und Sakralisierung“ an der Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen und Nürnberg (2011–2017). Die historische Forschung der vergangenen Jahrzehnte hat besonders den heiligen Personen und ihrer Rolle in der Gesellschaft große Aufmerksamkeit geschenkt.² Einen weiteren großen Themenkomplex auf dem Gebiet der Erforschung der materiellen Kultur bilden die sakralen Objekte (liturgische Objekte, Reliquiare u.a.), die in jüngerer Zeit als Bildmedium, in ihrer liturgischen Verwendung, als Objekte des Austauschs und Transfers und auf ihre

¹ Zum Verhältnis von Bewahren und Zerstören und der besonderen Anfälligkeit von Weltkulturerbestätten für Ikonoklasten siehe Brusius 2016.

² Brown 1971.

Objektbiographien hin untersucht wurden.³ Nachdem weiterhin in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Grundlegendes zur Ortsheiligkeit vom Sakralräumen, besonders von Mircea Eliade, Friedrich Wilhelm Deichmann und Paul Corby Finney,⁴ dargelegt worden ist, rückt auch dieses Thema seit einigen Jahren wieder ins Blickfeld historischer Forschung.⁵ Schließlich widmen sich jüngere Arbeiten zur Sakralität auch Fragen nach der Inszenierung und Präsentation des Heiligen⁶ und nach dessen visueller Abgrenzung.⁷

Untersuchungen zur Zerstörung des Sakralen kreisten häufig um den Akt des Zerstörens und dessen politische, gesellschaftliche und religiöse Implikationen. Viele Untersuchungen haben Tempelzerstörungen⁸ und Akte von Statuenzerstörungen sowie deren Beweggründe erfahren.⁹ Den Beiträgen des vorliegenden Bandes geht es weniger um den Akt der Zerstörung und dessen Ursachen und Auswirkungen, noch um die Phasen in denen Personen, Orte und Objekte ihre sakrale Wirkmacht (*agency*) entfalten. Vielmehr steht der Prozess im Mittelpunkt, der ihrem Status als sakral vorausging oder nachfolgte: Wie wurde die Aura des Sakralen erworben oder wie wurde sie wieder verloren? Von der Untersuchung dieser neuralgischen Momente des Werdens und Vergehens erwachsen neue Erkenntnisse zum Wesen und zur Bedeutung von Sakralität.

Die ersten beiden Beiträge widmen sich der Auslöschung von Sakralität zwischen dem Ende der Antike und dem frühen Islam. Florian Krüpes Artikel untersucht die politischen Akte von *consecratio* und *damnatio memoriae*, der Vergöttlichung antiker Kaiser

und der Auslöschung ihrer Erinnerung. Dabei wird der dynamische Prozess der Sakralisierung deutlich, der nicht unidirektional war, sondern fluide zwischen beiden Zuständen hin und her schwingen konnte: Die *consecratio* konnte durch die *damnatio* aufgehoben werden und umgekehrt. Konstantin Kleins Beitrag vergleicht die christliche und die islamische Wahrnehmung heidnischer Heiligtümer und untersucht die Formen der Zerstörung von Tempeln und Kultobjekten. Gemeinsam ist beiden Religionen, dass tatsächlich weniger Zerstörungsakte stattfanden als gemeinhin angenommen wird. Sie unterscheiden sich jedoch dadurch, dass die Christen den profanisierten paganen Tempeln einen ästhetischen Wert beimaßen, während eine ästhetische Wertschätzung der vorislamischen Kultbauten nicht zu greifen ist. Mehr noch löschte der Islam die Erinnerung an die *ġāhiliyyā*, die Zeit vor Muhammad, weitgehend aus, was diese und ihr kulturelles Erbe, einer *damnatio memoriae* gleich, dem Vergessen anheim gab.

Theresia Schusser belegt in ihrem Beitrag, dass der Prozess der Sakralisierung nie altruistisch war. Dahinter verbargen sich in der Regel soziale oder politische Interessen. Sie zeigt den Mechanismus der Konstruktion Heiliger auf und legt dar, welche kohäsiven und abgrenzenden sozialen Funktionen diese heiligen Personen im spätantiken Ägypten hatten.

Armin Bergmeier und Mattia Guidetti widmen sich aus neuer Perspektive der alten Frage nach den Ursprüngen der Sakralität christlicher und islamischer Kultbauten. Sie fragen, auf welche Weise sich die Wahrnehmung eines *sakralen* Raums herausbildete und wo die Ursprünge hierfür lagen. Während sich die Heiligkeit der Moscheen aus den dort vollzogenen Aktivitäten (dem Beten) und der Präsenz einzelner Elemente (des Mihrab) konstituierte, galt im Christentum das gesamte Gebäude als heilig. Guidetti zeigt die Ausweitung des sakralen Gedankens auf eine sich vergrößernde Zahl von Moscheen. Der Ursprung des Sakralitätsgedankens in den ersten Versammlungsräumen unter Muhammad muss dabei im Dunklen bleiben. Bergmeier schlägt

³ Hahn 1997; Bauer 2009; Cordez 2012 und 2014.

⁴ Eliade 1957; Deichmann 1964; Finney 1984.

⁵ Jäggi 2007; Ganz 2011; Czock 2012.

⁶ Arbeiter 2012.

⁷ Watta 2013.

⁸ Zum jüdischen Tempel siehe bspw. Lauer 1994; Döpp 1998; Schwartz 2012. Zu christlichen Tempelzerstörungen siehe u.a. die Beiträge in Hahn 2008. Zur Zerstörung der Grabeskirche siehe Pratsch 2011.

⁹ Bspw. Stewart 1999; Coates-Stephens 2007; Kristensen 2009.

dagegen einen neuen Erklärungsansatz für die Herausbildung der christlichen Sakralräume vor, welche an die Stelle der paganen Kultstatuen traten.

Albrecht Berger und Carola Jäggi zeigen in ihren Beiträgen, wie einzelne Objekte eine sakrale Bedeutung gewinnen und wieder verlieren konnten. Bei den von Berger untersuchten magischen Statuen in Konstantinopel handelte es sich um antike Statuen, die zum Schmuck der Stadt aufgestellt worden waren. In mittelbyzantinischer Zeit wurden diese mit einer heiligen Aura aufgeladen. Den Statuen wurden prophetische Fähigkeiten zugesprochen, was einer elitären Schicht in Konstantinopel dazu diente, ihre politische Macht und die Deutungshoheit über die Bildwelt der Hauptstadt zu demonstrieren. Jäggi zeichnet anhand zweier römischer Beispiele, der Colonna Santa und des Throns Petri, eindrücklich den oszillierenden Vorgang der Sakralisierung der beiden Objekte nach. Nur nach und nach erlangten die zunächst profanen Objekte Heiligkeit. Im Fall der Colonna Santa schloss sich an den Sakralisierungsprozess ein Prozess der Desakralisierung an, denn heute befindet sie sich im Museumsshop von St. Peter und kaum etwas erinnert an ihren vormaligen sakralen Status.

Schließlich spannt der Beitrag von Andrew Griebeler einen Bogen vom Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert und führt die Reaktivierung Aktualisierung der *Salus Populi Romani* Ikone vor. Griebeler zeigt, wie die Sakralität des wundersamen Bildes nach einem langen Hiatus in anachronistischer Weise wieder reaktiviert wurde. In den 1830er Jahren wurde die Ikone in Prozessionen durch Rom

in der Hoffnung getragen, dass die heilige Ikone die Cholera-Epidemie besiegen würde, ebenso wie sie während einer legendären Prozession Papst Gregors des Großen bereits die Pest besiegt hatte. Dabei machte man sich ein romantisches Ideal des Sakralen zunutze und setzte die übernatürliche Sakralität der Ikone in einen Dialog mit der rationalen Wissenschaft. Auch hier zeigt sich das dynamische Oszillieren des Sakralen, das die Beiträge dieses Bandes verbindet. Dieses Sakrale entsteht und vergeht, wächst und schrumpft, es kann nach Phasen der Inaktivität wieder reaktiviert und aktualisiert werden.

Unser großer Dank gilt ganz besonders Franz Alto Bauer, der dieses Projekt möglich gemacht und immer unterstützt hat. Wir danken dem Deutschen Akademischen Austauschdienst, der Graduiertenschule Distant Worlds und dem Verein für spätantike Archäologie und byzantinische Kunstgeschichte für ihre großzügige finanzielle Unterstützung. Schließlich gilt unser Dank dem Ägyptischen Museum in München, das uns einen idealen Rahmen für die Ausrichtung der Tagung bot.

Armin F. Bergmeier
Leipzig, im November 2016

Bibliographie

Arbeiter 2012

A. Arbeiter, Holy Spaces. Bauliche Inszenierung von Heiligkeit in der christlichen Spätantike, in: Gemeinhardt – Heyden 2012, 49–84

Bauer 2009

F. A. Bauer, Gabe und Person: Geschenke als Träger personaler Aura in der Spätantike (Eichstätt 2009)

Bauer – Witschel 2007

F. A. Bauer – Christian Witschel (Hg.), Statuen in der Spätantike (Wiesbaden 2007)

Beck 2013

A. Beck (Hg.), Sakralität und Sakralisierung : Perspektiven des Heiligen (Stuttgart 2013)

Brown 1971

P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, *Journal of Roman Studies* 61, 1971, 80–101

Brusius 2016

M. Brusius, Das mediale Bild: Zerstörung als PR-Instrument, *der architekt* 2016 (<http://derarchitektbda.de/das-mediale-bild/>, Stand 20.11.2016)

Coates-Stephens 2007

R. Coates-Stephens, The Reuse of Ancient Statuary in Late Antique Rome and the End of the Statue Habit, in Bauer – Witschel 2007, 171–189

Cordez 2012

P. Cordez, Charlemagne et les objets: des thésaurisations carolingiennes aux constructions mémorielles (Berlin 2012)

Cordez 2014

P. Cordez, Die kunsthistorische Objektwissenschaft und ihre Forschungsperspektiven, *Kunstchronik* 67.7, 2014, 364–373

Czock 2012

M. Czock, Das Haus Gottes. Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins Frühmittelalter (Berlin, 2012)

Deichmann 1964

F. Wilhelm Deichmann, Vom Tempel zur Kirche, in: Stuidber – Herrmann 1964, 52–59

Döpp 1998

H.-M. Döpp, Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n.Chr. (Tübingen 1998)

Eliade 1957

M. Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen (Hamburg 1957).

Finney 1984

P. C. Finney, Topos Hieros und christlicher Sakralbau in vorkonstantinischer Überlieferung, *Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie* 7, 1984, 193–225

Ganz 2011

D. Ganz (Hg.), Sehen und Sakralität in der Vormoderne (Berlin 2011)

Gemeinhardt – Heyden 2012

P. Gemeinhardt – K. Heyden (Hg.), Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen (Berlin, 2012)

Jäggi 2007

C. Jäggi, Kirche als heiliger Raum, in: Hamm – Herbers – Stein-Kecks 2007, 75–89

Hahn 2008

J. Hahn – Stephen Emmel – Ulrich Gotter (Hg.), From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity (Leiden 2008)

Hamm – Herbers – Stein-Kecks 2007

B. Hamm – K. Herbers – H. Stein-Kecks (Hg.) *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit* (Stuttgart 2007)

Kristensen 2009

T. M. Kristensen, *Embodied Images: Christian Response and Destruction in Late Antique Egypt*, *Gesta* 2.2, 2009, 224–250

Lauer 1994

S. Lauer, *Tempelkult und Tempelzerstörung* (Bern 1994)

Miles 1999

R. Miles (Hg.), *Constructing Identities in Late Antiquity* (New York 2002)

Pratsch 2011

T. Pratsch (Hg.), *Konflikt und Bewältigung. Die Zerstörung der Grabeskirche zu Jerusalem im Jahre 1009* (Berlin 2011)

Schwartz 2012

D. Schwartz, *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism Before and After the Destruction of the Second Temple* (Leiden 2012)

Stewart 1999

P. Stewart, *The Destruction of Statues in Late Antiquity*, in: Miles 1999, 159–189

Stuidber – Herrmann 1964

A. Stuidber – Alfred Herrmann (Hg.), *Mullus. Festschrift für Theodor Klauser* (Münster 1964)

Watta 2013

S. Watta, *Markierungen des Heiligen? Zum Kommunikationspotenzial früh byzantinischer Bodenmosaiken für die „Schaffung“ heiliger Räume*, in: Beck 2013, 71–89

**„*Sit divus, dum non sit vivus*“:
Über Wechselwirkungen von *damnatio memoriae* und
consecratio zwischen Kaiserzeit und Spätantike¹**

Florian Krüpe

Abstract: The early modern term, *damnatio memoriae*, defined the act of publically erasing a person's memory, while *consecratio* referred to the deification of a person, most often an emperor. Despite their seemingly unrelated nature, the two concepts in fact share a number of similarities. They assessed the achievements of the dead, were temporary in nature, and at their core remained mere bureaucratic processes. Complementary acts, the one could in effect cancel out the other. The two concepts can be interpreted as concerned primarily with the production and destruction of sacrality and reverence to ancestors and the gods. But in fact, the central motive can more accurately be defined as the legitimation and retention of sovereignty. Both harnessed the well-known medium of imperial propaganda to control and interpret authority and divine ancestry.

Vorbemerkung

Kaiser sterben nicht im Bett, betitelte Fik Meijer seine „etwas andere Geschichte der römischen Kaiserzeit“² und würde man sämtlichen Berichten über die Tode römischer *principes* dasselbe Maß an Glaubwürdigkeit zugestehen, müsste man ihm wohl zustimmen. Doch abseits jeder Quellendiskussion von „Gerüchteküchen“³ bei ungeklärten Todesursachen wurde unter dem dritten Kaiser Caligula dann Realität, was sich vorher noch nicht ereignet hatte und bislang niemand in irgendeine Verfahrensform gebracht hatte: nicht nur der erste Fall der Ermordung

eines amtierenden *princeps*, sondern auch der erste Fall einer *damnatio memoriae* gegen einen römischen Kaiser, viele weitere sollten folgen.

Die gegen Caligula seitens des Senats angestregte Memoriastrafe wurde durch seinen Nachfolger Claudius zwar förmlich verhindert, faktisch aber dann doch mit zahlreichen Ausnahmen und bei „Nacht und Nebel“ vollzogen. Er benötigte die familiäre Verbindungslinie zu Caligula als einen von mehreren Legitimationsankern seiner etwas chaotisch begonnenen Herrschaft, wollte sich jedoch gleichzeitig nicht zu ostentativ gegen die Gruppe der Verschwörer stellen.⁴ Rund eine Generation später war der Umgang mit Caligulas Angedenken Vorlage für dasjenige Neros, dies wiederum das für den Memorizid an Commodus, auf den noch einzugehen sein wird. Knapp 20 Jahre später verfiel mit Publius Septimius Geta jemand einer ausgesprochen „gründlichen“ *damnatio memoriae*, der weniger als zwölf Monate Kaiser gewesen war, und dessen Mitkaiser und Bruder Caracalla eine Reihe von

¹ Vortrag auf der Tagung „Erzeugung und Zerstörung von Sakralität zwischen Antike und Mittelalter“ – München Oktober 2015“. Für die Einladung zur Tagung und die Möglichkeit die Ergebnisse dieser kleinen Studie im Rahmen des vorliegenden Bandes der „Distant Worlds“ zu veröffentlichen, danke ich insbesondere Armin Bergmeier und Katharina Palmberger, den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Tagung für anregende Diskussionen und Einblicke in andere Zeiten und Erinnerungslandschaften und Kerstin Droß-Krüpe für die kritische Lektüre und wichtige Hinweise.

² Meijer 2003.

³ Wie jener beim Ende des Tiberius: Suet. Tib. 73,2.

⁴ Vgl. Krüpe 2011, 143–150.

Legitimationsgründen vorbrachte, um diese Maßnahmen gegenüber der Öffentlichkeit zu rechtfertigen. Exemplarisch für solche Sachzwänge war auch die Lage des Macrinus nach dem Tode Caracallas: Sollte man diesen vergöttlichen oder doch eher die Erinnerung an den verhassten Vorgänger tilgen? Gegen das eine sprachen seine Freveltaten zu Lebzeiten, gegen das andere seine Popularität bei der wichtigen Gruppe der Soldaten – so zumindest Cassius Dio.⁵

In solchen Dilemmata befanden sich die Entscheidungsträger des Öfteren, auch wenn die „Fälle“ aufgrund unterschiedlicher Rahmenbedingungen schwer miteinander vergleichbar sind. Dennoch fallen Gemeinsamkeiten und Mechanismen auf, welchen es unter dem Blickwinkel des vorliegenden Beitrags nachzuspüren gilt. Alfred Knepe hat die Entscheidung für oder wider eine *damnatio memoriae* auf die bestechend simple Formel „Wahl zwischen „Diskontinuität und Instabilität“ auf der einen und „Kontinuität und Stabilität im Sinne des nachfolgenden Herrschers“ auf der anderen Seite gebracht.⁶ Es ging letztlich, wie Christiane Kunst zu Recht festgestellt hat, bei der Entscheidung zwischen *consecratio* und *damnatio* also immer wieder auch um legitimierende Kontrolle: die nämlich über den Körper des verstorbenen Vorgängers.⁷ Mit anderen Worten: es ging weniger um Sakralität und Pietät als um Deutungshoheit und Politik.⁸

damnatio

Ohne Übertreibung darf Publius Septimius Geta (189–211) als das Opfer der vermutlich bemerkenswertesten Memoriastrafe benannt werden, die je in Römischer Zeit durchgesetzt wurde. Nach Stand der Forschung ist

kein anderer Kaiser ähnlich konsequent auch in den entferntesten Regionen des Imperiums aus allen bekannten Bild- und Schriftträgern eradiert worden.⁹ Kaum hatte man Septimius Severus konsekriert, brach der Bruderkampf unter seinen Söhnen endgültig auf und konterkarierte zynisch die massiv betriebene familiäre Propaganda welche insbesondere die *CONCORDIA AUG(G)USTORUM* betont hatte.¹⁰ Geta schützte die Tatsache nicht, dass er amtierender *princeps* und Nachfahre gleich mehrerer göttlicher Kaiser gewesen war, im Gegenteil: seine *damnatio* tangierte, zumindest indirekt, auch das Andenken an eben diese göttlichen Vorfahren.

Historiker verschiedenster Zeiten zeigten sich entsetzt ob der sich anschließenden Proskriptionen: So sprach Ernst Hohl 1950 etwas fassungslos von einer „Komödie feiger Heuchelei“ und bezeichnete die „Säuberungen“ als eine „wahre Orgie des Mordes“,¹¹ Rosemarie Bering-Staschewski bescheinigte Caracalla eine „konzeptlose Willkürherrschaft“.¹² Sie bedrohte das Leben zahlreicher Menschen, auch wenn die Zahlen sicherlich stark exagiert sind: Auf rund 20.000 Opfer beziffert die *Historia Augusta* die Folgen,¹³ darunter auch enge und langjährige Freunde der kaiserlichen Familie.¹⁴ Damit noch nicht zufrieden, ließ Caracalla den Geburtstag seines Bruders aus dem Kalender streichen, Münzen einschmelzen, auf denen der ihm verhasste Kopf zu sehen war, und nahm den Steinen übel, dass sie einst Träger dessen Statuen

⁵ Cass. Dio 79,17,2.

⁶ Knepe 2003, 415.

⁷ Kunst 2008, 79–100; ebd. 84: „Der Leib des toten Kaisers war das letzte Unterpfand für den reibungslosen Herrschaftsübergang.“ So auch Engels 2010, 120.

⁸ Christ 1995, 185–186, der von einem Zeichen der zunehmenden Politisierung der römischen Religion spricht: „Noch der Tote wurde so zu einer fortwirkenden politischen Macht.“ So auch Herdick 2000, 93: „political attacks on memory“.

⁹ Vgl. Krüpe 2011.

¹⁰ *concordia(e) Augustorum*-Prägungen: BMC V, 366 no. 50; 368 no. 63; 391 no. 177–178; 407 no. 232; 409 no. 240.

¹¹ Hohl 1950, 10.

¹² Bering-Staschewski 1981, 81: „konzeptlose Willkürherrschaft“.

¹³ SHA Carac. 3,5; Geta 7,5. Hier bietet sich eine erstaunliche Parallele zu den Ereignissen nach dem Tod des Severus; dort hatte Caracalla die Mitwisser der Verschwörung des Sturzes Plautianus’ ermorden lassen.

¹⁴ Cass. Dio 78,4,1; SHA Carac. 8,1ff. Der Dio-Exzerptor Xiphilinos berichtet, Cassius Dio habe eine Liste mit den Namen hochrangiger Männer zusammengestellt, die in jenen Tagen ihr Ende fanden, doch zitiere er nur stark verkürzt daraus (Cass. Dio 78,6,1=Xiph. 329, 8–14). Vgl. hierzu auch Dietz 1983, 403 m.Anm. 120.

gewesen waren – so zumindest Cassius Dio.¹⁵ Auch weihte der Kaiser angeblich Jahre später im Serapeion zu Alexandria demonstrativ das Schwert, mit dem er seinen Bruder getötet hatte, der Gottheit des Heiligtums.¹⁶

Wie präsent in den Köpfen die Option zwischen *damnatio* und *consecratio* schon damals war, zeigt sich an einer kleinen Anekdote, die uns ebenfalls durch die *Historia Augusta* berichtet wird. In der vergleichsweise kleinen *Vita Getas* schildert der Autor eine angebliche Konsekration Getas, die Caracalla akzeptiert und gefördert habe, um „dem Volkszorn“ zu entgehen, und die im fiktiven Ausspruch gipfelt: „Mag er als ein Gott im Himmel leben, wenn er nur nicht auf Erden wandelt.“¹⁷ Mit just diesem Zitat wurde der vorliegende Beitrag betitelt, es wird uns noch beschäftigen, weil es wie kaum eine andere Stelle verdeutlicht, dass sakralisierte Vorgänger eben keineswegs der Ebene der Menschen entzogen waren.

Die Zerstörung des Andenkens konnte auf mancherlei Weise erfolgen: neben der Tilgung aus diversen Schriftträgern mittels Erosion oder Schwärzung auch durch die Schändung eines Leichnams oder der verbliebenen Bilder und Statuen, da in beiden Fällen die äußere Hülle das Abbild der zu tradierenden Vorstellung bildete.¹⁸ Getas Memorizid war nicht deswegen so systematisch und gründlich erfolgt, weil er ein schlechter Kaiser gewesen war,¹⁹ sondern weil sein Bruder in erster Linie ein großes persönliches und politisches Interesse daran hatte, etwaige Zweifel an seiner Legitimation, der Stabilität und Zukunft des Kaiserhauses auszuräumen.²⁰ Dafür griff er auch zu

brutalen Maßnahmen. Die *damnatio memoriae* Getas war somit zwar auch ein Eingriff in die familiäre Genealogie, die öffentliche Erinnerung, den Kaiserkult und in gewisser Weise auch die Sakralität von Amt und Person, doch in erster Linie war sie Ausdruck kaiserlicher Propaganda und Ausdruck des Sieges des einen über den anderen – eine Feststellung, die auf alle *damnationes memoriae* übertragen werden muss. Eine *damnatio memoriae* ist sicherlich ein bewusster Eingriff in die römische Memorialpraxis, doch sie ist wie an anderer Stelle²¹ dargelegt wurde nicht der Versuch, die Erinnerung an einen Menschen (oder Gott), manifestiert in Inschriften, Bildnissen und Münzen, zu zerstören, um jegliche schriftliche wie bildliche Erinnerung an diese Person zu tilgen. Warum war sie notwendig, insbesondere im Kontext der Zerstörung von Sakralität? Weil allein durch diesen zerstörerischen Akt die „magische Identität von Bild und Mensch aufgebrochen werden“ konnte, weil die Statuen eines solchen Kaisers eben mehr waren als nur Statuen, sie waren seine „politischen, kulturellen und kultischen Stellvertreter“.²²

consecratio

Wenden wir uns nun kurz der *consecratio* zu, einem letztlich bemerkenswert formalisierten Vorgang, erkennbar schon an der Wendung „*deum consecrare*“, einen Gott konsekrieren, d.h. ihn aus dem Bereich des Menschlichen in die göttliche Sphäre zu überweisen. Für Herodian war der Sachverhalt vergleichsweise einfach: Es sei schlicht Brauch bei den Römern, schrieb er, diejenigen Kaiser zu vergöttlichen, die bei ihrem Tod Söhne als Nachfolger hinterließen – diese Ehrung nannten sie Apotheose.²³ Die Entwicklung zu einem festen Brauch setzte bereits mit Caesar ein: nach dem Tod an einem Altar verehrt, dann mit dem *sidus Iulium* identifi-

¹⁵ Cass. Dio 78,12,6.

¹⁶ Cass. Dio 78,23,3.

¹⁷ SHA Geta 2,9: *sit divus, dum non sit vivus*. Deshalb habe sich die öffentliche Meinung einigermaßen mit ihm ausgesöhnt. Vgl. hierzu auch Cass. Dio 77,12,6; Eutr. 8,19; Herod. 4,4,8; Hasebroek 1975, 75; Lécivain 1904, 261; Fluss 1923, 1570; Hohl 1950, 12–13 („mit den geschichtlichen Tatsachen vollkommen unvereinbar“).

¹⁸ Arand 2002, 50–51 mit Verweis auf Artemid. Oneirokr. 4,31.

¹⁹ So noch Demandt 1997, 106.

²⁰ Krüpe 2011, 242–244; 251–253; Arand 2004, 50–51.

²¹ Krüpe 2011, insbes. Kap. 4.1, 4.3 und 7.

²² Fleckner 2011.

²³ Herod. 4,2,1: ἔθος γὰρ ἐστὶ Ῥωμαίους ἐκθειάζειν βασιλέων τοὺς ἐπὶ παισὶ [ἦ] διαδόχοις τελευτήσαντας τὴν τε τοιαύτην τιμὴν ἀποθέωσιν καλοῦσι.

ziert²⁴ und schließlich auf Senatsbeschluss als *Divus Iulius* konsekriert und im Tempel der Venus Genetrix verehrt, erhielt er dann 29 v.Chr. einen eigenen Tempel.²⁵ Ebenso wurde Augustus am 17.9.14 n.Chr., also ungefähr einen Monat nach seinem Tod in Nola, durch den Senat als *Divus Augustus* konsekriert. Die Konsekration geschah durch ein *senatus consultum*, dokumentiert in den *Fasti Amiterni* (zum 17. September):

*e(o) d(ie) divo Augusto honores caelestes a senatu decreti*²⁶

Dieser Ablauf – Begräbnis²⁷, zunehmend gleichgesetzt mit der Apotheose²⁸, Vergöttlichung samt Einsetzung von *flamines* und die Errichtung von Tempel und Altar – wurde nach dem Vorbild des Augustus bis zu Diocletian in etwa derselben rituellen Form durchgeführt, erst Constantin I. brach mit dieser Tradition. Voraussetzung war immer ein Senatsbeschluss, wie es in einer Bemerkung bei Tertullian explizit bestätigt ist²⁹:

[...] *vetus erat decretum, ne qui deus ab imperatore consecraretur nisi a senatu probatus.*

„Es gab eine alte Regel, dass kein Gott von dem Kaiser eingeführt werde, wenn dieser nicht vom Senat gebilligt war.“

Den Senatoren fiel somit, formal betrachtet, die möglicherweise unangenehme Rolle zu, das Wirken des Betreffenden politisch und religiös bewerten und unter Umständen sanktionieren zu müssen.³⁰ Derartige Entscheidungen waren sicherlich nicht einfach zu treffen, aber faktisch machte man sich seine Götter; insbesondere dann, wenn man Sakralität als Zuschreibungs- und Inszenierungsprozess versteht – was ich hier nachdrücklich tue.³¹

Gewiss: Die Verbrennung eines Wachsleibes oder auch das Aufsteigenlassen eines Adlers stützte den Glauben an eine „Himmelfahrt“, doch hatten bereits Ernst Hohl und Friedrich Vittinghoff in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass der Senat im Vorfeld eines kaiserlichen Begräbnisses von beiden Inszenierungen gewusst haben muss, da kaum anzunehmen sei, dass man ihn „durch das von aller Welt bestaunte Mirakel vor vollendete Tatsachen zu stellen wagte“.³² Das Wissen um die Inszenierung wird dann ganz und gar deutlich bei dem Bericht des Cassius Dio über das Begräbnis des Pertinax: Hier ist offensichtlich, dass der vor Ort anwesende (!) Historiker die Inszenierung des Schauspiels *pompa funebris* als eben solches wahrnimmt, begreift und schildert.³³

Wenn also Sakralität inszeniert und bewusst erzeugt werden konnte, dann wird deutlich, dass derartige Entscheidungen vom Willen der Beteiligten abhängig waren. Auch die Heiligkeit eines römischen Kaisers war demzufolge abhängig, nicht nur von Personen, sondern auch von ganz unterschiedlichen individuell verlaufenden Prozessen und wertenden Einschätzungen.³⁴ Diese konnten bisweilen durchaus länger dauern wie man an der Frage rund um die Datierung der *consecratio* Vespasians sieht.³⁵

²⁴ Vgl. dazu Engels 2010, 97–99; Bechtold 2011, 161–225.

²⁵ Graf 1999, 143–145.

²⁶ CIL I2 P. 248, 329; CIL IX 4192.

²⁷ Ausführlich beschrieben für Pertinax von Cass. Dio 56, 34ff.; satirisch überzeichnet bei Seneca in seiner *Apocolocyntosis*.

²⁸ Ab Hadrian, vgl. Kunst 2008, 86.

²⁹ Tert. Apol. 5,1.

³⁰ Vgl. auch Kierdorf 1986a, 50.

³¹ So auch Kunst 2008, 87.

³² Vittinghoff 1936, 79; Hohl 1938, 176.

³³ Cass. Dio 74,4,1–74,5,5. Cassius Dio ist offenbar wirklich vor Ort: Bereits in 73,18,3 erzählt er zur Stütze seiner Darstellung, er habe dies alles selber erlebt. Vgl. auch SHA Pert. 15,1; 15,4; SHA Sept. Sev. 7,8.

³⁴ Es sei an dieser Stelle nur an den Zeugen erinnert, der Augustus' Himmelfahrtgesehen haben will/soll, was ihm angeblich eine Belohnung von 25.000 Denaren durch Livia einbrachte: Suet. Aug. 100,3–4. Laut Cass. Dio 56,42,3 habe ein freigelassener Adler die Seele des Augustus in den Himmel getragen. Dazu zu Recht Kierdorf 1986a, 57: „Damit zeigt sich auch, wie berechtigt der alte Vorbehalt gegen Dios Nachricht war, vom Rogus des Augustus habe man einen Adler aufliegen lassen [...]; auch dabei handelt es sich um eine Rückprojektion aus Dios zeitgenössischem Erleben.“ Vgl. auch Liv. 1,15,5–8 (zur Romulus-Parallele), Cass. Dio 56,42,2 (zur 'Himmelfahrt' des Augustus) und Cass. Dio 59,11,2 (zur Divinisierung der Drusilla).

³⁵ Buttrey 1976, 449–457. Oder auch den Ereignissen rund um die Vergöttlichung Livias (14 (!) Jahre nach ihrem Tod): Tac. Ann. 5,2,1; Suet.

Gemeinsamkeiten

Halten wir kurz inne. Wenn man die bisherigen Darlegungen bündelt, stellt man eine Reihe spannender Gemeinsamkeiten zwischen *damnatio* und *consecratio* fest:

1. Beide bewerten subjektiv menschliches Tun in der Vergangenheit – und zwar primär politisch, faktisch nicht oder nur kaum unter religiösen Gesichtspunkten.³⁶

2. Ausführungsorgan ist in beiden Fällen der Senat, wenngleich der finale Anstoß immer vom jeweiligen *princeps* ausgeht, der aufgrund seiner Machtfülle immer Möglichkeiten gehabt haben dürfte, die Divinisierung eines Vorgängers oder Familienmitglieds zu verlangen oder auch zu verhindern.³⁷

3. *Damnatio* und *consecratio* sind – wenn auch formaliter unbefristet – temporäre Maßnahmen, schon unter den Nachfolgern werden sie weder erneuert noch explizit aufgehoben, eine Kontrolle scheint nicht stattzufinden.

4. Technisch sind die beiden Gegenmaßnahmen des jeweils anderen Vorgangs: eine *damnatio* kann – über den theoretischen Zwischenschritt einer

restitutio memoriae – ohne weiteres von einer *consecratio* überlagert, eine *consecratio* hingegen durch eine *damnatio* faktisch ausgesetzt bzw. annulliert werden.³⁸

5. Beide sind daher in erster Linie Mittel herrscherlicher Legitimation – eine explizit sakrale Ebene haben beide lediglich mittelbar, auch wenn Matthias Peppel der Ansicht ist, diese postume Entscheidung zwischen *consecratio* und *damnatio* habe die Göttlichkeit römischer Kaiser einem Entscheidungsvorbehalt unterworfen, dem sich die meisten schon zu Lebzeiten bewusst gewesen seien. Man werde eben nur dann ein Gott, wenn man sich entsprechend verhalte.³⁹

Manfred Clauss hat bezogen auf den letzten Punkt ironisch festgestellt, dass sich die Menschen ja nun zu allen (vorchristlichen) Zeiten Gottheiten gemacht hätten. So etwas sei stets gewissen Gepflogenheiten unterworfen gewesen, aber erst die Römer hätten auch in dieser Hinsicht Ordnung und ein Regelwerk geschaffen.⁴⁰ Er hat auch darauf hingewiesen, dass die lateinischen Begriffe *divus* und *deus*, oft im Deutschen unterschieden als „göttlich“ bzw. „Gott“, in der Antike synonym verwendet wurden: der *divus* war ein *deus*,⁴¹

Tib. 51,2; Cass. Dio 58,2,1–3: Sie wurde auf Betreiben Tiberius' zunächst nicht divinisiert, ein Trauerjahr nur für Frauen angeordnet (die Staatsgeschäfte liefen normal weiter) und auch die außerordentliche Ehre eines Bogens, mit dem der Senat sie würdigen wollte, verhinderte der Kaiser mit der Begründung, diesen wolle er aus eigenen Mitteln bauen – was er jedoch nicht tat (vgl. Cass. Dio 58,2,6). Erst Claudius holte dies nach: Er ließ ein Standbild Livias im Augustus-Tempel aufstellen, betraute Vestalinnen mit dem Opferdienst, veranstaltete ihr zu Ehren ein Pferderennen und verfügte, dass Frauen bei Eidesleistungen auf ihren Namen zu schwören hatten (Suet. Claud. 11,2; Cass. Dio 56,5,2; 60,5,2; CIL 6,2032)

³⁶ So auch Kezber 2007, 11. „Die Götter wurden oft als Menschen vorgestellt, die Menschen oft als Götter wahrgenommen. Da gerade die Kaiser Ansprüche auf göttliche Verehrung stellten, war die Vergöttlichung von Menschen eine politische Angelegenheit. Man musste sie akzeptieren.“ Ebenso Fuji 2013, 24: „[...] a political decision made in the Capital of the Empire“.

³⁷ Dazu Kunst 2008, 86: „Die Initiative und Durchsetzung der Vergöttlichung wird damit zum entscheidenden Akt, sich als neuer Herrscher zu legitimieren [...]“. Prices Schlussfolgerung (Price 1987, 91) ist nicht zu halten: „The ceremony of *apotheosis* granted the senate symbolic supremacy over both populace and emperor.“

³⁸ Gegen Kunst 2008, 100. Ein divinisierter Herrscher war keineswegs qua Vergöttlichung jeglicher Kritik entzogen (worden), es gab immer die Möglichkeit einer entsprechenden Korrektur, sei es durch Behinderung des Kults oder Verhängung einer *damnatio*.

³⁹ Peppel 2003, 76–77. So ähnlich hatte bereits Appian argumentiert (civ. 2,148 (= 618)): „Von jenem Vorbild ausgehend [Caesar] erweisen die Römer dem jeweiligen Inhaber des Amtes bei seinem Tode die gleiche Auszeichnung, es sein denn, daß er tyrannisch regierte oder sich sonst Tadel zutrug. Dies tun die gleichen Römer, die doch früher bei solchen Männern nicht einmal zu deren Lebzeiten die Bezeichnung König ertragen konnten.“ // ὧν δὴ καὶ νῦν, ἐξ ἐκείνου πρώτου, Ῥωμαῖοι τὸν ἐκάστοτε τὴν ἀρχὴν τήνδε ἄρχοντα, ἢν μὴ τύχη τυραννικὸς ὧν ἢ ἐπίμεμπτος, ἀποθανόντα ἀξιοῦσιν, οἱ πρότερον οὐδὲ περιόντας αὐτοὺς ἔφερον καλεῖν βασιλέας. Vgl. auch Demandt 1997, 107: „Das Verfahren war freilich paradox: Man hoffte, mit der Erinnerung an die gelöschte Erinnerung und die Verheißung eines guten Angedenken spätere Kaiser zum guten Regieren zu bringen.“

⁴⁰ Clauss 2001, 383.

⁴¹ Er mahnt auch an, die Begriffe schärfer zu fassen (ebd., 359): „Divinisierung wäre dann, präzise

ein *theos* in Inschriften aus dem griechischen Osten hingegen nicht immer bereits tot: Wie Takashi Fuji zeigen konnte war der Gebrauch des griechischen Begriffs in Analogie zum lateinischen *divus* auch für lebende Kaiser üblich und damit einzig und allein abhängig von der Frage des jeweiligen, d.h. lokalen Status des Kaisers.⁴²

Die Frage nach einer Zuschreibung und Inszenierung von Sakralität stellt sich umso mehr, wenn man sich die Fortentwicklung des entsprechenden Rituals vor Augen führt. In der späteren Zeit verschmolzen (Staats-) Begräbnis und Konsekration immer stärker zu einer Einheit;⁴³ die Leichenverbrennung galt da schon wesentlicher Akt der Konsekration, was sich auch in einer Reihe von Münzen manifestiert, die seit dem 2. Jahrhundert eine Legende *consecratio* zeigen, samt Bildmotiven wie Adler und Scheiterhaufen.⁴⁴ Das inszenierte Ritual des Adlerflugs als Teil des Kaiserbegräbnisses im Kontext einer Verbrennung war also längst etabliert – auch als Teil der Propaganda, die durchaus kuriose Blüten treiben konnte:

Wechselwirkungen

Im 13. Jahr seines Principats wurde Commodus im Dezember des Jahres 192 Opfer einer Verschwörung, die ihn im Alter von nur 31 Jahren das Leben kostete. Der Leichnam des ungeliebten *princeps* sei, so berichten die Quellen, zunächst bei Nacht und Nebel bestattet worden, später dann auf Geheiß seines Nachfolgers Pertinax ins Mausoleum Hadriani überführt worden.⁴⁵ In der Folge verfiel Commodus der *damnatio*

formuliert, der Beschluß des Senats zur Konsekration, der zwar den Namen Staatsgott (*divus*) oder Staatsgöttin (*diva*) verleiht, die betreffende Person allerdings noch nicht zur Staatsgotttheit macht; letzteres geschieht ausdrücklich erst durch die Konsekration.“

⁴² Fuji 2013, 23–36.

⁴³ Kierdorf 1986a, 55; 68–69; Kierdorf 1986b, 148.

⁴⁴ Nur exemplarisch: Trajan (für Marciana): RIC 43; BMCR 647 / Marc Aurel (für Antoninus Pius): RIC 436; 1266; BMCR 57; 873 / Commodus (für Marc Aurel): RIC 660; BMCR 394 / Pertinax: RIC Sept. Sev. 24b / Caracalla (für Sept. Sev.): RIC 191c; BMCR 21.

⁴⁵ Cass. Dio 73,22,1–22,5; SHA Comm. 17,5–6.

memoriae.⁴⁶ Sehr anschaulich für das Vorgehen, wenngleich natürlich in der Schilderung überzogen und im Detail fiktiv, ist in diesem Zusammenhang die in der *Historia Augusta* geschilderte Senatssitzung, die zeitlich kurz nach dem heimlichen Begräbnis des *princeps* anzusiedeln ist:

Der Senat rief im Chor: „Auf wessen Veranlassung hat man ihn bestattet? Der Mörder werde aus dem Grab geholt, er werde geschleift!“ Cingius Severus erklärte: „Die Bestattung ist zu Unrecht geschehen. Ich spreche in meiner Eigenschaft als Priester; ebenso lautet der Spruch des Priesterkollegiums. Da ich diese willkommene Kunde übermittelt habe, gedenke ich mich nunmehr dem zuzuwenden, was not tut: ich beantrage die Aufhebung der Ehrenbeschlüsse, die sich derjenige erzwungen hat, der lediglich zum Verderben seiner Mitbürger und zu seiner eigenen Schande gelebt hat. Seine Standbilder, die allenthalben stehen, sind meines Erachtens zu beseitigen, sein Name ist auf allen öffentlichen und nichtöffentlichen Denkmälern zu tilgen, und die Monate sollen wieder die Namen erhalten, die sie zu der Zeit trugen, da diese Pest über das Gemeinwesen hereinbrach.“⁴⁷

⁴⁶ Knibbe (1998, 163–164) bemerkt hierzu nachdrücklich: „Der gewaltsame Tod des Commodus am letzten Tag des Jahres 192 beendete ein unwürdiges Kapitel der römischen Kaisergeschichte, das sich zu der menschlichen Tragödie Marc Aurels wie ein Satyrspiel verhält. Zum zweiten Mal hatte es sich im Abstand von nicht ganz hundert Jahren seit dem wenig ruhmvollen Ende Domitians ereignet, daß ein römischer Kaiser vom Totengericht des Senates zu Tilgung seines Andenkens (*damnatio memoriae*) verurteilt worden war.“

⁴⁷ SHA Comm. 20, 2–3: *Senatus adclamavit: 'Quo auctore sepelierunt? Parricida sepultus servatur, trahatur.' Cingius Severus dixit: 'Iniuste sepultus est. Qua pontifex dico, hoc collegium pontificium dicit. Quoniam laeta iam percensui, nunc convertar ad necesseria: censeo, quae is, qui non nisi ad perniciem civium et ad dedecus suum vixit, ob honorem suum decerni coegit, abolenda. Statuas, quae undique sunt, abolendas, nomenque ex omnibus privatis publicisque monumentis eradendum mensaque his nominibus nuncupandos, quibus nuncupabantur, cum primum illud malum in republica incubuit.*

Diese Episode aus der *Historia Augusta* greift dabei die Grundlinien der Überlieferung bei Cassius Dio auf.⁴⁸ Dort heißt es, man habe Pertinax zum neuen *princeps* ausgerufen und zugleich den ermordeten Commodus zum Staatsfeind erklärt, nachdem zuvor Senat und Volk viele harte Worte gegen den Toten geäußert hätten; auch habe man dessen Leiche schleifen und zerstückeln wollen, wie man es mit den Standbildern des Commodus bereits getan hatte.⁴⁹

Zu Recht hat Alfred Knepe⁵⁰ darauf hingewiesen, wie sehr bei Cassius Dio die Schilderung von Commodus' Prinzipat von der Furcht des Autors vor diesem göttlichen Herrscher, vor seinem *princeps*, dominiert wurden.⁵¹ Dies manifestiert sich insbesondere in der berühmten Aussage Dios, man habe sich nach Commodus' Tod befreit gefühlt und noch keine Angst vor einem Nachfolger gehabt.⁵² Die Angst vor dem göttlichen Wirken eines *princeps* und die Unsicherheit, welchen Gottheiten er sich zuwendet und bis zu welchem Grad er sich an die gewählten Götter in seinem Handeln und Wirken angleicht, war offenbar bei Commodus als bereits zu Lebzeiten ‚göttlichem‘ Herrscher in besonderem Maße präsent und ergriff offenbar mehr oder minder die gesamte Bevölkerung Roms. Knepe betont, dass sich für die Überwindung dieser Angst erst ein allmählicher Wandel der emotionalen Haltung gegenüber dem sich als Gott gerierenden *princeps* einstellen musste.⁵³ Die veränderte emotionale Haltung führte in Kombination mit der über die Jahre angewachsenen Angst zu Aktivitäten gegen den Herrscher – die Angst schlug schließlich in Aggression um, die Göttlichkeit des *princeps* wurde in Frage gestellt,⁵⁴ seine Statuen zerschmettert, weil man das berühmte Wort Artemidors zitierend damit gefühlt den Kaiser selbst traf.⁵⁵

Die vom Senat beschlossene *damnatio memoriae* des Commodus trug erheblich zur Bewältigung dieser Ängste bei, indem sie ermöglichte und rechtfertigte, vorhandene Ängste in jene Aggressionen umzuwandeln, die – wie oben geschildert – von den Zeitgenossen an den Statuen des verhassten, *princeps* hemmungslos ausgelassen wurden. Dieser war nun eben nicht mehr göttlich, war nicht mehr wie auf Münzen dargestellt der neue Hercules oder gar der neue Sonnengott, war eben nicht mehr *invictus*. Die Befreiung von diesem als bedrückend und beängstigend empfundenen allgegenwärtigen Gott, die durch die *damnatio memoriae* ermöglicht wurde, und die damit verbundene Bewältigung der Ängste großer Teile der Bevölkerung vereinte die so unterschiedlichen sozialen Gruppen Roms zumindest für einen Moment.⁵⁶ Doch von langer Dauer waren weder die Einheit der römischen Bevölkerung noch die *damnatio* des Commodus: Wenige Jahre später kam es auf Initiative des Septimius Severus dennoch zu einer *consecratio*; wobei offen bleiben muss, ob diese Kehrtwende auf einen Machtkampf zwischen Senat und Septimius Severus zurückzuführen ist⁵⁷ oder aber als bewusster politischer Akt der Herrschaftslegitimation⁵⁸ seitens des neuen Kaisers gedeutet werden muss.

Septimius Severus erklärte sich nämlich, kaum waren die politischen und militärischen Folgeerscheinungen des Krisenjahres 193 einigermaßen überwunden, kurzerhand zum Adoptivsohn Marc Aurels und ließ die Mörder des Commodus den Löwen vorwerfen.⁵⁹ Seine

terschied, den König (Kaiser) oder sein Bild mit Füßen zu treten oder zu schlagen.“ // οὐδὲν γὰρ διέφερον ἢ τὸν βασιλέα ἢ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ λακτίζειν ἢ πατεῖν.

⁵⁶ Knepe 2003, 416.

⁵⁷ SHA Comm. 17,11 sowie SHA Sept. Sev. 11,3–4.

⁵⁸ Vgl. Aur. Vict. 20,30. Dazu Bird 1993, 111: „The reasons were political, like the adoption of the name Pertinax earlier, for Severus thereby acquired a semblance of dynastic legitimacy.“

⁵⁹ SHA Sept. Sev. 14,1. Vgl. Hasebroek 1975, 88: „Die Adoption, [...] die den Kaiser auf so wunderbare Weise zum letzten Glied in einer Reihe göttlicher Ahnen, zu einem neuen Gott auf Erden, für den jene *divi* nur Vorläufer gewesen waren, machte, die ihn erst jetzt voll und ganz mit

⁴⁸ Cass. Dio 74,2,1.

⁴⁹ So auch SHA Comm. 17,4–6.

⁵⁰ Knepe 1994, 99–107; Knepe 2003, 414.

⁵¹ Man vgl. nur Cass. Dio 73,21,1, sowie 74,2,3–4.

⁵² Cass. Dio 74,2,3–4.

⁵³ Knepe 2003, 416.

⁵⁴ Knepe 2003, 414.

⁵⁵ Artemid. oneirokr. 4,31: „Es macht keinen Un-

neue Familienabstammung propagierte er mit dem klassischen Instrumentarium römischer Kaiser: Münzen und Inschriften weisen ihn seit 193 als DIVI MARCI PII FILIUS aus.⁶⁰ Die Adoption, die viele Jahre später sogar als historisches Faktum in die Geschichtsschreibung einging,⁶¹ sicherte aber nicht nur seine eigene Herrschaft, sie bedeutete zugleich die Notwendigkeit der Aufhebung *damnatio memoriae* gegen Commodus, denn Septimius Severus und Commodus waren nun Brüder.⁶² Und damit nicht genug erfolgte konsequent nun die *consecratio* des ermordeten Vorgängers und Bruders.⁶³ Cassius Dio, der diese turbulenten Ereignisse vor Ort in Rom miterlebte, war offensichtlich maßlos schockiert darüber, wie sehr Septimius Severus sein Agieren nach den politischen Notwendigkeiten ausrichtete.⁶⁴

Der Senat hatte in jenen Tagen des Jahres 192 eine bemerkenswerte Rolle gespielt: Hochrangige Vertreter hatten in einem Mordkomplott den amtierenden *princeps* gestürzt, mit Pertinax dessen Nachfolger bestimmt und eine Memoriastrafe über Commodus verhängt. In einer ähnlich machtvollen Position war der Senat lange Zeit nicht gewesen, er betrieb

gleichsam dynastische Politik. Eben diese Rolle beschnitt Septimius Severus deutlich indem er seinen Herrschaftsanspruch ostentativ über den Rückbezug auf Marc Aurel und damit letztlich eben auch auf Commodus legitimierte. Der Zusammenhang zwischen der (angeblichen) *adoptio* des Septimius Severus durch Marc Aurel und der Aufhebung der Memoriastrafe sowie der *consecratio* des Commodus ist nicht von der Hand zu weisen.⁶⁵ Im Zuge der von Septimius Severus initiierten *restitutio memoriae* wurde nicht nur das Praenomen „Antoninus“ in Commodus' Titulatur eingefügt, sondern auch verfügt, dass auch Commodus unter die *divi* aufzunehmen und sein Namen ebenso wie seine Titulatur in jene Lücken wiedereinzusetzen sei, die durch die *damnatio memoriae* wenige Jahre zuvor in den Texten entstanden waren.⁶⁶

Mit Commodus war erstmals seit etwa 100 Jahren wieder ein Kaiser dieser Memoriastrafe verfallen. Auch wenn die Ereignisse rund um den Tod und die *damnatio memoriae* von Domitian vergleichsweise lange zurücklagen, griffen doch auch 193/194 wieder die gleichen, Mechanismen.⁶⁷ Commodus' *damnatio memoriae*, so bilanziert Wolfgang Kuhoff treffend,⁶⁸ nahm qualitativ die in gro-

dem Glanz des legitimen Herrschers umgibt, hat Septimius Severus bereits im Laufe des Jahres 195 an sich selbst vorgenommen.“

⁶⁰ Vgl. Hekster 2015, 209–217.

⁶¹ Zur Fälschung innerhalb der *Historia Augusta* vgl. insb. Hasebroek 1975, 88–90.

⁶² Hasebroek 1975, 89: „Es hätte innerhalb dieser Ahnenreihe als ein Schandfleck erscheinen müssen, wenn der bisher letzte Spross dieser Reihe [...] ein Geächteter geblieben wäre.“

⁶³ Vgl. Claes 2012.

⁶⁴ Cass. Dio 76,74: „Besonders uns [i.e. den Senatoren] jagte er Schrecken ein, indem er sich als den Sohn des Marcus und den Bruder des Commodus bezeichnete und dem Commodus, den er erst jüngst noch geschmäht hatte, göttliche Ehren erwies.“ (μάλιστα δ' ἡμᾶς ἐξέπληξεν ὅτι τοῦ τε Μάρκου υἱὸν καὶ τοῦ Κομόδου ἀδελφὸν ἑαυτὸν ἔλεγε, τῷ τε Κομόδῳ, ὃν πρόην ὑβρίζεν, ἥρωικὰς ἐδίδου τιμὰς.) Den Grund für diesen Schrecken unter den Senatoren hat Knepe (2003, 417) herausgearbeitet: „Damit war die Göttlichkeit eines Kaisers [i.e. Commodus] wiederhergestellt, der sie dazu benutzt hatte, Angste zu wecken.“ Wenn Commodus nun doch unter die Götter einging, dann waren seine Ermordung, die *damnatio memoriae* sowie die Zerstörung seiner Standbilder frevelhafte Taten.

⁶⁵ Für Maria Regina Kaiser-Raiß (1980, 76–77) ist diese „fiktive Verwandtschaft“ nicht zwingend genug für eine Rechtfertigung der *consecratio* des Commodus: „Frater divi Comodi“ zu sein, musste für Septimius mehr als nur den Anschluss an eine Dynastie bedeuten. Bei Herodian ließ sich ein Moment staunenden Bewunderns Commodus' gegenüber – besonders in der abschließenden Würdigung – fassen. Dieses Gefühl wurde wahrscheinlich von breiteren Schichten der Bevölkerung geteilt. Die Konsekration im Jahr 197 mit den dazugehörigen Feierlichkeiten wäre andernfalls schlecht möglich gewesen.“ Sie verkennt allerdings, dass in der logischen Konsequenz der Schritte (angebliche?) *adoptio* – *restitutio memoriae* – *consecratio* persönliche Gründe allein nicht hinreichend sind, und damit in erster Linie dynastische Gründe und der Machtkampf mit dem Senat als Erklärungsmuster herangezogen werden müssen. Ein Gefühl persönlicher Befriedigung dürfte für Septimius Severus allenfalls eine nachrangige Rolle gespielt haben (so auch Knepe 2003, 417).

⁶⁶ SHASEv. 19,3; SHA Get. 2,2; Aur. Vict. 20,30–31. Vgl. z.B. ILS 402 (= CIL VIII 4212; *Verecunda*).

⁶⁷ Krüpe 2011, 161–166.

⁶⁸ Kuhoff 1993, 137.

dem Umfang in severischer Zeit durchgeführten Namenstilgungen vorweg, seine *restitutio memoriae* indes fand in einer nie gekannten Art und Weise statt – für diese gab es keinen Präzedenzfall.

Spätantike

Wendet man den Blick in Richtung Spätantike begegnet man einem nicht gerade kleinen terminologischen Problem: Eutrop nennt in seinen *Breviarium* zwar 25 „vergöttlichte Herrscher“; eine explizite Konsekration jedoch nur bei Claudius und Antoninus Pius.⁶⁹ Die anderen Formulierungen bei anderen in Frage kommenden Herrschern (*inter divos/deos referre, divus appellatus*) ließen jedoch ebenfalls nur den Schluss zu, dass auch diese Herrscher unter die Götter aufgenommen worden seien – so zumindest Manfred Clauss, dem ich hier zustimmen möchte.⁷⁰ Die Liste der Staatsgötter wäre damit nicht gerade kurz – und möglicherweise kennen wir in der Tat nicht einmal alle.⁷¹

Noch schwieriger wird die Sachlage, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass viele Kulte vergöttlichter Herrscher schon mit dem Ende der Regierungszeit jenes Kaisers, in dessen Regierungszeit, die Maßnahme beschlossen worden war, wieder eingestellt wurden – und längst nicht alle Staatsgötter in allen Provinzen verehrt wurden.⁷² Ittai Gradel hat in seinem Buch „Emperor Worship and Roman Religion“ (2002)⁷³ die These vertreten, dass Pertinax’ Apotheose als Wendepunkt im Kaiserkult zu verstehen sei, der *Divus Pertinax pater* sei der letzte traditionelle Divus; danach habe der Kaiser als posthumer Divus immer mehr an Bedeutung verloren, bis der Begriff *divus* zum Zeitpunkt der Christianisierung des römischen Reiches unter Konstantin und seinen Nachfolgern lediglich noch die Bedeutung „ehrwürdig“ besessen habe und keine direkten, mit den früheren *Divi* vergleichbaren, staatskultischen Konsequenzen mehr

nach sich zog. Thomas Grünewald hat ähnlich argumentiert, für ihn endet die traditionelle *consecratio* allerdings erst mit Konstantin.⁷⁴

Wenn wir diese These teilen, dann gibt es die im Titel dieses Beitrags suggerierten Wechselwirkungen für die Spätantike nicht mehr – es gibt jedoch auch andere Meinungen. Alexander Demandts „Geschichte der Spätantike“ (2008)⁷⁵ listet Diocletian wie Constantin, Constantius und Theodosius als „göttliche Kaiser“. Bezug nehmend auf Firmicus und Vegetius rechnet er diese drei genannten ausdrücklich zu den Göttern.⁷⁶ Schließlich spreche auch der christliche Kaiser selbst von seinem *numen*; sein Besitz sei *sacer, sacratissimus, divinus*. Die *consecratio* habe erst nach Gratian aufgehört, schließlich seien Priester des Kaiserkultes von Constantin bis in die Vandalenzeit aus Rom, Hispellum und aus Africa bezeugt.⁷⁷ Ohne die Frage der sakralen Dimension des *divus*-Titels hier entscheiden zu wollen, scheint die völlige Dekonstruktion des Titels, wie ihn Gradel vorgenommen hat, wohl doch zu weit zu gehen.⁷⁸ Doch wie verhält es sich mit der Gegenmaßnahme, mit der *damnatio*?

Damnatio memoriae lassen sich auch für die Spätantike nachweisen: Licinius, Crispus, Fausta, Constans, Magnus Maximus, Stilicho und Avitus seien hier nur als einige Beispiele genannt.⁷⁹ Auch andere wären zu nennen wie Maximinus Daia, der – durch Licinius eliminiert – ebenfalls einer *damnatio* unterworfen worden war.⁸⁰ Licinius selbst und sein Sohn

⁶⁹ Eutr. 7,13; 8,8.

⁷⁰ Clauss 2001, 520

⁷¹ So zu Recht Clauss 2001, 374

⁷² Clauss 2001, 375.

⁷³ Gradel 2002, 364–365.

⁷⁴ Grünewald 1992, 465/466 Anm. 11.

⁷⁵ Demandt 2008, 190f.

⁷⁶ Firm. math. 2,30,4f.; Veget. 2, 5.

⁷⁷ Demandt 2008, 191.

⁷⁸ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Thesen Gradels bei Meister 2012, 181–192.

⁷⁹ Nur beispielhaft: Licinius: SEG 33 (1983), 1051 (Kyzikos) // Crispus: AE 1967, 341c (Tolpiacum (Hoven, bei Zülpih, a.d. Str. Trier-Köln) // zu Fausta: Woods 1998, 70–86 (mit entsprechenden Belegen) // Magnus Maximus: ILS 787 (Gigthis); vgl. auch Baldus 1984, 175–192 // Stilicho: CTh 7,16,1; ILS 799 (Rom) // Avitus: vgl. Henning 1999, 130–131; 273 (mit entsprechenden Belegen und Quellendiskussionen).

⁸⁰ Erasuren in Inschriften nachweisbar, vgl. bspw. AE 1986, 649+660 (Sinope bzw. Bebük (Bogazkaya); AE 1991, 1510b (Keramos).

wurden 325 ihrerseits durch Konstantin unter Hausarrest gestellt, einer Verschwörung bezichtigt und daraufhin wegen Hochverrats hingerichtet. Ihre statuarischen Darstellungen und Handlungen (klassische *rescissio actorum*) verfielen der *damnatio memoriae*.⁸¹

Auch Virius Nicomachus Flavianus (334–394), ein römischer Schriftsteller und Politiker, verfiel ihr, erhielt jedoch durch Betreiben seines Sohnes und Enkels eine bemerkenswerte *restitutio memoriae*, die mit einer öffentlichen Rehabilitierung des Flavianus endete: Es wurde eine Flavianus-Statue errichtet und die Kaiser Valentinian III. und Theodosius II. erklärten in gewundenen Formulierungen, ihr Großvater Theodosius I. habe Flavianus stets geschätzt, seinen Tod bedauert und dies im Senat erklärt. Die *damnatio memoriae* sei auf die Missgunst von Neidern zurückzuführen, denen die Kaiser alle Verantwortung zuschoben.⁸² Hier fassen wir ein bemerkenswertes Beispiel für einen Restitutionsbeschluss, auch wenn dieser nicht mit einer *consecratio* verknüpft war.⁸³

⁸¹ Vgl. CTh 15,14,1ff.

⁸² Cameron 2011, 197f.; Grünewald 1992, 462–487; Hedrick Jr. 2000, 2ff.

⁸³ CIL VI 1783 = (ILS 2948), Z. 9ff: [...] Die geschmälerte Ehre ausgezeichneten und im Staate bewährter Männer gegen die Schicksalsschläge der menschlichen Existenz einigermaßen wiederherzustellen und das Andenken des Verstorbenen ins ewige Licht zurückzurufen, erscheint als eine gewisse Verbesserung seines Schicksals, welches als Vorverurteilung und als höchstgradige Herabwürdigung seiner Verdienste erachtet wird. Weil wir die Quelle des guten und glückverheißenden Vorzeichens sind, versteht ihr, Vater und Zugeschriebene, dass alles, was wir zur Wiederherstellung der früheren hochangesehenen Ehre und der bei allen unangetasteten Wertschätzung des älteren Flavianus unternommen, Zeichen der Verehrung unseres seligen (sic! divus!) Großvaters ist, wenn wir denjenigen, der nach seinem Wunsche mit uns leben und von euch im Gedächtnis bewahrt werden sollte – die meisten unter Euch werden sich seiner Worte in Eurem Kreise erinnern –, in der Weise auf die Denkmäler seiner Verdienste und auf seine Inschrifttafeln zurückrufen konnten, dass ihr zu der Erkenntnis gelangen konntet, dass alles, was auch immer in blinder Beschuldigung gegen diesen begangen worden ist, dem Willen jenes Kaisers ferngelegen hatte. [...] (Übers. Grünewald 1992) // *Clarorum adq(ue) illustrium in rep(ublica) virorum adversum casus condicionis | humanae interpolatum aliquatenus adserere honorem, et memoriam*

Ein ausgesprochen bemerkenswertes Beispiel für die spannungsgeladenen Wechselbeziehungen zwischen *consecratio* und *damnatio* begegnet dann im Umfeld Konstantins, der am 1. März 317 n. Chr. drei Caesares ernannte: Licinianus, Crispus und Constantinus II.⁸⁴ Um vor allen Dingen seine beiden Söhne Crispus und Constantinus innerhalb dieser Gruppierung herauszuheben, verlieh Konstantin ihnen nicht nur den Titel *principes iuventutis*, sondern ließ 318 zudem eine Serie von Münzen für sie prägen, durch die er ihre kaiserlichen Vorfahren feierte: den Staatsgott Constantius, seinen leiblichen Vater, den Staatsgott Maximianus, seinen Schwiegervater, und den Staatsgott Claudius II.⁸⁵

Für Manfred Clauss zeigte sich hier „[...] das Bemühen, der neuen Herrschergeneration des Crispus und Constantinus II. möglichst viele Gottheiten als Vorfahren zu verschaffen.“⁸⁶ Man fühlt sich an Geta erinnert, mit seinen Verwandtschaften zum göttlichen Severus, dem göttlichen Commodus, dem göttlichen Hadrian und dem göttlichen Trajan! Die göttlichen Verwandten sollten ihnen jedoch ebenso wenig nützen wie Geta die seinen: Keine 10 Jahre später war Crispus hingerichtet und sein Name in Inschriften eradiert worden,⁸⁷ 340 erzielte seinen Bruder dasselbe Schicksal. In

| defuncti in lucem a[etern]a[m] revocare, emendatio quaedam eius sortis | videtur, quae praeiudic[iu]m [sum]mumq(ue) [detri]mentum virtutum existimatur. | Bono nobiscum p(atres) c(onscripti), [fausto(que)] omin[e] intellegitis profecto, | quidquid in resti- | tutionem pr[is]tini honor[is] illustri et sanctissimae apud omnes recordationis Flaviani senior[ri]s adimus, divi avi nostril venerationem esse, | si eum quem vivere nobis, servariq(ue) vobis – quae verba eius apud vos fuisse pleriq(ue) meministis – optavit, sic in monumenta virtutum suarum itulosq(ue) revo- | cemur ut quidquid in istum caeca insimulatione commissum est, procul ab eius | principis voto fuisse dicetis |

⁸⁴ Chron.Pasch. p. 523 (z.J. 317).

⁸⁵ Clauss 2001, 202; 373. Münzen: RIC HCC: 47–48; 219–221 (Münzstätten: London, Trier, Ticinum, Rom). Hekster (2015, 227) hat festgestellt, dass über 10% der Münzprägungen aller Prägestätten der Jahre 318–319 diese drei Kaiser zeigten.

⁸⁶ Clauss 2001, 373. So auch Hekster 2015, 227 „[...] an illustrious pedigree could help to show his superior status.“

⁸⁷ Amm. 14,11,20; ILS 708 (Salerno); 710 (Sorrento).

der Folge der Reichsteilung von Viminatium im Jahre 337 n.Chr. war er in Konflikt mit seinem Bruder Constans geraten, mit Truppen in Italien eingefallen, bei Aquileia in einen Hinterhalt geraten und ums Leben gekommen. Auch er verfiel der *damnatio memoriae*.⁸⁸

Die auf den Münzen von 318 propagierte, aber konstruierte Verbindung zu Claudius II. sei an dieser Stelle außen vor,⁸⁹ die anderen interessieren jedoch sehr, weil der Umgang mit ihrer Erinnerung durchaus kompliziert war: Maximianus war bekanntlich Mitkaiser Diokletians gewesen, von diesem zur gemeinsamen Abdankung gezwungen worden, und der Schwiegervater Konstantins, hatte sich jedoch gegen ihn aufgelehnt und war nach einer angeblich geplanten Verschwörung von Konstantin in den Tod getrieben worden. Anschließend verhängte Konstantin eine *damnatio memoriae* über ihn.⁹⁰

Lact.: „Zur selben Zeit wurden die Statuen des alten Maximian auf Befehl Konstantins entfernt und alle Abbildungen abgenommen, auf denen er dargestellt war. Weil aber die beiden alten Männer meist zusammen abgebildet waren, wurden auch die Bilder beider zusammen abgenommen.“⁹¹

Eus.: „Er war der erste Herrscher, dessen Ehreninschriften, Bildsäulen und was man sonst dem Herkommen gemäß ihm geweiht hatte, mit Rücksicht auf den frevelhaften und durchaus gottlosen Menschen entfernt wurden.“⁹²

Eus.: „Inzwischen wurde der zweite von den Kaisern, die die Herrschaft niedergelegt hatten, einer Verschwörung gegen das Leben Konstantins überführt und mußte

des schmachlichsten Todes sterben; dieser war der erste, von dem man wie von einem ruchlosen und gottvergessenen Menschen überall auf Erden zerstörte, was ihm an ehrenden Bildern, Statuen und dergleichen zu seiner Ehre zuerkannt worden war.“⁹³

Maximianus' Enkel, Marcus Aurelius Romulus, war bereits 309 verstorben und vergöttlicht worden. Sein Vater Maxentius, der Sohn Maximians, verwickelte Konstantin in eine Reihe militärischer Auseinandersetzungen, darunter die geschichtsträchtige Schlacht an der Milvischen Brücke im Jahre 312 mit der berühmten Legende um das Kreuzzeichen am Himmel. Als nach der Schlacht sein Leichnam geborgen wurde, zeigte Konstantin alles andere als die sprichwörtliche *clementia principis*: Das abgeschlagene Haupt des Kontrahenten wurde auf einer Lanze durch die Stadt getragen, sein Körper angeblich zerhackt, der Name wurde geächtet, seine Regierungsakte für ungültig erklärt.⁹⁴ Auch er verfiel also der *damnatio memoriae*, manifestiert beispielsweise in der Inschrift am Konstantinsbogen⁹⁵, die ihn nicht namentlich erwähnt, sondern nur vom „Tyrannen und seinen Anhängern“ (DE TYRANNO QUAM DE OMNI EIUS FACTIONE UNO TEMPORE) spricht und damit Formulierungen wieder aufgreift, die wir schon bei Commodus fassen konnten. Viele im Bau befindliche Projekte des Maxentius wurden auf Konstantin umgewidmet.⁹⁶

In der unmittelbaren Folge jedoch schwor Maximians Witwe Eutropia unter Eid, dass Maxentius nicht sein Sohn gewesen sei, woraufhin Konstantin eine *restitutio memoriae* verfügte und seinem Schwiegervater erneut göttliche Ehren zuwies und er in der Folge

⁸⁸ CTh 2,6,5; 10,15,3; 11,12,1.

⁸⁹ Dazu Hekster 2015, 225–233.

⁹⁰ Vgl. Barnes 1981, 41; Lenski 2012, 68.

⁹¹ Lact. De mort. Pers. 42,1: *Eodemque tempore senis Maximiani statuæ Constantini iussu revelabantur et imagines ubicumque pictus esset, detrahebantur. Et quia senes ambo simul plerumque picti erant et imagines simul deponebantur amborum.*

⁹² Eus. Hist.eccl. 8,13,15: *πρώτου δὲ τούτου τὰς ἐπὶ τιμῇ γραφὰς ἀνδριάντας τε καὶ ὅσα τοιαῦτα ἐπ' ἀναθέσει νενόμισται, ὡς ἀνοσίου καὶ δυσσεβεστάτου καθήρουν.*

⁹³ Eus. Vit. Const. 1,47,1: *Ἐν τούτοις δ' ὄντι αὐτῷ μηχανὴν θανάτου συρράπτων ἄλους τῶν τὴν ἀρχὴν ἀποθεμένων ὁ δεῦτερος αἰσχίστω καταστρέφει θανάτῳ. πρώτου δὲ τούτου τὰς ἐπὶ τιμῇ γραφὰς ἀνδριάντας τε καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα ἐπ' ἀναθέσει τιμῆς νενόμιστο πανταχοῦ γῆς ὡς ἀνοσίου καὶ δυσσεβοῦς καθήρουν.*

⁹⁴ Zos. 2,17,1. Vgl. auch Leppin 1997, 304.

⁹⁵ CIL 6, 1139 (= ILS 694)

⁹⁶ Aur. Vict. 40,26; Pan. Lat. 9 (12),16,3. Lenski 2012, 70–71.

auf Münzen als *divus* erschien.⁹⁷ Mit anderen Worten war hier einer ersten *consecratio* Maximianus' unter Maxentius eine *damnatio* unter Konstantin gefolgt, die mittels erneuter *consecratio* wieder korrigiert worden war.

Einer seiner Nachfahren, Kaiser Julian Apostata, der angeblich „letzte Heide auf dem Caesarenthron“, wurde nach seinem Tode 363 durch den Senat konsekriert.⁹⁸ Es finden sich zwar etliche Erasionen,⁹⁹ doch scheint eine förmliche *damnatio* nicht stattgefunden zu haben. Mit ihm, so Alexander Demandt, ende die Liste der Kaiser, die „zu Lebzeiten generell als legitim, nach seinem Tode aber als illegitim betrachtet wurde[n]“.¹⁰⁰

Fazit

Bei der Frage nach den Wechselwirkungen von *consecratio* und *damnatio* zieht sich ein Stichwort wie ein roter Faden durch die unterschiedlichen Quellen und Berichte: Vollkommen unabhängig von Fragen nach Göttlichkeit schon zu Lebzeiten oder erst nach dem Tode, Zeugen des Adlerflugs im Rahmen des Begräbnisses, Art und Umfang der jeweiligen „Lebensleistung“ oder religiöser Einstellung ist Herrschaftslegitimation der alles entscheidende Konnektor: So vertrat der Senat beispielsweise die Entscheidungen über die Divinisierung von Tiberius, bis Caligula eintraf und angehört wurde.¹⁰¹ Hadrians Vergöttlichung wurde dem Senat durch Antoninus Pius mit dem Hinweis abgepresst, dass ansonsten seine eigene Adoption hinfällig sei.¹⁰² Unter bereitwilliger Mithilfe

des Senats verhinderte Claudius die *damnatio* des Caligula.¹⁰³ Die Divinisierung Vespasians geschah möglicherweise erst sechs Monate nach dem Regierungsantritt Titus'. Matthias Peppel hat daher vollkommen zu Recht formuliert, dass die Entscheidung für oder wider *consecratio* vom Legitimationsbedarf des Nachfolgers abhängig war. Den Vorgänger zu konsekrieren war zwar auch eine gewisse „heilige Pflicht“, stärkte aber – ggf. unabhängig von familiären Verbindungen – primär die eigene Legitimation¹⁰⁴, denn in der Kaiserzeit konnte theoretisch jeder Kaiser werden. Sich von einer Gottheit abzuleiten, dürfte daher einen nicht zu unterschätzenden qualifizierenden Vorteil in der politischen Auseinandersetzung dargestellt haben.¹⁰⁵

Eine *damnatio memoriae* sei die Umkehrung einer *consecratio*, hat Edmond van't Dack geschrieben¹⁰⁶ – und Manfred Clauss ergänzt: „Wie die Menschen Gottheiten machen konnten, so vermochten sie auch solche wieder zu beseitigen, abzuschaffen. War die Gottheit bereits verstorben, so dass man sie selbst nicht mehr töten konnte, griff man die Attribute ihrer Göttlichkeit an, ihren Namen und ihren Kult.“¹⁰⁷ Im Falle des Kaiserkultes in den östlichen Provinzen kam es den lokalen Autoritäten vermutlich sehr gelegen, dass dort oft mehrere Kaiser verehrt wurden, was es einfacher machte, einen einzelnen aus diesem System zu entfernen – mussten doch keine Tempel zerstört oder gar der Kult generell verboten werden, was ungleich schwerer zu bewerkstelligen gewesen wäre.¹⁰⁸ Welche Wirkung so etwas auf die Menschen vor Ort entfaltete, darüber lässt sich nur spekulieren. Die Zerstörung lokaler Sakralität (eines Kults, eines Tempels, einer Statue, eines Bildes) wurde billiger in Kauf genommen, wenn es darum ging, bisher konstative Verbindungslinien mittels einer *damnatio* aufzulösen. Im umgekehrten Fall war die Sache einfacher:

⁹⁷ Barnes 1981, 42–44; 47.

⁹⁸ Eutr. 10,16,2. Vgl. Engels 2010, 115–119. Nach Bringmann (2004, 186) ein Vorgang nicht ohne Ironie: „Der so Geehrte hatte die von Menschen gemachten Götter des Kaiserkults verachtet, und er schalte Augustus als den Urheber der offiziellen Kaiserapotheose einen Puppenmacher [...]. Aber es sollte schlimmer kommen. Jahre nach seiner Grablegung in Tarsos [...] wurden die sterblichen Überreste des Verächters des Christentums nach Konstantinopel in die Apostelkirche umgebettet. Dort ruhte er an dem Ort, wo sich sein verhasster Onkel Konstantin der Große inmitten der Gräber der Zwölf Apostel hatte bestatten lassen.“

⁹⁹ Conti 2004, No. 28, 32, 35, 136, 170, 174.

¹⁰⁰ Demandt 1989, 106 Anm. 40.

¹⁰¹ Cass. Dio 59,3,7.

¹⁰² Peppel 2003, 74

¹⁰³ Vgl. Krüpe 2011, 147–148.

¹⁰⁴ So auch Kunst 2008, 100.

¹⁰⁵ Clauss 2001, 369.

¹⁰⁶ van't Dack 1974, 875.

¹⁰⁷ Clauss 2001, 383.

¹⁰⁸ Vgl. Krüpe 2011, 161–163.

die *consecratio* überlagerte etwaige allzumenschliche Fehler des Verstorbenen in der Vergangenheit, annullierte scheinbare Fehlentscheidungen und hob die Wirkung dieser Memoriastrafe dadurch mehr oder minder auf. Auch hier kann man nur Vermutungen über die Wirkung anstellen. Im Einzelfall, wie bei Commodus, manifestiert in einer Äußerung des Zeitgenossen Cassius Dio, blieb Entsetzen, denn damit war zwar die Göttlichkeit eines Kaisers wiederhergestellt worden, aber dieser hatte just diese dazu benutzt, Ängste zu wecken!¹⁰⁹ Faszinierend bleibt, dass beide, das memorierende Element der *consecratio* und das memorizierende der *damnatio*, trotz

oder aufgrund ihres eminent politischen Charakters offenbar nicht mit letzter Konsequenz verfolgt worden sind. Sie waren temporäre Maßnahmen von einer begrenzten Haltbarkeit. Das Wissen um diese „Zeitweiligkeit“ konnte durchaus eine gewisse Gelassenheit im Umgang mit problematischen Vorgängern hervorbringen, wie in dem titelgebenden Satz dieser kleinen Studie „Dann mag er eben göttlich sein“ für Caracalla zum Ausdruck gebracht wird. Den berühmten angeblich letzten Worten des Vespasian, „Weh mir, ich werde ein Gott!“¹¹⁰ wäre diesbezüglich daher ironisch-gelassen hinzufügen: „Aber für wie lange?“.

¹⁰⁹ Knepe 2003, 417.

¹¹⁰ Suet. Vesp. 23,4.

Quellenverzeichnis

CFA

J. Scheid – P. Tassini (Hg.), *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt: recherches archeologiques a la Magliana. Les copies epigraphiques des protocoles annuels de la confrerie arvale (21 av. – 304 ap. J.-C.)*, Roma Antica 4 (Paris 1998)

Ammianus Marcellinus, *Römische Geschichte*, (lat.-dt.) Hg. W. Seyfarth, 4 Bde. (Schriften und Quellen zur Alten Welt 21, 1–4) (Berlin-Ost 1968–1971)

Appian von Alexandria, *Roman History*, Hg. Horace White, 4 Bde. (The Loeb Classical Library) (Cambridge/Mass. 1955–1958)

Appian von Alexandria, *Römische Geschichte*, Hg. P. Wirth – O. Veh, Bd. 1 (Die römische Reichsbildung), Bd. 2 (Bürgerkriege), (Bibliothek der Griechischen Literatur 27) (Stuttgart 1987–1989)

Artemidor, *Onirocriticon libri V*, Hg. R. A. Pack (Leipzig 1963)

Artemidor, *Traumkunst*, Hg. G. Löwe – F. S. Krauss (Leipzig 1991)

Sextus Aurelius Victor, *De Caesaribus*, Hg. H.W. Bird (Translated Texts for Historians 17) (Oxford 1994)

Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus/Die römischen Kaiser*, Hg. K. Groß-Albenhausen – M. Fuhrmann (Zürich/Düsseldorf 1997)

Cassius Dio Cocceianus, *Historiarum Romanarum quae supersunt*, Hg. U. P. Boissevain, 3 Bde. (ND der Ausgabe von 1895–1901) (Berlin 1955)

Cassius Dio, *Römische Geschichte*, Hg. O. Veh, 5 Bde. (Zürich – München 1985–1987)

Chronicon paschale: 284 – 628 AD, Hg. M. Whitby (Translated texts for historians 7) (Liverpool 1989)

Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis, Hg. J. Godefroy, 6 Bde. (ND der Leipziger Ausgabe von 1736–1743) (Hildesheim 1975)

Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica/Kirchengeschichte*, Hg. H. Kraft (Darmstadt 1967)

Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica. Des Eusebius Pamphili, Bischofs von Cäsarea, Kirchengeschichte*, Hg. Ph. Haeuser (Bibliothek der Kirchenväter 2,1) (München 1932)

Eusebius Caesariensis, *De vita Constantini/Über das Leben Konstantins*, Hg. B. Bleckmann – H. Schneider (Fontes Christiani 83) (Turnhout 2007)

Eutrop, *Breviarium*, Hg. H. W. Bird (Translated Texts for Historians 14) (Liverpool 1993)

Firmicus, *Mathesis*, Hg. P. Monat (Collection des universités de France 304) (Paris 1992)

Herodian, *Ab excessu divi Marci libri 8. History of the empire from the time of Marcus Aurelius*, Hg. C.R. Whittaker, 2 Bde. (London 1969–1970)

Herodian, *Geschichte des Kaisertums nach Marc Aurel*, Hg. F. L. Müller (Stuttgart 1996)

Scriptores Historia Augusta, Hg. E. Hohl – C.H. Samberger – W. Seyfarth, 2 Bde., Leipzig 1971

Scriptores Historia Augusta, Hg. D. Magie, 3 Bde., (The Loeb Classical Library) (London 1960–1983)

Scriptores Historia Augusta, *Römische Herrschergestalten*, Hg. E. Hohl et al., 2 Bde. (Zürich – München 1976)

Laktanz, *De mortibus persecutorum/Die Todesarten der Verfolger*, Hg. A. Städele (Fontes Christiani 43) (Turnhout 2003)

Titus Livius, *Ab urbe condita libri*, Hg. W. Weissenborn – H.J. Müller, 10 Bde. (ND der Ausgabe von 1880–1924) (Berlin 1962)

Titus Livius, *Ab urbe condita/Römische Geschichte*, Hg. H. J. Hillen, 14 Bde. (Darmstadt 1974–1997)

Titus Livius, *Ab urbe condita – Periochae (Summaries, Fragments and Obsequens, Bd. 14)*, Hg. A. C. Schlesinger – R. M. Geer (The Loeb Classical Library) (London 1959)

Panegyrici Latini, Lobreden auf römische Kaiser Bd. 1–2, Hg. K. Brodersen – B. Müller-Rettig (Darmstadt 2008–2014)

Caius Suetonius Tranquillus, De Vita Caesarum/De Viris Illustribus, Hg. H. Martinet (Düsseldorf – Zürich 1997)

Tertullian, Apologeticum/Verteidigung des christlichen Glaubens, Hg. T. Georges (Fontes Christiani 62) (Freiburg 2015)

Vegetius, Epitoma rei militaris, Hg. M. D. Reeve (Oxford 2004)

Zosimos, Neue Geschichte, Hg. O. Veh (Bibliothek der griechischen Literatur 31) (Stuttgart 1990)

Bibliographie

Arand 2002

T. Arand, Das schmachliche Ende. Der Tod des schlechten Kaisers und seine literarische Gestaltung in der römischen Historiographie (Frankfurt a.M. 2002)

Baldus 1984

H. R. Baldus, Theodosius der Große und die Revolte des Magnus Maximus. Das Zeugnis der Münzen, in: Chiron 14, 1984, 175–192

Barnes 1981

T. D. Barnes, Constantine and Eusebius (Cambridge 1981)

Bechthold 2011

Chr. Bechthold, Gott und Gestirn als Präsenzformen des toten Kaisers: Apotheose und Katasterismos in der politischen Kommunikation der römischen Kaiserzeit und ihre Anknüpfungspunkte im Hellenismus (Göttingen 2011)

Bering-Staschewski 1981

R. Bering-Staschewski, Römische Zeitgeschichte bei Cassius Dio (Bochum 1981)

Bringmann 2004

K. Bringmann, Kaiser Julian (Darmstadt 2004)

Buttrey 1976

T. V. Buttrey, Vespasian's Consecratio and the Numismatic Evidence, Historia 25, 1976, 449–457

Cameron 2011

A. Cameron, The Last Pagans of Rome (Oxford – New York 2011)

Cancik – Hitzl 2003

H. Cancik – K. Hitzl (Hg.), Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen (Tübingen 2003)

Cannadine – Price 1987

D. Cannadine – S. Price (Hg.), Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies (Cambridge 1987)

Christ 1995

K. Christ, Geschichte der römischen Kaiserzeit (München³1995)

Claes 2012

L. Claes, The Consecratio Coins for Commodus – A Reconsideration, RBN 158, 2012, 209–226

Clauss 1997

M. Clauss (Hrsg.), Die Römischen Kaiser. 55 historische Portraits von Caesar bis Iustinian (München 1997)

Clauss 2001

M. Clauss, Kaiser und Gott. Herrscherkult im Römischen Reich (München – Leipzig 2001)

Demandt 1989

A. Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian. 284–565 n. Chr.* (München 1989)

Demandt 1997

A. Demandt, *Vandalismus. Gewalt gegen Kultur* (Berlin 1997)

Demandt 2008

A. Demandt, *Geschichte der Spätantike: das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.* (München 2008)

Conti 2004

St. Conti, *Die Inschriften Kaiser Iulians* (Stuttgart 2004)

Van't Dack 1974

E. Van't Dack, *La papyrologie et l'histoire du Haut-Empire: les 'formulae' des empereurs*, in: ANRW II,1 (1974), 857–888

Dietz 1983

K. Dietz, *Caracalla, Fabius Cilo und die Urbanicani*, Chiron 13, 1983, 397–403

Engels 2010

D. Engels, *Entrückung, Epiphanie und Consecration: Überlegungen zur Apotheose des römischen Kaisers und zum Umgang mit seiner Leiche*, in: Groß – Grande 2010, 79–133

Fleckner 2011

U. Fleckner, *Aus dem Gedächtnis verbannt. Funktion und Ästhetik zerstörter Bildnisse*, in: U. Fleckner – M. Steinkamp – H. Ziegler (Hg.): *Der Sturm der Bilder*, Berlin 2011, 15–33

Fluss 1923

M. Fluss, *P. Septimius (32) Geta*, in: RE II A 2 (1923), 1565–1571

Fuji 2013

T. Fuji, *Imperial cult and imperial representation in Roman Cyprus* (Stuttgart 2013)

Gradel 2002

I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford 2002)

Graf 1999

F. Graf, *Vergöttlichung*, in: DNP 6, 1999, 143–145

Groß – Grande 2010

D. Groß – J. Grande (Hg.), *Objekt Leiche. Technisierung, Ökonomisierung und Inszenierung toter Körper* (Frankfurt – New York 2010)

Grünewald 1992

Th. Grünewald, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom? Zur posthumen Rehabilitation des Virius Nicomachus Flavianus*, Historia 41, 1992, 462–487

Hasebroek 1975

J. Hasebroek, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Septimius Severus* (New York 1975; ND der Ausgabe von 1921)

Hedrick Jr. 2000

Ch. W. Hedrick Jr., *History and Silence. The Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity* (Austin 2000)

Hekster 2015

O. Hekster, *Emperors and Ancestors. Roman Rulers and the Constraints of Tradition* (Oxford 2015)

Henning 1999

D. Henning, *Periclitans res publica: Kaisertum und Eliten in der Krise des weströmischen Reiches 454/5–493 n. Chr.* (Stuttgart 1999)

Hohl 1938

E. Hohl, *Die angebliche „Doppelbestattung“ des Antoninus Pius*, Klio 31; N.F. 12, 1938, 169–185

Hohl 1950

E. Hohl, Ein politischer Witz auf Caracalla. Ein Beitrag zur Historia-Augusta-Kritik, Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Klasse für Gesellschaftswissenschaften 1950/1 (Berlin 1950)

Kaiser-Raiß 1980

M. R. Kaiser-Raiß, Die stadtrömische Münzprägung während der Alleinherrschaft des Commodus. Untersuchungen zur Selbstdarstellung eines römischen Kaisers (Frankfurt a.M. 1980)

Kezber 2007

I. Kezber, Umstrittener Monotheismus: wahre und falsche Apotheose im lukianischen Doppelwerk (Göttingen 2007)

Kierdorf 1986a

W. Kierdorf, Funus und Consecratio: Zu Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose, Chiron 16, 1986, 43–69

Kierdorf 1986b

W. Kierdorf, Apotheose und postumer Triumph Trajans, Tyche 1, 1986, 147–156

Knibbe 1998

D. Knibbe, Ephesos. Geschichte einer bedeutenden antiken Stadt und Portrait einer modernen Großgrabung (Frankfurt u.a. 1998)

Knepe 1994

A. Knepe, Metus Temporum: zur Bedeutung von Angst in Politik und Gesellschaft der römischen Kaiserzeit des 1. und 2. Jhdts. n. Chr (Stuttgart 1994)

Knepe 2003

A. Knepe, Der Kaiser und das Problem der Göttlichkeit, Klio 85, 2003, 411–435

Krüpe 2011

F. Krüpe, Die *Damnatio memoriae*. Über die Vernichtung von Erinnerung. Eine Fallstudie zu Publius Septimius Geta (198–211 n. Chr.) (Gutenberg 2011)

Krüpe (i. Druck)

F. Krüpe, Die *damnationes memoriae* von Plautianus und Plautilla: „Familiäre Kollateralschäden“ oder kühle Kalkulation? (in der Druckvorbereitung)

Kuhoff 1993

W. Kuhoff, *Felicio Augusto Melior Traiano*. Aspekte der Selbstdarstellung der römischen Kaiser während der Prinzipatszeit (Frankfurt u.a. 1993)

Kunst 2008

Chr. Kunst, Der Leichnam des Princeps zwischen consecratio und damnatio, Potestas. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica 1, 2008, 79–100

Lécrivain 1904

Ch. Lécrivain, *Études sur l'Histoire Auguste* (Paris 1904)

Lenski 2012

N. Lenski, *The Cambridge Companion to the Age of Constantine* (Cambridge 2012)

Leppin 1997

H. Leppin, Maxentius, in: Clauss 1997, 302–305

Mattingly 1949

H. Mattingly, The Coins of the “DIVI”, Issued by Trajan Decius, Numismatic Chronicle 9, 1949, 75–82

Meijer 2003

F. Meijer, Kaiser sterben nicht im Bett. Eine etwas andere Geschichte der römischen Kaiserzeit (Darmstadt 2003)

Meister 2012

J. B. Meister, Der Körper des Princeps: zur Problematik eines monarchischen Körpers ohne Monarchie (Stuttgart 2012)

Peppel 2003

M. Peppel, Gott oder Mensch? Kaiserverehrung und Herrschaftskontrolle, in: Cancik – Hitzl 2003, 69–96

Price 1987

S. Price, From Noble Funerals to Divine Cult: The Consecration of Roman Emperors, in: Cannadine – Price 1987, 56–105

Usener 1902

H. Usener, Divus Alexander, *Rheinisches Museum* 57, 1902, 171–173

Vittinghoff 1936

F. Vittinghoff, *Der Staatsfeind in der römischen Kaiserzeit. Untersuchungen zur damnatio memoriae* (Bonn 1936)

Woodes 1998

D. Woods, On the Death of the Empress Fausta, *Greece & Rome* 45, 1998, 70–86

Steinerne Schriftzeichen. Schreiben über Zerstörung in der christlichen Spätantike und im frühen Islam

Konstantin M. Klein

The contribution compares Christian and early Islamic accounts on the destruction of sacred space. Within the Christian tradition, Constantine the Great appears as the paragon of pagan destruction who is followed by his imperial successors as well as by courageous holy men who waged war on idolatry. Despite the undeniable appeal of these texts, there are altogether only few cases recording the destruction of pagan temples in the sources, and even fewer which are archaeologically attested. Likewise, the well-established model of the conversion of pagan temples into churches has to be called into question. The contribution shows how for the emperors after Constantine, the destruction of temples predominantly became a legal issue – future destruction should generally be avoided and, if still necessary, had to be regulated. A very similar scenario emerges from early Islamic sources on the destruction of pagan shrines in the Arabian Peninsula, especially in the area between Mecca and Medina. After his initial cleansing of the Ka'ba, Muḥammad is depicted as the regulator and not as the executor of destruction. In both lines of tradition is it noticeable that ruins were often not transformed into new sacred places for the new religion. The contribution aims to demonstrate that the ruins of the destroyed shrines had their very own symbolic meaning as testimonies to the triumph of the winning side.

„In der Nähe der Stadttore ließ sich eine Szene beobachten, die war jenseits jeglicher Beschreibung und dramatischer Rezitation“¹ – so leitet der Vater der Kirchengeschichte, Eusebius, eine Episode seiner Abhandlung *De martyribus Palaestinae* ein, die sich im Jahre 309 n. Chr. in Caesarea Maritima zuge tragen haben soll:

Nicht nur war menschliches Fleisch überall dahingeschlachtet worden, es lag auch überall zerstreut. Körperteile, Fleisch und Eingeweide sah man allerorts, selbst innerhalb der Stadtmauern. Nach vielen Tagen, an denen solche Dinge geschahen, ereignete sich ein wunderbares Ereignis. Plötzlich, an einem Tag, an dem die Luft klar und hell war, der Himmel heiter, ließen

in der ganzen Stadt die Säulen, welche die öffentlichen Portiken stützten, Tropfen fallen – gleichsam Tränen. Und wenngleich auch kein Nebel in der Luft lag, so waren die Märkte und Straßen feucht wie von Wasser benetzt. Sofort wurde die Kunde getan, dass die Erde, die gefühllosen Steine und das leblose Holz – unfähig solch verdorbene und grausame Tat zu ertragen – Tränen vergossen hatten.

Nur kurze Zeit nach diesem Ereignis, welches unmittelbar vor dem Ende der Verfolgungen auf römischen Boden datiert, fand ein Satz Eingang in den Jerusalemer Talmud, dem man nur schwer eine Bezugnahme auf, ja eine Konkurrenz zu den Euseb'schen Säulen absprechen kann: Es handelt sich dabei um den Verweis, dass „als Rabbi Abbahu starb, die Säulen von Caesarea weinten.“²

¹ Eus. Mart. Pal. 9, 11–12. Zum archäologischen Befund, vgl. Patrich 2002, 345–346, der überzeugend argumentiert, dass sich die Martyrien hauptsächlich im sog. alten Stadium, nicht im Amphitheater, ereignet hatten, in dessen *sacellum* auch eine Märtyrerkapelle eingerichtet wurde.

² Vgl. p.T. AZ, 3, 1 (42c), der gesamte Abschnitt verzeichnet unterschiedliche bemerkenswerte Ereignisse, die sich zu den Zeitpunkten der Tode

R. Abbahu († 309 n. Chr.) gehört zur dritten Generation der Amoräer, jüdischer Gelehrter, die das mündliche Gesetz im Dialog auslegten und deren Aussprüche schließlich in der Gemara kodifiziert wurden, der zweiten Schicht des Talmuds, die den Stoff der Mischna ergänzte. In seiner Generation sticht R. Abbahu heraus als eine zentrale Figur des öffentlichen Lebens in Caesarea und – auch durch seine ungewöhnlich gute Kenntnis des Griechischen – als Sprachrohr der jüdischen Gemeinde, gerade in einer Zeit, als sich die Autorität des jüdischen Patriarchen in Tiberias im Sinken befand. Es ist mehr als Zufall, dass mit dem Verweis auf die weinenden Säulen beide konkurrierenden monotheistischen Religionen im spätantiken Palaestina nicht nur die exklusiv auf sie bezogene Historizität der Episode für sich beanspruchen, sondern eben auch die augenscheinliche Sympathie – im wahrsten Sinne des Wortes – des urbanen Raumes. Freilich wohnten die Gottheiten der Römer und Griechen – wie schon die der Assyrer und Babylonier – im Heiligtum, auch Niobe vergoss noch zum Fels erstarrt ihre Tränen, so wie Orpheus singend die Steine selbst zum Weinen zu bringen wusste. Doch haben wir es hier mit einer veränderten Aussage zu tun: Der polymorphe Körper der urbanen Landschaft, schneller im Begreifen noch als die menschliche Bevölkerung, spricht den trauernden Gläubigen sein Mitgefühl aus, das in diesem Fall nur ein *ungeteiltes* sein kann. Das gleiche Motiv begegnet uns in ähnlicher, ein Kollektiv vereinernder Weise in einem koptischen Martyrium, der *Passio* des Apa Shenoufe aus Empaiat am See Mareotis, welches sich in diokletianischer Zeit zugetragen haben soll. Shenoufe zeigt sich als Christ selbst beim Präfekten der Thebais, Arianus, an und wird zunächst nach Memphis gebracht, wo er zum Richtplatz geführt werden soll. Auf seinem Weg durch die Stadt nehmen die Kolo-

wichtiger Rabbinen ereignet haben sollen (beispielsweise Kometen, Springfluten, Erdbeben). Keines davon schreibt aber dem urbanen Raum eine Gefühlsregung zu. Zur Person des R. Abbahu, vgl. Lachs 1969–1970, 197–198, Levine 1975, 57.61.71–72.75–76 sowie Lieberman 1965, 21–24.

naden menschliche Stimme an und sprechen im Chor:³

Gesegnet seist du, Apa Shenoufe, [...] und gesegnet sind wir heute, da du zu uns gekommen bist. Du bringst frohe Botschaft zu uns in unsere Stadt. Gesegnet sei jeder Ort, an den du auch gebracht werden magst, gesegnet ist der Ort, an dem [deine] Gebeine niedergelegt werden.

Erst nachdem die unbelebten Säulen ihre vereinte Stimme gefunden haben, gelangen auch die Bürger von Memphis zur Erkenntnis und rezitieren wie aus einem Munde den Lobpreis des künftigen Märtyrers. Die Architektur der Stadt wird zu einer vorführenden Metapher für die Gesamtheit der städtischen Bevölkerung. Kaum ein Jahrhundert später jedoch hatten sich die Parameter in nicht unbedeutender Weise verschoben. Die noch an der Wende des vierten Jahrhunderts von Eusebius und dem anonymen Kompilator der *Passio* des Shenoufe gepriesene mitfühlende Architektur (und keineswegs nur ihre weinenden oder sprechenden Säulen) geriet in das Zielkreuz christlicher Attacken. Nachdem noch bei Eusebius und im Jerusalemer Talmud um die Gunst der städtischen heidnischen Architektur für die jeweiligen Protagonisten gebuhlt worden war, wurde sie selbst bzw. der Umgang mit ihr Thema eines spätantiken Diskurses, der sich vornehmlich in Texten niedergeschlagen hat. Die folgenden Ausführungen möchten aufzeigen, wie christliche Autoren der Spätantike die Zerstörung von heidnischer Sakralarchitektur darstellten, und wie sich, im Vergleich dazu, ein ganz ähnlicher Diskurs unter anderen Vorzeichen in der frühen islamischen Historiographie seinen Niederschlag fand.⁴ In den folgenden Ausführungen werden des-

³ Mart. Shen. fol. 108v–109r. Dass Shenoufe „frohe Botschaft“ nach Memphis bringt, ist ein Wortspiel mit der wörtlichen Bedeutung seines Eigennamens; seine Hinrichtung sollte sich letztlich in der Oase Fayyum ereignen.

⁴ Eine Betrachtung der rabbinisch-jüdischen Auseinandersetzung mit dem spätantiken Heidentum muss hier außen vor bleiben, vgl. aber nun die Studie von Stéphanie Binder (Binder 2012) sowie die einschlägige Arbeit von Halbertal – Margalit 1992, die freilich bereits in biblischen Zeiten einsetzt.

wegen die behandelten historiographischen Quellen vornehmlich als literarische Werke betrachtet. Dies bezieht sich nicht nur auf die islamische Geschichtsschreibung, die in ihrer uns überlieferten Form weitgehend erst ab dem neunten Jahrhundert verschriftlicht wurde, dabei aber historische Begebenheiten des späten sechsten und frühen siebten Jahrhunderts erinnert, sondern auch auf die Mehrheit der christlichen Texte, in denen die Zerstörung von heidnischen Sakralorten oft stark übertrieben dargestellt wurde. Einige dieser Texte fallen in die Gattung der Hagiographie. In den letzten Jahrzehnten haben Heiligenviten viel von ihrem einstmaligen Makel als unkritische und tendenziöse Legenden ablegen können, werden von der Forschung häufig als valide Quelle für die spätantike Vorstellungswelt genutzt und für geographische, ethnographische und nicht selten historische Fragen nutzbar gemacht. Man darf dabei nicht vergessen, dass die Grenzen zwischen Hagio- und Historiographie in der Spätantike oftmals verschwimmen konnten, und viele Kirchenhistoriker hagiographisches Material in ihre Berichte aufnahmen. Schließlich zielte die Hagiographie vornehmlich auf die Erbauung der intendierten Leserinnen und Leser (bzw. Hörerinnen und Hörer) ab, eine Intention, die in der christlichen Geschichtsschreibung primär des fünften Jahrhunderts n. Chr. in ähnlicher Weise festgemacht werden kann: Reichsgeschichte und Heilsgeschichte gingen eng miteinander einher. Die historische und archäologische Forschung hat allerdings, gerade im Bereich der anti-heidnischen Maßnahmen jenes Jahrhunderts, aufzeigen können, dass viele vermeintlich historische Begebenheiten, die in den hagiographischen Texten in dramatischer Art und Weise ausgeschmückt wurden, Übertreibungen oder Erfindungen der Autoren sind. Aus diesem Grund sollen hier deswegen die Berichte über die Zerstörung von Sakralorten als Ausdrücke eines literarischen Motivs, die von einer historischen Wirklichkeit losgelöst werden können, untersucht werden – denn auch die Fragestellungen, wie und warum über diese Vorfälle berichtet wurde, können uns neue Erkenntnisse zu interreligiösen Konflikten

der Spätantike bieten. Nur auf den ersten Blick mag es dagegen ungewöhnlich erscheinen, die gleiche Herangehensweise für Teile der islamischen Historiographie anzuwenden. Jedoch sind die narrativen Gemeinsamkeiten dieser Textgattung mit der christlichen Hagiographie des fünften und sechsten Jahrhunderts verblüffend auffallend, gerade in der islamischen biographischen Literatur, allen voran der Prophetenbiographie, der *Sīra*.⁵ Des Weiteren bedarf es an dieser Stelle einleitend einer begrifflichen Definition – christliche und muslimische Gewalt richtete sich im hier untersuchten Zeitraum gegen diverse, keineswegs als Einheit auftretende Gruppen von Nicht-Christen bzw. Nicht-Muslimen,⁶ die hier im Folgenden als Heiden bezeichnet werden.⁷ Dies bringt zwangsläufig mit sich, dass mit dieser Bezeichnung, die explizit nicht als pejorativer Begriff (entgegen der spätantik-lateinischen Wortwahl *pagani*) zu verstehen ist, Gruppen verschiedener religi-

⁵ Zur der Hagiographie ähnelnden Erzähltechnik der *Sīra*-Literatur, vgl. Khalidi 2009, 15–16 und 57–64. Für eine ähnliche Herangehensweise an die spätantike Kirchengeschichtsschreibung, vgl. Gotter 2008, 43–44.

⁶ Dass auch die Verwendung des Begriffes *Muslime* für die frühe Gemeinde um Muhammad eine problematische ist, zeigt Donner 2010.

⁷ Die nicht-christlichen und nicht-jüdischen Bewohner des spätantiken römischen Reiches bildeten zu keiner Zeit eine Einheit, als solche wurden sie (und auch dies nur bedingt) von den christlichen Kirchenhistorikern und, in geringerer Weise, von den Rabbinen (vgl. hierzu Lachs 1939–1941) sowie von der spätantiken Gesetzessprache stilisiert. Es wurde eine Vielzahl von alternativen Begriffen zur Bezeichnung dieser Gruppen vorgeschlagen („Pagane“, „Hellenen“, „Polytheisten“, „Nicht-Christen“), die jedoch allesamt wiederum individuelle begriffliche Problematiken mit sich tragen: „Pagane“ sei (wie selbstverständlich auch „Heiden“) pejorativ, „Hellenen“ konzentrierte sich zu stark auf den Osten des Reiches, nicht alle Heiden waren „Polytheisten“ und „Nicht-Christen“ erlaube keine genügende Abgrenzung zu den Juden. In diesen Ausführungen soll durchgängig der Begriff Heiden (ohne Anführungszeichen) Verwendung finden. Vgl. zur Entstehung des Begriffs Fowden 2005, 521–522 sowie O’Donnell 1977, 163–169. Eine ausführliche Forschungsbibliographie findet sich nun bei Demarsin 2011, *passim*, vgl. insb. 5–8 zur Vielfalt des Heidentums und zur Forschungsgeschichte. Zum Begriff der Heiden in der spätantiken Geschichtsschreibung, vor allem bei Eusebius, vgl. Van Nuffelen 2011, 89–109.

öser Überzeugungen, Traditionen und Lehrschulen vermischt werden, die sich selbst nie als Einheit gesehen hätten. Während diese Problematik in fast jeder Studie zu christlich-heidnischen Beziehungen der Spätantike thematisiert werden muss und wird, trifft sie in nicht unähnlicher Art und Weise auch auf die frühislamischen Heiden (*al-mušrikūn*) zu, deren religiöse Überzeugungen sich ebenfalls nicht auf einen Nenner bringen lassen, wenngleich die Polemiken im Koran wie im Rückspiegel der islamischen Historiographie sie als Einheit erscheinen lassen und sie oftmals als solche von der Forschung beschrieben wurden.⁸ Während wir jedoch für die christliche Spätantike über einige wenige (letztlich, wie sich zeigen wird, für ein kohärentes Bild nicht sonderlich repräsentative) heidnische Stimmen in den Texten ausmachen können, ist die Situation für den frühen Islam erheblich komplizierter, da solcherlei Zeugnisse hier nicht überliefert sind.

Schutz, Umnutzung und Zerstörung heidnischer Sakralorte in der Spätantike

Zweifelsohne verschärfte sich mit dem christlichen Kaisertum der Spätantike zunächst die Gesetzgebung in Bezug auf den Umgang mit heidnischer Sakralarchitektur.⁹ Und auch

die Folgen der kaiserlichen Entscheidungen (sowohl universalgültiger Verordnungen wie auch *ad hoc* getroffener Beschlüsse) ließen sich in der Topographie der spätantiken Städte ablesen: In Rom ließ man das immerwährende Feuer in der *Aedes Vestae* ausgehen und entließ die letzten Vestalinnen, während im neuen Rom am Bosphorus der Tempel der Artemis in ein Kasino für Würfelspieler und derjenige der Aphrodite in einen Fuhrpark umgewandelt wurden, ähnlich wie im alexandrinischen Tempel der Tyche eine Taverne eröffnet wurde.¹⁰ Dennoch war die veränderte Einstellung gegenüber heidnischer Sakralarchitektur keineswegs ein nur durch das Erstarken des Christentums bedingtes Phänomen: Der Neuplatoniker Salustius beispielsweise, der seine Schrift *De deis et mundo* vermutlich im Umkreis des Hofes Kaiser Julians verfasste, beschrieb die Tempel zwar als Abbild der himmlischen Sphäre (οἱ μὲν ναοὶ τὸν οὐρανὸν [...] μιμοῦνται),¹¹ doch erzielten, so Salustius, die Götter am Kult und an der schieren Existenz ihrer Schreine keinerlei Gewinn. Tempel dienten eher dazu, den einfachen Gläubigen als fest im physischen Raum verankerte Sakralorte bei der individuellen Glaubenssuche behilflich zu sein. Solche Aussagen dürfen freilich nicht dazu verleiten, einen generellen Niedergang der heidnischen Religion in der breiten Bevölkerung anzunehmen, wenngleich Roger Bagnall eindrucksvoll aufzeigen konnte, dass zumindest in Ägypten der Tempelkult als Institution bereits vor der Christianisierung an Bedeutung verlor, vornehmlich aufgrund interner und administrativer Probleme. Zugleich haben allerdings die Forschungen von David Frankfurter ebenfalls am Beispiel Ägyptens demonstriert, dass spätantike religiöse Rituale und Praktiken in dieser Region keineswegs an öffentlich zugängliche Sakralorte gebunden waren, sondern im privaten Bereich

⁸ Zum vorislamischen Heidentum, vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 54–55, der hier das Bild von einem um die mekkanische Kaba zentrierten Henotheismus zeichnet, dazu Atallah 1970, 69–82 und Fahd 2000, 93–94. Zum Begriff der Heiden in der islamischen Historiographie, vgl. Hawting 1999, passim, sowie Bowersock 2012, 66–67.

⁹ Es handelt sich hierbei, in chronologischer Reihenfolge, um C.Th. 16, 10, 2 (a. 341), 16, 10, 4 (a. 346), 16, 10, 5 (a. 353), 16, 10, 6 (a. 356), 16, 10, 7 (a. 381), 16, 10, 9 (a. 385), 16, 10, 11 (a. 391), 16, 10, 12 (a. 392), 16, 10, 13 (a. 395), 16, 10, 17 (a. 399), 16, 10, 18 (a. 399), 16, 10, 25 (a. 435), die sich vornehmlich mit Fragen des Opferkultes auseinandersetzen, während lediglich 16, 10, 4 (a. 364) und 16, 10, 16 (a. 399) die Schließung von Tempeln ansprechen, vgl. dazu Saradi 1990, 47–49. Zu den beiden letztgenannten lassen sich die Dekrete 16, 10, 12, 2 (a. 392) und 16, 10, 20, 1–2 (a. 415) hinzufügen, die die Konfiszierung von Tempelgut behandeln. C.Th. 16, 10, 6 (356) und 16, 10, 10 (a. 391) schließlich befassen sich mit Götzendienst, wobei das Gesetz 16, 10, 19, 1 (a. 408) zur Zerstörung der Götterbilder aufruft. Ein Überblick über die Literatur zur Rechtsstellung der spätantiken Heiden findet sich bei Demarsin 2011, 8–12.

¹⁰ Vgl. zu den Vestalinnen Conti 2003, 209–222, zu Konstantinopel Malal. 13, 39 sowie zu Alexandria Anth. Graec. 9, 180–183 und 10, 90 mit Hahn 2004, 95.

¹¹ Vgl. Sal. *De deis et mundo* 15 mit Belayche 2001, 474–476 und Stroumsa 2005, 113.

gepflegt werden konnten und auch wurden.¹² Unsere moderne Sichtweise auf die nicht zu leugnenden Veränderungen in der rechtlichen Stellung des spätantiken Heidentums wird allerdings allein schon dadurch getrübt, dass etwa im sechzehnten Buch der theodosianischen Gesetzessammlung so unterschiedliche Themen wie Heiden, Opferhandlungen sowie Tempel und Schreine in einer einzigen Kategorie zusammengefasst behandelt wurden. Im Falle von Tempeln und Schreinen zielte die Gesetzgebung jedoch primär nicht auf die Zerstörung von heidnischen Kultorten ab, sondern vielmehr auf ihre bloße Schließung.¹³ Das in der Forschung wiederholt entworfene Schema einer kategorischen Umwandlung von Tempeln zu Kirchen war, wie eine Vielzahl wissenschaftlicher Arbeiten der letzten Jahre gezeigt hat, weit davon entfernt, ein gängiges Phänomen gewesen zu sein: Für das spätantike Ägypten etwa, aus dem zahllose literarische Quellen solch eine Umnutzung suggerieren, findet sich kein einziges Beispiel für eine Kirche, die einen umgewandelten Tempel komplett ausgefüllt hätte, genauso wenig wie sich Beispiele dafür finden lassen, dass irgendwo in dieser Region eine Kirche in einer Tempelcella errichtet worden wäre.¹⁴

Es steht anzunehmen, dass für die Bewohner der spätantiken Welt, unabhängig davon, zu welcher Religion sie sich bekannten, die alten und ehrwürdigen Tempel eine identitätsstiftende Wirkung hatten. Selbst wenn die heidnischen Sakralorte nicht mehr für kultische Zwecke genutzt wurden, so waren die majestätischen Bauwerke immer noch die Versinnbildlichung einer Stein gewordenen Abgrenzung von der zunehmend als Bedrohung wahrgenommenen barbarischen Umwelt jenseits der Grenzen, einer selbstvergewissernden Abgrenzung von den umwohnenden barbarischen Völkern, die eben nicht über solch glanzvolle, und deswegen als Zeugnis einer stolzen Vergangenheit nachge-

rade schützenswerte Bauten verfügten.¹⁵ Ein bereits 399 n. Chr. erlassenes Gesetz steht im Zeichen der Verpflichtung zum Schutz heidnischer Architektur: Kaiser Arcadius hatte verkünden lassen, dass der Baudekor der öffentlichen Bauten, und solche waren die Tempel, bewahrt werden sollte (*publicorum operum ornamenta servari*).¹⁶ Ein weiteres Gesetz des gleichen Jahres legte überdies nahe, dass es schon ausreichend sei, einen Tempel mit einem Kreuzzeichen zu versehen, um seinen heidnischen Makel zu beseitigen. Eine Zerstörung sei nicht notwendig, ähnlich wie dies auch eine inhaltliche Bestätigung dieses Gesetzes aus dem Jahre 435 n. Chr. formuliert.¹⁷

In Anbetracht der zunehmenden Einschränkung der Nutzung von Sakralbauten allerdings blieben prominente und einflussreiche Vertreter des Heidentums nicht stumm. Bedeutender Widerspruch wurde im Osten des Reiches von Libanius vorgetragen – Freund und Briefpartner von Christen wie Heiden, und nicht zuletzt Lehrer und Weggefährte des letzten heidnischen Kaisers, Julian.¹⁸ Libanius unterrichtete seit 359 n. Chr. als Rhetoriker in Antiochia, wo sich auch solch bedeutende

¹² Bagnall 2008, 39, Dijkstra 2011, 402, Frankfurter 1998, 27–30.

¹³ Vgl. Bagnall 2008, 33, Dally 2003, 98, Dijkstra 2011, 390–391, Hahn 2011, 208 sowie McLynn 2009, 574–576.

¹⁴ Vgl. Dijkstra 2011, 407.

¹⁵ Vgl. Kunderewicz 1971, 152–153 und Meier 1996, 370. Selbst für spätantike Mönche waren aufgelassene Tempel in gewisser Weise nützlich, dienten sie doch als Wohnstätte in der angestrebten Einsamkeit und als nachgerade ideale Örtlichkeiten, an denen sich der Kampf gegen Dämonen einüben ließ, vgl. Brakke 2006, 216–226.

¹⁶ C.Th. 16,10,15 (a. 399) mit Dally 2003, 99 und Kunderewicz 1971, 146.

¹⁷ C.Th. 16, 10, 18 (a. 399) und 16, 10, 25 (a. 435) mit Hunt 1993, 157 und Kunderewicz 1971, 141. Gleichzeitig scheint jedoch ein Unterschied zwischen innerstädtischen Tempeln und solchen im Hinterland der Städte bestanden zu haben: CTh. 16, 10, 16 (a. 399) und 15, 1, 36 (a. 397) konstatieren, dass ländliche Tempel zerstört werden und auch ihre Bauteile als Spolien für neue Projekte Verwendung finden dürften. Dass diese Praxis tatsächlich existierte, zeigt sich auch im archäologischen Befund, gerade in Ägypten, wo sich nachweisen lässt, dass viele Zerstörungen an heidnischen Sakralbauten nicht durch religiöser Gewalt, sondern durch die Entnahme von Bauteilen erfolgten, vgl. Grossmann 1995, 190–191.

¹⁸ Eine Zusammenstellung der Literatur zu Julians pro-heidnischen Aktivitäten findet sich bei Demarsin 2011, 9–10, zur Wiederherstellung heidnischer Heiligtümer unter Julian, vgl. Arce 1975 und Oikonomides 1987, 37–42.

Christen wie etwa Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia unter seinen Schülern befanden. Selbst nach Kaiser Julians Tod im Jahre 363 n. Chr. blieb Libanius in seiner Position als Rhetorikprofessor und bekam sogar von Theodosius I. den Titel eines *praefectus praetorio* ehrenhalber verliehen. Die berühmte Libaniusrede *Pro templis*, die sich auf das Jahr 386 n. Chr. datieren lässt, war an ebendiesen Kaiser gerichtet.¹⁹ Gerade aber wegen der herausragenden Rolle ihres Verfassers, darf diese Rede nicht als repräsentativ für alle spätantiken Heiden angesehen werden. Vielmehr gestatten uns die wenigen heidnischen Zeugnisse zur Debatte, die einer unendlich größeren Masse christlicher Texte entgegenstehen, lediglich Rückschlüsse auf ihre individuellen Verfasser (neben Libanius beispielsweise auch Symmachus), als dass sie in irgendeiner Weise Zeugnis abzulegen über die Meinungen einer in keiner Art und Weise als homogen zu bezeichnende Gruppe von Heiden.²⁰

Libanius gründete seine hochliterarische Bittschrift für den Erhalt der Tempel vor allem auf ein Argument: Kaiser Konstantin hatte keine gesetzlichen Verordnungen in dieser Sache angeregt. Freilich sei das oben erwähnte Gesetz des Constantius II. nicht zu leugnen, doch sei es, so Libanius, nur deswegen zustande gekommen, weil dieser Kaiser schlechte Ratgeber gehabt habe.²¹ Wenngleich man auch die Bestätigung des Opferverbotes durch Theodosius I. nicht leugnen könne, so fährt Libanius in seiner Schrift fort, habe der kaiserliche Adressat des Textes keine Tempelschließung angeordnet, ja noch nicht einmal

ein Verbot, Tempel zu betreten. Das Verbrennen von Weihrauch und Libationen von wohlriechenden Ölen seien ebenfalls keine Handlungen, die gegen ein Gesetz verstoßen würden.²² Kaum einer, so die Argumentation, könne also beweisen, dass Heiden im neuen christlichen Kaiserreich noch immer tatsächlich opfern würden: Was sei schon eigentlich ein Opfer? Sicherlich nicht, wenn eine Gruppe von Menschen zusammen in der Nähe eines Tempels einen anderswo geschlachteten Ochsen verspeise. Ein solches Picknick könne auch dann nicht verboten sein, wenn jemand in der Nähe Weihrauch verbrenne, und wenn die Trinklieder, zufällig natürlich, den alten Götterhymnen etwas ähnelten.²³

Die Christen aber, so fährt Libanius fort, vor allem ihre Mönche, die Libanius als schwarzgekleidetes Volk bezeichnet (οἱ δὲ μελανειμονοῦντες οὔτοι), richten ihre Gewalt gegen Bauten, sie attackieren die Tempel mit Stöcken, Steinen und Eisenstangen, in manchen Fällen mit bloßen Händen und Füßen. Es folge die komplette Zerstörung, die Dächer werden abgedeckt, die Mauern niedergerissen, die Statuen davongetragen und die Altäre gestürzt.²⁴ Nachdem sie einen Tempel zerstört haben, eilen sie zum nächsten und immer weiter – Beute werde auf Beute getürmt, doch all dies geschehe gegen das Gesetz. Die Tempel waren die Augen der Städte (πόλεων δὲ ὀφθαλμοί) und die Seele des ländlichen Raums (ψυχὴ γὰρ τοῖς ἀγροῦς).²⁵ Der Tempelkult sei überdies von größter Wichtigkeit für die politische Vorherrschaft des Römischen Reiches gewesen,²⁶

¹⁹ Vgl. Nesselrath 2012, 27–30 sowie vor allem Petit 1983, 54–57 (zur Datierung der Rede) sowie 47–48 (zur vermutlich im Winter 383/384 anzusetzenden Verleihung des Titels *praefectus praetorio*)

²⁰ Bagnall 2008, 25–26, vgl. auch zur Einordnung der Libaniusrede Wiemer 2011, 162. Weiterführende Literatur zu den heidnischen Eliten verzeichnet Demarsin 2011, 37–38.

²¹ Lib. or. 30, 6–7, alle konstantinischen Verordnungen, die heidnische Kulte tolerieren, datieren auf die Zeit vor 324 n. Chr., vgl. C.Th. 9, 16, 1–3 (vermutlich alle a. 319). Zu Libanius' Rede, vgl. Prinz 2003, 282–283 und zur religiösen Vorstellungswelt des Redners, Nesselrath 2012, 54–59.

²² Lib. or. 30, 8.

²³ Lib. or. 30, 16–18. Libanius scheint auf ein Gesetz des Jahres 346 n. Chr. anzuspielen, das sich für einen Erhalt von Tempeln extra muros ausspricht, cf. C.Th. 16, 10, 3.

²⁴ Vgl. Lib. or. 30, 8 sowie das bereits erwähnte kaiserliche Gesetz C.Th. 16, 10, 16 (a. 399). Standbilder sollten tatsächlich aus den Tempeln entfernt werden, vgl. neben C.Th. 16, 10, 16 auch 16, 10, 18 (a. 399) und 16, 10, 19, 2 (a. 407) mit Kunderewicz 1971, 146–167.

²⁵ Vgl. Lib. or. 30, 9.42. Zur Sichtbarkeit von Tempeln im spätantiken Stadtbild, vgl. McLynn 2009, 577–578 und zum Schutz von innerstädtischen Tempeln Meier 1996, 367–368.

²⁶ Lib. or. 30, 31–34, dieses Argument bildet, si-

seine Abschaffung und die Zerstörung der Sakralorte habe nicht nur kulturelle, sondern ökonomische Folgen: Die Bauern, die die Felder bestellten, würden alle Hoffnung verlieren, sobald erst die Tempel zerstört seien, und deswegen ihre Aufgaben weniger produktiv und verantwortungsvoll versehen. Die wahren Opfer also seien Theodosius' Untertanen und zwar gerade diejenigen, die ihr Leben mit Arbeit verbringen würden, nicht die untätigen Mönche.²⁷ Die Tempel seien zudem kaiserlicher Besitz, deswegen sei er, Theodosius, es, der von den Mönchen beraubt würde. Ein Kaiser aber sei, zu guter Letzt, ein sterblicher Mensch, insofern sei es das unvergängliche Römische Reich, dessen altherwürdige Kunstschatze geplündert werden.²⁸ Libanius fasst zusammen, und hier erkennt man den gelehrten Juristen, dass die christliche Gewalt keine rechtliche Basis habe. Der Kaiser habe die Zerstörungen nicht angeordnet, und so hätten die Mönche kurzerhand das Recht in die eigene Hand genommen. Solange es aber keine Rechtsverstöße vonseiten der Heiden gäbe, könne es keine Urteile geben, und selbst wenn es solche gäbe, wären die Mönche nicht befähigt, diese zu vollstrecken.²⁹

Mitte der 380er Jahre hatte Libanius noch Hoffnung: Zumindest in Rom und in Alexandria würden die Opfer weiterhin ausgeführt, beide Städte seien schlichtweg zu wichtig für das Wohlergehen und die Sicherheit des Reichs, als dass man diese religiöse Rückversicherung aufkündigen würde. Ägypten sei das Geschenk des Nils, und nur die in den großen alexandrinischen Tempeln abgehaltenen Feste konnten den Fluss zum Übertreten und den fruchtbaren Schlamm auf die Felder bringen.

cherlich unwissentlich, eine Unterstützung der Aussage Tertullians (apol. 25, 14–17 mit Stroumsa 1999, 104–105), nach welcher sich Kriegsglück und wahre Religion gegenseitig ausschließen, d.h. dass Roms Größe aus seinem Unglauben geboren sei. In einer anderen Rede argumentiert Libanius (or. 18, 167–169, vgl. dazu Wiemer, 2011, 165) dass die Hilfe der Götter für den glücklichen Ausgang von Kriegen essentiell sei.

²⁷ Lib. or. 30, 10–12.

²⁸ Lib. or. 30, 43 (zum kaiserlichen Besitz) sowie 30, 22 (zu den altherwürdigen Kunstschatzen), vgl. dazu Klein 2002, 285.288.

²⁹ Lib. or. 30, 26.

An anderer Stelle bemerkt Libanius, wie er dafür bete, dass der größte Tempel Ägyptens, das Serapeum, intakt bleibe,³⁰ doch weniger als fünf Jahre später sollten sich gerade diese Befürchtungen bewahrheiten. Libanius ist in den Quellen mindestens bis zum Jahr 393 n. Chr. fassbar, das heißt, dass er wohl über die Zerstörung des alexandrinischen Tempels noch gehört haben muss. Im Jahr 391 n. Chr. erließ Theodosius I. das bereits erwähnte Dekret, dass heidnische Tempel nicht mehr betreten werden dürfen.³¹ Der Bischof von Alexandria, Theophilus I., erreichte es im gleichen Jahr, die Nutzungsrechte über einen der nunmehr verlassenen Tempel übertragen zu bekommen und wollte diesen zu einer Kirche umbauen. Ein Tumult zwischen Christen und Heiden brach aus, der damit endete, dass die von den Christen zurückgedrängten Heiden sich im Serapeum verschanzten, das dann mit kaiserlicher Erlaubnis von den Mönchen und von römischen Soldaten zerstört wurde.³² Die heidnischen Einwohner von Alexandria mussten lernen, ohne den Schutz des Gottes Serapis zu leben, doch schon bald kursierten Gerüchte, der Gott sei nicht durch christliche Mönche getötet worden, sondern habe sich freiwillig aus der ihm unwürdig gewordenen Stadt verabschiedet.³³

Die Zerstörung des Serapeums, das auf der einzigen natürlichen Erhebung Alexandrias errichtet war, stellt eine eindeutige Umgestaltung des urbanen Raumes dar; es geht

³⁰ Vgl. Lib. or. 30, 35 und 40, 44. Zu Überlegungen zu Sonderregelungen für die römischen und alexandrinischen Tempel, vgl. Gutsfeld – Hahn – Lehmann 2007, 228.

³¹ C.Th. 16, 10, 10 und 11 (a. 391) mit Gaudement 1972, 597–602.

³² Zum Ablauf der und zu den Quellen zur Zerstörung des Serapeums, vgl. Dijkstra 2011, 394. Über den genauen Zeitpunkt der Zerstörung des Serapeums herrscht Unklarheit, ich folge den Ausführungen von Judith McKenzie, vgl. McKenzie – Gibson – Reyes 2004, 108. Eine hilfreiche Auflistung aller bisher vorgeschlagener Datierungen findet sich bei Hahn 2006, 369–370 mit Anm. 6, während Johannes Hahn ansonsten mit seiner Argumentation für einen *terminus ante quem* von April 392 n. Chr. zu keinen anderen Ergebnissen kommt als schon früher Barnes 1993, 61–62. Zum Einfluss des Kaisers auf die alexandrinischen Geschehnisse, vgl. Cameron 2011, 62–63.

³³ Cf. Brown 1998, 635.

ganz klar um eine sichtbare Demonstration von Macht und symbolisierte deren endgültige Verschiebung zugunsten der Christen. Aus den das vierte Jahrhundert beherrschenden gewaltsamen Konflikten zwischen Heiden, Juden und Christen waren die letzteren eindeutig als Sieger hervorgegangen. Der Erlangerer Althistoriker Richard Klein las Libanius' Rede *Pro templis* überzeugend auch als eine Aufforderung für die bewusste Umnutzung paganer Sakralarchitektur, etwa als Hörsäle, Gerichtshallen oder Versammlungsplätze für die Landbevölkerung.³⁴ An eine Umnutzung als Kirchen wird der Redner aus Antiochia sicher nicht gedacht haben. Die moderne Forschung zu Alexandria hat immer wieder betont, wie eindrucksvoll die Transformation des Serapeums zu einer christlichen Kirche gewirkt haben muss.³⁵ Die archäologischen Untersuchungen haben allerdings einen verblüffenden Befund erbracht: *Im* Serapeum wurde niemals eine Kirche errichtet, sie stand *außerhalb* des heidnischen heiligen Bezirks.

Schriftzeichen der Zerstörung

Für diesen archäologischen Befund lassen sich mehrere Gründe anführen. Der eigentliche Tempelinnenraum der gigantischen Anlage war – da der Kult wie bei allen antiken Heiligtümern hauptsächlich im Freien ausgeübt wurde – mit einer Breite von neun Metern schlichtweg zu schmal, um ihn in ein Gotteshaus umzubauen.³⁶ Ob dies wirklich der Grund war, bleibt freilich fraglich und erklärt

auch nicht, warum man nicht im ausgesprochen großen Tempelhof baute. Die herkömmliche Erklärung wird meistens mit der spätantiken Vorstellung begründet, dass zwar ein Tempel zerstört sein könne, die heidnischen Dämonen aber immer noch in den Grundmauern und im Erdreich präsent waren.³⁷ In der Tat sind zumindest bis zum sechsten Jahrhundert Kirchen, die am genauen Ort eines paganen Heiligtums errichtet wurden, Ausnahmefälle, deren wichtigster die Grabeskirche in Jerusalem darstellt.³⁸ Doch auch hier versäumen die Quellen es nicht, ausführlich zu schildern, wie sorgsam die Ruinen abgetragen und der Baugrund purifiziert wurde.³⁹ Es steht also anzunehmen, dass es für den ausbleibenden Befund einer Kirche im Serapeum noch einen weiteren Grund gegeben hat, vermutlich das Bemühen, die Niederlage des Heidentums im Stadtbild ganz bewusst sichtbar zu lassen. Der Vergleich zum jüdischen Tempelberg in Jerusalem drängt sich auf, der nach der Transformation Jerusalems zum spirituellen Zentrum der Christenheit gerade nicht mit einer Kirche neu belegt wurde, sondern als ostentativer Freiraum die Niederlage der alten Religion, die sich in der Zerstörung des Tempels manifestierte, jedermann jederzeit vor Augen führte. Eine Gesellschaft, die gleichzeitig aber auch durch eine solch hohe Anzahl von Ängsten geprägt war, – denken wir hier gerade auch an die in den Grundmauern wohnenden Dämonen – benötigte

³⁴ Vgl. Klein, 2002, 290–292. Dass auch in Ägypten die Tempel fast immer umgenutzt und (bis auf wenige Ausnahmen) nicht zerstört wurden, zeigen auch Papaconstantinou 2001, 244–255 sowie Dijkstra 2011. Zur reichsweiten Situation, vgl. Sotinel 2000 und Ward-Perkins 1999.

³⁵ So etwa Klein 2002, 293.

³⁶ Vgl. Baldini 1985 und McKenzie – Gibson – Reyes 2004, 107–110 sowie Dijkstra 2011, 407–408 zur für eine Umwandlung ungeeigneten Architektur der ägyptischen Tempel. Der kurz nach der Zerstörung schreibende Heide Eunapius berichtet (Vit. soph. 472), dass die Christen daran gescheitert seien, den Fußboden des Serapeums umzubauen, da die vorhandenen Steine zu schwer waren. Dies erweist sich mit der heutigen Forschung als korrekt, denn der besagte Fußboden bestand aus gewachsenem Fels, den auch Horden von wütenden Mönchen nicht bewegen hätten können. Zu Eunapius, vgl. Penella 1990.

³⁷ Gegen diese These spricht deutlich der archäologische Befund aus dem spätantiken Ägypten, wo weder im Fall des Klerus (etwa in Dendera) noch für den des Mönchstums (etwa in Atripe) irgendwelche Ressentiments gegen die massenhafte Verwendung von Spolien aus heidnischen Tempeln feststellbar sind, vgl. Dijkstra 2011, 406–407 und Grossmann 1995, 190.

³⁸ Vgl. Eus. Vit. Con. 3, 27.

³⁹ Eine Untersuchung, die noch anzustellen wäre, betrifft die kirchliche Umnutzung zerstörter Synagogen, die sich freilich von ihrer Baustruktur exzellent eigneten, zumal jüdische Gotteshäuser in der Spätantike zunehmend monumentaler wurden. Dass seit 423 n. Chr. die Errichtung neuer Synagogen verboten war, hinderte die Juden nicht daran, zahlreiche Neubauten in Angriff zu nehmen, auch wenn ein Gesetz aus dem Jahre 438 n. Chr. drohte, dass neue jüdische Gotteshäuser automatisch in christliche umgewandelt werden würden, vgl. dazu Rutgers 2010, 449–450.

häufig die verschriftlichte Form von Sprache zur Selbstvergewisserung: Eusebius' Bericht über die akribische Reinigung der Grabeskirche diente als Versicherung, dass der Raum tatsächlich für das Christentum zum Vollzug der heiligen Mysterien im Gottesdienst und gerade auch bei der Taufe nutzbar geworden war.

Vergleichbare Studien für den Westen des römischen Reiches zeigen, dass in den schriftlichen Darstellungen über heidnisch-christliche Gewalt diese fast immer von den Heiden ausgeht, und die Christen lediglich reagieren; in einer Zeit, in der das Gewaltmonopol kaum auf professionelle Institutionen abgeschoben war, treten sie so als Bewahrer der allgemeinen Sicherheit auf.⁴⁰ Diesem Befund kann man der tendenziösen Quellenlage zuschreiben, wir haben natürlich mehr schriftliche Berichte über die Ausübung von Gewalt aus der Feder der Christen, doch muss dies meiner Meinung nach gar nicht zwangsläufig eine Voreingenommenheit der christlichen Autoren belegen, schließlich zeugt die immer repressiver werdende Gesetzgebung, dass Christen mit den Dekreten eine gänzlich andere Argumentationsgrundlage hatten als die Heiden, für die es in einigen Fällen außer der Gewalt als letztem Mittel eben kaum ein vorletztes gab. Die Kaiser als Inhaber der höchsten Staatsgewalt erscheinen innerhalb der Schilderungen von Gewalt als blasse Figuren am Rande. Theodosius I. hatte Theophilus und seine Mönche aufgefordert, den Konflikt mit den im Serapeum verschanzten Heiden beizulegen, aber eben auch, den Tempel zu schließen und die Kultbilder zu zerstören. Dass letztere Aufforderung natürlich leicht von den Christen anders ausgelegt werden konnte, wird auch dem Kaiser bewusst gewesen sein. Ob er an die Hoffnungen des Libanius erinnerte, als er mit seinem Schreiben stillschweigend die Zerstörung des Tempels tolerierte, der fortan als urbane Leerstelle die neuen Machtverhältnisse in Alexandria verdeutlichte? In den Texten erscheint der Fall des Serapeums als glorreicher Sieg einer

alexandrinischen christlichen Partei und die Werke der Eusebius-Fortschreiber, etwa Rufinus und Socrates Scholasticus, kündeten von diesem Erfolg. Wir wissen aber auch, dass Teile der Mönche Ägyptens Analphabeten waren – für diese Gruppe wurden die Ruinen des Serapeums zu deutlich sichtbaren, triumphierenden und universell lesbaren Schriftzeichen.

Schreiben über Zerstörung in der spätantiken Kirchengeschichte und Hagiographie

Die Studien Jan Assmanns haben gezeigt, dass mit physischer Gewaltanwendung Eskalationsprozesse in der Sprache einhergehen.⁴¹ Dem tatgewaltigen Konflikt zwischen Heidentum und Christentum, in unserem Beispiel der Zerstörung des Serapeums, gehen Massen an sprachgewaltiger Polemik voraus, überdies verblüfft auch sowohl die schiere Menge als auch die Ausführlichkeit der später verfassten Beschreibungen bei den christlichen Historikern: Der mit Stolz empfundene Sieg über das Heidentum wurde vor allem durch eine fast unüberschaubare Masse an Text erinnert.

In der christlichen Überlieferung erscheint Konstantin der Große als der Inbegriff des Zerstörers heidnischer Kulte, vor allem in und geprägt durch die *Vita Constantini* des Eusebius. Der Text enthält dafür einige Beispiele, deren bekanntestes sicherlich die bereits erwähnte Grabeskirche ist. Eusebius berichtet von der aufwendigen Purifizierung des Fundaments und von der Abtragung des Mauerwerks,⁴² wengleich Ausgrabungen eindeutig erwiesen haben, dass in Jerusalem – wie auch anderswo – Spolien des Tempels in großem Maße für die Errichtung der neuen Kirche Verwendung fanden.⁴³ In den literarischen Quellen gibt es insgesamt nur wenige Fälle solch einer Zerstörung von Sakralität, auch wenn manche davon bis zu fünfmal in unterschiedlichen Versionen berichtet werden, etwa der Fall des Serapeums. Wir haben

⁴⁰ Vgl. Salzmann 2006, 282–285.

⁴¹ Vgl. etwa Assmann 2007, 13.

⁴² Vgl. Eus. Vit. Con. 3, 27.

⁴³ Vgl. Corbo 1981–1982, Abb. nos 14, 16 und 17 zeigen die Spolienverwendung besonders deutlich. Ich danke Ute Versteegen (Erlangen) für diesen Hinweis.

es also mit einem kleinen kanonartigen Repertoire zu tun, und nur wenige Beispiele sind gut dokumentiert.⁴⁴ Ferner besteht zwischen den angeblichen konstantinischen Zerstörungen und den späteren ein entscheidender Unterschied. Dieser ist in der Gattung der Texte begründet und in den potentiellen Einflussbereichen der jeweiligen Protagonisten, worauf Ulrich Gotter hingewiesen hat: Es ist vor allem die Hagiographie, welche die Zerstörungstätigkeiten ihrer Protagonisten herausarbeitet, während die Kirchengeschichtsschreibung, sofern sie Tempelzerstörungen erwähnt, lediglich auf die Gesetzeslage verweist.⁴⁵ Für die Kirchenhistoriker wäre es schier unvorstellbar, dass Theodosius I. (von Theodosius II. ganz zu schweigen) selbst zur Axt gegriffen hätte, um einen Tempel zu zerstören. Die Ausrottung des Heidentums war Teil der von Gott angelegten Heilsgeschichte, welcher auf keinen Fall durch individuelle Zerstörungsmaßnahmen nachgeholfen werden musste.⁴⁶ Ganz im Gegenteil, der Fokus der Autoren liegt klar darauf, die Gesetzgebungsaktivität der Kaiser nach Konstantin herauszuarbeiten, die den Umgang mit feindlichen Sakralräumen in gerechter und dem Christentum dienlicher Art und Weise regulierte. Dass die Gesetze in manchen Fällen in bemerkenswerter Weise falsch (d.h. zu eigenen Zwecken) verstanden wurden, wissen wir aus den Quellen, der Streitfall zwischen Shenoute von Atripe und Flavius Aelius Gessius ist hierzu sicherlich das am besten belegte Beispiel: Der ägyptische Mönch argumentierte – offenbar erfolgreich! – dass er gesetzmäßig gehandelt habe, als er nachts mit einer Gruppe von Mönchen in das Privathaus des ehemaligen *praeses Thebaidis*, Gessius,⁴⁷ eingebrochen sei, um dessen Sammlung alter

ägyptischer Statuen zu stehlen und danach zu zerstören.⁴⁸ „Wenn es gesetzeswidrig sei,“ so predigte er ein paar Tage später öffentlich, „in einem Privathaus Statuen zu entwenden“ – und natürlich war dies auch in der Antike ein klarer Fall von Hausfriedensbruch und Diebstahl –, wenn das illegal sei, dann sei ja auch das kaiserliche Gesetz, dass Statuen aus den Tempeln entfernt werden müssen, nicht rechtmäßig. Wenn der Kaiser angeordnet habe, dass Statuen zerstört werden sollen, müsse dies doch auch für gleichermaßen verwendete Kultbilder in Privathaushalten gelten.⁴⁹ Gewissermaßen spiegelt Shenoutes krude Argumentation diejenige des Libanius in seiner Rede *Pro templis*, in der der antiochenische Rhetor ebenfalls die kaiserlichen Worte im Mund verdreht hatte: Alles, was nicht verboten sei, müsse, so die Sichtweise des Libanius, wohl erlaubt sein.

Für die Kirchenhistoriker nach Eusebius bestand also keine Notwendigkeit, den Kai-

⁴⁴ Eine nützliche Aufstellung aller konstantinischen Zerstörungen sowie derer, die bei den Kirchenhistorikern Rufinus, Socrates, Sozomenus und Theodoret belegt sind, findet sich bei Gotter 2008, 87; auch Emmel 2008, 161 weist darauf hin, dass die Liste zerstörter Heiligtümer (hier speziell in Ägypten) erstaunlich kurz ist.

⁴⁵ Vgl. Gotter 2008, v.a. 57–59.

⁴⁶ Vgl. hierzu auch Cameron 2011, 74.

⁴⁷ Zu Gessius, vgl. Bagnall 2008, 30–31, Emmel 2002, 102–103 sowie PLRE 1 s.v. Gessius 2, 395.

⁴⁸ Jenseits von heimlicher heidnischer Kultausübung mag die Sammlung des Gessius freilich aus reinem Sammelinteresse bestanden haben, vgl. Emmel 2002, 107 mit Anm. 58 sowie ders. 2008, 171. Es ist durchaus vorstellbar, dass Gessius (anders als Shenoute) eine klare Unterscheidung getroffen haben dürfte zwischen den Begriffen ‚Götzenbild‘, also einer Statue in einem kultischen Kontext (εἰδωλον) und einer reinen ‚Statue‘ als Kunstobjekt (ἄγαλμα). Zu spätantiken Kunstsammlungen vgl. Bassett 2004, 50.56.65–66.75–75 (konstantinische Kunstsammlung) sowie 98–120 (Kunstsammlung des Lausus), Breiter 2012 sowie jetzt Bravi 2014.

⁴⁹ Stephen Emmel gab ein Fragment einer Shenoute-Rede heraus (vgl. Emmel 2008), die dieser öffentlich vorgetragen hatte, nachdem er wegen des Hausfriedensbruchs befragt worden war. Auf den Vorfall wird ebenfalls angespielt in Besa Vit. Sin. 126. Aufgrund der in der Rede genannten Kaiser datiert Emmel den Text auf die Zeit nach dem Tod Theodosius I. († 395) und vor dem Tod des Arcadius († 408). Shenoute vermerkt, dass die Nachkommen (kopt. ΓΕΝΟC) des Theodosius zur Zeit des Vortrags der Rede an der Macht seien. Dies schließt mit Sicherheit Valentinian III. aus, der auf Honorius († 423) auf den Thron im Westen folgte, da Valentinian nicht aus dem gleichen γένος kam wie Theodosius. Emmel schränkt daher den Datierungszeitraum auf den Tod des Arcadius als *terminus ante quem* ein, vgl. Emmel 2002, 111–113 sowie ders. 2008, 180. Letztlich kann man allerdings die Zeit bis 423 n. Chr. nicht ausschließen, da bis dahin Honorius im Westen und Theodosius II. (als Sohn des Arcadius ebenfalls vom gleichen γένος) im Osten herrschten.

ser als aktiven Zerstörer von Tempeln darzustellen, denn eines war jedem Christen, auch dem ersten Christen des Reiches, dem Kaiser, bewusst: Niemand wollte den Eindruck erwecken, dass das Christentum eine Religion sei, die mit Gewalt durchgesetzt werden müsse, ganz im Gegenteil, der Triumphzug dieser Religion war Teil des göttlichen Plans. In der Geschichtsschreibung ist das Motiv der Tempelzerstörung also ein Ausdruck der kaiserlichen Frömmigkeit und Orthodoxie, da der Imperator bei der tatsächlichen Zerstörung nicht physisch anwesend sein konnte, also über Gesetze und Verordnungen agieren musste. Je weniger aufsehenerregend dies vonstatten ging, desto besser. Und wenn es doch Widerstand gab, so die Kirchenhistoriker, kam dieser von aufständischen Untertanen, nicht aber von Dämonen, die man in den Grundmauern der Tempel wühlte. Dämonischer Widerstand hätte nur mit einem symbolischen Duell mit den bösen Kräften gebrochen werden können, ein Kampf für den der Kaiser in Konstantinopel viel zu weit entfernt war. Solche Zweikämpfe waren für die Hagiographie reserviert, deren Protagonisten bei jeder Tempelzerstörung an vorderster Front dabei waren. Eine Ausnahme formt hier nur ein kirchenhistorischer Text, der beide Aspekte zu kombinieren weiß, doch liegt dies in seiner außergewöhnlich disparaten Gattung begründet: Es handelt sich dabei um Agathangelos' *Historia armeniaca*, eine seltene Mischform von Historiographie und Hagiographie. Hier arbeiten die beiden Hauptfiguren Hand in Hand: König Trdat und Gregor der Erleuchter – König und Heiliger, wobei ersterer die Dekrete erlässt, die der zweite postwendend umsetzt. Gregor berät sich mit dem König und zusammen beschließen sie „niederzuschmettern, zu zerstören und auszulöschen die heidnische Schmach, sie ganz zu unterdrücken.“⁵⁰ Beide eilen zusammen von Vałaršapat in die Stadt Artasat, um dort die Altäre der Gottheit Anahit und auf dem Weg dorthin die des Gottes Tir zu zerstören, wobei jedesmal der Hei-

lige mit Horden von Dämonen zu kämpfen hat – insgesamt präsentiert sich die vereinte Zerstörungsaktion als veritabler Kreuzzug gegen die Heiden.

Schreiben über Zerstörung in der frühen islamischen Historiographie

Ganz ähnliche Passagen finden sich in frühen islamischen Texten über die Zerstörung von Heiligtümern auf der Arabischen Halbinsel, genauer gesagt im Hiğāz, der westlichen Region Arabiens um die Städte Mekka und Medina. Liest man diese Episoden komprimiert, wie etwa im so genannten Götzenbuch des Ibn al Kalbī, dem *Kitāb al-Aṣnām*, in dem der Autor alle ihm verfügbaren Informationen über Götzen und ihre Schreine gesammelt hatte, so kommt man leicht zur Fehlannahme, dass ein systematischer Krieg gegen das arabische Heidentum geführt wurde.⁵¹ Betrachtet man die gleichen Fälle aber in Texten anderer Gattungen, etwa in biographischen oder historiographischen Werken der Zeit, so zeigt sich, dass auch in diesem Fall das Motiv der Tempelzerstörung nur wenige Seiten der ansonsten durchaus seitenstarken Texte einnimmt. Die folgenden Ausführungen sollen skizzieren, welche Funktion diese Passagen in den frühen islamischen Texten haben, ein besonderer Schwerpunkt soll dabei

⁵⁰ Agathangelos, *Historia armeniaca* 777, zur Verehrung (böser) Geister und Dämonen in Armenien, vgl. Russell 1987, 447–458 sowie ders. 1990, 2689–2690.

⁵¹ Gerald Hawting hat die Historizität von Ibn al Kalbīs *Kitāb al-Aṣnām* zurecht in Frage gestellt und argumentiert, dass dieser und ähnliche Texte eine frühislamische Antwort seien auf die ausgesprochen vagen koranischen Aussagen zur heidnischen Umwelt Mekkas und Medinas im frühen siebten Jahrhundert; vgl. Hawting 1999, 5.62–63.68.95.110. Die Intention der sich etwa im *Kitāb al-Aṣnām* manifestierenden traditionalistisch-historischen Sammlungstätigkeit sei also, die koranischen Aussagen mit einer künstlich konstruierten Hintergrundhistorie zu versehen, die erfolgreich den Eindruck vermittelt habe, die anti-heidnischen Aussagen im Koran seien tatsächlich begründet. Hawtings Argumentation erscheint, wenngleich sie aus verschiedenen Richtungen nicht unerhebliche Kritik erfahren hat, insgesamt einleuchtend, sie ist jedoch für die hier folgenden Ausführungen unerheblich, da sich diese ja gerade nicht mit einer wie auch immer gearteten Realität des vorislamischen Heidentums beschäftigen, sondern mit der Darstellung der heidnischen Religion und ihrer Sakralorte in der frühislamischen Geschichtsschreibung.

auf den Akteuren der Desakralisierung liegen, allen voran natürlich Muḥammad selbst.

Der frühe Islam war sehr erfolgreich darin, fast alles, was man über die eben nicht so lang verstrichene Vergangenheit und ihre religiösen Gepflogenheiten wusste, die so genannte Zeit der *ḡāhiliyyā*,⁵² fast zur Gänze auszulöschen. Weder die Prophetenbiographie noch die Werke von Universalhistorikern wie Ṭabarī beinhalten viel Information über den Kult vorislamischer Gottheiten, wir sind mit einer nachgeraden *damnatio memoriae* in den Quellen konfrontiert.⁵³ Die wichtigste davon ist wohl das bereits erwähnte *Kitāb al-Aṣnām* des Hišām Ibn al-Kalbī (ca. 737–819 n. Chr.). Er schrieb einige Generationen nach dem triumphalen Erfolg des frühen Islam, in einer Zeit als das Wissen über die alten Gottheiten etwas mehr *en vogue* war. Seine Sammlung galt insgesamt auch schon bei seinen Zeitgenossen als verlässliche Quelle, was sich auch daran zeigt, dass er häufig zitiert wurde.⁵⁴ Eine der größten Schwierigkeiten für die moderne Forschung ist allerdings, dass wir keineswegs ausmachen können, wie wir die in seinem Werk enthaltenen Informationen zu datieren haben. Die Verehrung mancher der bei ihm verzeichneten Gottheiten mag schon lange vor dem Aufkommen des Islam erloschen sein. In einigen Fällen können uns aber die Berichte über Zerstörungen von Heiligtümern (bzw. eben das Fehlen von Berichten) Rückschlüsse liefern: die Gottheiten Hubal,⁵⁵

al-Lāt und Dū 'l-Ḥalaṣa zum Beispiel scheinen bis kurz vor der Einnahme Mekkas verehrt worden zu sein, da die Zerstörung ihrer Kultstätten in Mekka, Tā'if und Tabāla eine jeweils bedeutende Rolle in der islamischen Historiographie spielt.⁵⁶

Die sakrale Landschaft auf der arabischen Halbinsel sollte sich durch das strikte Bekenntnis zum Monotheismus, der keinen Platz für andere Götter ließ, sehr rasch verändern. Wie so oft fand die Polemik gegen Idololatrie zuerst Gestalt in Worten, zunächst im Koran und im Hadīṭ.⁵⁷ Der Überlieferung zufolge schlug sich dies jedoch nicht unmittelbar in idoloklastischen Ausschreitungen nieder, zumindest nicht vor der Emigration der frühen Muslime nach Medina. Und doch folgten den Worten Taten, hier stimmen fast alle Überlieferer überein, zum ersten Mal, als 'Alī in einem Ort namens Qubā' übernachtete, einem Dorf südlich von Medina, und zwar wenige Tage nach der Hiğra. Er beobachtete, dass nachts ein Mann an die Türe einer unverheirateten Muslimin klopfte und ihr irgendetwas zusteckte. Schlimmes befürchtend, stellte er die Frau wegen ihres nächtlichen Besuchers zur Rede. Sie erklärte ihm, dass es sich um Sahl ibn Ḥunayf ibn Wāhib handle, der davon wüsste, dass sie ganz auf sich alleine gestellt sei, so dass er ihr jede Nacht zerbrochene Götzenbilder seines Stammes zur weiteren Verwendung als Feuerholz brachte.⁵⁸ Es ist auffällig, dass wir sehr viel mehr Infor-

⁵² Der Begriff ist möglicherweise eine Lehnprägung vom neutestamentlichen Begriff ἄγνοια, vgl. dagegen aber Rosenthal 1970, 34 und Pines 1990, 175–176. Neuwirth 2010, 208 schlug eine Entlehnung vom hebräischen Begriff *galūt* („Exil“/„Diaspora“) über das syrische *gālūtā* vor. Zwischen beiden Begriffen besteht sowohl eine sprachliche wie auch semantische Nähe. Die Mišnah definiert das Exil als einen Ort der Götzenanbetung und der Verrohung der Sitten, ähnlich wie auch in frühislamischer Zeit über die eigene Vorzeit geurteilt wurde.

⁵³ Michael Lecker argumentierte, dass die Ignoranz gegenüber dem vorislamischen Heidentum keine bewusste Ausblendung darstellte, sondern aus unterschiedlichen Interessen resultierte, vgl. Lecker 2008, 252 sowie ders. 2012, 127.

⁵⁴ Vgl. Ṭabarī, Ta'riḥ 719 with Atallah 1978, 495–496.

⁵⁵ Zur zentralen Verehrung von Hubal in Mekka im Gegensatz zur muslimischen Vorstellung von

Allāh als Hauptgott der Stadt, vgl. Crone 1987, 192–194 gegen die Annahme Wellhausens (vgl. Wellhausen 1927, 75–76), dass Hubal und Allāh identisch gewesen sein sollen, vgl. auch Donner 2010, 29 und Fahd 1971, 536.

⁵⁶ Vgl. Lecker 2005, 23–24. Krone 1992, 20 nimmt eine weitaus längere Periode von über hundert Jahren zwischen dem Ende der Verehrung der Gottheiten und dem Aufkommen des Islam an.

⁵⁷ Vgl. hierzu Neuwirth 2010, 337–339.

⁵⁸ Vgl. Ibn Hišām, Sīra 335 sowie, für eine leicht erweiterte Fassung mit Passagen von indirekter Rede, Ṭabarī, Ta'riḥ 1244. Neben Sahl ibn Hunayf wird auch für seinen medinensischen Mitbürger 'Abdallāh ibn Gubayr überliefert, Götzenbilder als Feuerholz verwendet zu haben, vgl. Balādūrī, Ansāb al-ašraf 1, 265. Im Judentum gestattet Mišna, 'Avoda Sara 3, 10 das Verbrennen von heidnischen Kultbäumen, zum Verbrennen von Götzenbildern, vgl. auch Wāqidī, Kitāb al-Mağāzī 2, 870–1 mit Lecker 2008, 257.

mationen über Stammes- und Hausgötzen aus medinensischen Erzählungen haben als aus mekkanischen. Dies mag daran liegen, dass die Konversion Mekkas im Jahre 630 n. Chr. ein relativ plötzlicher und allumfassender Prozess war, während die Bekehrung Medinas langsamer vonstattenging und von internen Streitigkeiten geprägt war.⁵⁹ Michael Lecker hat eine beachtliche Liste von solchen Hausgötzen zusammengestellt, die in Medina verehrt und eben auch zerstört wurden. Es nimmt nicht wunder, dass die meisten der medinensischen Götzenzerstörer aus dem Kreis der frühesten und vielleicht deswegen auch überzeugtesten Konvertiten zum Islam gehören.⁶⁰ Es lässt sich feststellen, dass biographische Lexika, wie das *Kitāb at-Ṭabaqāt al-kubra* von Ibn Saʿd, sehr viel mehr Informationen über Götzenkult und -zerstörung beinhalten als dies bei Historikern der Fall ist, die die chronologische Narrative als Form ihres Schreibens wählten und offenbar wenig Interesse an diesem Thema hatten. Abgesehen von der bereits erwähnten Feuerholzepisode, führt Ibn Hišām nur eine weitere Geschichte auf, die ihm wert schien, in seine Redaktion von Ibn Ishāqs Prophetenbiographie aufgenommen zu werden: Einmal mehr betrifft sie einen der frühen besonders eifrigen Konvertiten. Der Protagonist heißt Muʿāḍ, Sohn des ʿAmr ibn al-Ġamūh, welcher wiederum selbst zu einer wichtigen medinensischen Familie gehörte.⁶¹ Während Muʿāḍ beim ersten Schwur von ʿAqaba anwesend war, behielt sein Vater den alten Irrglauben bei und hatte ein ihm liebes hölzernes Idol der Göttin Manāf in seinem Haus.⁶² Muʿāḍ und

seine Freunde schlichen sich nachts ins Haus, trugen den Götzen weg und warfen ihn kopfüber in eine Jauchegrube. Am nächsten Morgen verfluchte ʿAmr den Dieb, suchte nach seinem Götzen und wurde in der Sickergrube fündig, wusch und parfümierte ihn und stellte ihn wieder im Haus auf. Die Geschichte wiederholt sich über mehrere Nächte, bis der Vater eines Tages sein Schwert an die Statue band und ihr sagte: „Wenn du für irgendetwas taugst, dann beschütze dich selbst, jetzt da du das Schwert hast.“⁶³ In der nächsten Nacht entfernte Muʿāḍ nicht nur das Schwert von der Schulter des Götzen, sondern ersetzte es durch den Kadaver eines Hundes.⁶⁴ Die schockierende Überraschung am nächsten Morgen ließ den Vater die Defizite der Gottheit erkennen und als logische Folge den Islam annehmen. Während wir uns vorstellen können, dass der historisch gut belegte Vater vermutlich wie jeder andere vornehme Mann in Medina solch einen Hausgötzen, hier namens Manāf, besaß,⁶⁵ so ist die Erzählung über die abenteuerliche Entführungs- und Bekehrungsstrategie seines Sohnes natürlich nichts anderes als eine Adaption der Geschichte von Ibrāhīm und den Götzen seines Vaters, die wir aus dem Koran und aus midrašicher Überlieferung kennen.⁶⁶ Ein Bericht des Histori-

1993, 337, auf; vgl. auch Fahd 1968, 122–123.

⁶³ Ibn Hišām, *Sīra* 304.

⁶⁴ Vom Einsatz von Tierkadavern und Exkrementen zur Entsakralisierung fremder Kultplätze berichtet auch Ṭabarī, *Taʾrīḥ* 943.

⁶⁵ Lecker 2005, 32 mit Anm. 174 erwähnt einen Bericht (vgl. Abū Nuʿaym, *Dalāʾil* 311), nach dem eine alte Frau hinter dem Götzenbild von Manāf in Medina gestanden habe, die dem stummen Götzenbild ihre Stimme geliehen habe.

⁶⁶ Der bloße Bibeltext bot nur wenige Informationen zur Hintergrundgeschichte Abrahams (vgl. Gen. 11, 26–32 sowie Jos. 24, 2), d.h. etwa zur Abstammung von seinem Vater Terah. Schon früh führte dies innerhalb der jüdischen Überlieferung dazu, dass die Abrahamsgeschichte ausschmückende Apokryphen verfasst wurden, welche Abrahams Vater entweder als Götzenschnitzer oder als Magistrat des heidnischen Königs Nimrod präsentieren. Bekannt war die Gestaltung im Midraš Genesis Rabba, nach der Abraham in Terahs kleinem Götzenladen auf die Werkstücke seines Vaters aufpassen sollte. Eine Frau brachte eine Opfergabe für die Götzen, woraufhin Abraham alle mit einem Stock zerbrach, diesen aber in die Hand des größten Götzenbildes legte. Als der Vater zurückkam, fragte er den Sohn, warum er

⁵⁹ Vgl. Lecker 2005, 25 sowie 25–37 für zahlreiche andere Belege für Hausgötzen.

⁶⁰ Vgl. Lecker 2005, 29.

⁶¹ Zu ʿAmr und seiner Rolle in der medinensischen Gesellschaft, vgl. Lecker 2005, 29–30. Ṭabarī erwähnt die Episode nicht, jedoch erwähnt er Muʿāḍ ibn ʿAmr bei seinem Bericht über den Schwur von ʿAqaba, während der Vater, ʿAmr ibn al-Ġamūh, als fanatischer Anhänger des Heidentums beschrieben wird, vgl. Ṭabarī, *Taʾrīḥ* 1227. Zur engen Verbindung von Stammesführern mit der vorislamischen Religion, vgl. Lecker 1995, 44–45.

⁶² Ibn Hišām überliefert den Namen als ‚Manāt‘, nicht ‚Manāf‘, dass es sich bei letzterer Bezeichnung um die korrekte Form handelt, zeigt Lecker

kers Wāqidī erwähnt, dass, wenngleich nicht häufig, durchaus Lese- und Schreibkenntnisse unter den vorislamischen Einwohnern von Medina vorkamen. Ein Jude vom Stamm Yahūd Māsika habe dabei die arabischen Kinder unterrichtet. Michael Lecker hat überzeugend argumentiert, dass die schreibkundige Elite Medinas, die einen maßgeblichen Anteil daran hatte, dass der Islam in dieser Stadt Fuß fassen konnte, von jüdischen Lehrern unterrichtet wurde.⁶⁷ Natürlich können wir nicht ausschließen, dass eine ähnliche Version der midrašischen Ibrāhīm-/Abrahamgeschichte auch in Medina bekannt war; sicherlich kannten die jungen Konvertiten wie natürlich auch die späteren Historiographen aber die koranische Variante. Nur wenige Details mussten angepasst werden: In beiden Varianten macht ein junger Mann die Götzen seines Vaters lächerlich, in beiden Varianten werden Götzen verletzt, und in beiden Varianten wird ihnen ein fremder Gegenstand hinzugefügt: Eine Axt in der ursprünglichen, ein Schwert bzw. ein toter Hund in der anderen. Es ist deswegen nur konsequent, dass in dieser frühislamischen Episode der Vater seine eigene Verfehlung erkennt, und Gott dankt, ihn aus Blindheit und Irrglauben erlöst zu haben.⁶⁸

das getan habe, worauf dieser antwortete, dass die Götzen über die Gabe der frommen Frau in Streit geraten seien, worauf der größte Götze alle anderen mit dem Stock zerbrochen habe. Abrahams Vater versteht den Spott zwar, liefert aber (als unverbesserlicher Götzendiener) seinen Sohn an den heidnischen König aus (Genesis Rabba 38, 13, zum Text, vgl. Stemberger 1991, 300–308, weitere jüdische Überlieferungen finden sich bei Ginzberg 1909, 197–198). Die koranischen Referenzen, etwa Sure 6, 74 zu Abraham/Ibrāhīm zeigen ganz eindeutige literarische Parallelen zur Überlieferung aus Genesis Rabba, einem der ältesten exegetischen Midrašim. Die Gesellschaft, in der Ibrāhīm lebt, wird im Koran als unverbesserlich heidnisch dargestellt, ganz genau wie die Leute, die laut Genesis Rabba in Abrahams Laden kommen. Zur Kommentierung der Stelle, vor allem hinsichtlich Terahs arabischem Namen Āzar, vgl. Tabarī, Tafsīr 6, 74, zu Ibrāhīm als Vorkämpfer für den Monotheismus, Athamina 2004, 193–195

⁶⁷ Wāqidīs Bericht ist überliefert bei Qalqašandī, *Ṣubḥ al-Aʿšā* 3, 14–15, vgl. Lecker 1997, 264–265 sowie auch ders. 1993, 340–341.

⁶⁸ Vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 304 mit einem Zitat aus Sure 6, 74 (aus der koranischen Ibrāhīm-Geschichte). Zur Rolle der ‚Lächerlichkeit‘ in frühislamischen

Der wahre Triumphzug über die heidnischen Gottheiten nahm allerdings erst seinen Anfang nach der Einnahme von Mekka und mit dem Eintritt Muḥammads in die Kaʿba, wenngleich sich die Traditionen über den Ablauf dieser Ereignisse unterscheiden. Ibn Hišām lässt den Propheten lediglich eine hölzerne Taube mit den Händen zerbrechen und wegwerfen.⁶⁹ Azraqī dagegen spricht von 360 Götzen, auf die Muḥammad deutet und einen Koranvers rezitiert, „Die Wahrheit ist gekommen, und das Falsche geht dahin; das Falsche ist ja dazu bestimmt, dahinzugehen,“ – danach stürzen die Götzen in sich zusammen.⁷⁰ Bei Ibn al-Kalbī wird derselbe Vers zitiert, aber Muḥammad zersticht die Augen der Götzen mit einem Pfeil, lässt sie dann zerbrechen, abräumen und verbrennen.⁷¹ In dieser Version wird – als Sonderfall – darauf Wert gelegt, dass der Ort der Verbrennung ein anderer ist als die Kaʿba, die nicht verschmutzt werden soll, ein vages Echo der konstantinischen Anordnung zur Abräumung des kontaminierten Erdreichs der Grabeskirche. Allen Versionen hier gemeinsam ist aber die Grundtendenz, dass die Götzen nichts als bloß leere Namen seien, wie der Koran das ja auch prophezeit hatte,⁷² und, das war noch wichtiger, dass keine Kraft von ihnen ausging.

In Bezug auf die meisten Zeugnisse zu vorislamischen Götzenbilder fällt nicht nur das Versagen, sondern vielmehr die fast vollständige Absenz der dort ja eigentlich wohnhaften Gottheiten auf. In Medina hatte ʿAmr das Götzenbild der Manāf herausgefordert, sich mit seinem Schwert zu verteidigen.⁷³ Aber die Gottheit Manāf, wie fast alle ihre Kollegen, scheiterte kläglich, eine andere Über-

Konversionsberichten, vgl. Lecker 2008, 256.

⁶⁹ Vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 821.

⁷⁰ Vgl. Azraqī, *Aḥbār Makka* 1, 70 mit Sure 17, 81.

⁷¹ Vgl. Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām* 19, 16–20, 2 (hier und im Folgenden zitiert nach der Seiten- und Zeilenzahl der Edition von Rosa Klinke-Rosenberger).

⁷² Vgl. vornehmlich Sure 7, 71, Sure 22, 62, Sure 31, 30 sowie Sure 53, 23. Vgl. dazu auch Tabarī, *Taʾrīḥ* 797.

⁷³ Vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 303–304. Eine ähnliche jüdische Legende ist verzeichnet bei Ginzberg 1909, 195–197.

lieferung schildert, wie ein Kind die Gottheit Wadd (auch sie versehen mit einem Schwer) um Opfergaben betrügt, während diese Tat jedoch nicht von der Gottheit sanktioniert werden kann.⁷⁴ Schon in vorislamischer Zeit hatten ganze Stämme festgestellt, dass man seine Gottheiten sogar verfluchen konnte ohne Konsequenzen befürchten zu müssen, dass man die von den Göttern gegebenen Orakel auch missachten konnte,⁷⁵ und dass man, wie im häufig zitierten Fall des Stammes Banū Ḥanīfa, welcher über ein aus geklärter Butter und Datteln geformtes Kultbild angebetet haben soll, in Zeiten von Hungersnot den Götzen gar verspeisen konnte.⁷⁶ Das Motiv der hilflosen Gottheiten ist natürlich deutlich älter als der Islam und auch keineswegs nur der islamischen Überlieferung zu eigen. Im späten zweiten Jahrhundert hatte Minucius Felix diese verspottet: Mäuse, Schwalben und Falken nagen an den Statuen, passt man nicht auf, bauen sie Nester darin, Spinnen weben sie ein, und ständig müsse man wischen, reinigen, abkratzen und beschützen, was eigentlich einen selbst beschützen solle.⁷⁷ Ähnliche Anschuldigungen kennen wir freilich auch von Tertullian, Rufinus oder Prudentius.

Noch vor Muḥammads Predigten hatten, so die islamische Überlieferung, eine Anzahl vorislamischer Monotheisten dies auch schon festgestellt. Einem von ihnen, Zayd ibn ‘Amr ibn Nufayl, wird ein Vers zugeschrieben, der aussagt, dass er die Gottheit Hubal verehrte in einer Zeit, als er jung und sein Geist langsam war.⁷⁸ Es erfolgt also eine Engführung von

polytheistischer Verehrung und einer weniger weit entwickelten Form von Religion. Shlomo Pines hat Vorstellungen von intellektueller Superiorität von spätantiken Juden über Muslime untersucht: Während Ishāq (also Isaak) erst nach seines Vaters Ibrāhīm’s Bundschluss mit Gott geboren wurde, war sein älterer Bruder Ismā‘īl, der mythische Stammvater aller Araber auf die Welt gekommen, als sich sein Vater noch in einem Zustand von religiöser Orientierungslosigkeit befand,⁷⁹ den man durchaus paradigmatisch in der Phase der *ḡāhiliyyā* zeitlich verorten kann. Auch wenn Patricia Crone und Michael Lecker erfolgreich nachgewiesen haben, dass sich das vorislamische Heidentum keineswegs in einer spirituellen Krise befand,⁸⁰ sondern vielmehr am Vorabend des Islam noch einmal einen beachtlichen Aufschwung erlebte, so ist dies doch ganz genau die Vorstellung, die muslimische Historiker bewusst wählten, um die Situation auf der arabischen Halbinsel in den Jahrzehnten vor Muḥammad zu zeichnen.

Auf den ersten Blick lesen sich die Berichte über die Zerstörung von heidnischen Schreinen im Umkreis von Mekka, wo Muḥammad schon die Ka‘ba gereinigt hatte, sehr ähnlich zum bisher Gesagten. Als der wichtige Militär ‘Amr ibn al-‘Āṣ nach Ruhāṭ kam, dem Heiligtum der Gottheit Suwā‘, bekehrte sich der Wächter des Heiligtums augenblicklich, als er gesehen hatte, dass das Götzenbild ohne ein Einschreiten der Gottheit zerstört werden konnte.⁸¹ Die Bewohner von Ṭā‘if bezeichneten nach vielen Protesten letztlich auch ihre Gottheit al-Lāt als wertlos (*hadar*).⁸² Als sich

⁷⁴ Vgl. Ibn al-Kalbī, Kitāb al-Aṣnām 34, 10 mit Fahd 1968, 183, der die Episode zutreffend als „préparation coranique“ bezeichnet, sowie Lecker 2012, 126.

⁷⁵ Vgl. beispielsweise Ibn al-Kalbī, Kitāb al-Aṣnām 29, 7–30, 8 mit Überlieferungen, in denen das Orakel der Gottheit Dū ‘l- Ḥalaṣa mehrfach als falsch und einflusslos dargestellt wird. Zum Niedergang der Orakel in der christlichen Spätantike, vgl. die Aufstellung bei Demarsin 2011, 35–36.

⁷⁶ Vgl. dazu Ibn Qutayba, Ma‘ārif 266 mit Klein 2015, 255.

⁷⁷ Vgl. Min. Fel. 24, 9–10. Zu einer ähnlichen Argumentation Tertullians, vgl. Vermander 1979, 111–112 und Winden 1982, 110–114.

⁷⁸ Vgl. Ibn al-Kalbī, Kitāb al-Aṣnām 14, 1–5. An anderer Stelle, Kitāb al-Aṣnām 12, 6–7, berichtet der Text, Muḥammad habe zugegeben, vor seiner

Offenbarungserfahrung dereinst ein weißes Mutterschaf der Gottheit al-‘Uzzā geopfert zu haben – auch hier wird dies durch die jugendliche Unreife des Geistes erklärt, vgl. Wellhausen 1927, 34. Zu Zayd ibn ‘Amr ibn Nufayl vgl. auch Ṭabarī, Dayl al-Muḍayyal 2321. Zu den vorislamischen Monotheisten, vgl. Rubin 1990, 99–102.

⁷⁹ Vgl. Pines 1990, 184–186.

⁸⁰ Vgl. Crone 1987, 241 und Lecker 2005, 35–37.

⁸¹ Vgl. Ṭabarī, Ta‘rīḥ 1648–1649 sowie Wāqidī, Kitāb al-Maḡāzī 2, 870. Den Götzen Suwā‘ erwähnt auch Ibn al-Kalbī, Kitāb al-Aṣnām 6, 11–13 und 35,11–16, jedoch ohne auf seine Zerstörung einzugehen. Zur Lokalisierung von Ruhāṭ, vgl. Yāqūt, Mu‘ḡam al-buldān 2, 878.

⁸² Vgl. Ibn Hišām, Sīra 871 sowie Ibn al-Kalbī, Kitāb

Ḥālid ibn al-Walīd auf den Weg machte, den Schrein der Gottheit al-ʿUzzā im Tale Naḥla zu zerstören, traten er und der Wächter des Götzen in einen veritablen poetischen Agon ein. Um ‚seine‘ Gottheit anzufeuern, versuchte der Wächter sie in Versform herauszufordern: Wenn sie es nicht schaffe, Ḥālid zu töten, solle sie doch verschwinden oder (potentiell noch schlimmer) Christin werden. In der Variante, wie Ibn al-Kalbī die Erzählung präsentiert, kommt es dann tatsächlich zum dramatischen Gastauftreten von al-ʿUzzā in schauriger Gestalt einer Hexe mit knirschenden Zähnen und einer recht zerzausten Frisur. Ḥālid aber lässt sich nicht beeinflussen und löst das Dilemma mit einem beherzten Schlag, der den Kopf der Hexe spaltet. Dem Wächter wird die Möglichkeit zur Konversion gar nicht erst eingeräumt, denn ihm sollte der nächste letale Schlag gelten. Ibn Hišām Version führt dagegen lediglich an, dass das Götzenbild von Ḥālid zerstört wurde.⁸³ Die Emotionen, die den Götzendiener in diesen Texten zugeschrieben werden, sind relativ begrenzt. Wir dürfen aber annehmen, dass dies zumindest für die Narrative auch nicht mehr von großer Wichtigkeit war.⁸⁴ Innerhalb der islamischen Geschichtsschreibung war an diesem Punkt der Sieg der neuen Religion schon erwiesen. Das erscheint auch als der Grund, warum Muḥammad bei Ibn Hišām in der Kaʿba auch nur ein einziges Götzenbild zerbrechen muss, da auch durch diesen kleinen Akt alle anderen Gottheiten unterworfen waren.⁸⁵ Beim Chronisten der Stadt Mekka,

Azraqī, dagegen, dessen Stadtgeschichte das Streben nach höchstmöglicher Genauigkeit mit einem sehr eng gesteckten geographischen Fokus verbindet, erklärt sich auch, warum bei ihm nicht ein einziges Täubchen, sondern die scheinbar präzise Zahl von 360 Götzen zerstört werden muss. Nach der Einnahme von Mekka schwenkt die Narrative weg von den zerstörten Heiligtümern hin zu denen, die sie zerstören. All diese Erzählungen kann man in gewisser Weise als Loyalitätsproben lesen: Häufig sendet Muḥammad frische Konvertiten gerade zu den ihnen einstmaligen wichtigen Heiligtümern, um diese zu zerstören. Der Konvertit muss sein Leben riskieren und mit Widerstand des lokalen Stammes umgehen, hunderte von Männern töten, bis die Mission erfüllt ist, und etwa das steinerne Kultbild der Gottheit Dū ʿl-Ḥalaṣa als Türschwelle in der neu errichteten Moschee von Tabāla eingebaut werden kann.⁸⁶

Fazit

Auch in der islamischen Historiographie weist also das Motiv der Zerstörung von Sakralorten zahlreiche Parallelen zur Darstellung in der christlichen Geschichtsschreibung auf. Zunächst verblüfft hier aber gerade auch die numerische Parallele – sowohl im Christentum als auch im Islam sind verhältnismäßig wenige Fälle von tatsächlicher Zerstörung bekannt, die jedoch von verschiedenen Autoren immer wieder erzählt werden. Ganz genauso wie bei den Kirchenhistorikern die persönliche Involvierung des Kaisers (fast ausschließlich als die Zerstörung anordnender Gesetzgeber) betont wird, ist es in der islamischen Tradition immer Muḥammad, der die Zerstörungen befiehlt und ihre Ausführung akribisch überwacht. In beiden Fällen hat die gegen heidnische Kultorte vor-

al-Aṣnām 11, 3–5.

⁸³ Vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 839–840 (sowie *Sīra* 32 zum Kultort der Gottheit al-Lāt) und Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām* 15, 7–17, 2. Zur Episode, vgl. Klein 2015, 258–260.

⁸⁴ Vgl. dagegen zur Bedeutung der Götzenverehrung im Alltag der vorislamischen Gesellschaften in Mekka und Medina, Lecker 2005, 36–37.

⁸⁵ Eine christlich-spätantike Parallele hierzu findet sich in Eusebius’ allegorischer Exegese des Plutarch’schen Berichts (de def. or. 17), dass in den Zeiten des Kaisers Tiberius der große Gott Pan gestorben sei (Πάν ὁ μέγας τέθνηκε), vgl. hierzu Reinach 1907, 5–19, Tesslar 1921, 180–183, Nock 1923, 164–165 sowie Borgeaud 1983, 271–273 und 278–279. Eusebius (pr. ev. 5,1713) bekräftigt diese Erzählung, ja, der Gott sei tatsächlich gestorben, da in eben jenen Tagen der Heiland

auf Erden gewandelt sei und in Galiäa Dämonen ausgetrieben habe (ob diese nun Legion oder Pan hießen, sei einerlei, vgl. Lk. 8, 30–31). Auch Ṭabarī, *Taʾrīkh* 734–735 und 981 berichtet ähnliches für die jeweiligen Momente der Geburt der islamischen Propheten Jesus und Muḥammad.

⁸⁶ Vgl. Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām* 22, 18–23, 10 sowie Ṭabarī, *Taʾrīkh* 1763, der sich hier auf Wāqidī beruft. Zu den Loyalitätsproben, vgl. Donner 2010, 95.

gebrachte Gewalt eine deiktische Funktion. Sie ordnet die individuelle Zerstörung, die in den Beispielen aus der spätantiken Arabischen Halbinsel fast immer auch mit einer individuellen Konversion oder der Prüfung der Ernsthaftigkeit derselben einhergeht, in einen größeren heilsgeschichtlichen und moralischen Rahmen ein.⁸⁷ Auch im Islam spielt aber das Zerstörungsmotiv eine geringere Rolle in der allgemeinen denn in der biographischen Geschichtsschreibung, sei es die Prophetenbiographie des Ibn Hišām oder in den Biographien der frühen Muslime (etwa dem *Kitāb at-Ṭabaqāt al-kubra* des Ibn Saʿd). So wie in der christlichen Geschichtsschreibung vor allem des fünften Jahrhunderts alle späteren Beschreibungen von Tempelzerstörungen sich stark an den durch Kaiser Konstantin geschaffenen Exempeln orientieren, so zahlenmäßig wenige es auch sein mögen, sind auch die Beschreibungen der Kultortzerstörungen durch die Prophetengeführten im frühen Islam allesamt ein Echo auf Muḥammads kultische Reinigung der Kaʿba von den dort aufgestellten Götzen. Nach diesem frühislamischen Präzedenzfall tritt Muḥammad selbst nicht mehr als Zerstörer in Erscheinung, sondern lediglich als Regulator künftiger Zerstörungen. Der physische Akt wird von anderen ausgeführt, die spezifischen Anweisungen zur Art und Weise der jeweiligen Zerstörung jedoch erteilt ausschließlich Muḥammad, ganz ähnlich wie in den christlichen Kirchengeschichten die Gesetzgebung der christlichen Kaiser die individuelle Bedeutung der anti-heidnischen Vorkämpfer, wie sie in der Hagiographie beschrieben werden, schmälerte und in einen geordneten Rahmen einfügte.

Für einen gelehrten Heiden wie Libanius gleichen die Tempel den „Augen der Städten“ und hatten einen ästhetischen Wert, den es zu erhalten gab – Reflektion dieser Einstellung fanden ja auch Eingang in die spätantike Gesetzgebung. Hier präsentiert sich aus den frühen islamischen Quellen ein anderes Bild. Es erscheint nicht so, als ob die Heiden im

Hiğāz ihren Heiligtümern und Götterbildern einen besonderen ästhetischen Wert zugemessen haben.⁸⁸ Während einige in die frühislamische Geschichtsschreibung integrierte altarabische Gedichte ein Gefühl der Trauer für den Tod der getöteten Heiligtumswächter suggerieren, erscheint aber an der Zerstörung der Bauten selbst niemand großen Anstoß genommen zu haben. Es nimmt daher nicht wunder, dass unser Wissen über die bauliche Ausgestaltung solcher Sakralorte fast ausschließlich auf literarischen Quellen beruht.⁸⁹

Ähnlich wie bei spätantiken christlichen Tempelzerstörungen in der Literatur, die durch die archäologische Forschung ja gerade nicht bestätigt werden, wurden vorislamische *loca sancta* im Hiğāz ebenfalls nicht in Moscheen umgewandelt. Mit Ausnahme des in Mekka verbauten Schwarzen Steins (*al-ḥağar al-aswad*) finden sich erwartungsgemäß keine Verweise für andere heilige Steine und, darüber hinaus, nur wenige für heilige Bäume aus vorislamischer Zeit, die (zumindest kurzzeitig) zu islamischen Wallfahrtsorten wurden, indem ihnen Traditionen zugeschrieben wurden, Muḥammad habe in ihrem Schatten Rast gemacht. Doch auch in diesem Fall finden diese Formen der Verehrung von vorislamischen Sakralorten ein baldiges Ende.⁹⁰ Die

⁸⁷ Vgl. Gotter 2008, 48 mit Eus. Vit. Con. 3, 55.57–58.

⁸⁸ Man mag vielleicht die Berichte, die vorislamische Kaʿba in Mekka sei mit den auf Stoffbahnen gestickten Preisgedichten (Muʿallaqāt), verziert gewesen, als Gegenbeispiel anführen. Die Überlieferungen hierzu treten jedoch nicht früher als im 9. Jahrhundert auf. Es dürfte sich hierbei wohl um eine Volksetymologie handeln, bedeutet doch ‚muʿallaqāt‘ sowohl ‚aufgehängt(e)‘ wie auch ‚erhaben(e)‘ (Gedichte). Vgl. hierzu Kister 1969, 27–36 sowie Beeston 1983, 111–113.

⁸⁹ Eine Ausnahme bildet möglicherweise das in Nağrān ausgegrabene Heiligtum des Gottes Dū Samāwī, welches epigraphisch auch mit dem Namen Kaʿbatān (Kʿbtn, mit dem Buchstaben Alif, nicht ʿAyn) belegt ist. Das Heiligtum mag mit der so genannten Kaʿba von Nağrān, die vom Stamm Banū ʿl-Hāriṭ gepflegt und von Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Asnām* 28, 8 erwähnt wurde, identisch sein, vgl. Robin 2010, 51–53. Letztlich befindet sich dieses Heiligtum jedoch in einem nicht im geographischen Untersuchungsraum dieser Studie liegenden südarabischen Kontext.

⁹⁰ Auch neuen Sakralorten sollte vorgebeugt werden, etwa durch die im Koran dargelegte Ablehnung gegen auffällige Grabbauten, um so einem potentiellen Ahnenkult vorzubeugen, vgl. Sure

Kultorte der alten Gottheiten waren, anders als im Falle der Tempel in der spätantiken urbanen Landschaft, nichts, worauf man stolz sein sollte, so dass wir mit einem Bild eines religiösen Vakuums im Ḥiğāz präsentiert sind, in das der Islam eintrat – zumindest ist dies das Bild, das die islamischen Historiographen zeichneten. Mit Ausnahme des Götzenbildes des *Dū 'l-Ḥalaṣa*, das angeblich als Spolie in die Moschee von *Tabāla* verbaut wurde, findet sich auch sonst kein Verweis für eine Umnutzung der alten Kultorte.⁹¹ Darin mag man eine Parallele zum eingangs behandelten Beispiel des alexandrinischen *Serapeums* sehen, das etwa 250 Jahre vor der Zerstörung des Heiligtums des *Dū 'l-Ḥalaṣa*, ebenfalls nicht vollständig in eine Kirche umgewandelt wurde. Im frühen Islam wie auch im Christentum galt, dass kein Stein auf dem anderen bleiben

solle, die Bauten, die diesen Triumphzug der neuen Religion verkündeten, wurden jedoch bewusst aus anderen, neuen Steinen errichtet. Die Zerstörungen im Ḥiğāz spielten sich zweifelsohne in einem kleineren Rahmen ab, kein vorislamisches Heiligtum scheint auch nur ansatzweise die Größe eines antiken Tempels aufgewiesen zu haben. Jedoch standen auch hier, zumindest für eine gewisse Zeit, die zerstörten Heiligtümer und Schreine als les- und interpretierbare Zeugnisse einer in weiten Teilen schriftlosen Gesellschaft zur Verfügung. Sie kündeten vom Siegeszug der neuen Religion und ergänzten als les- und deutbare Zeichen die zunächst noch nicht schriftlich tradierten Worte der Verkündigung sowie später dann die ersten historiographischen Sammlungen.

102, 1–2 mit Leisten 1990, 12–14.

⁹¹ Vgl. Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām* 22, 18–23, 10 und Ṭabarī, *Ta'riḥ* 1763.

Bibliographie

Quellen

- Abū Nu‘aym, Dalā‘il
M. Qal‘ajī – ‘A. ‘Abbās (Hg.), Abū Nu‘aym Aḥmad ibn ‘Abdallāh al-Iṣbahānī: Dalā‘il an-nubuwwa (Beirut 1986)
- Agathangelos, *Historia armeniaca*
R. Thomson (Hg.), *Agathangelos. History of the Armenians* (Albany 1976)
- Anth. Graec.
W. Paton (Hg.), *The Greek Anthology IX*, Loeb Classical Library 84 (Cambridge 1917)
- Azraqī, Aḥbār Makka
R. Maḥās (Hg.), *Abu ‘l-Walīd al-Azraqī. Aḥbār Makka wa-mā ḡā’a fihā min al-āṭār* (Beirut – Mekka 1983)
- Balāḍurī, *Ansāb al-ašrāf*
M. Ḥamīdullāh (Hg.), *Ansāb al-ašrāf* (Kairo 1959)
- Besa, *Vit. Sin.*
J. Lepoldt – W. Crum (Hg.), *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia I*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 4. Copt. 1 (Paris 1901)
- C.Th.
T. Mommsen (Hg.), *Theodosiani libri xvi cum constitutionibus sirmondianis* (Berlin 1905)
- Eunapius, *Vit. soph.*
G. Giangrande (Hg.), *Eunapii vitae sophistarum* (Rom 1956)
- Eus. pr. ev.
K. Mras (Hg.), *Die Praeparatio Evangelica, Die Griechischen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Eusebius 8,1* (Berlin 1954)
- Eus. Mart. Pal.
G. Bardy (Hg.), *Eusèbe de Césarée: Histoire ecclésiastique VIII-X. Les martyrs en Palestine. Texte grec, traduction et notes, Sources chrétiennes 55* (Paris 1967) 121–174
- Eus. Vit. Con.
H. Schneider (Hg.), *Eusebius von Caesarea. De vita Constantini – Über das Leben Konstantins, Fontes Christiani 83* (Turnhout 2007)
- Genesis Rabba
J. Theodor – C. Albeck (Hg.) *Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary*, 3 Bde. (Jerusalem 1965)
- Ibn Hišām, *Sīra*
F. Wüstenfeld (Hg.), *Das Leben Muhammed’s nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischām. Erster Theil, Text*, 2 Bände (Göttingen 1858–1859)
- Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām*
R. Klinke-Rosenberger (Hg.), *Das Götzenbuch. Kitāb al-Aṣnām des Ibn al-Kalbī. Übersetzung mit Einleitung und Kommentar, Sammlung Orientalistischer Arbeiten 8* (Leipzig 1941)
- Ibn Qutayba, *Ma‘ārif*
M. al-Šāwī (Hg.), *Ma‘ārif* (Kairo 1934)
- Lib. or.
R. Foerster (Hg.), *Libanii Opera III. Orationes XXVI–L* (Leipzig 1906)
- Malal.
J. Thurn (Hg.), *Ioannis Malalae Chronographia, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 35* (Berlin 2000)
- Mart. Shen.
E. Reymond – J. Barns (Hg.), *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices* (Oxford 1973)

Min. Fel.

B. Kytzler (Hg.), M. Minuci Felicis Octavius (Leipzig ²1992)

Mišna, 'Avoda Sara

M. Krupp (Hg.), Die Mischna. Textkritische Ausgabe. 'Avoda Sara. Götzendienst (Jerusalem 2002)

Plut. de def. or.

R. Flacelière (Hg.), Plutarque. Œuvres morales VI. Dialogues pythiques (Paris 1974) 83–196

p.T. AZ

H. Guggenheimer (Hg.), The Jerusalem Talmud. Fourth Order. Neziqin. Tractates Ševu'ot and 'Avodah Zarah, *Studia Judaica* 61 (Berlin 2011) 237–476

Qalqašandī, Šubḥ al-A'šā

M. Šams ad-Dīn (Hg.), Aḥmad ibn 'Alī al-Qalqašandī. Šubḥ al-a'šā fī šinā'at al-inšā', 3 Bände (Kairo 1913–1919)

Sal. De deis et mundo

A. Nock (Hg.), Sallustius. Concerning the Gods and the Universe. Edited with Prolegomena and Translation (Cambridge 1926)

Ṭabarī, Dayl al-Mudayyal

M. de Goeje (Hg.), Annales quos scripsit Abu Djafar at-Tabari, Band 13 (Leiden 1901)

Ṭabarī, Ta'rīḥ

M. de Goeje (Hg.), Annales quos scripsit Abu Djafar at-Tabari, 13 Bände (Leiden 1879–1901)

Ṭabarī, Tafsīr

'A. b. 'Abd al-Muḥsin at-Turkī (Hg.), Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān, ed., 28 Bände (Kairo 2001)

Wāqidī, Kitāb al-Maḡāzī

M. Jones (Hg.), The Kitāb al-Maḡhāzī of al-Wāqidī, 3 Bände (Oxford 1966)

Yāqūt, Mu'ḡam al-buldān

F. Wüstenfeld (Hg.), Jacut's Geographisches Wörterbuch, 4 Bände (Leipzig 1866–1873)

Moderne Darstellungen

Arce 1975

J. Arce, Reconstrucciones de templos paganos en epoca del emperador Juliano (361–363 d.C.), *Revista Storica dell'Antichità* 5, 1975, 201–215

Assmann 2007

J. Assmann, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, *Wiener Vorlesungen im Rathaus* 116 (Wien ³2007)

Atallah 1970

W. Atallah, Jibt et Ṭāghūt dans le Coran, *Arabica* 17, 1970, 69–82

Atallah 1978

W. Atallah, „al-Kalbī 2“, in: P. Bearman – T. Bianquis – C. Bosworth (Hg.), *Encyclopedia of Islam. New Edition*, Band 4: Iran – Kha (Leiden 1978) 495–496

Athamina 2004

Kh. Athamina, Abraham in Islamic perspective. Reflections on the Development of Monotheism in Pre-Islamic Arabia, *Der Islam* 81, 2004, 184–205

Bagnall 2008

R. Bagnall, Models and Evidence in the Study of Religion in Late Roman Egypt, in: J. Hahn – S. Emmel – U. Gotter (Hg.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, *Religions in the Graeco-Roman World* 163 (Leiden 2008) 23–41

Baldini 1985

A. Baldini, Problemi della tradizione sulla 'disruzione' del Serapeo di Alessandria, *Rivista storica dell'antichità* 15, 1985, 97–152

- Bassett 2004
S. Bassett, *The Urban Image of Late Antique Constantinople* (Cambridge 2004)
- Beeston 1983
A. Beeston, The “Mu‘allaqāt” Problem, in: A. Beeston (Hg.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge 1983) 111–113
- Belayche 2001
N. Belayche, «Partager la table des dieux» L’empereur Julien et les Sacrifices, *Revue de l’histoire des religions* 218, 2001, 457–486
- Binder 2012
S. Binder, *Tertullian, On Idolatry and Mishna Avodah Zara. Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews*, *Jewish and Christian Perspectives Series 22* (Leiden 2012)
- Borgeaud 1983
P. Borgeaud, The Death of the Great Pan. The Problem of Interpretation, *History of Religions* 22, 1983, 254–283
- Bowersock 2012
G. Bowersock, *Empires in Collision in Late Antiquity* (Waltham 2012)
- Brakke 2006
D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity* (Cambridge 2006)
- Bravi 2014
A. Bravi, *Griechische Kunstwerke im politischen Leben Roms und Konstantinopels*, *Klio-Beihefte NF 21* (Berlin 2014)
- Breitner 2012
G. Breitner, Statuen der Spätantike – kulturelles Erbe oder pagane Altlast? in: N. Krohn – S. Ristow (Hg.), *Wechsel der Religionen – Religion des Wechsels*, *Studien zu Spätantike und Frühmittelalter 4* (Hamburg 2012) 107–119
- Brown 1998
P. Brown, *Christianization and Religious Conflict*, in: A. Cameron – P. Garnsey (Hg.), *The Cambridge Ancient History 13. The Late Empire, A.D. 337–425* (Cambridge 1998) 632–664
- Cameron 2011
A. Cameron, *The Last Pagans of Rome* (Oxford 2011)
- Conti 2003
S. Conti, Tra Integrazione ed Emarginazione. Le ultime Vestali, *Studia Historica* 21, 2003, 209–222.
- Corbo 1981–1982
V. Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Aspetti Archeologici dalle Origini al Periodo Crociato*, *Studium Biblicum Franciscanum. Collectio maior 29* (Jerusalem 1981–1982)
- Crone 1987
P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton 1987)
- Dally 2003
O. Dally, Pflege und Umnutzung heidnischer Tempel in der Spätantike, in: G. Brands – H.-G. Severin (Hg.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung, Spätantike, frühes Christentum, Byzanz. B. Studien und Perspektiven 11* (Wiesbaden 2003) 97–114
- Demarsin 2011
K. Demarsin, ‘Paganism’ in Late Antiquity. Thematic Studies, in: L. Lavan – M. Mulryan (Hg.), *The Archaeology of Late Antique ‘Paganism’*, *Late Antique Archaeology 7* (Leiden 2011) 3–40
- Dijkstra 2011
J. Dijkstra, The fate of the temples in late antique Egypt, in: L. Lavan – M. Mulryan (Hg.), *The archaeology of late antique ‘paganism’*, *Late Antique Archaeology 7* (Leiden 2011) 389–436
- Donner 2010
F. Donner, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam* (Cambridge 2010)

Emmel 2002

S. Emmel, From the Other Side of the Nile. Shenute and Panopolis, in: A. Egberts – B. Muhs – J. van der Vliet (Hg.), Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest, Papyrologica Lugduno-Batavia 31 (Leiden 2002) 95–113

Emmel 2008

S. Emmel, Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt. Rhetoric and Reality, in: J. Hahn – S. Emmel – U. Gotter (Hg.), From Temple to church. Destruction and renewal of local cultic topography in Late Antiquity, Religions in the Graeco-Roman World 163 (Leiden 2008) 161–201

Fahd 1968

T. Fahd, Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire, Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique 88 (Paris 1968)

Fahd 1971

T. Fahd, „Hubal“, in: P. Bearman – T. Bianquis – C. Bosworth (Hg.), Encyclopedia of Islam. New Edition, Band 3: H – Iram (Leiden 1971) 536

Fahd 2000

T. Fahd, „Ṭāghūt“, in: P. Bearman – T. Bianquis – C. Bosworth (Hg.), Encyclopedia of Islam. New Edition, Band 10: T – U (Leiden 2000) 93–94

Frankfurter 1998

D. Frankfurter, Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance (Princeton 1998)

Fowden 2005

G. Fowden, Late Polytheism. The Worldview, in: A. Bowman – P. Garnsey – A. Cameron (Hg.), The Cambridge Ancient History 12. The Crisis of Empire, A.D. 193–337 (Cambridge 2005) 519–572.

Gaudement 1972

J. Gaudement, La condamnation des pratiques païennes en 391, in: J. Fontaine – C. Kannengiesser (Hg.), Epektasis. FS J. Daniélou (Paris 1972) 597–602

Ginzberg 1909

L. Ginzberg, The Legends of the Jews I. Bible Times and Characters from the Creation to Jacob (Philadelphia 1909)

Gotter 2008

U. Gotter, Rechtgläubige – Pagane – Häretiker. Tempelzerstörungen in der Kirchengeschichtsschreibung und das Bild der christlichen Kaiser, in: J. Hahn – S. Emmel – U. Gotter (Hg.), From temple to church. Destruction and renewal of local cultic topography in Late Antiquity, Religions in the Graeco-Roman World 163 (Leiden 2008) 43–89

Grossmann 1995

P. Grossmann, Tempel als Ort des Konflikts in christlicher Zeit, in: P. Borgeaud (Hg.), Le temple, lieu de conflit (Leuven 1995) 181–201

Gutsfeld – Hahn – Lehmann 2007

A. Gutsfeld – J. Hahn – S. Lehmann, Christlicher Staat und <panhellenische> Heiligtümer. Zum Wandel überregionaler paganer Kultstätten im spätantiken Griechenland, in: J. Rüpke (Hg.), Antike Religionsgeschichte in räumlicher Perspektive (Tübingen 2007) 228–237

Hahn 2004

J. Hahn, Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.), Klio-Beihefte NF 8 (Berlin 2004)

Hahn 2006

J. Hahn, Vetustus error extinctus est. Wann wurde das Sarapeion von Alexandria zerstört? Historia 55, 2006, 368–383

Hahn 2011

J. Hahn, Gesetze als Waffe? Die kaiserliche Religionspolitik und die Zerstörung der Tempel, in: J. Hahn (Hg.), Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer, Millennium-Studien 34 (Berlin 2011) 201–220

Halbental – Margalit 1992

M. Halbental – A. Margalit, Idolatry (Cambridge 1992)

- Hawting 1999
G. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History* (Cambridge 2004)
- Hunt 1993
D. Hunt, *Christianising the Roman Empire. The Evidence of the Code*, in: J. Harries – I. Wood (Hg.), *The Theodosian Code* (Ithaca 1993) 143–158
- Khalidi 2009
T. Khalidi, *Images of Muhammad. Narratives of the Prophet in Islam Across the Centuries* (New York 2009)
- Kister 1969
M. Kister, *The Seven Odes*, *Rivista degli Studi Orientali* 44, 1969, 27–36
- Klein 2015
K. Klein, *How to Get Rid of Venus. Some Remarks on Jerome's Vita Hilarionis and the Conversion of Elusa in the Negev*, in: A. Papaconstantinou – N. McLynn – D. Schwartz (Hg.), *Conversion in Late Antiquity. Christianity, Islam, and Beyond* (Farnham 2015) 241–266
- Klein 2002
R. Klein, *Spätantike Tempelzerstörungen im Widerspruch christlicher Urteile*, in: R. von Haehling (Hg.) *Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike* (Hildesheim 2002) 284–294 (ursprünglich publiziert in *Studia Patristica* 24, 1993, 135–142)
- Krone 1992
S. Krone, *Die altarabische Gottheit al-Lāt*, *Heidelberger Orientalistische Studien* 23 (Frankfurt 1992)
- Kunderewicz 1971
C. Kunderewicz, *La protection des monuments d'architecture antique dans le Code Théodosien*, in: [ohne Hg.] *Studi in onore di Edoardo Volterra*, Band 4 (Mailand 1971) 137–153
- Lachs 1969–1970
S. Lachs, *Rabbi Abbahu and the Minim*, *The Jewish Quarterly Review* 60, 1969–1970, 197–212
- Lecker 1993
M. Lecker, *Idol Worship in Pre-Islamic Medina (Yathrib)*, *Le Muséon* 106, 1993, 331–346
- Lecker 1995
M. Lecker, *Muslims, Jews and Pagans. Studies in Early Islamic Medina, Islamic History and Civilization. Studies and Texts* 13 (Leiden 1995)
- Lecker 1997
M. Lecker, *Zayd B. Thābit, "a Jew with two Sidelocks"*. *Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina (Yathrib)*, *Journal of Near Eastern Studies* 56, 1997, 259–273
- Lecker 2005
M. Lecker, *Was Arabian Idol Worship Declining on the Eve of Islam?* in: M. Lecker (Hg.), *People, Tribes and Society in Arabia around the Time of Muḥammad*, *Variorum Collected Studies Series* 812 (Aldershot 2005) III, 1–43
- Lecker 2008
M. Lecker, *ʿAvodat haʿelilim bi-zfon ʿarav bi-tqufat ha-jāhiliyya*, in: M. Kister (Hg.), *Polytheism in the Land of Israel and its Neighbours in Antiquity* (Jerusalem 2008) 250–264
- Lecker 2012
M. Lecker, *Wadd, the Weaponed Idol of Dūmat al-Jandal and the Quṣṣāṣ*, in: I. Sachet – C. Robin (Hg.), *Dieux et déesses d'Arabie. Images et Représentations*, *Orient & Méditerranée* 7 (Paris 2012) 123–130
- Leisten 1990
T. Leisten, *Between Orthodoxy and Exegesis. Some Aspects of Attitudes in the Shariʿa toward Funerary Architecture*, *Muqarnas* 7, 1990, 12–22
- Levine 1975
L. Levine, *R. Abbahu of Caesarea*, in: J. Neusner (Hg.), *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman cults. FS M. Smith*, *Studies in Judaism in Late Antiquity* 12 (Leiden 1975) Band 4, 56–76

Lieberman 1939–1944

S. Lieberman, *The Martyrs of Caesarea*, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 7, 1939–1944, 395–446

Lieberman 1965

S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II–IV Centuries C.E.* (New York 21965)

McKenzie – Gibson – Reyes 2004

J. McKenzie – S. Gibson – A. Reyes, *Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence*, *Journal of Roman Studies* 94, 2004, 73–121

McLynn 2009

N. McLynn, *Pagans in a Christian Empire*, in: P. Rousseau (Hg.), *A companion to Late Antiquity* (Oxford 2009) 572–587

Meier 1996

H.-R. Meier, *Alte Tempel – neue Kulte. Zum Schutz obsoleter Sakralbauten in der Spätantike und zur Adaption alter Bauten an den christlichen Kult*, in: B. Brenk (Hg.), *Innovation in der Spätantike, Spätantike, frühes Christentum, Byzanz. B. Studien und Perspektiven 1* (Wiesbaden 1996) 361–374

Nesselrath 2012

H.-G. Nesselrath, *Libanius: Zeuge einer schwindenden Welt, Standorte in Antike und Christentum 4* (Stuttgart 2012)

Neuwirth 2010

A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Berlin 2010)

Nock 1923

A. Nock, *Ὁ μέγας Πάν τέθνηκε*, *Classical Review* 37, 1923, 164–165

O'Donnell 1977

J. O'Donnell, *'Paganus'. Evolution and Use*, *Classical Folia* 31, 1977, 163–169

Oikonomides 1987

A. Oikonomides, *Ancient Inscriptions Recording the Restoration of Greco-Roman Shrines by the Emperor Flavius Claudius Julianus (361–363 A.D.)*, *The Ancient World* 15, 1987, 37–42

Papaconstantinou 2001

A. Papaconstantinou, *Là où le péché abondait, la grâce a surabondé: sur les lieux de culte dédiés aux saints dans l'Égypte des V^e-VIII^e siècles*, in: M. Kaplain (Hg.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, *Byzantina Sorbonensia* 18 (Paris 2001) 245–249

Patrich 2002

J. Patrich, *The Martyrs of Palestine. The Urban Context*, *Liber Annus* 52, 2002, 321–346

Penella 1990

R. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, *ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs* 28 (Leeds 1990)

Petit 1983

P. Petit, *Zur Datierung von Libanios' Rede »Pro templis«*, in: G. Fatouros – T. Krischer (Hg.), *Libanios, Wege der Forschung* 621 (Darmstadt 1983) 43–67 (ursprünglich publiziert als *Sur la date du «Pro templis» de Libanius*, *Byzantion* 21, 1951, 286–309)

Pines 1990

S. Pines, *Jähiliyya and 'ilm*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13, 1990, 174–194

PLRE 1

A. Jones – J. Martindale – J. Morris (Hg.), *The Prosopography of the Later Roman Empire I. A.D. 260–395* (Cambridge 1975)

Prinz 2003

F. Prinz, *Die Kirche und die pagane Kulturtradition. Formen der Abwehr, Adaption und Anverwandlung*, *Historische Zeitschrift* 276, 2003, 281–303

Reinach 1907

S. Reinach, *La mort du grand Pan*, *Bulletin de correspondance hellénique* 31, 1907, 5–19

Robin 2010

C. Robin, Nagrân vers l'époque du massacre. Notes sur l'histoire politique, économique et institutionnelle et sur l'introduction du christianisme (avec un réexamen du Martyr d'Azqîr), in: J. Beaucamp – F. Briquel-Chatonnet – C. Robin (Hg.), *Juifs et Chrétiens en Arabie aux V^e et VI^e siècles. Regards croisés sur les sources. Le massacre de Najrân. Religion et politique en Arabie du Sud au VI^e siècle 2* (Paris 2010) 39–106

Rosenthal 1970

F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden 1970)

Rubin 1990

U. Rubin, Hanīfiyya and Ka'ba: an Inquiry into the Arabian pre-Islamic Background of dīn Ibrāhīm, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13, 1990, 85–111

Russell 1987

J. Russell, *Zoroastrianism in Armenia*, *Harvard Iranian Studies* 5 (Cambridge 1987)

Russell 1990

J. Russell, Pre-Christian Armenian Religion, in: W. Haase – H. Temporini (Hg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II,18,4*, (Berlin 1990) 2679–2692 (nachgedruckt in: J. Russell (Hg.), *Armenian and Iranian Studies*, *Harvard Armenian Texts and Studies* 9 (Cambridge 2004) 370–388)

Rutgers 2010

L. Rutgers, The Synagogue as Foe in Early Christian Literature, in: Z. Weiss (Hg.), "Follow the Wise" (B Sanhedrin 32b). *FS L. Levine* (Winona Lake 2010) 449–468

Salzmann 2006

M. Salzman, Pagan-Christian Religious Violence, in: H. Drake (Hg.) *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices* (Aldershot 2006) 265–285

Saradi 1990

H. Saradi, Christian Attitudes Toward Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries, *Dumbarton Oaks Papers* 44, 1990, 47–61

Sotinel 2000

C. Sotinel, La disparition des lieux de cult païens, in: C. Delplace – F. Tassaux (Hg.), *Les cultes polythéistes dans l'adriatique romaine* (Bordeaux 2000) 263–274

Stemberger 1991

G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Cambridge 1991)

Stroumsa 1999

G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy: the Religious Revolution of Early Christianity*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 112 (Tübingen 1999)

Stroumsa 2005

G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive* (Paris 2005)

Tessler 1921

V. Tessler, The Death of Pan. A Classical Instance of Verbal Misinterpretation, *Psychoanalytic Review* 8, 1921, 180–183

Van Nuffelen 2011

P. van Nuffelen, „Eusebius of Caesarea and the Concept of Paganism“, in: L. Lavan – M. Mulryan (Hg.), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, *Late Antique Archaeology* 7 (Leiden 2011) 89–109

Vermander 1979

J.-M. Vermander, La polémique de Tertullien contre les dieux du paganisme, *Revue des sciences religieuses* 53, 1979, 111–123

Ward-Perkins 1999

B. Ward-Perkins, Re-using the Architectural Legacy of the Past, entre Idéologie et Pragmatisme, in: G. Brogiolo – B. Ward-Perkins (Hg.), *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Leiden 1999) 225–244

Wellhausen

J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (Berlin 1927)

Wiener 2011

H.-U. Wiener, Für die Tempel? Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer aus der Sicht städtischer Eliten des spätrömischen Ostens, in: J. Hahn (Hg.), Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer, Millennium-Studien 34 (Berlin 2011) 159–185

Winden 1982

J. van Winden, Idolum and Idololatria in Tertullian, *Vigiliae Christianae* 36, 1982, 108–114

Religiöse Gewalt in der koptischen Hagiographie – Zur literarischen Konstruktion christlicher Sakralität

Theresia Schusser

Abstract: This article shows how two theories of social psychology, the *social identity theory* and the *uncertainty-identity theory*, can contribute to the interpretation of Coptic hagiographic material. After a basic overview of these theories, the author illustrates their applicability for the hagiographical sources with the help of three test cases: the Panegyricus on Macarius of Tkow; the Life of Moses of Abydos; and the Life of Samuel of Kalamon. In particular, the author explores how the literary construction of the religious conflicts described in these narratives can be identified and analyzed more precisely using the models of *social identity theory*. This interpretative approach is not designed to provide further conclusions about the historical value of the events depicted in the sources. Instead, it offers a valuable method for assessing the motivations and thought processes of early Christian authors. The object of this paper is to show how narrative techniques were used not only to enhance the holiness of the saint in the eyes of the recipients, but also to present the socio-religious community ('social group') favored by the individual Coptic author as a distinct and closed religious group and to elevate its religious standing (i.e. claims to sacrality) accordingly.

Berichte über christlich-religiöse Gewalt, wie sie uns in der koptischen Hagiographie in umfangreichem Maße vorliegen, betreffen oftmals Schilderungen von Tempeldesakralisierungen und andere interreligiöse Gewaltakte, die durch Christen verübt wurden. Doch auch Schilderungen zu intrareligiösen Konflikten, also Auseinandersetzungen zwischen den sich in der Spätantike ausbildenden verschiedenen christlichen religionspolitischen Lagern, schlagen sich in großem Umfang im koptischen Quellenmaterial nieder. Die religiöse Gewalt wurde in den literarischen Quellen als Ausdruck der *orthodoxa ecclesia triumphans* dargestellt und die moderne Forschung folgte bislang dieser Deutung. Die Rechtmäßigkeit der *orthodoxa ecclesia* manifestierte sich demnach unter anderem durch die Zerstörung und Entweihung von sakralen Institutionen und Symbolen Andersgläubiger. Diese gängige Interpretation des literarischen Materials ist durchaus zutreffend. Meiner Meinung nach ist es jedoch nötig, bei dieser Deutung etwas mehr ins Detail zu gehen, wenn wir verstehen wollen, wie es möglicher-

weise zu genau dieser Art der Schilderung in den Quellen gekommen ist und welche Mechanismen hinter diesem Narrativ eines rechtmäßigen orthodoxen Glaubens,¹ der über andere christliche Glaubensrichtungen triumphiert, stehen können.

Aus diesem Grund soll nun näher darauf eingegangen werden, durch welche Erzählstrategien Schilderungen von christlich-religiöser Gewalt in der koptischen Hagiographie zur Steigerung der Sakralität von Personen oder sozialen Gruppen beitragen können und welche Erklärungen sozialpsychologischer Natur hinter ihnen stehen können.² Die angewendete Methodik stammt

¹ Der Begriff *orthodox* wird im Folgenden in dem Sinne verwendet, dass der Autor des Textes sich und seine religiöse Gruppe als *rechtgläubig* empfand und orientiert sich nicht am heutigen Begriff der „orthodoxen Kirche“.

² Bei der Beschäftigung mit der in hagiographischen Texten dargestellten Gewalt steht üblicherweise die Frage nach kontextuellen Quellen und damit die Frage nach Rhetorik oder Realität der literarischen Überlieferungen im Vordergrund. Da dies jedoch für vorliegende rein literaturwissenschaftlich-sozialpsychologische Fragestellung

dabei aus der Sozialpsychologie und wird als *Soziale Identitätstheorie* bezeichnet. Entwickelt wurde diese Theorie in den 1970er Jahren von Henri Tajfel und weiter modifiziert von dessen Schüler John Turner. Tajfel und seine Kollegen führten Experimente zu intergrupalem Verhalten durch, die unter dem Begriff *minimal group experiments*³ bekannt wurden. Die Teilnehmer der Studie wurden willkürlich gruppiert, ohne Bezugnahme auf persönliche Interessen, Eigenheiten oder sonstige Faktoren. Diese und weitere Studien kamen zu folgendem außerordentlichen Ergebnis: Die Zugehörigkeit eines Individuums zu einer Gruppe zog immer ein Sozialverhalten nach sich, bei dem die Mitglieder der eigenen Gruppe bevorzugt (*in-group favoritism*) und die anderer Gruppen benachteiligt behandelt wurden (*outgroup derogation*), sogar dann, wenn die Gruppen über keinerlei gemeinsame Vorgeschichte, Interessen oder ähnliche Gemeinsamkeiten verfügten. Schließlich konnten folgende Erkenntnisse festgehalten werden, die heute unter dem Begriff der *Sozialen Identitätstheorie* firmieren:⁴

Soziale Gruppen existieren in mannigfaltiger Form in jeder Gesellschaft. Mitglied einer Gruppe ist, wer durch Selbst- und/oder Fremdwahrnehmung als Mitglied dieser Gruppe verstanden wird. Das Zugehörigkeitsgefühl des Individuums zu einer Gruppe ist an kognitive, wertende und emotionale Aspekte geknüpft. Jede Art von sozialer Gruppe verfügt über für die Zugehörigkeit spezifische Aspekte, wie etwa Normen, Verhaltensweisen, Überzeugungen oder Aussehen. Durch diese Aspekte wird ein Zusammengehörigkeitsgefühl in der jeweiligen sozialen Gruppe generiert. Geraten verschiedene Gruppen nun in Kontakt miteinander, kommt es automatisch zu kompetitiv-konkurrierenden Situationen zwischen diesen Gruppen, das heißt, sie treten in sozialen Wettbewerb. Als Grund für die durchwegs feststellbare kompetitiv-konkurrierende Grundkonstante der intergruppalen

Beziehungen wird seit den Studien John Turners die Selbstkategorisierung eines Individuums angesehen.⁵ Laut diesen Erkenntnissen streben Individuen danach, eine positive Selbsteinschätzung zu erfahren. Ein wichtiger Bezugspunkt hierbei ist die soziale Identität, die sich zusammensetzt aus der Mitgliedschaft des Individuums in sozialen Gruppen und der Stellung, die das Individuum in ihnen innehat. Durch den Vergleich sozialer Gruppen untereinander ergibt sich nun eine positive oder negative Einschätzung der Gruppe und daraus resultierend eine positive oder negative Bewertung der Mitgliedschaft des Individuums.⁶ Damit die Bewertung der Mitgliedschaft für ihre Individuen möglichst positiv ausfällt, versuchen Gruppen unter anderem in sozialen Wettbewerb zu treten und der konkurrierenden Gruppe gegenüber überlegen daraus hervorzugehen, um so den sozialen Status ihrer Gruppe und damit der ihr zugehörigen Individuen zu ermitteln. Treten zwei soziale Gruppen schließlich in Konkurrenz, so fühlen sich die Individuen einer Gruppe stärker miteinander verbunden als mit den Mitgliedern der anderen Gruppe.⁷ Je stärker konkurrierend eine intergruppal Situation ist, desto stärker entwickelt sich das Zusammengehörigkeitsgefühl einer Gruppe. In ansteigendem Maße werden die Faktoren betont, die die Zugehörigkeit zu einer Gruppe ausmachen, also etwa verbindende Werte, Normen oder Verhaltensweisen.⁸ Schreiten kompetitive Situationen fort bzw. kommt es zu einem Konfliktfall zwischen zwei Gruppen, so kann nicht nur eine Betonung der Zugehörigkeitsfaktoren erfolgen, sondern es kann auch dazu gekoppelt ein Abgrenzungsverhalten stattfinden, das heißt, es werden die Faktoren betont, die zum Unterschied zwischen zwei Gruppen beitragen.⁹ Im Konfliktfall werden diese Unterschiede besonders deutlich gemacht, es folgt eine Abgrenzung der Gruppen, die Gemeinsamkeiten im extremen Fall verneint.

eher marginale Bedeutung aufweist, werde ich mich ausschließlich mit literarischen Texten beschäftigen.

³ Veröffentlichung der Studie: Tajfel – Billig – Bundy – Flament 1978.

⁴ Eine gute Zusammenfassung für Geisteswissenschaftler bietet: Esler 2014.

⁵ Vgl. Turner – Hogg – Oakes – Reicher – Wetherell 1987.

⁶ Turner – Hogg – Oakes – Reicher – Wetherell 1987, 42–67.

⁷ So etwa auch bei den Tajfel vorangehenden *Sommercamp-Experimenten* Muzafer Sherifs.

⁸ Vgl. etwa Esler 2014, 19.

⁹ Esler 2014, 18.

Weitere Studien aus jüngeren Jahren zeigen ergänzend zu diesen Erkenntnissen auf, dass religiöse Gemeinschaften als soziale Gruppen wahrgenommen werden können und bei diesen die oben beschriebenen Effekte aus verschiedenen Gründen zum Teil stärker zu Tage treten. Verknüpft wird hierbei die *Theorie der Sozialen Identität* mit der sog. *Unsicherheits-Identitätstheorie*, die davon ausgeht, dass Individuen zu einem gewissen Grad unsicher sind.¹⁰ Diese Unsicherheit – gerade in für uns bedeutsamen und als wichtig wahrgenommenen Daseinsfragen – ist unangenehm und wird deshalb möglichst zu minimieren versucht, beispielsweise durch Halt in einer Religion, die Lösungsansätze für viele Fragen des menschlichen Seins anbietet.¹¹ Die sich mit dieser sozialen Gruppe identifizierenden Individuen¹² können durch die für die Gruppenzugehörigkeit distinktiven Aspekte gleichzeitig Handlungsvorschläge erhalten, die dem Gruppenideal entsprechen und es teilweise möglich machen, Unsicherheiten bezüglich bestimmter Daseinsfragen zu reduzieren.¹³

Doch wieso gelten für religiöse Gemeinschaften nun verstärkende Faktoren, wenn diese als soziale Gruppen gesehen werden? Die für das Gemeinschaftsgefühl salienten Aspekte der Gruppe bieten, wie bereits erwähnt, Werte und Normen mit moralischen Aussagen und Lösungsstrategien für existentielle Fragen zu Weltansicht und menschlicher Existenz an. Dadurch kann sich für Gruppenmitglieder ein teilweise hoher Grad an Selbstidentifikation mit der Gruppe ergeben, da die Individuen die soziale Gruppe der jeweiligen religiösen Gemeinschaft als sehr wichtig in ihrem Leben wahrnehmen können und teilweise ein sehr starkes Gefühl der Zugehörigkeit zu dieser Gruppe entwickeln. Treten zwei religiöse Gemeinschaften als soziale Gruppen dann in sozialen Wettbewerb, ist es gut möglich, dass dieser zu stärkeren Ausprägungen führt, als das zwischen anderen sozialen Gruppen der Fall wäre, deren

Selbst- und Fremdwahrnehmung sich zum Beispiel nicht mit moralisch-weltanschaulichen Aspekten beschäftigt.¹⁴

Wenn wir uns nun auf dieser theoretischen Basis den koptisch-hagiographischen Schilderungen religiöser Gewalt, die durch Christen ausgeübt wird, zuwenden, möchte ich zunächst einige Grundparameter meiner Überlegungen wiedergeben. Es ist von der Prämisse auszugehen, dass hagiographische Texte zur Darstellung des frommen Lebens eines Heiligen konzipiert wurden. Weiterhin gehe ich davon aus, dass diese Lebensbeschreibungen von Heiligen durch die jeweiligen Autoren der Texte so gestaltet wurden, dass sie den Rezipienten der Texte möglichst als gutes Beispiel, wenn nicht gar als Handlungsvorlage dienen konnten und auch sollten und natürlich entsprechend formuliert wurden. Der jeweilige Heilige wurde von den Autoren meist als Verkörperung des Gruppenideals dargestellt. Ein gutes Beispiel bieten hier die *Apophthegmata Patrum*, in denen der jeweilige ‚Vater‘ in seinen Aussagen fast durchgängig als die übrigen Gläubigen belehrend, da

¹⁰ Vgl. etwa Hogg – Adelman – Blagg 2010.

¹¹ Hogg – Adelman – Blagg 2010, 73.

¹² Natürlich schwankt gerade in moderner Zeit der Grad an Entitativität sowohl in Selbst- als auch in Außenwahrnehmung stark.

¹³ Hogg – Adelman – Blagg 2010, 74.

¹⁴ Freilich ist zu beachten, dass sich diese theoretischen Ausführungen auf den für die Moderne geprägten Religionsbegriff beziehen. Um nun die eben vorgestellte Theorie auch auf die Spätantike anwenden zu können, ist es sicherlich nötig, sich zunächst einige Gedanken zum Begriff „Religion“ in der Antike zu machen. Immer wieder kommt es zu Diskussionen, ob es so etwas wie „Religion“ in antiken Gesellschaften gegeben habe und darauf folgen Debatten, wie „Religion“ oder das, was wir als solche bezeichnen, zu definieren sei. Viele Studien belegen mittlerweile, dass der spätantike Alltag in Ägypten von einem nebeneinander verschiedener Glaubensvorstellungen geprägt war, deren heute empfundene strikte Trennung (etwa Christentum – Anhänger traditioneller Kulte) nicht oder zumindest nicht durchgängig gegeben war. Auch die tatsächlich erfolgten Tempelzerstörungen im spätantiken Ägypten etwa durch christliche Mönche können vom jetzigen wissenschaftlichen Standpunkt aus oftmals nur schwer als „Regel“ denn eher als „Ausnahme“ betrachtet werden. In den christlich-literarischen Zeugnissen jedoch begegnet uns ein teilweise völlig anderes und von der mutmaßlichen zeitgenössischen Realität abweichendes Bild starrer Grenzen zwischen den unterschiedlichen Glaubensvorstellungen, die gerade durch die Betonung ihrer Abgrenztheit gegenüber anderen Gruppen von mir als (teils sicherlich fiktive) religiöse Gruppierungen bezeichnet werden. Lediglich dieses von christlichen Autoren konstruierte Bild ist Gegenstand meiner vorliegenden Betrachtungen.

vorausschauend, weise und die Parameter des Christseins begreifend und verkörpernd geschildert wird. Auf dieser Grundannahme basierend ist davon auszugehen, dass sich die, denen die Texte zum Festtag des jeweiligen Heiligen vorgelesen wurden, bzw. diejenigen, die sie selbst lesen konnten, durch die Schilderungen mit der Hauptperson der Erzählung – also dem Heiligen – in gewisser Weise verbunden fühlen konnten. Durch die mündliche oder schriftliche Rezeption hagiographischer Texte ist es meines Erachtens also sehr gut möglich, dass eine Identifikation mit dem Helden der Handlung erfolgen konnte.¹⁵

Durch diese Identifikation wiederum ist es denkbar, dass in vielen Texten eine Art Gemeinschaftsgefühl kreiert wurde. Die Rezipienten sollten sich zur sozialen Gruppe des Autors – in unserem Fall der sozialen Gruppe der orthodoxen Christen – zugehörig fühlen oder zumindest mit ihr sympathisieren. In der Hagiographie geht die Schilderung von religiöser Gewalt meines Erachtens oftmals einher mit verschiedenen Mechanismen, die wir mit der *Sozialen Identitätstheorie* kennengelernt haben. So werden Unterschiede zwischen sozialen Gruppen stark betont und auf vielfältige Aspekte ausgeweitet. Dadurch erfolgt die Abgrenzung der favorisierten Gruppe, welche wiederum ein erhöhtes Gemeinschaftsgefühl in dieser Gruppe nach sich ziehen kann. In vorliegenden Quellen wird außerdem der Erfolg gegenüber der in sozialem Wettbewerb stehenden Gruppe gefordert und vom Helden der Handlung beispielhaft errungen. Weiterhin lesen wir in den Schilderungen religiöser Gewalt oft von einer aus der Unterlegenheit resultierenden Konversion vormals Andersgläubiger zum orthodoxen Christentum. Dieses Phänomen ist ein wohlbekannter sozialpsychologischer Mechanismus. Erweist sich eine Gruppe im sozialen Wettbewerb als schwächer und fällt ihre Bewertung und damit die Bewertung der ihr angehörenden Individuen deshalb negativ aus, so ist eine Lösungsstrategie gefragt. Tajfel gibt hierfür drei Möglichkei-

ten an.¹⁶ So sei denkbar, dass die unterlegene Gruppe in der überlegenen aufgehe, also die Gruppenmitglieder auch aufgrund der Notwendigkeit einer positiven Selbstkategorisierung in die positiv bewertete, weil überlegene Gruppe übertreten. Eine weitere Möglichkeit sei eine Umdeutung und damit einhergehend die positive Bewertung der für die unterlegene Gruppe distinktiven Aspekte und eng damit verbunden die dritte Möglichkeit: die Neukonzeption dieser Merkmale für die unterlegene soziale Gruppe. Im Fall der interreligiösen von Christen ausgeübten Gewalt, wie sie in der koptischen Hagiographie beschrieben wird, sieht die Lösungsstrategie meist so aus, dass die im sozialen Wettbewerb unterlegene Gruppe in die überlegene Gruppe aufgenommen wird.

Weiterhin wird die Hauptperson der Handlung in der koptischen Hagiographie als diejenige dargestellt, die sakrale, von Gott induzierte Handlungen ausführt. So zelebriert der Heilige etwa ein Gebet mit exzessivem Kreuzschlagen, woraufhin ein Tempel in sich zusammenstürzt. Die Sakralität des Heiligen erfährt durch diese Handlung eine Steigerung, da der Heilige als Ausführender des göttlichen Willens dargestellt wird. Diese Sakralität kann sich wiederum durch Identifikation der Rezipienten mit der Hauptfigur und durch das daraus resultierende Gemeinschaftsgefühl auf die jeweilige soziale Gruppe übertragen und zum herausstechenden Element avancieren. Sakralität wird von den Autoren der untersuchten literarischen Quellen also als eine Art distinktives Element ihrer favorisierten sozialen Gruppe geschildert, wobei die Erhöhung dieses Elements und damit verbunden die Steigerung des Gemeinschaftsgefühls wiederum zur Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen dienen kann. Was also macht den Vorgang der religiösen Gewalt, wie er in koptischen hagiographischen Texten geschildert wird, sakral? Einerseits die Ausführung durch eine per se als sakral dargestellte Person, andererseits ist es auch die Handlung selbst, die als von Gott gewollt – und somit ebenfalls als sakral – dargestellt wird.

¹⁵ Der jeweilige Grad der Identifikation ist freilich schwer greifbar und mag sicherlich variiert haben.

¹⁶ Vgl. etwa Tajfel 1978.

Bei der Arbeit mit diesem Quellenmaterial ist zu beachten, dass die Erschließung der Texte mittels sozialpsychologischer Methoden keine Rückschlüsse darüber zulässt, welche Elemente der Erzählung als historische Realität zu betrachten sind. Es ist davon auszugehen, dass die in den Quellen geschilderten sozialen Gruppen nicht den zeitgenössischen Gegebenheiten entsprachen, sondern dass diese Beschreibungen vielmehr dem Bedürfnis der spätantiken Autoren nach solchen klar abgegrenzten Gruppen nachkamen. Wir müssen uns also stets vergegenwärtigen, dass es sich bei den Schilderungen christlich-religiöser Gewalt um literarische Konstruktionen handelt, die über stark fiktionale Elemente verfügen können.¹⁷ Auch bleibt weiterhin fraglich, ob die Handlungen, die von christlichen Autoren als sakral geschildert werden – falls sie denn überhaupt wie beschrieben ausgeführt wurden – tatsächlich sakral konnotiert waren. Denkbar sind teilweise auch sehr viel profanere Ursachen, wie zum Beispiel finanzielle Vorteile. In der *Vita Severi* berichtet Zacharias Scholasticus von der Entweihung eines privaten Isisheiligtums in Menuthis. Er schildert, dass eine Liste aller hochwertigen erbeuteten Gegenstände an den Patriarchen Petrus Mongus nach Alexandria geschickt werden sollte, damit dieser verfügte, was weiter mit den sakralen Gegenständen geschehen sollte. Die schadhafte oder minderwertigen Kultgeräte wurden öffentlichkeitswirksam gleich an Ort und Stelle in Menuthis verbrannt.¹⁸

Doch Überlegungen zur vieldiskutierten Thematik der Rhetorik und Realität im hagiographischen Quellenmaterial sind nicht Gegenstand vorliegender Untersuchung. Vielmehr soll anhand einiger kompakter Fallstudien ein Blick auf die eben in der Theorie behandelten sozialpsychologischen Mechanismen und deren Anwendbarkeit auf die Schilderungen von

koptischen hagiographischen Texten geworfen werden und dabei Einblicke in die Gedankenwelt christlicher Autoren gewonnen werden. Als Quellen bieten sich der Panegyrikos auf Makarios von Tkow, die *Vita des Moses von Abydos* sowie die *Vita des Samuel von Kalamon* an.

Streng genommen handelt es sich bei dem Panegyrikos auf Makarios von Tkow freilich nicht um eine hagiographische Schrift. Jedoch enthält das literarische Werk Elemente, die durchaus als Anleihen an Heiligenviten aufzufassen sind, weshalb es in meine Untersuchungen einbezogen wird. Das Manuskript ist uns nach heutigem Stand in Sahidisch, Bohairisch und Arabisch überliefert.¹⁹ Die Frage der Datierung ist nicht eindeutig geklärt, gemeinhin wird jedoch das fünfte oder sechste Jahrhundert n. Chr.²⁰ als Abfassungszeitraum angegeben. Aufgebaut ist der Text zunächst wie ein Dialog zwischen Bischof Dioskoros von Alexandria mit einigen Mönchen in dessen Exil. Dioskoros wurde im Jahr 451 für abgesetzt erklärt, da er die Beschlüsse des Konzils von Chalkedon nicht anerkannte. Das Konzil legte als verbindliches Ergebnis fest, dass sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur Jesu Christi nebeneinander existieren. Der Bischof von Rom, Leo I., hatte im Vorfeld des Konzils ein Schreiben nach Osten gesandt, das sich in seiner Wortwahl als recht einflussreich erwies. Es wurden daraus die Worte, Jesus sei „wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich“, entnommen. Dieses Schreiben benannte man nach seinem Titel *Tomus Leonis*. Der alexandrinische Patriarch Dioskoros verweigerte als Stellvertreter der ägyptischen Christen seine Unterschrift, zum Teil sicherlich aus machtpolitischen Erwägungen und zum Teil aufgrund der Unvereinbarkeit der Glaubensbeschlüsse mit den Vorstellungen der ägyptischen Christen. Nach alexandrinischer Lehrmeinung ging man

¹⁷ Es ist außerdem gut möglich, dass die in dieser Untersuchung beschriebenen Mechanismen des sozialen Wettbewerbs zwischen konkurrierenden Gruppen in das übliche Repertoire von Hagiographien Aufnahme fanden. Vielleicht griffen die Autoren auch schon auf ältere Vorlagen dieser Konfliktlösungsstrategie zurück und formulierten deshalb immer wieder strukturell gleich und damit toposhaft.

¹⁸ Vgl. *Vita Severi*, Kugener 1903, 30f.

¹⁹ Das Werk wurde zunächst Ende des 19. Jahrhunderts von Émile Amélineau und Jakob Krall, dann in den Jahren 1914 und 1917 von Carl Wessely herausgegeben. Erst 1980 erfolgte eine vollständige Edition mit Übersetzung der sahidischen Version durch D. W. Johnson, 2010 besorgte Samuel Moawad schließlich die Übersetzung der arabischen Überlieferung.

²⁰ Alle im Text genannten Daten sind n. Chr.

davon aus, dass die göttliche Natur Jesu Christi seine menschliche Natur dominiere. Durch die Unterschriftsverweigerung kam es zur Exkommunikation des alexandrinischen Patriarchen, was dieser allerdings nicht anerkannte. Die Folgen dieses Disputs waren, dass es ab 451 fast durchgängig bis zum Mittelalter zwei konkurrierende Patriarchen in Alexandria gab. Diese werden als ‚melkitisch‘ für die chaledonische Seite und als ‚miaphysitisch‘ für die ägyptische Seite bezeichnet. Da der Autor des Panegyrikos eindeutig Position für Dioskoros und für Makarios, dessen Anhänger, bezieht, ist er im miaphysitischen Bereich anzusiedeln.

Am Anfang des Dialoges erfährt Dioskoros von seinen Besuchern vom Tod des Makarios von Tkow. Nach dieser einleitenden Szene erfährt der Leser mehr über Leben, Taten und Eintreten des Makarios für die miaphysitische Sache und schließlich auch über die Ermordung und Bestattung des Heiligen. Eine interreligiöse Konfliktsituation im Panegyrikos erweist sich im Kontext der sozialpsychologischen Betrachtung als besonders interessant. Der Text berichtet nämlich von einer Tempelzerstörung, bei der Makarios anwesend war. Zeitlich wird dieses Szenario religiöser Gewalt im Text vor dem Konzil von Chalkedon angesetzt, also in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Der Autor berichtet uns von einem Dorf, in dem Menschenopfer an Kindern von Christen durch die Anhänger einer Gottheit namens Kothos durchgeführt wurden. Der Autor lässt nun einen Kothosanhänger bei einer Befragung berichten:

αγῶ ἡτερεε φανκωνῆ [μ]μοογ· ἡτ[η]-ρωτῆ
[μπεγς]νοφ εχνητωηγε ἡτενεινε εβολ
ἡνεγμαζῆ ἡτενσοκογ ἡνεγρον ενενκίθαρα·
ἡτενχω επεννογτε ἡρητογ· πεγκεσωμα
ον φανροκζῆ ἡτενααφ ἡκερμῆ·

Und wenn wir sie (die Kinder der Christen) auf diese Weise schlachten und ihr Blut auf dem Altar vergießen; wenn wir ihre Gedärme herausnehmen und diese strecken, um Saiten für unsere Kithara zu machen und unseren Gott auf ihnen zu preisen; wenn wir den anderen Teil des Körpers verbrennen und ihn zu Asche machen...²¹

²¹ P. Mac. V, 2. Johnson 1980, 30 Originaltext. Ei-

An dieser Stelle lässt sich deutlich der oben beschriebene Abgrenzungsmechanismus bei Konfliktsituationen zwischen Gruppen feststellen. Es wird vom Autor ein gemeinsamer Feind von Hauptperson und Rezipienten der Geschichte geschaffen. Um die Gruppen strikt voneinander zu trennen, wird in der Schilderung großes Augenmerk auf die besondere Grausamkeit der Gegner gelegt.

Nach diesem fiktiven „Abstecken der Fronten“ kommt es zur Konflikteskalation: Makarios besucht mit einer Gruppe von Mönchen das Dorf, um dem Unrecht der Kinderopfer nachzugehen. Der Erzähler führt aus, dass die dem Kothos anhängenden männlichen Dorfbewohner aus ihren Häusern kamen und die Mönche mit allerlei Waffen bedrohten,²² während ihre Frauen Steine von den Hausdächern herab warfen, um die Eindringlinge möglichst schnell zu vertreiben. Indes ließ sich die Gruppe um Makarios nicht einschüchtern und verlangte eine Stellungnahme zu den angeblichen Kinderopfern. Hier wird Makarios vom Autor als Musterbeispiel und Identifikationsfigur für Rezipienten des Textes und Mitglieder der sozialen Gruppe der Christen beschrieben. Daraufhin spitzte sich die Lage jedoch dramatisch zu, und es kam zur Gefangennahme der Gruppe um Makarios.²³ Hilfe kam schließlich von unerwarteter Seite in Gestalt von Besa, dem Nachfolger Schenuetes von Atripe als Abt des Weißen Klosters. Besa flehte Gott um Hilfe an, welcher seinerseits sofort reagiert und bei der Befreiung der Gruppe um Makarios mitwirkt. Die sich daran anschließende Unterwerfung der gegnerischen Gruppe erfolgte wiederum durch göttliches Eingreifen, für das Makarios unüblicherweise nur als Vermittler fungierte,²⁴ und

gene Übertragung

²² Hier differieren beide Texte. Während M 609 nur Rechen als Bewaffnungsart erwähnt, geht Cairo Hamouli B weiter und zählt Stangen, Schwerter, Speere und Äxte zum Repertoire der Dorfbewohner (vgl. P. Mac. V, 5; Johnson 1980, 24).

²³ Dieser geschickte Einbau eines retardierenden Moments dürfte im Rezipientenkreis des Panegyrikos sicherlich für zusätzliche Spannung gesorgt haben.

²⁴ Für gewöhnlich werden Akte der Zerstörung von Sakralbauten oder -gegenständen durchaus von

zog – wie in hagiographischen Texten üblich – die Konversion der vormaligen Gegner zum Christentum nach sich. Durch die im Text beschriebene göttliche Unterstützung erfährt die Handlung der Zerstörung Legitimation und eine Aura der Sakralität. Außerdem sehen wir hier in der Quellenpraxis die vorher theoretisch angesprochene Lösungsstrategie für sozialen Wettbewerb, bei dem eine soziale Gruppe als klar unterlegen und damit negativ bewertet beschrieben wird. Diese Negativbewertung wiederum sorgt für das Aufgehen dieser Gruppe in der positiv konnotierten überlegenen Gruppe.

Eine ähnliche Situation findet sich auch in der nächsten Fallstudie, die sich mit der unvollständig überlieferten Vita des Moses von Abydos befasst.²⁵ Aufgrund von verschiedenen paläographischen Beobachtungen setzt man die Entstehungszeit des Textes ab der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts an. Die Ereignisse spielen jedoch gegen Ende des fünften Jahrhunderts oder in den frühen Jahren des sechsten Jahrhunderts. Die Vita des Moses von Abydos erweist sich für vorliegende Fragestellung als interessant, da auch hier der Autor von interreligiöser Gewalt – ebenfalls einer Tempelzerstörung – im Stile eines intergruppalen Konflikts berichtet. Wir finden in diesem Text in etwa das gleiche Schema vor, das uns auch bei Makarios begegnet ist. Zunächst ist in der Vita ein klares Abgrenzungsverhalten des Autors gegenüber Andersgläubigen, ganz besonders gegenüber

Anhängern der traditionellen Kulte, zu beobachten, was als Indiz für einen beschriebenen intergruppalen sozialen Wettbewerb zu werten ist. Eine ganz besondere Bedeutung erhält dieser durch eine Prophezeiung über Moses von Abydos, die Schenute von Atriipe, der Abt des Weißen Klosters, kurz vor seinem Tod getätigt haben soll. Der Autor lässt Schenute sprechen:

ΠΕΤΗΜΑΥ ΠΕΤΝΑΚΑΤΑΡΓΕΙ²⁶ ΝΝΕΘΥΣΙΑ
ΝΕΝΖΕΛΛΗΝ ΝΦΩΡΩΡ ΝΝΕΥΕΡΠΗΥΕ
ΝΣΕΟΥΩΣΥ ΝΣΙ ΝΕΥΠΟΛΥΜΟΣ ΝΤΕ ΟΥΕΙΡΗΝΗ
ΦΩΠΕ ΖΝ ΝΕΦΖΟΟΥ ΦΑ ΒΟΛ

Jener ist es, der die Opfer der Hellenes abschaffen und ihre Tempel zerstören wird. Ihre Kriege werden nämlich nutzlos gemacht und Friede wird in seinen Tagen bis zum Ende sein.²⁷

Durch diese Aussage wird zum einen die gewaltsame Unterwerfung der konkurrierenden sozialen Gruppe gefordert, zum anderen wird mit dem Versprechen von Frieden eine positive Bewertung der Taten des Moses als Verkörperung des Gruppenideals und damit der Überlegenheit der sozialen Gruppe der Christen impliziert. Als Moses sich schließlich bei einem als Apollontempel bezeichneten Heiligtum aufhält, um es zu zerstören, erhält er von einem Engel folgenden Hinweis:

ΚΟΤΚ Ν{Γ}ΩΛΗΛ ΕΧΜ ΝΦΩΡΩΡ ΜΠΡΠΕ
ΜΠΑΠΟΛΛΩΝ Α ΠΧΟΕΙΣ ΓΑΡ ΣΩΤΗ ΕΡΟΚ ΑΥΩ
ΦΝΑΕΙΡΕ ΝΟΥΚΒΑ ΝΝΕΡΠΗΥΕ ΝΝΕΒΩΤ²⁸ ΤΗΡΟΥ
{ΜΝ} ΝΕΥΟΥΗΝΒ ΦΑ {ΕΝΕΖ}

Wende dich, bete für die Zerstörung des Apollontempels; der Herr nämlich hat dich erhört, er wird Rache nehmen an allen Tempeln von Ebot (Anm.: Ebot = koptische Bezeichnung für Abydos) und ihren Priestern in Ewigkeit.²⁹

den Hauptpersonen der Handlung selbst durchgeführt, wenn auch fast immer mit göttlicher Hilfe. Diese passive Rolle des Makarios von Tkow stellt einen interessanten Untersuchungsaspekt dar, der jedoch für vorliegende Beobachtungen vernachlässigt werden kann.

²⁵ Die Vita ist – wie so viele koptische Textcorpora – über verschiedene Sammlungen verteilt. Die Pariser Blätter wurden 1895 von Émile Amélineau ediert und mit Übersetzung herausgegeben, wohingegen die Blätter aus Wien erst 1936 durch Walter Till ihre erstmalige Veröffentlichung erfuhren. Weiterhin fügte Mark Moussa in jüngerer Zeit noch unbekannte Texte von Blättern aus Cambridge – leider nur in Übersetzung – hinzu. Die letzte Neuedition von Sami Uljas – ebenfalls bisher unpublizierte Blätter aus Cambridge – erfolgte erst 2012, weitere bisher unpublizierte Blätter dieser Sammlung stehen noch aus.

²⁶ Lies: πε ετνακαταργει (vgl. Amélineau 1895, 682 Anm. 1).

²⁷ Vit. Moses v. Abydos, Amélineau 1895, 682 l. 2ff Originaltext. Eigene Übertragung; vgl. Till 1936, Übersetzung 65, der hier die deutsche Übersetzung des Amélineau-Textes wiedergibt.

²⁸ Lies νεβωτ (vgl. Amélineau, 1895, 686 Anm. 1).

²⁹ Vit. Moses v. Abydos, Amélineau 1895, 686 l. 5ff Originaltext. Eigene Übertragung; vgl. Till 1936, Übersetzung 68, der hier die deutsche Überset-

Indem der Autor einen Engel, der vom Christengott gesandt wurde, auftreten lässt, wird durch dessen bloße Anwesenheit eine sakrale Atmosphäre geschaffen und betont, dass Moses eine von Gott gewollte Tat ausführt, was sein Handeln wiederum als sakral konnotiert erscheinen lässt. Moses wendet in der Erzählung den Rat des Engels an und versucht sich in einer Art magischem Gebet, das zu einem Erdbeben führt und schließlich im Einsturz von fünf Tempeln in Abydos gipfelt. Unspektakulär wird der Tod von 30 Priestern der sozialen Gruppe der Anhänger der traditionellen Kulte angegeben. Am Ende des Berichtes über die Tempeldesakralisierung wartet auch dieser Text mit der schon bei Makarios wiedergegebenen Lösungsstrategie für sozialen Wettbewerb auf. Die schwächere Gruppe wird aufgelöst und der Erzähler des Textes berichtet:

μηπερῶμε σε οὐῶρ εἰτότῃ εἰσωοῦρ̅ ἐπτοῶϥ
 νεβῶτ̅ εἰρ̅ ὅρια φᾶρραι̅ ἐποοῦρ̅ ἡροῶϥ· εἰολ
 χε̅ ἀγμοῦρ̅ ἡ̅βι̅ νετπλᾶνᾶ̅ ἡ̅μοοῦρ̅· - ἀγῶ
 ἀγῶπε̅ ἡ̅χριστιανος̅ ἐπρᾶε̅ ἡ̅βι̅ ἡ̅ρελλῆν̅ ἡ̅
 ἡ̅φῆρε̅ νενογῆνῆβ̅· -

Bis heute hielt sich also kein Mensch auf dem Berg/an dem Ort³⁰ Ebot auf, um zu opfern; denn die, die sie täuschten, starben und sie wurden schließlich Christen, nämlich die Hellenes und die Kinder der Priester.³¹

Um die Auswahl des Untersuchungsspektrums nicht nur auf interreligiöse Konflikte zu beschränken, soll an dieser Stelle auch eine Schilderung intrareligiöser christlicher Gewalt miteinbezogen werden. Die Vita des Samuel von Kalamon bietet für Untersuchungen zur religiösen Gewalt eine äußerst interessante Ausgangslage, denn in ihr – wie im Panegyrikos auf Makarios von Tkow – sind sowohl interreligiöse als auch intrareligiöse christliche Konflikte beschrieben.³² Die Vita

zung des Amélineau-Textes wiedergibt.

³⁰ Vgl. Anm. 38.

³¹ Vit. Moses v. Abydos, Till 1936, 49f l. 22–3 Originaltext. Eigene Übertragung; vgl. Till 1936, Übersetzung 68.

³² Nach heutigem Stand ist eine vollständige Version der Vita in Sahidisch erhalten, die leichte Fay-

handelt im siebten Jahrhundert und bezieht sich zum Teil auf historisch belegte Personen. Präzisere Aussagen über den Abfassungszeitraum als den *terminus post quem* zum ersten Drittel des siebten Jahrhunderts zu treffen, ist nach heutigem Stand jedoch kaum möglich. Der vorliegende innerchristliche Konflikt entzündete sich daran, dass Kaiser Heraklios Kyros, den von ihm anerkannten Patriarchen Alexandriens und zugleich *praefectus Aegypti* nach Ägypten schickte, um die dortigen miaphysitischen Christen von einem Kompromissvorschlag zu den christologischen Konflikten zwischen Konstantinopel und Alexandrien zu überzeugen. Die Überlegungen zu diesem Vorschlag gingen von einem göttlichen Willen (*energeia*) Jesu Christi aus, um den Miaphysiten entgegenzukommen, und firmieren unter dem Begriff Monenergismus bzw. Monotheletismus. Da die Vita des Samuel von Kalamon von einem Autor des Miaphysitismus verfasst wurde, der den vom Kaiser eingesetzten Patriarchen nicht anerkannte, werden Kyros sowie dessen Anhänger als Gegner und damit als rivalisierende soziale Gruppe des als orthodox dargestellten Samuel stilisiert. Der hier extrem ausgebildete Abgrenzungsmechanismus der beiden christlichen Gruppen ist gut an der Wortwahl des Autors ersichtlich. So wird Kyros einmal als *παράνομος*³³ (gesetzwidrig), dann als *πῶμπε ἡ̅π̅σα̅δ̅αν̅α̅ς*³⁴ (Sohn Satans), als *παντίχρηστος ἡ̅π̅λανος*³⁵ (irreführender Antichrist) und schließlich als *πρραῖτ̅κος̅ ν̅χαλλη̅δ̅ωνίτ̅ης*³⁶ (chalkedonischer Häretiker) bezeichnet.

Zu Beginn der Szene religiöser Gewalt hält sich Samuel von Kalamon zusammen mit

oumische Einschläge erkennen lässt und in der Morgan Library in New York aufbewahrt wird. Weiterhin überliefert und bis jetzt der Vita des Samuel zugeordnet wurden einige Fragmente in reinem Sahidisch, sowie in Bohairisch. Die einzig verfügbare Edition des koptischen Textes wurde 1983 von Anthony Alcock besorgt. Außerdem sei an dieser Stelle noch auf eine vollständig erhaltene äthiopische Überlieferung hinzuweisen, die allerdings keinen Eingang in vorliegende Untersuchungen finden kann.

³³ Alcock 1983, 6 l. 5f Originaltext.

³⁴ Alcock 1983, 10 l. 39f Originaltext.

³⁵ Alcock 1983, 10 l. 40 Originaltext

³⁶ Alcock 1983, 11, l. 4 Originaltext.

mehreren Asketen in der Sketis auf. Der Magistrianus des Cyrus lässt alle Asketen in einer Kirche versammeln und fordert sie zur Anerkennung des *Tomus Leonis* auf.³⁷ Die Absicht des Magistrianus und damit des Kyros wird keinesfalls als Kompromissvorschlag beschrieben. Im Gegenteil – zur weiteren intergruppalen Abgrenzung betont der Autor die böse Absicht der gegnerischen Gruppe.

ⲙⲏⲏⲥⲐⲐ ⲁⲢϫⲐⲐⲮ ⲛⲐⲮⲙⲁⲕⲓⲥⲦⲣⲓⲁⲛⲐⲐ
 ⲛⲐⲮⲁⲣⲓⲣⲏⲦⲦ ⲉⲣⲣⲁⲓ ⲣⲓⲙⲓⲦⲐⲐⲐⲐⲮ ⲉⲦⲐⲮⲁⲁⲃ ⲛⲐⲮⲏⲦⲦ
 ⲉⲣⲉⲛⲉⲢⲐⲮⲐⲮⲉⲣⲏⲦⲉ ⲃⲉⲣⲏⲏ ⲉⲡⲉⲛⲥⲛⲐⲐⲮ ⲉⲃⲐⲁ

Später schickte er (Anm.: Kyros) einen grausamen Magistrianus an den heiligen Ort³⁸ der Sketis, dessen Füße eilten, um Blut zu vergießen.³⁹

Die Asketen verweigern ihre Unterschrift unter das Werk, woraufhin der Beamte deren Auspeitschung anordnet. Samuel von Kalamon sieht sich durch das drohende Unrecht, das die Mitglieder seiner sozialen Gruppe erwartet, zum Eingreifen provoziert und beginnt einen Disput mit dem Beamten. Im Verlauf des Streitgesprächs verflucht Samuel den *Tomus Leonis*, den Patriarchen Kyros sowie die Anhänger der chalkedonischen Beschlüsse und wirft das Schriftstück aus der Kirche, um dessen häretischen Inhalt zu verdeutlichen. Der Beamte gerät in Zorn und befiehlt die Auspeitschung Samuels durch Soldaten, die sich schrittweise in ihrer Gewalt steigert.⁴⁰ In Anlehnung an Schemata von Märtyrerberichten⁴¹ überlebt Samuel mit

göttlicher Hilfe die Marter und erholt sich schließlich wieder. Der Autor stilisiert Samuel zu einer Identifikationsfigur für die Rezipienten. Dies erfolgt zunächst durch das furchtlose Eingreifen und Einstehen des Heiligen für die Mitglieder seiner sozialen Gruppe der orthodoxen Christen, sowie durch die spätere Belohnung Samuels durch göttliche Unterstützung. Als Intention des Autors kann man sicherlich festhalten, dass die hier beschriebene innerchristliche Gewalt als interreligiöse Gewalt dargestellt wird. Dies zeigt neben dem Aufgreifen der Märtyrertopik das extrem abgrenzende Verhalten von Seiten des Autors, das jegliche Gemeinsamkeiten der konkurrierenden Gruppen verneint. So wird verleugnet, dass beide Gruppen im sozialen Wettbewerb dem christlichen Glauben angehören.⁴²

Stellen wir uns nach diesen drei Fallbetrachtungen die Frage nach dem Nutzen der Mitteinbeziehung sozialpsychologischer Komponenten bei der Untersuchung der literarischen Konstruktion von Sakralität mittels religiöser Gewalt in der koptischen Hagiographie, so lassen sich einige Eckpunkte festhalten. Die Darstellung von religiöser Gewalt in den vorliegenden hagiographischen Schriften kann unter anderem als Ausdrucksweise eines sozialen Wettbewerbs zwischen zwei konkurrierenden sozialen Gruppen dienen. Somit werden aus heutiger Sicht manche extremen Formulierungen besser nachvollziehbar, weil wir die Mechanismen, die zu solchen Formulierungen führen können, besser verstehen (*in-group favoritism; outgroup derogation*). Außerdem wird mit Hilfe des für die soziale Gruppe der Christen distinktiven Merkmals der Sakralität, das in Szenarien religiöser Gewalt durch geschicktes Formulieren des Autors Erhöhung erfährt, die vom Autor favorisierte soziale Gruppe mit der für die Gruppe als auch für das Individuum erstrebten positiven Bewertung versehen. Schließlich lässt sich noch festhalten, dass wir selbst-

³⁷ Der Begriff des *Tomus Leonis* ist in diesem zeitlichen Zusammenhang als klarer Anachronismus des Autors aufzufassen.

³⁸ Im Regelfall wird ⲦⲐⲐⲮ mit *Berg, Gebirge, Wüste, Nekropole, Einöde, Kloster* übersetzt (vgl. Westendorf ²2008, 253.) Gemeint ist meiner Ansicht nach von der Bedeutung her ein *Ort, an dem asketisch gelebt wird* und der aus der koptischen Tradition heraus oft als Gegensatz zum Fruchland am Nil gesehen wird.

³⁹ Alcock 1983, 6 Originaltext. Eigene Übertragung.

⁴⁰ Alcock 1983, 6f Originaltext, 80f Übersetzung.

⁴¹ Als typische Elemente seien hier genannt: Die Wut beziehungsweise der Zorn des Beamten, die plastische Beschreibung des Geschehens und die schrittweise Steigerung der Gewalt während der Marter.

⁴² Diese Tatsache bietet spannendes Ausgangsmaterial für weitergehende Untersuchungen. So ist unter anderem die Frage zu stellen, welche Hintergründe etwa kirchengeschichtlicher oder soziologischer Art zu dieser strikten literarischen Abkehr von anderen Christen zusammenwirkten.

verständlich keinen eindeutigen Befund über die mutmaßliche historische religiöse Gewalt und deren sakralen Charakter erhalten. Jedoch erfahren wir sehr wohl etwas über die mögliche sozialpsychologische Funktion narrativer Folien von religiöser Gewalt. Damit verwoben ist die dargestellte Sakralität der ausführenden Personen bzw. deren Handlungen, die

in der koptischen Hagiographie immer wieder auf gleiche Weise formuliert werden. So können wir einen interessanten Einblick in die Beweggründe und Gedankenwelt der Autoren koptischer Hagiographie gewinnen und eine Vorstellung davon erlangen, wie diese sich das konfliktbehaftete Aufeinandertreffen bzw. den sozialen Wettbewerb von zwei religiösen Gruppen vorstellten und dies den Rezipienten publikumswirksam präsentierten.

Bibliographie:

Quellen:

Dioscorus of Alexandria (attributed to), A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkow, ed. D. W. Johnson (CSCO 415, *Scriptores Coptici* 41) (Louvain 1980)

Isaac the Presbyter, *The Life of Samuel of Kalamun*, ed. A. Alcock (Oxford 1983)

Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden. Texte, Übersetzungen und Indices, ed. W. Till (*Orientalia Christiana Analecta* 108), 2. Bd. (Rom 1936)

Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère, Patriarche d'Antioche 512–518, Première Partie*, ed. M.-A. Kugener (Paris 1903)

Sekundärliteratur:

Amélineau 1895

É. Amélineau, *Monuments pour servir a l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, 4. Bd. (Paris 1895)

Esler 2014

Ph. F. Esler, *An Outline of Social Identity Theory*, in: J. Brian Tucker, Coleman A. Baker, T&T Clark *Handbook to Social Identity in the New Testament* (London 2014) 13–39

Hogg – Adelman – Blagg 2010

M. A. Hogg – J. R. Adelman – R. D. Blagg: *Religion in the Face of Uncertainty: An Uncertainty-Identity Theory Account of Religiousness*, *Personality and Social Psychology Review* 14 (1), 2010, 72–83

Tajfel – Billig et al. 1978

H. Tajfel – M. G. Billig – R. P. Bundy – C. Flament, *Social Categorization and Intergroup Behaviour*, *European Journal of Social Psychology* I (2), 1978, 149–178

Tajfel 1978

H. Tajfel, *The Achievement of Group Differentiation*, in: ders., *Differentiation between Social Groups* (London 1978) 77–100

Turner – Hogg et al. 1987

J. C. Turner – M. A. Hogg – P. J. Oakes – S. D. Reicher – M. S. Wetherell, *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory* (Oxford 1987)

Westendorf 2008

W. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch. Bearbeitet auf der Grundlage des Koptischen Handwörterbuchs von Wilhelm Spiegelberg* (Heidelberg 2008)

Vom Kultbild zur Kirche: Veränderte Materialisierungsformen von Heiligkeit in der Spätantike

Armin F. Bergmeier

Abstract: In this article, I argue that Christian sacred spaces are the successors of ancient cult statues. Both aimed to enable an experience of divine presence. In order to achieve this goal Christian churches visualized the dualism between the divine and earthly spheres, a gap late antique Neoplatonists had attempted to close through contemplation and theurgy, a technique for evoking the presence of the god. This gap between the worlds remained a central preoccupation for Christians, as evidenced by Kosmas Indikopleustes's sixth century *Topographia Christiana*. By the early fourth century, churches had acquired an aura of the holy that was predicated on the fashioning of the church as a place for the encounter with the divine. The Lateran Fastigium, an architectural construction dividing the sacred from the less sacred areas in the church, was a first attempt to visualize the holy, but was not repeated. Instead the dualism was marked through wall and floor mosaics as well as choir screens in late antique churches, which had effectively taken on the task of enabling a vision of the divine. In his dedication speech for the Basilica in Tyre, Eusebius promised the visitors exactly that, a visual encounter with the divine after the Christian God had been invisible for so long. Thus, by the early fourth century the monumental churches became the sites for visual encounters with the divine, thereby replacing the three-dimensional cult statues of antiquity.

Die verschiedenen schriftlichen und materiellen Quellen aus der Frühzeit des Christentums addieren sich nicht immer zu einem nahtlosen Gesamtbild. Besonders die Aussagen der Autoren des Neuen Testaments und der Apologeten zu christlichen Sakralräumen – deren Existenz sie in der Regel negierten – sind in der Forschung kontrovers diskutiert worden; mittlerweile herrscht jedoch weitgehender Konsens darüber, dass die gebaute Realität nicht dem idealisierten Bild einer Gemeinschaft ohne Bilder und heilige Räume entsprach.¹ Spätestens seit dem frühen vierten Jahrhundert ist davon auszugehen, dass die christlichen Versammlungsräume einen sakralen Charakter besaßen. Die Räume der ältesten und einzigen erhaltenen frühchristlichen Hauskirche in Dura Europos (vor 256 CE) wurde nach und nach ihrer Wohnfunktion beraubt und dem Kult unterstellt, so dass ein

Gebäude entstand, das allein im kultischen Gebrauch seine Existenzberechtigung hatte.² Im Folgenden soll jedoch nicht noch einmal der Frage nachgegangen werden, ob und ab wann die Versammlungsräume der Christen sakralen Charakter erhielten, sondern vielmehr gefragt werden, warum es zum Phänomen der Sakralisierung von Orten kam. Es wird dargelegt, dass es sich hierbei um eine nahezu unausweichliche Konsequenz aus der christlichen Religion und aus allgemeinen Vorstellungen der Annäherung an das Göttliche in der spätantiken Geistesgeschichte handelte.

Einer der wegweisenden Artikel für die Beschäftigung mit der Frühzeit christlicher Sakralräume ist Friedrich Wilhelm Deichmanns Artikel „Vom Tempel zur Kirche“ aus dem Jahr 1964.³ Darin untersuchte der Autor die Entstehung christlicher Gotteshäuser aus

¹ Zusammenfassend bei Finney 1984; Finney 2004 und Jäggi 2007.

² Finney 1984, 223f.

³ Deichmann 1964.

antiken Vorstellungen von Heiligtümern, stellt jedoch fest, dass der christliche Sakralraum weder den paganen Tempeln und seinem jüdischen Pendant noch den profanen Synagogenräumen vergleichbar ist.⁴ Der christliche Kult fand – im Unterscheid zu den Innenräumen antiker Heiligtümer, die in der Regel den Priestern vorbehalten waren – gänzlich im Inneren des sakralen Gebäudes statt. Ferner war jedes einzelne der vielen Kirchengebäude ein Behältnis des Göttlichen, während die frühen Synagogen reine Versammlungsräume waren.⁵ Der Titel von Deichmanns Artikel suggeriert, dass der Sakralisierungsprozess eine Entwicklung war, die vom Tempel zur Kirche verlief. Deichmann bekräftigt jedoch zu Anfang und am Ende des Artikels, dass die Genese keinesfalls zwischen diesen beiden Punkten verlief; er benutzt die Begriffe „Tempel“ und „Kirche“ lediglich, um den Zeitrahmen des kulturellen Wandlungsprozesses zwischen paganer Antike und christlicher Spätantike abzustecken. Die Frage nach der Ursache für diesen Wandel lässt Deichmann offen.⁶ Aus diesem Grund soll im Titel des vorliegenden Artikels ein neues Begriffspaar vorgeschlagen werden, das den Ursprüngen und der Genese des christlichen Sakralbaus Rechnung trägt. Nicht der Tempel liefert das Vor- und Gegenbild der christlichen Kirche, sondern die antike Kultstatue.

Im Folgenden möchte ich darlegen, dass zwei wichtige Gründe zur Entwicklung des sakralen Raums im Christentum beitrugen. Dieses teilte mit den paganen Religionen der Spätantike die Vorstellung eines zunehmenden Dualismus zwischen göttlicher und irdischer Welt. Die Trennung zwischen den beiden

Sphären musste überbrückt werden, jedoch anders als die paganen Religionen, die den Kontakt mit dem Göttlichen über Statuen suchten, wählten die Christen den sakralen Raum als Kontaktmedium. Diese Entscheidung wiederum ist die Folge einer Besonderheit des Christentums, dessen Gott nicht darstellbar war und der nicht in anthropomorphen Standbildern erfahrbar gemacht werden durfte. Stattdessen waren die Christen bemüht Wege zu finden, das Göttliche zu visualisieren, ohne in Konflikt mit dem Repräsentationsverbot zu kommen. Dies gelang ihnen zum einen dadurch, dass sie die Bilder Gottes ins Gewand ephemerer immaterieller Visionen hüllten,⁷ zum anderen durch architektonische Räume, die im Inneren die Erfahrung einer quasi-immateriellen Theophanie ermöglichten.

Drei Quellen werden im Anschluss aus der Vielzahl möglicher Quellen als Kronzeugen ausgewählt, um die These zu illustrieren, dass die christlichen Sakralräume eine Antwort auf den Dualismus der spätantiken Welt und die Unsichtbarkeit des christlichen Gottes waren. Die Erste ist die *Topographia Christiana* des Kosmas Indikopleustes und besonders die Miniatur 89r aus der Handschrift Vat. gr. 699, in der sich die spätantike Vorstellung eines Dualismus der Welten konzentriert. Die zweite wichtige Quelle ist Eusebios' Weihere Rede auf die Basilika von Tyros, einer der frühesten Belege für die Wahrnehmung von Gotteshäusern als sakrale Orte. Darin bestätigt er, dass ein primäres Ziel der Kultbauten die Vision des Göttlichen in ihrem Inneren war. Schließlich ist das verlorene Fastigium des Lateran ein Beleg dafür, wie man früh versuchte, die Dualität der Sphären im Inneren der Kirchengebäude zu visualisieren und damit die Präsenz des Numinosen erfahrbar zu machen. War der antike Tempel nur die schützende Hülle für die Kultstatuen gewesen, so waren die Mauern der christlichen Kirchen nun selbst die materialisierte Form des Heiligen.

⁴ Vgl. Deichmann 1964, 57f.

⁵ Zum Prozess der Sakralisierung der Synagogen als Folge aus dem Kontakt mit Kirchen siehe Milson 2007, bes. S. 194–204. Steven Fine zeigt, dass bereits in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten die Sakralität des Tempels auf die Synagogen übertragen werden konnte: Fine 1997, 21–47.

⁶ Deichmann verweist lediglich auf die zunehmende Vergeistigung der jüdischen Kultvorstellungen nach der Zerstörung des Tempels. Die sich im Anschluss entwickelnden Synagogen bleiben jedoch profane Gebäude: Deichmann 1964, 54.

⁷ Siehe hierzu ausführlich Bergmeier 2017.

Die Ablehnung der Kultbauten in den Schriftquellen

Die Aussagen des Neuen Testaments und der Apologeten zu sakralen Räumen im Christentum sind eindeutig. Im Neuen Testament wird wiederholt betont, dass die Christen keine Tempel benötigen, da Christus schon dann präsent sei, wenn sich zwei oder drei in seinem Namen versammeln (Matth. 18.20). In der Rede des Stephanos vor dem Hohen Rat kommt er auf den Tempel des Salomon zu sprechen, wendet aber ein, dass Gott nicht im „Werk von Händen“ wohne (Apg. 7.48).⁸ Menschgemachte, materielle Visualisierungsformen des Göttlichen lehnte das frühe Christentum ab. Dazu gehörten neben Bildern und Statuen auch Architektur und sogar Weihrauch.⁹ Noch im zweiten Jahrhundert wird diese Haltung von den Apologeten verteidigt, wenn auch die Realität sich bereits gewandelt haben mochte. Klemens von Alexandria schrieb beispielsweise:

Ist es nicht richtig und wahr, wenn wir den unbeschränkten Gott nicht auf irgendeinen Ort begrenzen und den, der alles in sich fasst, nicht in Tempeln einschließen, die von Menschenhand gemacht sind? Denn welches Werk von Baumeistern und von Handwerkskunst könnte schon heilig sein?¹⁰

Klemens fährt fort, dass er, wenn er das Wort *ἐκκλησία* (*ekklesia*) benutzt, nicht das Bauwerk meint, sondern die Versammlung der Christen. Dieser Hinweis verrät, dass zu seiner Zeit bereits Gebäude als *ekklesia* bezeichnet wurden. Ähnliches berichtet Minucius Felix:

Glaubt ihr aber, wir halten den Gegenstand unserer Verehrung geheim, wenn wir keine Tempel und Altäre haben? Welches Bild soll ich für Gott ersinnen, da doch im Grunde genommen der Mensch selbst Gottes Ebenbild ist? Welchen Tempel soll ich

ihm bauen, da diese ganze Welt, das Werk seiner Hände, ihn nicht zu fassen vermag? Und während ich als Mensch geräumiger wohne, soll ich die Größe solcher Majestät in eine einzige Zelle einschließen?¹¹

Die Ausgangslage ist also eindeutig. Die Christen brauchen weder Bilder noch Tempel, denn es wäre vermessen zu glauben, dass man die endlose Herrlichkeit Gottes in einem kleinen Raum einfangen könnte. Noch in einem Beschluss der Synode von Elvira (um 306) wird die Ablehnung des materiellen und damit vergänglichen Aspekts der Kirchenbauten spürbar, denn das Verbot der Bilder richtet sich speziell gegen deren Anbringung auf *Wänden*.¹² Warum nahmen die Christen Abstand von der verordneten Praxis und schufen sich heilige Räume? Ein früher archäologischer Beleg hierfür ist die bereits erwähnte Hauskirche von Dura Europos, in deren letzter Phase 90% der Räume dem Kult dienten und eine Wohnfunktion vermutlich ausschlossen.¹³ Sicherlich ist es möglich, dass der Komplex am syrischen Limes trotz seiner exklusiv kultischen Nutzung noch als profaner, nicht heiliger Raum verstanden wurde. Eine eindeutig sakrale Konnotation hatte die Basilika in Tyros, deren Weiherede Eusebios von Caesarea hielt und die in seiner *Historia ecclesiastica* überliefert ist. Bevor wir diese christliche Wahrnehmung der Kulträume und ihre Funktion näher betrachten, soll zunächst der Sitz des Sakralen in der Antike beleuchtet werden.

Statuen und Tempel in der Antike

In der Antike waren die Kultstatuen das primäre Mittel der Kontaktaufnahme mit den Göttern. Verschiedene antike Quellen berichten, wie die Kultstatuen gezielt aufgesucht wurden, um mit den Göttern in Kontakt zu treten.¹⁴ Die antiken Götter waren jederzeit in den Statuen sichtbar. Die Tempel und die darin befindlichen Kultbilder standen zwar

⁸ Eine Übersicht über die relevanten Passagen bei Jäggi 2007, 77f.

⁹ Zum Weihrauch siehe Caseau 2007.

¹⁰ Klemens, Stromateis 7.5.28–29: Übers. bei Heyden 2012, 102.

¹¹ Minucius Felix, Octavius 32.

¹² Grigg 1976, 429.

¹³ Finney 1984, 223f.

¹⁴ Titus Livius, *Historiae Romanae* 26.19.5; Herodot, *Historiae* 6.61.

in der Regel nur einmal im Jahr im Zentrum kultischer Verehrung, aber auch außerhalb der Festtage konnten die Götter aufgesucht werden, wenn man ein Zwiegespräch suchte oder die Hilfe des Gottes benötigte. Eines der hadrianischen Tondi am Konstantinsbogen zeigt Hadrian, wie er mit Apoll in Form seiner Statue Kontakt aufnimmt. (Abb. 1) Besonders häufig wurde auf Keramik die Szene dargestellt, in der sich Cassandra vor den Angriffen des Ajax zur Statue der Pallas Athene flüchtete. Sichtbar waren die Götter auch für den Vorbeigehenden, wenn die Türen des Heiligtums geöffnet waren und man durch sie einen Blick auf die Statue erhaschen konnte. So beschreibt es Vitruv¹⁵ und so zeigen es einige Darstellungen in Handschriften und auf Münzen. (Abb. 2 und 3)

In welchem Verhältnis der Gott und seine Statue in der Antike genau standen, ist umstritten. Generell kann man jedoch sagen, dass die Götter vor allem in der Frühzeit mit ihren Bildnissen identifiziert wurden und diese Vorstellung am Ende der Antike ins Wanken geriet.¹⁶ Die enge deiktische Verbindung zwischen beiden kam auch in den Begriffen *simulacra* und *signa* zum Ausdruck. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Götter in ihren Bildnissen gefangen waren. Herodot berichtet von einer Amme, die ein Kind zur Statue der Helena in deren Tempel bringt. Diese hilft dem Kind, aber erscheint später noch einmal draußen vor dem Tempel.¹⁷ Tanja Scheer hat die Rolle der Statuen als Sitz (*hedos*) der Götter beschrieben.¹⁸ Die Statuen boten den Göttern die Möglichkeit, sich den Menschen in dieser anthropomorphen Form zu zeigen.

Dem Tempel als Ort der göttlichen Epiphanie kamen zwei Funktionen zu: Er diente der Statue als Schutz vor äußeren Einflüssen und er sorgte für eine angemessene Inszenierungsform des Götterbilds. Die Positionierung der Statue als visueller Zielpunkt einer Giebelarchitektur und gerahmt von Säulen und Pediten

menten ist auf den beiden Darstellungen in Abb. 2 und 3 gut erkennbar. Daneben belegt Vitruv, dass diese Inszenierungsform der Praxis im Theater glich. Auch hier wurden die Auftritte von Göttern und Kaisern durch eine Konstruktion aus Pedimenten, Säulen und Giebeln auf der Bühne gerahmt.¹⁹ Verglichen mit spätantiken Kirchen scheint diesen Bauwerken an sich jedoch keine Heiligkeit inne gewohnt zu haben. Ihr sakraler Wert leitete sich aus der jeweiligen Kultstatue ab, die sie beherbergten. Im jüdischen Tempel war es die Bundeslade, die die Heiligkeit des Allerheiligsten markierte.

Die Heiligkeit der Götterstatuen und deren Identifizierung mit den Göttern war jedoch schon in der Antike nicht unumstritten. In der römischen Kaiserzeit kritisierten Philosophen zunehmend diese vereinfachte Ansicht und betonten, dass der Gott und sein Bild nicht gleichzusetzen seien.²⁰ Schon der Sokrates-Schüler Antisthenes hatte formuliert: „Gott ist niemandem gleich, darum kann ihn niemand aus seinem Bild erkennen.“²¹ In Ciceros in Dialogform verfasster Schrift *Über die Natur der Götter* wird die Frage gestellt, ob die Götter in den Statuen erscheinen. Darin spricht sich der Neuplatoniker Cotta polemisch gegen jegliche Identifikation der Götter mit den Statuen aus. Er behauptet, die Statuen hätten anthropomorphe Gestalt, um die Unwissenden zu täuschen und sie glauben zu lassen, sie kämen durch die Statuen der göttlichen Präsenz näher.²² Nicht selten beschwören daher die Inschriften auf Statuenbasen die *praesentia* der Götter.²³ Aber auch der

¹⁵ Vitruv, Zehn Bücher über die Architektur 4.5.1.

¹⁶ Scheer 2000; Johnston 2008; Bremmer 2013.

¹⁷ Siehe oben Anm. 11.

¹⁸ Vgl. Scheer 2000, 120–3.

¹⁹ Vitruv, Zehn Bücher über die Architektur 5.6.9: „Genera autem sunt scaenarum tria: unum dicitur tragicum, alterum comicum, tertium satyricum. Horum autem ornatus sunt inter se dissimili disparique ratione, quod trageae deformatur columnis et fastigiis et signis reliquisque regalibus rebus.“ (Saliou 2009, 26.)

²⁰ Siehe hierzu Geffcken 1919; Bremmer, 2013.

²¹ Klemens von Alexandria, Stromateis 5.14. 108.4.

²² “[...] ut essent simulacra quae venerantes deos ipsos se adire crederent.” (Cicero, De natura deorum 1.27).

²³ Bspw. Corpus Inscriptionum Latinarum 6.1, 181b; 488; 648; siehe auch Dubourdieu, 2013, 31. Zur Präsenz der Götter im antiken Griechenland siehe auch: Scheer, 2001, 115–130.



Abb. 1: Hadrianisches Tondo, Konstantinsbogen, Rom, 1. Hl. 2. Jh. CE
(Photo: Autor)



Abb. 3: Concordia-Tempel, Sesterz des Tiberius, 36 CE
(Zanker 2009, Abb. 90)



Abb. 2: Aeneas und Achates nähern sich der Sybille vor dem Apollontempel, hinter dessen geöffneten Türen der Blick auf die Statue frei ist, Vergilius Vaticanus Cod. 3225, fol. 45v
(Wright 1993, 46)



Abb. 4: Die Welt als Koffer, Topographia Christiana des Kosmas Indikopleustes (Bibl. Laur. Plut. 9.28, fol. 95v)
(Anderson 2013, Tf. 18)

Stoiker Balbus, der zweite Redner in Ciceros Dialog, der entschieden statuenfreundlicher ist, gibt zu, dass die Götter eigentlich keine anthropomorphe Gestalt hätten, sondern vielmehr eine perfekte Kreisform.²⁴ Er gibt aber zu bedenken, dass nichts schwieriger sei, als den Verstand von der Übermacht der Augen zu trennen, und rechtfertigt so die Existenz der Statuen.

Die Neuplatoniker waren also von der Anikonizität des Göttlichen überzeugt, aber machten trotzdem häufig den Zweck von Bildern geltend, die Götter durch Symbole ins Gedächtnis zu rufen. Maximus von Tyros, der im zweiten Jahrhundert über die Vorstellungen des Göttlichen in den verschiedenen Kulturen nachdachte, war der Überzeugung, dass das Göttliche nicht dargestellt werden könne.²⁵ Er legte auch dar, dass jede Kultur ihre eigenen Visualisierungsformen habe, was, so Maximus, eine menschliche Konstante zu sein scheint. Kein Volk könne ohne Symbole leben. Ähnliches schlug im zweiten Jahrhundert der Philosoph Celsus vor, gegen den Origenes sein berühmtes Werk *Contra Celsum* schrieb. Er hatte den Christen nahegelegt, Bildnisse doch beizubehalten. Nicht weil er glaubte, dass Gott darin wohne, sondern als Gedächtnisstütze und zur visuellen Orientierung.²⁶

Im dritten Jahrhundert mehrten sich die Stimmen, die anthropomorphe Darstellungen ablehnten. Plotin beispielsweise ist der wohl bedeutendste Vertreter einer Intellektualisierung und Spiritualisierung des Religiösen, der materielle Kultobjekte ablehnte und die Kontaktaufnahme mittels des geistigen Sehens propagierte.²⁷ Dessen Schüler Iamblichos hingegen bestand auf den Statuen als Mittel der Kontaktaufnahme.²⁸

Warum war diese Auseinandersetzung um die Präsenz der Götter überhaupt nötig geworden?

²⁴ Cicero, *De natura Deorum* 2.17.

²⁵ Maximus von Tyros, *Oratio* 2.

²⁶ Besonders Origenes, *Contra Celsum* 7.66.

²⁷ Eine Übersicht über die relevanten Passagen in Plotins *Enneaden* bei Stock 2013, 15.

²⁸ Zur Theurgie des Iamblichos siehe Johnston 2008 und Shaw 2011.

Die antiken Götter teilten doch eine Sphäre mit den Menschen und bewegten sich in ihrer Mitte. Diese Vorstellung hatte sich am Ende der Antike von Grund auf gewandelt. Götter und Menschen waren nicht länger Teil einer zusammenhängenden Welt, sondern es hatte sich die Vorstellung eines Dualismus etabliert, der beide Sphären, die menschliche und die göttliche, zunehmend voneinander trennte.²⁹ Dieser Dualismus ist das Kernproblem der spätantiken Auseinandersetzung mit dem Göttlichen, sowohl in der paganen als auch in der christlichen Kultur. Er war die Ursache dafür, dass sich die Natur der Visualisierungsformen des Göttlichen veränderte. Wenn göttliche und menschliche Welt voneinander getrennt waren, konnten die Götter höchstens temporär diese Grenze überwinden. Sie waren nicht mehr dauerhaft Teil der irdischen Welt. Dies erhöhte den Stellenwert der Visualisierungsmedien.

Dieser Abhängigkeit von den Statuen stand der bereits skizzierte Zweifel an der Gleichsetzung der Götter mit ihren Statuen gegenüber. Um dem Widerspruch zwischen den anikonischen Tendenzen und dem Wunsch nach der Visualisierung des Göttlichen zu entkommen, entwarfen die Philosophen des zweiten Jahrhunderts – unter anderem Celsus und Maximus von Tyros – eine Zwittertheorie: Sie erkannten die Anikonizität des Göttlichen an, räumten aber ein, dass die Materialisierung der Götter in Bildern zulässig sei, da die menschliche Vorstellungskraft diese benötige.

Plotin löste den Widerspruch auf, indem er das Konzept der Seele bemühte.³⁰ Diese nahm eine Zwischenstellung zwischen dem Körperlichen und dem Himmlischen ein. Sie konnte sich zeitweise vom Körper trennen und Teil des göttlichen Reichs werden. Porphyrios folgte Plotin und behauptete, dass die Seele nie ganz in den Körper zurückgehe. Das Mittel zur Kontaktaufnahme sei die *theoria*, das geistige Sehen. Mit materiellen Objekten sei den Göttern nicht näherzukommen, weil sie nicht Teil der materiellen Welt waren.

²⁹ Siehe hierzu Johnston 2008.

³⁰ Shaw 2011, 118.

Gegenstimmen wie die des Iamblichos forderten eine reale, praktische Erfahrung ein. Er lehnte die plotinische Theorie der Seele ab und behauptete, sie sei vollständig Teil der körperlichen Welt. Anstelle der geistigen *theoria* setzte er archaische Offenbarungsriten, die sogenannte Theurgie.³¹ Diese war eine Strategie zur Animation der Statuen als Mittel der Kontaktaufnahme mit dem Göttlichen. Den Götterstatuen wurden Substanzen in den Mund gelegt, die mit ihrem Wesen verwandt waren, wie Steine, Kräuter und anderes. Iamblichos schlug darüber hinaus noch den Einsatz von liturgischen Ritualen vor, die die Ordnung der Götter imitieren sollten. Auf diese Weise wollten die Theurgen die Präsenz der Götter evozieren, deren Statuen sie als *Hypodochai*, als Behältnisse, für die temporäre Gegenwart des Gottes bezeichneten. In seiner Schrift *De mysteriis* schreibt Iamblichos als Antwort auf die Kritik des Porphyrios:³²

Diese Lehre zerstört völlig das heilige Ritual und die theurgische Gemeinschaft der Götter mit den Menschen, indem sie die Präsenz der höchsten Wesen von der Erde abtrennt. Das kommt dem gleich zu sagen, dass die göttlichen Dinge sich in großer Distanz zu irdischen Dingen befinden, sie vermischen sich nicht mit den Menschen; und so ist der Ort hier unten wie eine Wüste.³³

In dieser Aussage ist das Kernproblem der neuplatonischen Vorstellungen von der Erfahrung des Göttlichen zusammengefasst, nämlich der trennende Dualismus, der einen Kontakt der Sphären nur noch zeitlich begrenzt und rituell unterstützt zuließ.

Kosmas Indikopleustes

Die gleiche Problematik der Anikonizität des Göttlichen und der Dualität der Welten beschäftigte auch die Anhänger der christlichen Religion. Ihre Theoretiker betonten die Bedeutung der geistigen Vision als Mittel der Kontaktaufnahme mit dem Göttlichen und lehnten jegliche materielle Form der Visualisierung des Göttlichen ab.³⁴ Sie griffen den antiken Statuenkult an, indem sie beispielsweise gegen die Ekelhaftigkeit der verwendeten Materialien polemisierten, aus denen die Statuen gemacht waren – etwas überspitzt: aus Nachttöpfen und Leichenteilen.³⁵

Ein besonders eindrückliches Zeugnis für das christliche Interesse an der Überwindung der Dualität hat sich in der *Topographia Christiana* des Kosmas Indikopleustes, der Schrift eines christlichen Handelskaufmanns aus Alexandria, erhalten.³⁶ Diesen trieb die Frage um, wie beide Sphären zu vereinigen seien. In dem Werk wird deutlich, dass er als Seefahrer und Christ vor allem zwei Interessensfelder hatte: die christliche Lehre und die Geographie, die er miteinander verband.³⁷ Zu diesem Zweck entwarf er die Darstellung der Welt in Form eines Koffers. (Abb. 4) In diesem Bild visualisierte er das Verhältnis von himmlischer und irdischer Sphäre als Einheit: Der Deckel repräsentiert die göttliche Sphäre, während sich darunter die natürliche Welt der Menschen befindet. Beide sind vereint im zusammenhängenden Konzept des Koffers. Eine weitere Illumination, die von manchen Forschern für eine Frühform der Weltgerichtsikonographie gehalten wurde,³⁸ stellt dieses Schema vielmehr nur in einem Längsschnitt

³¹ Grundlegend zur Theurgie: Dodds 1947.

³² Zum Streit zwischen Iamblichos und Porphyrios siehe Addey 2014, 127–169.

³³ Ὅλος δὲ τῆς ἱερᾶς ἀγιστείας καὶ τῆς θεουργικῆς κοινωνίας θεῶν πρὸς ἀνθρώπους ἀναίρεσις ἐστὶν αὕτη ἢ δόξα, τὴν τῶν κρείττωνων παρουσίαν ἔξω τῆς γῆς ἐξορίζουσα. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο λέγει ἢ ὅτι ἀπώκισται τῶν περὶ γῆν τὰ θεῖα καὶ ὅτι ἀνθρώποις οὐ συμμίγνυται καὶ ὡς ἔρημος αὐτῶν ἐστὶν ὁ τῆδε τόπος. (Iamblichos, *De mysteriis Aegyptiorum* I.8. Übers. Autor.)

³⁴ Zur Ablehnung materieller Visualisierungsformen siehe Scheer 2001.

³⁵ Siehe zum Beispiel Justin der Märtyrer, 1. Apologie 1.9; Minucius Felix, *Octavius* 24.1.

³⁶ Zur Identifizierung von Kosmas Indikopleustes mit Konstantin von Antiochia siehe Wolska-Conus 1989, 28–30. Zum Alexandrinischen Abfassungsort siehe Milton 1946; Schneider 2010, 10.

³⁷ Zum Weltbild des Kosmas siehe Kominko 2013.

³⁸ Bspw. Kessler 1995.

von der Seite dar. (Abb. 5) Kosmas schreibt dazu:

Von der Erde bis zum Firmament ist der erste Raum, dieser Kosmos, in dem Engel, Menschen und der ganze gegenwärtige Zustand sind. Vom Firmament bis zum Gewölbe ist oben der zweite Raum, das heißt, das Königreich der Himmel, wohin Christus als erster von allen aufgenommen wurde und hineinging, als er uns den neuen Weg des Lebens ebnete.³⁹

Dieses duale Weltbild, das Kosmas im Bild des Koffers vereint, ist häufig auf Strömungen der antiochenischen Schule zurückgeführt worden.⁴⁰ Allerdings ist die Dualität nicht alleiniges Kennzeichen der antiochenischen Schule, sondern findet sich in vielen Bereichen antiker und spätantiker Kulturgeschichte.

Kosmas äußert sich nicht zu der Frage, ob eine visuelle oder visionäre Durchdringung beider Sphären möglich sei. Er betont lediglich wiederholt, dass beide seit Anbeginn der Tage existieren. Diese Aussage eröffnet nun theoretisch die Möglichkeit einer temporären Sichtbarmachung der göttlichen Sphäre. Die christlichen Sakralräume suchten genau dies, die Sichtbarmachung des eigentlich noch Unsichtbaren, in gebauter Form zu materialisieren. Die Kirchen waren Räume, die die Dualität aufhoben, indem sie beide Sphären gleichzeitig darstellten und so die göttliche Präsenz visuell erfahrbar machten. Voraussetzung hierfür ist die Ortsheiligkeit, die Wahrnehmung des Kirchenraums als *sakraler Raum*. Diese Vorstellung ist in der Rede des



Abb. 5: Längsschnitt durch die Welt, *Topographia Christiana* des Kosmas Indikopleustes, Vat.gr. 699, fol. 89r

(Wolf – Morello 2000, Kat. Nr. I.4)

Eusebios von Caesarea zur Weihe der Basilika in Tyros früh belegt.

Eusebios von Caesarea und die Weiherede der Basilika von Tyros

Ebenso wenig wie die Neuplatoniker kamen die Christen ohne Visualisierungsmedien aus, die es ihnen ermöglichten, das Heilige zu schauen. Statuen hatten im Christentum als Repräsentationsform des Heiligen allerdings ausgedient und sogar die Praxis der profanen Statuenproduktion endete im Laufe der Spätantike.⁴¹ An ihre Stelle traten zum einen theophanische Bilder, die durch ihre ostentativ zur Schau gestellte Affinität zum Visionären, Immateriellen und Ephemerem die Gefahr der Idolatrie umgingen. Zum anderen gelang es den Christen, wie hier gezeigt werden soll, die Ortsheiligkeit zu nutzen, um einen Raum zu schaffen, der die göttliche Präsenz visualisierte, ohne selbst ein verehrbares Objekt zu sein. Die Voraussetzung hierfür war die Wahrnehmung des Kirchenraums als sakraler Raum. Den wohl wichtigsten frühen Beleg dafür liefert Eusebios von Caesarea in seiner Rede zur Weihe der Basilika in Tyros

³⁹ Ἀπὸ τῆς γῆς ἕως τοῦ στερεώματος χώρος πρῶτός ἐστιν, ὁ κόσμος οὗτος, ἐν ᾧ εἰσὶν ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι καὶ πᾶσα ἡ νῦν κατάστασις· ἀπὸ τοῦ στερεώματος ἕως τῆς καμάρας ἄνω, χώρος δευτέρος ἐστὶν, τουτέστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ἐνθα ὁ Χριστὸς ἀναληφθεὶς πρῶτος πάντων εἰσηλθεν ἐγκαίνισας ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν. (Kosmas Indikopleustes, *Topographia Christiana* 4.2; Übers. Schneider 2010, 97).

⁴⁰ Siehe hierzu Devreesse 1948, 100f.; Baigent – Kominko 2006, 112–113, bes. Anm. 2. Zur allegorisch-typologischen Exegese der antiochener Schule siehe Madathil 1996, 101–121.

⁴¹ Zu den Gründen hierfür siehe Anderson 2016.

(um 316–319 CE). Diese bildet als zehntes Buch den Abschluss seiner Kirchengeschichte. Darin beschreibt er das Gebäude als heiliges Haus Gottes (ἁγίου νεῶ θεοῦ)⁴² und Wohnort der göttlichen Doxa (τόπος σκηνώματος δόξης σου)⁴³. Berühmt ist Eusebios' Bezeichnung der Kirche als Abbild des Himmels bzw. des himmlischen Jerusalem in symbolischer Form.⁴⁴ Man könnte kaum expliziter die Heiligkeit des Ortes benennen. In den folgenden Jahrhunderten wird diese begriffliche Annäherung von Raum und Sakralität allgegenwärtig. Inschriften wie die in SS. Cosma e Damiano sprechen von der *aula Domini*, dem Haus Gottes, und eine Vielzahl von Inschriften und Baubeschreibungen evozieren die göttliche Präsenz in den Gebäuden besonders in Form von Lichtmetaphorik.⁴⁵ Die Ekphraseis der Hagia Sophia von Prokop und Paulus Silentiarius sind hier zu nennen,⁴⁶ aber auch die lange Inschrift der Erzbischöflichen Kapelle in Ravenna, die damit beginnt zu beschreiben, wie das göttliche Licht in dem engen Raum eingezwängt ist.⁴⁷

Auffällig großen Wert legt Euseb in seiner Rede auf den Sehsinn, denn die Basilika erlaubt endlich, die Heiligkeit auch visuell und nicht nur geistig zu erfassen. Dabei macht sich Euseb auch neuplatonische Vorstellungen der Seele zunutze, aber anders als bei Plotin befindet sich die Seele nicht in der entfernten göttlichen Sphäre und kommuniziert von dort aus mit dem Körper. Euseb folgte auch nicht der Lehre des Origenes, der das Jenseits als Ort der Seelen identifizierte. Vielmehr befinden sich diese nach Euseb im materiellen Kultbau auf Erden.⁴⁸ Die Annahme, dass die Seele nicht mehr bis in den Himmel aufstei-

gen müsse, um die göttliche *theoria* zu erfahren, besagt im Umkehrschluss, dass diese *theoria* des Göttlichen nun im Kultbau auf Erden möglich war. Man konnte im Sakralraum Gottes Herrlichkeit mit eigenen Augen sehen. Euseb schreibt dazu:

Jetzt erkennen wir nicht mehr durch Hören und erzählende Worte den erhobenen Arm und die himmlische Rechte unseres allgütigen und allherrschenden Gottes. Sondern sozusagen durch Taten und mit eigenen Augen sehen wir die Glaubwürdigkeit und die Wahrheit dessen, was uns aus alter Zeit überliefert ist.⁴⁹

Der architektonische Raum war im frühen vierten Jahrhundert zu einem materiellen Medium geworden, das die Statuen ersetzte und die Überwindung der Dualität und damit die göttliche Vision erlaubte. Dies geschah dadurch, dass im Kirchenraum eben jene Dualität inszeniert wurde, wie abschließend dargelegt werden soll.

Die Visualisierung der Dualität im Kirchenraum und das Fastigium des Lateran

Die aus der Spätantike überlieferten Ausstattungsprogramme von Kirchen und Kapellen unterstützen die Annahme, dass die Zweiteilung von göttlicher und irdischer Sphäre ein primäres Ziel der Gestaltung von Sakralräumen war. Verallgemeinernd lässt sich feststellen, dass die Raumgestaltung zwei markante Trennlinien aufwies: eine vertikale Trennung in der Längsausrichtung und eine horizontale in der Höhe. Die Ausstattung der Zentralbauten wies häufig eine horizontale Staffelung auf, indem die unterste Zone anikonisch mit Marmor verkleidet und darüber Heilige, biblische Figuren und Kirchenväter dargestellt wurden, bevor schließlich an höchster Stelle eine christliche Theophanie erschien. Im Mausoleum der Galla Placidia sind die Apostel oberhalb der Marmorvertäfelung abgebildet. Die Gewölbezone darüber, die die allegorische, überzeitliche Erscheinung Christi in Form des Kreuzes zeigt, entspricht der göttlichen Deckelzone im Weltmo-

⁴² Euseb, *Historia ecclesiastica* 10.4.2.

⁴³ Euseb, *Hist. eccl.* 10.4.25.

⁴⁴ Euseb, *Hist. eccl.* 10.4.25 und 10.4.70.

⁴⁵ Borsook 2000; Thunø 2011; Bergmeier 2017, Kapitel III.2

⁴⁶ Bspw. Paulus Silentiarius, *Descriptio Hagiae Sophiae* 806 und 838.

⁴⁷ Die Inschrift beginnt mit folgenden Zeilen: *Aut lux hic nata est aut capta hic libera regnat./ lex [lux] est ante, venit celli (coeli) decus unde modernum,/ aut privata diem peperunt tecta nitentem,/ inclusumque iubar secluso fulget olimpo.*

⁴⁸ Heyden 2012, 104, bes. Anm. 46.

⁴⁹ Euseb, *Hist. eccl.* 10.4.6.

dell des Indienfahrers Kosmas. (Abb. 6) Die heiligste Zone wird oftmals durch Darstellungen des Tetramorphs, der vier himmlischen Wesen, angezeigt, die die Grenze zwischen beiden Bereichen markieren, ähnlich wie sie in den biblischen Berichten eine Theophanie-Erscheinung begleiten und ankündigen (Hes. 1 und 10; Apk. 4). In San Vittore in Ciel d'Oro (Abb. 7) sind die lokalen Heiligen und Ambrosius in der unteren Zone dargestellt, darüber folgt keine göttliche Erscheinung, sondern die Epiphanie des Titelheiligen auf goldenem Grund. Das Tetramorph als visuelle Begrenzung der (visionären) Gewölbezone findet sich auch im Baptisterium in Neapel, in dessen Kuppelscheitel das Christogramm erscheint, und in der Kapelle S. Maria Mater Domini in Vicenza, in der sich lediglich einige der Wesen am Kuppelfuß erhalten haben.⁵⁰

In vielen römischen Kirchen übernimmt das Tetramorph die Aufgabe der Trennung der beiden Sphären auch in Form einer vertikalen Markierung. In der Nachfolge des Triumphbogenmosaiks von S. Paolo fuori le mura (440–461) erscheint es häufig auf Bogenfeldern, die das östlich gelegene Sanktuarium vom übrigen Raum abtrennen (SS. Cosma e Damiano (Abb. 8) und S. Venziano in Rom).⁵¹ Diese Trennung manifestierte sich auf dem Bodenniveau im Einbau von Chorschranken, die zwar den Blick ins Allerheiligste offen ließen, den Zugang aber beschränkten. Die architektonische Abschränkung mittels halbhoher Chorschranken kann im gesamten Mittelmeerraum nachgewiesen werden, beispielsweise in der modernen Rekonstruktion der Schrankenanlage in Avdat, im Negev (Abb. 9).

Visuelle Markierungen des heiligen Bereichs in Form von Wandbildern haben sich außerhalb Italiens nur selten erhalten (bspw. im Sinaikloster). Dafür überdauern im östlichen

Mittelmeerraum eine große Zahl an Bodenmosaiken, die eben diese Trennung in der Längsrichtung der Kirchen belegen. Hier wurde in der Regel abstrakte Ornamentik im Sanktuariumbereich verwendet, während die übrigen Bodenareale Darstellungen der irdischen Natur aufwiesen. Die Bodenmosaiken der Stefanskirche von Umm-er-Rasas zeigen genau diese Trennung in ornamentale Muster im Sanktuariumbereich und vegetabile und figürliche Darstellungen im Rest des Kirchenraums. Diese Trennung wurde durch die nicht mehr erhaltene Chorschranke markiert (Abb. 10). In einigen Fällen wurde die irdische Bedeutung des Bereiches vor dem Sanktuarium sogar inschriftlich als ΓΗ (Erde) oder ΘΑΛΑΚΚΑ (Meer) bezeichnet (bspw. in der Kapelle des Priesters Johannes auf dem Berg Nebo oder im Bodenmosaik der Apostelkirche von Madaba).

Diese beobachtete visuelle Trennung nahm bereits der erste von Kaiser Konstantin in Rom gestiftete Kirchenbau auf einzigartige Weise vor, so man dem *Liber Pontificalis* hier Glauben schenken kann. Die Schenkungsurkunde erwähnt für den Lateran ein sogenanntes *fastidium* oder *fastigium*, eine Giebelkonstruktion, die völlig mit Silber verkleidet war.⁵² Die Rekonstruktion dieses Einbaus nach Sible de Blaauw imitiert eine Tempelfassade und weckt damit Assoziationen mit der Präsentationsform antiker Götterstatuen hinter diesen Fassaden. (Abb. 3 und 11) Man hätte hier im Zuge der Interiorisierung des Kults auch die visuelle Markierung zwischen dem heiligen Inneren und dem profanen Außenraum, die Tempelfront, in den Innenraum geholt. Dass das *fastigium* die Grenze zwischen göttlicher und irdischer Sphäre markierte, dafür spricht auch das im *Liber Pontificalis* überlieferte Statuenprogramm. Laut dieser Textquelle haben sich auf der architektonischen Konstruktion auch Silberfiguren befunden: auf der Vorderseite Christus zwischen den Aposteln und auf der Rückseite der thronende Christus zwischen vier

⁵⁰ Zu dieser Kapelle siehe Mackie 2003, 37–40.

⁵¹ Im kilikischen Alahan Manastr markierte das Tetramorph auf dem berühmten Türsturz der Westkirche den gesamten Sakralraum als heilig, grenzte ihn also vom profanen Außenraum ab. Im Inneren hat sich der verzierte Stylobat der Chorschranke erhalten, der die Grenze zwischen heiligem und heiligerem Raum kennzeichnete.

⁵² Hierzu Blaauw 1996 und Blaauw 2001.



Abb. 6: Theophanische Erscheinung oberhalb der Apostel, Mausoleum der Galla Placidia, Ravenna, 5. Jh. CE
(Photo: Autor)



Abb. 9: Chorschranke (moderne Rekonstruktion), Südkirche, Avdat, Israel
(Photo: Autor)



Abb. 7: Epiphanie des Titelheiligen oberhalb von Ambrosius und anderen Heiligen, San Vittore in Ciel d'Oro, Mailand, nach 397 CE
(Photo: Autor)



Abb. 8: Apsis und Apsisstirnwand, SS. Cosma e Damiano, Rom, 526–530 CE
(Photo: Autor)

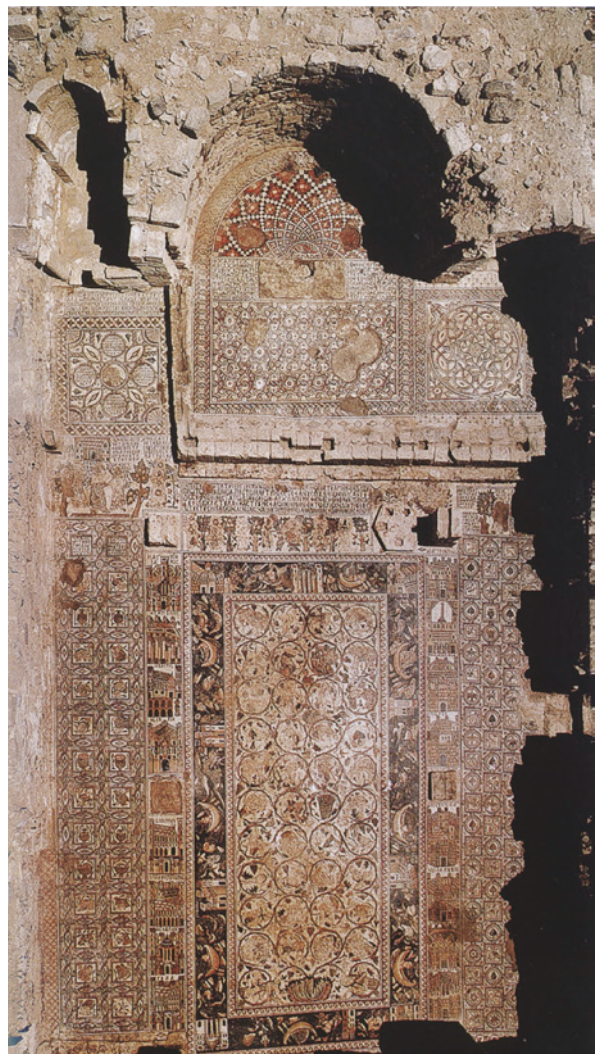


Abb. 10: Bodenmosaik der Stefanskirche von Umm er-Rasas, Jordanien, 8. Jh. CE
(Angehen 2010, Abb. 17)

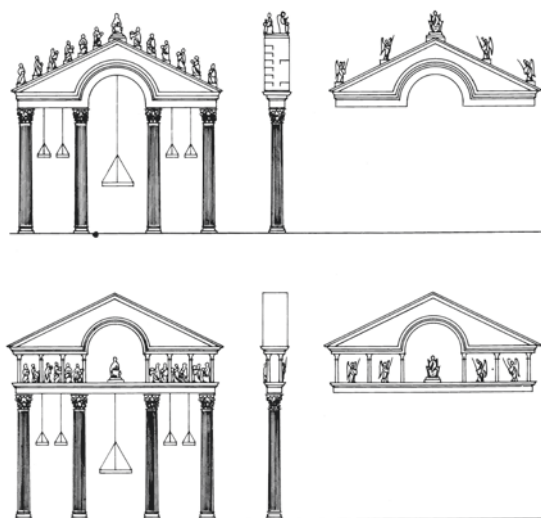


Figura 3 - Basilica Salvatoris
Fastigium: ricostruzione ipotetica in due varianti

Abb. 11: Konstantinisches Fastigium des Lateran (Rekonstruktion Blaauw 1996, Abb. 1)

standarte-tragenden Engeln.⁵³ Die Vorderseite hätte also den irdischen, menschlichen Jesus der biblischen Erzählungen gezeigt, die in die Apsis gerichtete Rückseite hingegen den himmlischen Christus.

Besonders die Existenz dieses Statuenprogramms ist umstritten. Josef Engemann vermutete eine spätere Interpolation des Textes, da Christus zwischen standartentragenden Engeln erst in der religiösen Bildsprache des sechsten Jahrhunderts greifbar wird.⁵⁴ Allerdings mag es sich bei der Beschreibung der Figuren einerseits um eine spätere Ausschmückung aus der Abfassungszeit des *Liber Pontificalis* handeln, andererseits begegnet diese aus dem kaiserlichen Zeremoniell entlehnte Darstellungsform bereits lange vor dem sechsten Jahrhundert (beispielsweise auf der Basis des Theodosius-Obeliskens in Konstantinopel Abb. 12). Das Fastigium hätte sich, glaubt man dem Text, somit vor der Apsis befunden, an der Stelle etwa, an der in späteren Sakralbauten die Chorschranken den heiligsten Bereich vom übrigen Raum trennten.



Abb. 12: Basis des Theodosius-Obeliskens, ehem. Spina des Hippodrom, Konstantinopel, 390 CE (Photo: Autor)

Das Fastigium hat keine direkte Nachfolge in der Kirchenbaukunst gefunden. Vermutlich sind die Silberfiguren beim Fall von Rom 410 geraubt und hinterher nicht mehr ersetzt worden. Der Restaurierungsbericht von Papst Sixtus III gibt ein Silbergewicht für das Fastigium an, welches der Konstruktion ohne Figuren entspricht.⁵⁵ Dieses singuläre Ausstattungselement stellt ein wichtiges Verbindungsstück für die Zeit der Ausbildung der christlichen Sakralräume im frühen vierten Jahrhundert dar. Es verdeutlicht den in der Aushandlung befindlichen Prozess der Erschaffung sakraler Räume, die die Präsenz des Göttlichen in ihrem Inneren erfahrbar machen sollten. Dieser frühe Versuch der Visualisierung des Dualismus der Sphären operierte ironischerweise noch mit dem gleichen Medium – den rundplastischen Statuen – das es eigentlich zu überwinden galt.

Zusammenfassung

Es wurde gezeigt, dass über weite Teile der Antike Statuen das primäre Mittel der Kontaktaufnahme mit dem Göttlichen waren. Die Götter waren in ihnen sicht- und sogar berührbar. Bereits in der Antike und verstärkt in der Spätantike traten anikonische Tenden-

⁵³ Liber Pontificalis 34: 9–11 (zitiert in Blaauw 2001, 138, Anm. 2).

⁵⁴ Vgl. Engemann 1993, 201–203).

⁵⁵ Blaauw 2001, 141.

zen auf, die vom Statuenglauben Abstand nahmen. Darüber hinaus etablierte sich ein Dualismus aus göttlicher und irdischer Welt, die sich zunehmend voneinander entfernten. In der Folge waren Mechanismen nötig, um diese Trennung zu überwinden. Die Neuplatoniker entwarfen mehrere Lösungsansätze, darunter Plotins Theorie der Seele und Iamblichs Theurgie, die nach wie vor auf die materiellen Statuen angewiesen war. Weder die Neuplatoniker (bspw. Celsus) noch die Christen waren in der Lage, dem von Plotin und Porphyrios vertretenen Ideal einer völligen Spiritualisierung des Kontakts mit dem Göttlichen zu folgen. Die Christen schufen Bilder, die ihren Gott (mittels visionärer Ikonographie) darstellten, und errichteten Sakralgebäude, in denen die göttliche Präsenz verortet wurde.

Trotz dieser Zugeständnisse an den Wunsch nach der Sichtbarmachung Gottes stellt die christliche religiöse Praxis doch eine Weiterentwicklung der neuplatonisch-theurgischen Ansätze dar. Die neue Religion führte die Entwicklung weg von der Götterstatue zu ihrem konsequenten Ende und verlegte sich auf eine neue Form der Visualisierung des Heiligen. Mit der Abschaffung der dreidimensionalen

Bildnisse als Orte der Kontaktaufnahme mit dem Göttlichen wurden die Sakralräume zur willkommenen Alternative, denn nach wie vor trieb die Christen das Problem der Überwindung der dualen Welt um, wie Kosmas Indikopleustes' *Topographia Christiana* eindrücklich zeigt. Eusebios hatte diese neue Funktion der Kirchenbauten in seiner Rede zur Weihe der Basilika von Tyros zum Ausdruck gebracht: Die göttliche Präsenz, das Heilige, war nun für jeden an diesen Orten mit den eigenen Augen sichtbar. Mittels Bildern und Einbauten wurde dem Dualismus der Welten ein sichtbarer, materieller Ausdruck in den Kirchenräumen gegeben. Das Fastigium des Lateran stellte eine experimentelle Frühform dar, die als letzter Versuch gelten muss, die Sichtbarkeit der göttlichen Sphäre mittels rundplastischer Statuen zu erreichen. In der Folge übernahmen Schrankenanlagen, Bodenmosaiken und Wandbilder diese Aufgabe. Die Besucher einer christlichen Basilika, beispielsweise der in Tyros, erlebten nun die visuelle Verschmelzung der menschlichen mit der heiligen göttlichen Sphäre in einer räumlichen Einheit. Die Staffelung der beiden Raumteile ermöglichte die von Eusebios versprochene Vision des Göttlichen im Sakralraum mit eigenen Augen.

Bibliographie

Primärquellen

- Cicero, *De natura deorum*
H. Rackham (Hg.), Cicero (Cambridge 1956) = Loeb Classical Library 268
- Eusebios von Caesarea, *Historia ecclesiastica*
G. Bardy (Hg.), Eusèbe, Bd. 3 (Paris 1967) = Sources Chrétiennes 55
- Herodot, *Historiae*
A. Denis (Hg.), Herodotus (London 1921–24) = Loeb Classical Library 119
- Iamblichos, *De mysteriis Aegyptorum*
É. Places (Hg.), Jamblique (Paris 1966)
- Justin der Märtyrer, 1. Apologie
C. Munier (Hg.), Justin (Paris 2006) = Sources Chrétiennes 507
- Klemens, *Stromateis*
A. de Boulluec (Hg.), Stromate V (Paris 1981) = Sources Chrétiennes 278
- Liber Pontificalis
L. Duchesne (Hg.), Liber Pontificalis, 2 Bde. (Paris 1886)
- Maximos von Tyros, *Orationes*
M. B. Trapp (Hg.), Maximus of Tyre. The Philosophical Orations (Oxford 1997)
- Minucius Felix, *Octavius*
J. Beaujeu (Hg.), Octavius (Paris 1964)
- Origenes, *Contra Celsum*
M. Fiedrowicz (Hg.), Contra Celsum, 5 Bde. (Freiburg 2012) = Fontes Christiani 50
- Paulus Silentarius, *Descriptio Hagiae Sophiae*
O. Veh (Hg.), Bauten (München 1977)
- Titus Livius, *Historiae Romanae*
B. Foster (Hg.), Livy (London 1919–59) = Loeb Classical Library 367
- Vitruv, *Zehn Bücher über die Architektur*
P. Gros – Catherine Saliou e.a. (Hg.), Les dix livres de l'architecture, 10 Bde. (Paris 1969 – 2009)

Sekundärquellen

- Addey 2014
C. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods* (Farnham 2014)
- Anderson 2016
B. Anderson, *The Disappearing Imperial Statue: Towards a Social Interpretation*, in: Kristensen – Stirling 2016, 290–310
- Anderson 2013
J. C. Anderson (Hg.), *The Christian Topography of Kosmas Indikopleustes* (Rom 2013)
- Angheben 2010
M. Angheben, *Art médiéval. Les voies de l'espace liturgique* (Paris 2010)
- Baignet – Kominko 2006
E. Baignet – M. Kominko, *Maps in the Christian Topography* (Dissertation in Progress), *Imago Mundi* 58. 1, 2006, 112–113
- Bauer – Zimmermann 2011
F. A. Bauer – N. Zimmermann (Hg.), *Epochenwandel? Kunst und Kultur zwischen Antike und Mittelalter* (Mainz 2011)

- Bergmeier 2017
A. Bergmeier, Visionserwartung: Visualisierung und Präsenzerfahrung des Göttlichen in der Spätantike (Wiesbaden 2017)
- Blaauw 1996
S. de Blaauw, Das Fastigium der Lateransbasilika: Schöpferische Innovation, Unikat oder Paradigma, in: Brenk 1996: 53–65
- Blaauw 2001
S. de Blaauw, Imperial Connotations in Roman Church Interiors. The Significance and Effect of the Lateran Fastigium, *Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia XV* = R. Brandt – O. Steen (Hg.), *Imperial Art as Christian Art – Christian Art as Imperial Art* (Rom 2001), 137–146
- Blázquez Martínez – González Blanco 2004
J. M. Blázquez Martínez – A. González Blanco (Hg.), *Sacralidad y Arqueología*. Thilo Ulbert zum 65. Geburtstag am 20. Juni 2004 gewidmet (Murcia 2004)
- Borsook 2000
E. Borsook, Rhetoric or Reality: Mosaics as Expressions of a Metaphysical Idea, *Mitteilungen des Kunsthistorischen Instituts in Florenz* 44, 2000, 2–18
- Bremmer 2013
J. Bremmer, The Agency of Greek and Roman Statues. From Homer to Constantine, *Opuscula* 6, 2013, 7–21
- Brenk 1996
B. Brenk (Hg.), *Innovation in der Spätantike* (Wiesbaden 1996)
- Caseau 2007
B. Caseau, Incense and Fragrances: From House to Church. A Study of the Introduction of Incense in the Early Byzantine Christian Churches, in: Grünbart – Kislinger – Muthesius – Stathakopoulos 2007, 75–91
- Deichmann 1964
F. W. Deichmann, Vom Tempel zur Kirche, in: Stuidber – Herrmann 1964, 52–59
- Devreesse 1948
R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* = *Studi e testi* 141 (Vatikanstadt: 1948)
- Dodds 1947
E. R. Dodds, Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism, *The Journal of Roman Studies* 37, 1947, 55–69
- Engemann 1993
J. Engemann, Der Skulpturenschmuck des Fastigiums Konstantins I. nach dem Liber Pontificalis und der Zufall der Überlieferung, *Rivista di Archeologia Cristiana* 69, 1993, 179–203
- Fine 1997
S. Fine, This Holy Place: On the Sanctity of the Synagogue During the Greco-Roman Period (Notre Dame 1997)
- Finney 1984
P. C. Finney, *Topos Hieros und christlicher Sakralbau in vorkonstantinischer Überlieferung*, *Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie* 7, 1984, 193–225
- Finney 2004
P. C. Finney, Sacred Place Again, in: Blázquez Martínez – González Blanco 2004, 69–74
- Geffcken 1919
J. Geffcken, Der Bilderstreit des heidnischen Altertums, *Archiv für Religionswissenschaft* 19, 4, 1919, 286–315
- Gemeinhardt – Heyden 2012
P. Gemeinhardt – K. Heyden (Hg.), *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen* (Berlin 2012)
- Grigg 1976
R. Grigg, Aniconic Worship and the Apologetic Tradition: A Note on Canon 36 of the Council of Elvira, *Church History* 45, 4, 1976, 428–433

- Grünbart – Kislinger – Muthesius – Stathakopoulos 2007
M. Grünbart – E. Kislinger – A. Muthesius – D. Stathakopoulos (Hg.), *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400–1453)* (Wien 2007)
- Hamm – Herbers – Stein-Kecks 2007
B. Hamm – K. Herbers – H. Stein-Kecks (Hg.) *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit* (Stuttgart 2007)
- Heyden 2012
K. Heyden, *Die Sakralisierung der christlichen Basilika in Eusebs Kirchweihrede für Tyros (h.e. 10.4)*, in: Gemeinhardt – Heyden 2012, 85–110
- Jäggi 2007
C. Jäggi, *Kirche als heiliger Raum*, in: Hamm – Herbers – Stein-Kecks 2007, 75–89
- Johnston 2008
S. I. Johnston, *Animating Statues: A Case Study in Ritual*, *Arethusa* 41. 3, 2008, 445–477
- Kesser 1995
H. Kessler, *Gazing at the Future: The Parousia Miniature in Vatican gr. 699*, in: Moss – Kiefer 1995, 365–376
- Kominko 2013
M. Kominko, *The Science of the Flat Earth: The Cosmography of Kosmas*, in: Anderson 2013, 67–81
- Kristensen – Stirling 2016
T. M. Kristensen – Lea Stirling (Hg.), *The Afterlife of Classical Sculpture: Late Antique Responses and Practices* (Ann Arbor 2016)
- Mackie 2003
G. Mackie, *Early Christian Chapels in the West. Decoration, Function, and Patronage* (Toronto 2003)
- Madathil 1996
J. O. Madathil, *Kosmas der Indienfahrer. Kaufmann, Kosmologe und Exeget zwischen alexandrinischer und antiochenischer Theologie* (Thaur 1996)
- Mariev 2013
S. Mariev (Hg.), *Aesthetics and Theurgy in Byzantium* (Berlin 2013)
- Milson 2007
D. Milson, *Art and Architecture of the Synagogue in Late Antique Palestine. In the Shadow of the Church* (Leiden 2007)
- Milton 1946
A. V. Milton, *The Alexandrian Origin of the „Christian Topography“ of Cosmas Indicopleustes*, *Dumbarton Oaks Papers* 3, 1946, 73–80
- Morelli – Wolf 2000
G. Morelli – Gerhard Wolf (Hg.), *Il Volto di Cristo* (Mailand 2000)
- Moss – Kiefer
C. Moss – K. Kiefer (Hg.), *Byzantine East, Latin West: Arthistorical Studies in Honor of Kurt Weitzmann* (Princeton 1995)
- Scheer 2000
T. Scheer, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik* (München 2000)
- Scheer 2001
T. Scheer, *Heidnische Vergangenheit und christliche Gegenwart. Die Kultbilder der Götter in der Spätantike*, in: Bauer – Norbert 2011, 36–44
- Schneider 2010
H. Schneider, *Kosmas Indikopleustes: Christliche Topographie. Textkritische Analysen, Übersetzung, Kommentar* (Turnhout 2010)
- Shaw 2011
G. Shaw, *The Soul's Innate Gnosis of the Gods: Revelation in Iamblichean Theurgy*, in: Townsend – Vidas 2011, 117–130

Stock 2013

W.-M. Stock, *Theurgy and Aesthetics in Dionysios the Areopagite*, in: *Mariev* 2013, 13–30

Stuidber – Herrmann 1964

A. Stuidber – A. Herrmann (Hg.), *Mullus. Festschrift für Theodor Klauser* (Münster 1964)

Townsend – Vidas 2011

P. Townsend – M. Vidas (Hg.), *Revelation, Literature, and Community in Late Antiquity* (Stuttgart 2011)

Thunø 2011

E. Thunø, *Inscription and Divine Presence: Golden Letters in the Early Medieval Apse Mosaic*, *Word & Image: A Journal of Verbal/Visual Enquiry* 27. 3, 2011, 279–291

Wolska-Conus 1989

W. Wolska-Conus, *Stéphanos d’Athènes et Stéphanos d’Alexandrie: Essai d’identification et de biographie*, *Revue des Études Byzantines* 47, 1989, 5–89

Wright 1993

D. Wright, *Der Vergilius Vaticanus. Ein Meisterwerk spätantiker Kunst* (Graz 1993)

Zanker⁵ 2009

P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, 5. Auflage (München⁵ 2009)

Locating sacredness in early Islam

Mattia Guidetti

Abstract: The article discusses the articulation of sacredness in spatial and topographical terms in the early period of Islam. It scrutinizes the memory of the Prophet Muhammad in Medina and Jerusalem and deals with the possible rationale for the location of mosques in the early period. Finally it discusses the case of the Mount of Olives in Jerusalem, a good case study for analyzing the rise of an Islamic sacred landscape within the timeframe of the early middle ages.

Medina and the Prophet

The nature of the earliest holy space in the history of Islam is veiled by uncertainty. It is only later written sources that offer a glimpse into its main architectural features. Despite the absence of any direct evidence about the House / Mosque of the Prophet Muhammad in Medina during his lifetime, scholars have spilled much ink on this seminal building.¹ There are indeed compelling reasons to engage with the origins of the Mosque of the Prophet. Most important, it raises a series of crucial questions: how (if at all) was the Mosque of the Prophet relevant for the genealogy of the typology of the mosque that emerged later under the Umayyads? Was this mosque considered a purely religious building or a space that could also host secular activities? What models were used to create it?

The founding of the Mosque of the Prophet reveals the complexity in examining such a building; the choice of the site, its acquisition, and the building of the earliest mosque represent stages that might have provided later Muslims with a prescriptive model to follow. By looking carefully at the structure of the passages devoted to the foundation of

the Mosque of the Prophet, which were included in the earliest biographies of the Prophet Muhammad, Johns has persuasively shown how the Muslim account is little more than a calque of the Old Testament narrative about the foundation of the Temple of Jerusalem by the prophet David. In both cases a divinely inspired animal selected the place; the chosen land was previously used for agricultural activities; and, after a long negotiation, the prophets bought the land from owners, who were orphans.

The parallel unveiled by Johns is extraordinarily interesting for the light it sheds on the mould chosen by later Muslims in order to cast their narrative about the origins of the mosque. However, it obviously does not help in outlining the nature of an alleged original pattern, which was eventually replicated at a later period when it was time to establish new mosques in the Islamic-ruled territories.²

Our knowledge is therefore constrained by what later texts have to say on the topic. Such texts provide information for examining how the past was constructed at a certain moment of history. They do not, however, offer a reliable description of social reality in the early

¹ Creswell 1989; Johns 1999; Ayyad 2003.

² Johns 1999.

seventh century. Furthermore, as it will be mentioned below, the particularities regarding the description of early Islamic Medina in later texts have also something to do with the nature of early Islam. From a religious point of view, the early community might have looked different from the form Islam came to have in the medieval period.

A second text, devoted to the so-called “charter of Medina”, informs us of another sacred space allegedly established by Muhammad and his acolytes in the city of Medina. It relates details about a *haram* created by Muhammad as a sort of sacred area in the valley in which the city is located. As recently described by Munt, such a sacred space was – or at least is described as – a *haram* in pre-Islamic terms. In other words, it was a space in which the normal activities of the outdoor world were suspended, including harvesting, hunting, and killing.³ There is no evidence, however, of the erection of buildings or the carrying out of monotheistic rituals within its precinct.

It seems fair to assume that later mosques developed elements of the “original” concept of sacred space experienced by Muhammad (e.g., the pattern of an open space contained within a precinct and the existence of a direction for the prayer). Nevertheless, given the abovementioned evidence, it is inappropriate to speculate on the details.

Mosques in the *amsar*

The new settlements established by Muslims in the conquered territories – called *amsar* in Arabic-Islamic sources – developed from military encampments into towns. The military nature of the settlements and the need to subdivide the space among various tribal groups probably dictated the arrangement of the plan of such foundations. This arrangement is noticeable in the description of early Kufa found in later texts as well as in the layout of the later town of Anjar, in present-day Lebanon. In the former, shortly after the conquest of the area (638 C.E.) a regular road network was arranged, subdividing the city

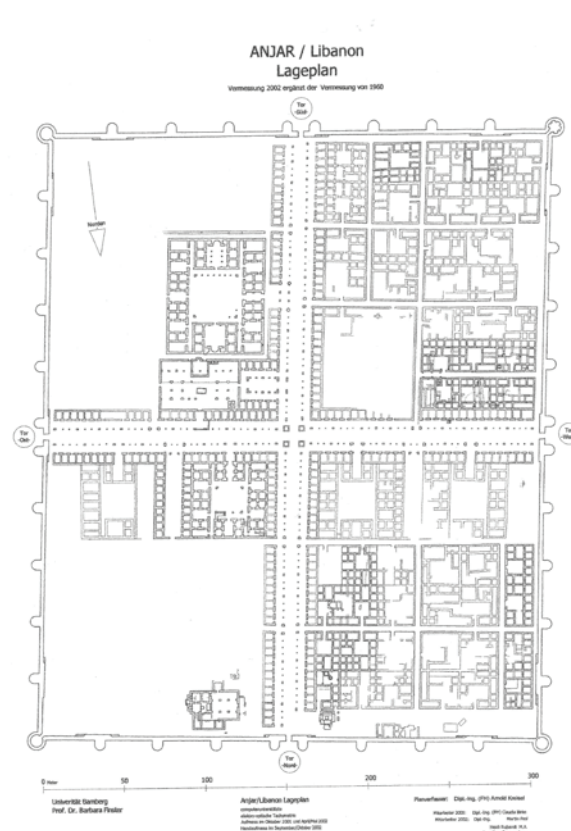


Figure 1: Plan of the city of Anjar (after Finster 2003)

into allotments to be settled by each group. As noted by Denoix, textual traditions also say that the mosque was the earliest building erected in Kufa and that its layout was determined by throwing four lances from a fixed point to the four cardinal directions.⁴ In Kufa the great mosque was allegedly erected in the very center of the town at the final termination of the two main urban axes crossing the city. Together with the mosque, a *dar al-imara*, house of government, was erected on the qibla side (oriented roughly towards south). The mosque seems to have been erected prioritizing a central position in the urban structure, – as if the very same city extended around it –, and arranged as a place of prayer directly under the control of the political authority.

Anjar in Lebanon, founded in the first quarter of the eighth century, is a very important case since the general layout of the city is visible

³ Munt 2014, 42–93.

⁴ Denoix 2008, 121–123; see also Creswell 1989, 8–9.

today after archaeological investigations. Anjar confirms the military nature of early settlements as well as the application of a regular pattern in the layout of the city. However, the case of Anjar shows how the mosque was not located at the center of the town but, remaining accessible from the decumanus, in the southeast quarter of the city (**Figure 1**). A tetrapylon (a cubic monument opened on four sides), which is Roman in origin, was instead set at the very center of the town in which the cardo and the decumanus intersect. At the same time, the mosque maintained a privileged relationship with the palace, located on the qibla side of the structure. A private passage allowed the local elite to move from the palace directly to the prayer hall.⁵

Both examples suggest early Muslim communities were keen on locating the mosque in a central location within new towns (though perhaps not at its geometric center). In addition, the mosque came with an attached residence for the local elite; its position next to the qibla wall was determined by function and perhaps also ritual considerations.

Al-Baladhuri notes the centrality of places of worship with regard to urban centers. The ninth-century historian, while describing the conquest of Rur in the province of Sind on the Indus river (today Rohri in Pakistan), notices how the local Magian temple stood in the center of the town. He compares such arrangements to other urban sites in which, to his knowledge, Buddhist temples, Christian churches, and Jewish synagogues were standing in the center of towns.⁶ Though difficult to assess, it is possible this passage indexes an interest in centrality within early Islamic urban planning.

One also notices that the buildings used as mosques were apparently considered sacred “for the activity that went on”, as Yasin has argued with regard to churches in the early period.⁷ The state of purity of individuals gathering for the collective prayer made the

Friday mosque a separate, special space contrasting with the surrounding urban environment. Indeed, the articulation of the distinction between pure and impure subjects was pivotal in order to define the status of individuals and, consequently, their right to perform prayer in the mosque. Legal scholars’ activities explore grey areas between pure and impure to help believers meet their religious obligations. The insistence on orthopraxy and the case studies discussed in the legal texts show the dependence of Muslim ritual development on the Jewish practice.⁸ While purity is often simply a human attribute, several traditions suggest that purity can also be an attribute of sites. As in the case of believers, water could be used to transform an impure space into a pure space: both the Prophet Muhammad and the caliph ‘Umar isolated water as a means to purify and make pre-existing profane spaces suitable for prayer.⁹

The activation of sacredness within mosques was completed through the ritual of praying together, a weekly obligation that included an invocation to God, a prayer to the prophet and a recitation of Quranic passages. As Becker has shown, the development of a structured collective prayer did not take place overnight and was heavily impacted by the contemporary Christian Mass liturgy, especially with regard to the recitation of the scriptures. An expository sermon, which included both ritual and political elements, followed the recitation of the scriptures.¹⁰ The introductory lines of one eighth-century papyrus contain some instructions for the prayer, including the process by which one makes the gesture of prayer pure, licit, and sacred:

In the name of God, most Gracious, most Merciful. From prayer there is goodness. The ablution is its opening, the salutation

⁵ Chehab 1963; Hillenbrand 1999; Finster 2003.

⁶ Al-Baladhuri, 439.

⁷ Yasin 2009, 34.

⁸ Wensinck 2006.

⁹ Bashear 1991, 274, 277, 279. Christians also sprinkled water on regular houses in order to transform them into purified sacred spaces suitable for prayers (Yasin 2009, 39).

¹⁰ Becker 2006.

of peace makes it licit, and the exclamation of God's greatness makes it sacred.¹¹

The text focuses on how to perform a prayer properly – a procedure that was necessary since different perspectives on details emerged concerning the exact pattern to follow. Individual and collective memorial rituals concerning God, the Prophet Muhammad, and the early believers through formulae and Quranic passages made the mosque sacred.

At the same time, existing mosques started to be classified. Narratives slowly condensed around specific mosques, in the effort of both elevating and degrading their status according to local- and macro-regional loyalty. In the case of Qayrawan, in modern-day Tunisia, the status of the great mosque, completely renovated by the Aghlabids – vassals of the Abbasid caliph – was enhanced by highlighting the presumed connection of the ninth-century mosque to the early foundation established by the conqueror of Tunisia, Uqba b. Nafi.¹² In the ninth century narratives on the conquest process were created and circulated. Concomitantly, the mosque, just renovated and expanded, was linked to the hero/es leading the spreading of Islamic rulership and faith in the region. The association of a sacred space with the site of an alleged place of worship and a specific figure of an early period contributed to extending sacrality beyond the activities taking place within and beyond the communal gathering of people. This situation eventually led to the site becoming a (local) pilgrimage destination.

In other instances, narratives attached to mosques served either to delineate a hierarchy among sacred spaces or to emphasize one sacred space at the expense of others. As shown by Haider, Kufa is a case in point.¹³ With the passing of time, the city of Kufa rapidly expanded and grew in size and population. The city had a Friday mosque but also

smaller tribal or neighbourhood mosques routinely used by sub-communities in the city. In light of the increasing sectarian tendency within Muslim communities, both the rituals in each mosque and the association of specific figures with a place of prayer helped to distinguish them. Traditions circulating within Muslim communities shaped perceptions of particular mosques, so that some mosques attained a higher social capital than others. This situation also led to the idea that some mosques were “blessed,” while others were “cursed”.

Finally, as time progressed, a place of prayer was considered to be a Friday mosque if it had a mihrab (i.e., a pulpit), from which the political affiliation of the city to a given ruler was announced weekly during the *khutba* (sermon). From a juridical point of view it was exactly the presence of a Friday mosque that made a settlement a city.¹⁴ The act of allegiance to the ruler preserved in subsequent generations another non-religious dimension of the mosque. It served a secular function in which political issues were discussed and leaders gathered together.

Mosques in conquered cities

Despite the importance of newly founded towns in early Islam, large Muslim communities also settled within existing towns. Such inherited towns had populations consisting of large non-Muslim majorities. These non-Muslim communities maintained their own places of worship, a social circumstance that certainly impacted the building of Muslim places of worship. Given the importance of the Syrian region in the early period and the monotheistic context out of which early Islam emerged in the seventh century,¹⁵ Bilad al-Sham (the geographical area approximately covered today by the modern states of Jordan, Israel, Palestine, Lebanon, Syria and

¹¹ Malczykcki 2012, 44. For another papyrus that keeps track of the development of the praying ritual, see Sijpesteijn 2015.

¹² Creswell 1989, 315316.

¹³ Haider 2009, 163–68.

¹⁴ Johansen 1981.

¹⁵ It is impossible to summarize the bibliography on the nature of early Islam and the development of Islam into a separate and distinct community during the seventh century. For a recent overview of this complex process, see Donner (2010).

south-east Turkey) provides a useful range of case studies.

The Christian-Arab author Peter of Bayt al-Ras provides useful insight into the sacred landscape that early Muslims inherited in Syria and Palestine. Peter of Bayt al-Ras lived in the ninth century and was from Capitolias, a city located east of the Jordan River. He discusses twenty-eight sites that commemorate the life of Christ, understanding them to be “repositories of the relics of Christ and places of His sanctification”.¹⁶ These places were not restricted to the Holy Land, but included locales in cities, such Edessa and Constantinople. He also mentions an additional twelve holy places related to Prophetic figures; all such buildings were described as belonging to those who believe in Christ and were active pilgrimage destinations in his own days. During pilgrimages, holy sites were bustling with believers from nearby cities and villages. The tenth-century geographer al-Muqaddasi explicitly says that Muslims integrated into their calendar holy Christian feasts such as Easter, Pentecost, and the Nativity.¹⁷ Muslims acknowledged the relationship between Christian sacred time and the dynamic and active Christian holy sites. Christian seasonal fairs, which took place during the celebrations of saints’ days at main sanctuaries, were, as shown by Binggeli, still active during the early medieval period.¹⁸ The earliest fairs attached to a Muslim holy site were those established for commemorating the Companions of the Prophet, namely the elite group that carried out the seventh-century conquests. A systematized commemoration of the Companions, however, only started with the tenth century.¹⁹

With regard to the establishment of mosques within existing towns, it is necessary to outline two chronological phases. The first phase is confined to the seventh century: it was a time during which early “Muslims” (or “believers” if one accept Donner’s interpretation of seventh-century Islam) were but a tiny minority and had not yet definite rules about how and where to build mosques. Though it is likely that some places of worship were erected by the new ruling community (non-Arab-Islamic sources confirm this point), there is no direct material evidence of mosques dating to the seventh century. Arabic-Islamic written sources do in fact describe early mosques, including alleged cases in which churches were converted into mosques; however, these sources adopt a medieval perspective in which later traditions about the buildings were mapped onto earlier periods. This anachronistic character of the sources, which requires scholars to disentangle several layers of interpretation, raises significant questions about their usefulness for reconstructing the nature of seventh-century mosques in social reality.²⁰

The second phase starts with the rule of ‘Abd al-Malik (685–705) and expands under the following caliphs, most notably but not exclusively under al-Walid I (705–715). Beginning in the late seventh century, almost every city was provided with a congregational mosque.²¹

Muslims during this second phase seem to have adopted a variety of approaches to their congregational mosques. Unfortunately, the later accounts of the conquest process have little to say in this regard. It would seem that Muslims granted the property of existing places of worship to non-Muslim communities in exchange for taxation and loyalty. It remains unclear if conquerors and representatives of conquered cities stipulated in their alleged treaties the requirement to build mosques. It is even less certain that specific spaces were allocated for such purposes. Presumably, the new rulers made use of abandoned ruins and

¹⁶ Eutychius, vol. 1, 134–62; vol. 2, 166–207. According to Griffith (2009, 82), the text has been misattributed to Eutychius, the tenth-century Orthodox Patriarch of Alexandria. By contrast, this text should be ascribed to Peter of Bayt al-Ras.

¹⁷ Al-Muqaddasi, 182–83.

¹⁸ Binggeli 2012.

¹⁹ The emergence of the practice of commemorating the Companions of the Prophet has recently been addressed by Nancy Khalek (see, for instance, Khalek 2014).

²⁰ Guidetti 2016, 13–30.

²¹ Bacharah 1996.

other pre-existing structures (e.g., squares, roads, and buildings belonging to the former ruling elite) in their construction projects.

Norms regulating the status of dhimmi (monotheistic) communities under the Islamic rule are to be found in the so-called “Shurut ‘Umar” (conditions of ‘Umar), a legal formula, canonized in a rather late period and collecting norms enforced starting with the early period.

One thirteenth-century version of the “Shurut ‘Umar” reveals a few details on how to integrate mosques into a dominant Christian urban landscape. Referring to the geographical area of Syria the text says:

It will be possible for me (the caliph ‘Umar) to take (the portion) of the qibla of the precinct of their churches for the mosques of the Muslims because these are in the center of the cities.²²

This passage describes a phenomenon that material and textual evidence show was rather common during the early medieval period: the establishment of a mosque in the area in which a late antique church (often the Great Church of a given city) was located.²³ This process implies both the preservation of a functioning late antique sacred space, which is relevant for the local Christian community, and the nearby addition of a separate place of prayer for Muslims. While in some cases the mosque was added within the precinct of the late antique church (in an empty space or over non-consecrated structures of the church), in other instances a plot of land was accommodated within close proximity to the enclosure of the church (or nearby the church if the enclosure was absent). The mosque was oriented toward the qibla (south in Syria). As a result, Muslim builders established a perpendicular relation with extant churches, typically oriented eastward.

Late antique churches were therefore generally preserved and Muslims, who might have attended some of them for the sake of

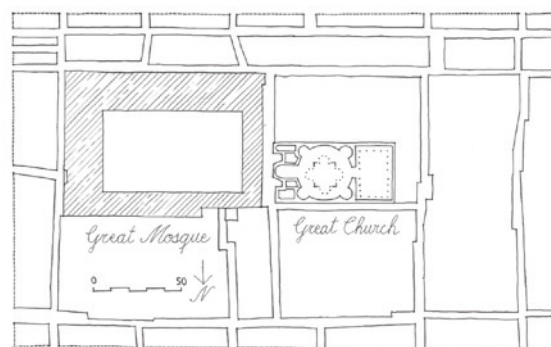


Figure 2: The late antique church and the early medieval great mosque in the city of Aleppo (after Guidetti 2016)

an individual act of devotion, did not convert them into their places of prayer.²⁴ The above-mentioned passage from one version of the “Shurut ‘Umar” adds that churches were also appreciated for their position, raising again the issue of centrality mentioned above with regard to newly-established towns.

Aleppo and al-Rusafa reflect a similar arrangement – though with important variations. For approximately four hundred years (715–1124), the mosque in Aleppo stood attached to the late antique Great Church of the city, only divided by a narrow lane. The eastern portion of the church was a few meters away from the western side of the mosque precinct wall (**Figure 2**). The outstanding minaret erected in the eleventh-century (and destroyed in the year 2013) in the northwest corner of the mosque not only towered the urban space, it also dominated the nearby church. This arrangement demonstrates that Christian space was eroded, first by the building of the mosque in the eighth century on top of subsidiary church buildings and later with the erection of the minaret. At the same time, it also shows how the mosque did not

²² Gottheil 1921, 390.

²³ Guidetti 2016, 41–63.

²⁴ It should also be noted that late antique cities had a variety of basilicas and Christian sacred spaces. It is also possible, therefore, that Muslims only used churches that local Christians had already abandoned. The Church of the Kathisma, located between Jerusalem and Bethlehem, is the only Christian structure transformed into a Muslim place of worship during the eighth century (Shoemaker 2003; Avner 2006). It should be stressed, however, that, in light of its size and octagonal plan, this church was not converted into a mosque.

replace the church. The church only disappeared in the twelfth century when the church was first converted into a mosque and later into a madrasa (Madrasa al-Halawiyya).²⁵ In al-Rusafa the intimacy between the two places of worship is even more accentuated: from the foundation of the mosque in the second quarter of the eighth century until the abandonment of the city in the aftermath of the Mongol conquest in the thirteenth century, the two buildings flanked one each other, being divided only by a courtyard in which both the church and the mosque had access from their respective prayer halls. In the case of al-Rusafa, the qibla wall of the mosque (the southern wall) was oriented towards the Complex of St. Sergius, a holy place that had been the focus of transregional pilgrimage activities since the late antique period.²⁶

The various portraits of closeness and contiguity between churches and mosques during the early medieval era imply that the church structure was relevant to the mosque. Muslims and Christians interacted with one another on various practical and municipal matters. What is more, conversion to Islam seems to have been a multi-generational process that involved exposure to aspects of both traditions. In light of such cultural contacts, it seems reasonable to conclude that the “sacredness” of an existing Christian church figured into the contiguous mosque.²⁷ In fact, al-Muqaddasi says that the al-Aqsa Mosque is superior to the Great Mosque of Damascus because of the qualities of the Church of the Holy Sepulchre. In other words, in the mind of this tenth-century Muslim author from Jerusalem, the aura of beauty and sacredness of the Holy Sepulchre was transferred to the al-Aqsa mosque.²⁸

As I noted above, the choice of the location of the mosque within a conquered town followed a variety of patterns. In addition to “reli-

gious” considerations, commerce and trade seem to have proved relevant in this matter. In this vein, mosques were often built within economically thriving areas of the cities. This pattern comports with the evidence of several refurbished or newly-established market areas dated to the early period of Islamic rule.²⁹ Palmyra and Jerash are two notable cases in which the early mosque was established nearby a market place, which was renovated under the Umayyads.³⁰

Medina after the Prophet

Recent literature on early Islam has underscored how the Hijaz and its holy places were sanctified starting with the late seventh – early eighth century.³¹ Such a process means that sites that held importance for the (new) account about Islamic origins were “re-discovered” and that narratives attached to them were circulated. This process, especially pertaining to the words and actions of Muhammad in Mecca and Medina, provided early Muslims with a sacred land (the Hijaz) dotted with places more special than others. The Christian holy land encountered in Syria and Palestine found a replica in the Arabian Peninsula and sites, such as those Peter of Bayt al-Ras described, wherein activities Christ carried out in Palestine were transferred to the Prophet Muhammad in Mecca and Medina. The time lapse between the “beginnings” and the emergence of a separate and clear-cut Muslim holy land is not surprising. After all, Palestine became a holy land for Christians only starting with the fourth century, when sites were “re-discovered”, pilgrimage intensified, and Christian places of worship were erected in order to commemorate its sanctity.

Munt has recently studied this process in Medina.³² Munt makes the argument that,

²⁵ Guidetti 2015, 19–24. Of course, some material from the churches remained in situ within the Muslim building that replaced it.

²⁶ Sack 1996; Key Fowden 1999.

²⁷ Guidetti 2016, 81–84.

²⁸ Al-Muqaddasi, 168, footnote h.

²⁹ Foote 2000.

³⁰ Palmyra: Al-As’ad and Stepniowski 1989; Genequand 2008. Jerash: Walmsley 2003; Simpson 2009.

³¹ Shoemaker 2011, 241–260. This sanctifying process took place after a nebulous period during which Medina and Mecca might have actually been the primary focus of what later Muslims came to define as the early Muslim community.

³² Munt 2014.

beginning with the scholar Ibn Zabala (d. 814), local histories of Medina emphasized the sanctity of the city and its surroundings not only by drawing on actual, existing places and objects but also by adding sites on a virtual map of contemporary Medina. This literature placed an emphasis on the figure of Muhammad and his Companions, starting with the Mosque of the Prophet in Medina (and the myriad of locales considered important because commemorating figures and events associated with it). It also expanded, with some nuances according to each historian, beyond the main mosque of the city.³³

Medina and its Great Mosque rose in importance with al-Walid I (705–715), who was apparently the first to invest a substantial amount of money in the refurbishment of the mosque. The Mosque of the Prophet was rebuilt and enlarged in accordance with the aesthetics that the Marwanid line of the Umayyad family had developed in the Syrian region; this development began with ‘Abd al-Malik’s Dome of the Rock. Marble veneer slabs covered the lower section of the walls, and glass and gold mosaic tesserae, depicting both inscriptions and a landscape similar to those visible in the western portion of the courtyard of the Great Mosque of Damascus, encrusted the upper area of the walls.³⁴ Perhaps more important for the present discussion is that the mosque’s sanctity was enhanced in those very years by stressing the presence of the Tomb of the Prophet within the building as well as the Makam Jibril (a spot commemorating the activity of the angel Gabriel in the revelation process located by one of the gates of the mosque) (**Figure 3**). Such building activities and the accompanying rituals triggered a rather severe wave of criticism (including, as suggested by Munt, the emergence of a hadith tradition opposing to the veneration of burials). This situation shows how the beginning of the eighth century marked a turning point in the perception of the mosque as one of the centers for Muslim devotion. Since the early eighth century other sites too came to be

commemorated and associated to the figure of Muhammad. In fact, this process increased to the extent that, by the time of Ibn Zabala (d. 814), twelve other places of prayer in the proximity of Medina were said to memorialize events related to the life of Muhammad. One such place was related to a stone over which the Prophet allegedly seated – a site that was believed to be beneficial for those who had difficulty conceiving.³⁵ Other benefits were later granted to those who performed prayers by specific columns within the Mosque of the Prophet; such columns honored events and persons of the time of the origins. While the overall commemorating of sites seems to have emulated the contemporary Christian landscape in the (Islamic) lands of Syria, the attitude toward stones as perceived surrogates of relics seems to have worked in dialogue with the power Christians within the Islamic realm attributed to specific natural and carved stones (such as rocks and marble columns).³⁶

The ritual of pilgrimage to Mecca developed over time and provided Muslims with a new holy center, which was different than those of other monotheistic communities.³⁷ Although it is likely that pilgrims travelled Mecca in earlier periods, it is only from the time of the Marwanids (late seventh century) that the Hajj became a community yearly enterprise. At that moment the community celebrated a collective, sacred commemoration and coalesced around its leader, the caliph.³⁸

Visitations of the pious to the Muslim holy land followed the dissemination of traditions and reinforced the commemorative nature of specific locales. More and more figures were included into an Islamic sacred landscape that, by the time it also integrated the early Companions of the Prophet, it extended its reach to the territories outside the Peninsula. In these territories, the deeds of such figures and their burial places were recorded and commemorated. As a result, the faithful had created

³³ Munt 2014, 94–101.

³⁴ Creswell 1989, 43–46.

³⁵ Munt 2014, 103–115.

³⁶ Guidetti 2016, 152–155.

³⁷ Hawting 1993.

³⁸ Sijpesteijn 2014.

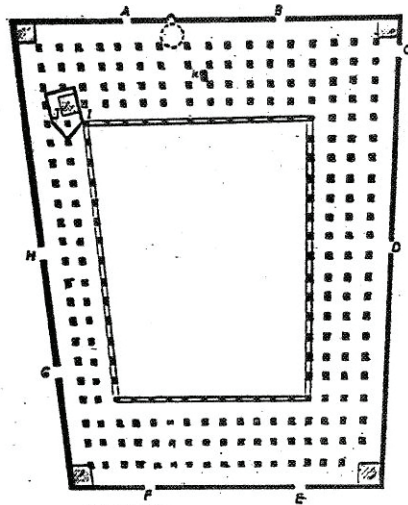


FIGURE 9
THE MOSQUE OF AL-WALĪD AT MEDĪNAH

Figure 3: Hypothetical plan of the Mosque of the Prophet in Medina under al-Walid I (705–715) (after Gh. Bisheh, *The mosque of the Prophet at Madinah throughout the first century A. H. with special emphasis on the Umayyad Mosque*, PhD Harvard University, 1979, fig. 9)

a network of sacred places that served as an alternative to the well-established Christian pilgrimage networks rooted in late antiquity.³⁹

The Prophet and Jerusalem

While the evidence suggests that the memory of the Prophet Muhammad in Medina took root only by the beginning of the eighth century, the role of Jerusalem within collective Islamic memory of Muhammad and its acolytes seems to have played a pivotal role from the very beginning. As I mentioned above, recent research is increasingly disclosing the complex nature of the community gathered around the Prophet Muhammad. The early community – or the “community of believers,” as Donner puts it – was structured around a strict monotheism and belief in God, the role of prophets in delivering God’s message, the importance of Scriptures, and the conviction that the Last Judgment was imminent.⁴⁰ This early core of beliefs and religious practices was shared with other traditions during the seventh century, eventually forming the main

concepts of a distinct and separate Islamic faith during the late seventh and early eighth century. The eschatological belief that the Last Judgment was about to happen helps explain the sacredness of Jerusalem in the early period.⁴¹ Early Muslims probably held the belief that al-Sirat, the bridge that according to the Quran leads to al-Sahira (i.e., the place at which mankind will be assembled on the Last Day), was located in Jerusalem and connected the Temple Mount with the Mount of Olives. These Muslims also believed that al-Sahira was located on the Mount of Olives (Figure 4).⁴²

Rosen-Ayalon has stressed the link between the belief in the impending Last Judgment and the building of the Dome of the Rock, erected by ‘Abd al-Malik in the year 691. According to Rosen-Ayalon has noted this relationship especially as it relates to architecture and decoration of the Dome of the Rock, an interpretation that Grabar has also subsequently argued.⁴³ Apart from early traditions about Jerusalem and the iconographical program of the mosaics within the Dome of the Rock, the inscriptions on the interior of the octagonal building erected on al-Haram al-Sharif also point in this direction, as Muhammad is presented as intercessor on the Last Day. In fact, the *isra’* and the *mi’raj* – the terrestrial journey from al-Haram to the farthest mosque and the celestial journey from al-Haram to the gate of Paradise respectively – were associated to Jerusalem, which was interpreted as the point of arrival of the *isra’* and the point of departure of the *mi’raj*. Before this association was accepted and disseminated as one of the “functions” (and therefore meanings) of the Dome of the Rock, the profile of Muhammad might have been connected with the Rock by virtue of his eschatological role on the Last Day. Indeed, while the inscriptions never mention the *isra’* or the *mi’raj*, they do

³⁹ On the Companions and their burials, see footnote 19.

⁴⁰ Donner 2010, 56–82.

⁴¹ Shoemaker 2011, 219–240.

⁴² Elad 1995, 141–144; Livne-Kafri 2006; Shoemaker 2011, 236–240.

⁴³ Rosen-Ayalon 1989, 46–62; Grabar 2006, 53–58, 116–117.



Figure 4: The Mount of Olives seen from al-Haram al-Sharif, Jerusalem

(Library of Congress Prints and Photographs Division Washington, D.C., LOT 13424, n. 72)

in fact stress Muhammad's role as leader of the believers on the Last Day.

Before treating the centrality of Muhammad in the inscriptions at the Dome of the Rock, it should be noted that the Dome of the Rock was an ambivalent building in early Islam. Probably reflecting the thoughts of the caliph 'Abd al-Malik and his entourage, the Dome of the Rock was, on the one hand, the logical outcome of the early period: it was a late antique martyrion, decorated with marble columns, marble veneers, and glass and gold mosaics. The Dome of the Rock, therefore, reflects early Muslim appropriation of Prophet Solomon's legacy, the inclusion of Christians and Jews among the recipients of the new message, and the acceptance that Jerusalem was the city in which the Last Judgment was about to take place. On the other hand, however, its Kufic inscriptions announce a new era, with quotations taken from the Quran and the emphasis on two emerging aspects that accentuated the creation of a separate Muslim identity. The latter mainly deal with the exceptional role of Muhammad among the other messengers and the human nature of Jesus.⁴⁴ These two points formed the basis for the parting of Islam from other monotheistic traditions.

Jesus is the protagonist of the inscriptions on the inner face of the intermediate octagonal wall, which divides the outer ambulatory

from the inner one of the Dome of the Rock. Muhammad, however, plays a dominant role in the exterior face. Jesus is said to be a messenger of God, a prophet, whose human nature reaffirms the unity of a non-generated and non-generating God. By contrast, Muhammad is depicted as the last prophet, whose acknowledgment is quintessential within the horizon of the forthcoming Last Judgment.

Inner face: ...“The Messiah Jesus son of Mary was only the Apostle of God and His word, which he cast unto Mary, and a spirit from Him. ... The Messiah would never disdain to be God's servant, nor would the closest angels; whoever disdains His service/worship and is arrogant, He will gather them all to Himself. O God, bless Your apostle and Your servant Jesus son of Mary; may peace be upon him on the day he was born, and the day he will die, and the day he will be resurrected alive. Thus is Jesus son of Mary, a statement of the truth that they doubt. It was not for God to take a son, glory be to Him.”⁴⁵

Outer face: ...“In the name of God, the Compassionate, the Merciful: there is no deity except God, alone, He has no partner. Sovereignty belongs to Him and praise belongs to Him. He brings to life, and He takes life away, and He is powerful over every thing. Muhammad is the apostle of God, may God bless him and accept his intercession on the day of resurrection on behalf of his community.”⁴⁶

Despite later narratives, which connect Muhammad to Jerusalem on the bases of different traditions (mainly the narrative on the *mi'raj*), his intercessory role on the Last Day and the belief that Jerusalem was the eschatological locale *par excellence*, played a pivotal role in establishing the prominence of Jerusalem in the early days, a reverence only expanded in the following centuries.

⁴⁴ Donner 2010, 194–211.

⁴⁵ Donner 2010, 234.

⁴⁶ Donner 2010, 235.

The Mount of Olives

The Holy Sepulchre certainly played an important role in late antique and early medieval Jerusalem, perhaps also providing a model – the pattern of a basilica-cum-rotunda – that was replicated in the al-Haram al-Sharif with the al-Aqsa Mosque and the Dome of the Rock. At the same time, however, the rotunda of the Church of Ascension, dominating Jerusalem landscape from the top of the nearby Mount of Olives, was also an important landmark in early medieval Islamic Jerusalem. As I mentioned above, the space between al-Haram al-Sharif and the Church of Ascension, or more precisely, between two natural locales such as the Sakhrat Bayt al-Maqdis (the Rock of Jerusalem) and the Tur Zayta (the Mount of Olives) drew on pre-existing narratives and beliefs and, accordingly, was invested with special meaning in the early period.⁴⁷ It is instructive to investigate how Muslims monumentalized this sense of sacredness and what, if any, was the role of pre-existing sacred buildings in this area.

In order to address these issues, we must ask three different questions: what were the figures associated with a given site in early medieval traditions? What was the physical development of the area (the transformation of the sacred landscape)? How did communities behave within such a sacred landscape?

Although it is not easy to isolate the exact date in which each tradition emerged, the eleventh-century work “The virtues of Jerusalem,” written by Ibn al-Murajja, offers a summary of the figures associated with Tur Zayta within early medieval Muslim circles. Jesus figures prominently in traditions referring to the Mount of Olives because it was the site of his ascension into heaven, and, consequently, it became the primary place to offer prayer to Jesus.⁴⁸ These traditions also mention ‘Umar b. al-Khattab since it was here where he established the encampment of his troops before the final conquest

of the city in the year 636.⁴⁹ Traditions also include the figure of Safiyya, one of the wives of Muhammad, as she was told to have proffered a prayer on the Mount and that traces (*athar*) of such prayer remained visible.⁵⁰ Two other individuals belonging to the circle of ‘Umar are likewise connected to the conquest of Jerusalem and, though more loosely, to the Mount of Olives: Shaddad b. Aws and ‘Ubada b. al-Samit. The traditions collected by Ibn al-Murajja present the two Companions as witnesses (1) of the veneration of the Rock by early Muslims and (2) of the first prayer performed on the al-Haram in Jerusalem. Their burials are also mentioned together in one tradition. It is also likely the site of their graves was located in the Valley of the Gehenna (see below).⁵¹ Finally, the Mount of Olives is presented as al-Sahira, namely the place mentioned by the Quran (LXXIX: 14) in relation to the Day of Judgment.⁵² As a result of all these associations, the Mount of Olives came to be considered sacred: when God distributed glory and greatness to the world, he particularly focused on specific sites (*mawatin*) and mountains in which praying was recommended; and the Mount of Olives is listed among them.⁵³

These traditions accumulated in the early medieval period and were collected by Ibn al-Murajja at the beginning of the eleventh century. The physical landscape also mirrored this process and was transformed accordingly. At a very early period, the Mount of Olives was characterized by a dense Christian sacred landscape (in the early sixth century, circa twenty-four churches are attested in the area), undoubtedly dominated by the late antique rotunda of the Ascension.⁵⁴ The church consisted of a circular arcade with a porched entrance on the southern side. The inner area was roofless and, at the center, was a rock in which the footprints of Christ were visible

⁴⁷ Elad 1995, 141–144 (also referring to a work in Hebrew by Livne-Kafri).

⁴⁸ Ibn al-Murajja, nn. 349 and 67 respectively.

⁴⁹ Ibn al-Murajja, nn. 35, 42.

⁵⁰ Ibn al-Murajja, nn. 350 and 68 respectively.

⁵¹ Ibn al-Murajja, nn. 33, 35, 37, 121, 160, 161, 277, 297.

⁵² Ibn al-Murajja, n. 68.

⁵³ Ibn al-Murajja, nn. 216, 343, 404.

⁵⁴ Wilkinson 2002, 335.

(Figure 5). Early medieval pilgrims mention an altar on the eastern side of the structure and windows with lamps on the side facing towards Jerusalem, illuminating the valley separating it from the city. Two columns, considered miraculous, are also mentioned in the descriptions.⁵⁵ It is likely that Muslims attended such churches since later traditions prohibit Muslims from entering the Church of the Ascension.⁵⁶ By the early period, the only other place Muslims attended was probably a plain area, the one identified with al-Sahira, on the Mount of Olives. It functioned as *musalla*, namely a vast roofless area nearby or within cities, often situated close to a burial area. It was used, especially in the early period, for prayers in special times of the year, such as the feasts related to the end of the months of Ramadan and Hajj.⁵⁷

The geographer Ibn al-Fakih mentioned the *musalla* on the Mount of Olives in his work, which is dated to the year 903. The *musalla* is named after ‘Umar b. al-Khattab, suggesting that the connection between the *musalla* and the place in which ‘Umar b. al-Khattab was supposed to have prayed before entering Jerusalem was already operative by the early tenth century. Ibn al-Fakih also adds that the Mount of Olives was the place of several burials of prophets (*qubur al-anbiya*).⁵⁸ A different picture is offered instead by al-Muqaddasi who, in the later part of the tenth century (around the year 985), describes the area of the Mount of Olives in his geographical work. He mentions the Church of the Ascension. He also adds that there was a mosque commemorating the figure of ‘Umar and the event of the conquest of the city in the seventh century. The mosque is said to have been located on the summit of the Mount, probably nearby the Church. This is the place in which the mosque – still visible today – was later established, probably replacing the earlier tenth-century building (Figure 6). The place is described as distinct from the al-Sahira, which is said to be

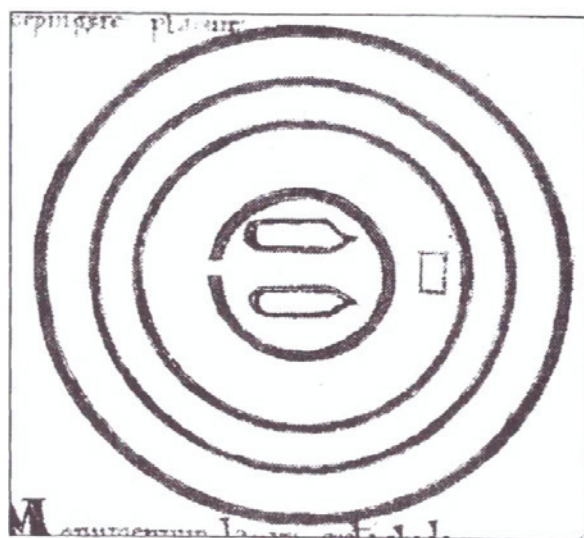


Figure 5: The plan of the Church of the Ascension in an eleventh-century copy of Bede Venerabilis' *De locis sanctis* (after Wilkinson 2002)

a nearby area in which the Resurrection was believed to have taken place and defined as a place in which blood was never spilled (a feature that sacralized the place, as it made it a *haram* area). In the following paragraph, al-Muqaddasi lingers on the Valley of the Gehenna and says that above the Tomb of Mary there were many tombs including those of the two abovementioned Companions of the Prophet, Shaddad b. Aws and ‘Ubada b. al-Samit.⁵⁹ In al-Muqaddasi's text one can notice traces of the increasing monumentalization of a distinct, Islamic sacred landscape. After that narratives, traditions, and beliefs were rooted in specific locales, the stable and fixed form given to them contributed to the Islamization of the landscape.

Concomitantly, the same corpus of traditions forbid Muslims from attending Christian holy sites and encouraged them to visit the new Muslim sites. With regard to the Valley of the Gehenna and the Mount of Olives, such a transition is visible in the Muslim perception of the Tomb of Mary and the Church of the Ascension. Starting with the eighth century, traditions, which urge Muslims to avoid these churches, emerge. These traditions reflect a debate among Muslims about the appropriate-

⁵⁵ Wilkinson 2002, 180–182; 243–244.

⁵⁶ Elad 1995, 139–140.

⁵⁷ Elad 1995, 143; Becker 2006, 50–51.

⁵⁸ Ibn al-Fakih al-Hamadani, 101.

⁵⁹ Al-Muqaddasi, 171–172.



Figure 6: Sketch of church and the mosque at the Mount of Olives, Jerusalem

(after C.W. Wilson, *Picturesque Palestine, Sinai and Egypt*, London, 1880, vol.1, 90)

ness of entering such Christian places. While some traditions rely on ‘Umar describing the reverence he paid to the Tomb of Mary or on Safiyya with regard to the Church of the Ascension, other passages condemn entering both churches because the former was sacrilegiously built in the Valley of the Gehenna and the latter had two pillars that were venerated as if they were idols.⁶⁰ It is likely that the early generations of Muslims were accustomed to attending and consuming sacredness within churches. This attitude, however, changed rapidly with the growth of a separate Muslim network of holy sites.⁶¹ Christian churches, such as the Church of the Ascension, remained esteemed holy sites; however, Muslims were provided with an alternative Muslim narrative and physically redirected to other sites. The mosque of ‘Umar at the Mount of Olives served as a Muslim holy shrine, which com

memorated the figure of ‘Umar b. al-Khattab. Yet, perhaps more importantly, this mosque was the Muslim place of worship in an area dense in sacredness.

Conclusion

Mosques were places of worship in which believers gathered to pray together. This activity was sacred. It derived from the state of purity of those performing the prayer and producing a collective, sacred gathering when believers jointly proffered prayers and Quranic passages.

In newly established cities, Muslims first planned mosques in order to serve the city from a functional point of view; however, as time progressed, Muslims started to associate mosques with narratives and eventually objects (including relics and tombs) in order to enhance their status at local and trans-regional levels.

The example of the Mount of Olives shows how the construction of Muslim holy places was articulated within conquered cities. In cities and areas dotted with pre-existing holy sites, Muslims first anchored their sacredness to existing traditions and locales while, with the passing of time, developed alternative, separate traditions and buildings to serve the Muslim community in particular. This process did not exclude the sharing of specific holy places among communities; however, the ruling and religious patrons provided the Muslim communities with a well-established and coherent sacred landscape of their own.

⁶⁰ Elad 1995, 138–141; Guidetti 2016, 155–156.

⁶¹ Bashear 1991, 278–279.

Bibliography

- al-As'ad – Stepniowski 1989
Kh. al-As'ad – F. Stepniowski, *The Umayyad Suq in Palmyra*, *Damaszener Mitteilungen* 4, 1989, 205–23
- Avner 2006
R. Avner, *The Kathisma: A Christian and Muslim Pilgrimage Site*, *ARAM* 18–19, 2006, 541–57
- Ayyad 2013
E. Ayyad, *The 'House of the Prophet' or the 'Mosque of the Prophet'?*, *Journal of Islamic Studies* 24.3, 2013, 273–334
- Bacharah 1996
J. Bacharah, *Marwanid Umayyad Building Activities: Speculations on Patronage*, *Muqarnas* 13, 1996, 27–44
- al-Baladhuri
Kitab Futuh al-Buldan, M.J. De Goeje (Hg.) (Leiden 1968)
- Bashear 1991
S. Bashear, *Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches*, *The Muslim World* 81, 1991, 267–82
- Becker 2006
C.H. Becker, *On the History of Muslim Worship*, in: G. Hawting (Hg.), *The Development of Islamic ritual* (Farnham 2006; or. published in 1912), 49–74
- Binggeli 2012
A. Binggeli, *Annual Fairs, Regional Networks, and Trade Routes in Syria, Sixth-Tenth Centuries*, in: C. Morrisson (Hg.), *Trade and Markets in Byzantium* (Cambridge 2012), 281–296
- Chehab 1963
M. Chehab, *The Umayyad Palace at Anjar*, *Ars Orientalis* 5, 1963, 17–25
- Creswell 1989
K.A.C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, J.W. Allan (Hg.) (Aldershot 1989)
- Denoix 2008
S. Denoix, *Founded Cities of the Arab World*, in: R. Holod – A. Petruccioli – A. Raymond (Hg.), *The City in the Islamic World*, 2 vols. (Leiden 2008) vol. 1, 115–139
- Donner 2010
F. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge 2010)
- Elad 1995
A. Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage* (Leiden 1995)
- Eutychius of Alexandria
The Book of Demonstration, 2 vols, W.M. Watt (Hg.) (Louvain 1960)
- Finster 2003
B. Finster, *Researches in 'Anjar. I. Preliminary Report on the Architecture of 'Anjar*, *BAAL* 7, 2003, 209–244
- Foote 2000
R. Foote, *Commerce, Industrial Expansion and Orthogonal Planning: Mutually Compatible Terms in Settlements of Bilad al-Sham during the Umayyad Period*, *Mediterranean Archaeology* 13, 2000, 25–38
- Genequand 2008
D. Genequand, *An Early Islamic Mosque at Palmyra*, *Levant* 40.1, 2008, 3–15
- Gottheil 1921
R. Gottheil, *An Answer to the Dhimmis*, *Journal of the Oriental American Society* 41, 1921, 383–457
- Grabar 2006
O. Grabar, *The Dome of the Rock* (Cambridge 2006)

- Griffith 2009
S. Griffith, Crosses, Icons and the Image of Christ in Edessa: The Place of Iconophobia in the Christian-Muslim Controversies of Early Islamic Time, in: Ph. Rousseau – E. Papoutsakis (Hg.), *Transformations of Late Antiquity: Essays for Peter Brown* (Farnham 2009), 63–84
- Guidetti 2015
M. Guidetti, Churches Attracting Mosques: Religious Architecture in Early Islamic Syria, in: M. Gharipour (Hg.), *Sacred Precincts: Non-Muslim Religious Architecture in the Islamic World* (Leiden 2015), 11–27
- Guidetti 2016
M. Guidetti, *In the Shadow of the Church: The Building of Mosques in Early Medieval Syria* (Leiden 2016)
- Haider 2009
N. Haider, Prayer, Mosque and Pilgrimage: Mapping Shi'i Sectarian Identity in 2nd/8th century Kufa, *Islamic Law and Society* 16, 2009, 151–174
- Hawting 1993
G.R. Hawting, The Hajj in the Second Civil War, in: I.R. Netton (Hg.), *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam* (Richmond 1993), 25–35
- Hillenbrand 1999
R. Hillenbrand, 'Anjar and the Early Islamic Urbanism, in: G.P. Brogiolo – J.B. Ward Perkins (Hg.), *The Idea and the Ideal of the Town. Between Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Leiden 1999) 59–98
- Ibn al-Fakih al-Hamadhani
Kitab al-Buldan, M.J. De Goeje (Hg.) (Leiden 1885)
- Ibn al-Murajja
Fada'il Bayt al-Maqdis wa-l-Halil wa-Fada'il al-Sham, O. Livne-Kafri (Hg.) (Shfaram 1995)
- Johansen 1981
B. Johansen, The All-Embracing Town and Its Mosques: al-Misr al-Gami', *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 32, 1981, 139–61
- Johns 1999
J. Johns, The 'House of the Prophet' and the Concept of the Mosque, in: J. Johns (Hg.), *Bayt al-Maqdis. Jerusalem and Early Islam. Part 2* (Oxford 1999), 59–112
- Key Fowden 1999
E. Key Fowden, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran* (Berkeley 1999)
- Khalek 2014
N. Khalek, Medieval Biographical Literature and the Companions of Muḥammad, *Der Islam* 91.2, 2014, 272–294
- Malczycki 2012
W.M. Malczycki, Instructions for Islamic Prayer from the Second century AH / eighth century CE, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 49, 2012, 41–54
- Munt 2014
H. Munt, *The Holy City of Medina: Sacred Space in Early Islamic Arabia* (Cambridge 2014)
- al-Muqaddasi 1967
Ahsan al-Taqaṣim fi Ma'rifat al-Aqalim, M.J. De Goeje (Hg.) (Leiden 1967)
- Livne-Kafri 2006
O. Livne-Kafri, Jerusalem in Early Islam: The Eschatological Aspect, *Arabica* 53.3, 2006, 382–403
- Rosen-Ayalon 1989
M. Rosen-Ayalon, *The Early Islamic Monuments of al-Ḥaram al-Sharif: An Iconographic Study* (Jerusalem 1989)
- Sack 1996
D. Sack, *Die Grosse Moschee von Resafa – Rusafat Hisham* (Mainz am Rhein 1996)

Shoemaker 2003

S. Shoemaker, Christmas in the Qur'an: The Qur'anic Accounts of Jesus's Nativity and Palestinian Local Traditions, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28, 2003, 11–39

Shoemaker 2011

S. Shoemaker, *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam* (Philadelphia 2011)

Sijpesteijn 2014

P. Sijpesteijn, An Early Umayyad Papyrus Invitation for the Hajj, *Journal of Near Eastern Studies* 73, 2014, 179–190

Sijpesteijn 2015

P. Sijpesteijn, A Hadith Fragment on Papyrus, *Der Islam* 93.2, 2015, 321–331

Simpson 2009

I. Simpson, Market Buildings at Jerash: Commercial Transformations at the Tetrakionion in the 6th to 9th c. C.E, in: K. Bartl – 'A. Moaz (Hg.), *Residences, Castles, Settlements. Transformation Processes from Late Antiquity to Early Islam in Bilad al-Sham* (Rahden 2009) 115–124

Yasin 2009

A.M. Yasin, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean: Architecture, Cult, and Community* (Cambridge 2009)

Walmsley 2003

A. Walmsley, The Friday Mosque of Early Islamic Jarash in Jordan, *Journal of the David Collection* 1, 2003, 110–131

Wensinck 2006

A.J. Wensinck, The Origin of the Muslim Laws of Ritual Purity, in: G. Hawting (Hg.), *The Development of Islamic Ritual* (Farnham 2006, or. published in 1914) 75–93

Wilkinson 2002

J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades* (Oxford 2002)

Die dunkle Seite der Sakralität – verzauberte Orte und Statuen in Konstantinopel

Albrecht Berger

Abstract: At the imperial court of Byzantine Constantinople, the old Roman religion survived for a long time as a kind of civil cult, with rituals evoking a non-Christian, yet sacral aura of Roman state tradition. Another kind of non-Christian sacrality arose from the everyday belief in the magical power of ancient statues, which were either perceived as carriers of a good spell or as the seats of vicious demons who tried to harm the people of Constantinople, or were linked to apocalyptic prophecies about the future.

Das oströmisch-byzantinische Reich wird heute allgemein als ein durch und durch christlicher Staat wahrgenommen. Niemand wird bezweifeln, dass die Durchdringung von Staat und Gesellschaft durch das Christentum ständig fortschritt und das Reich in den letzten Jahrhunderten seiner Existenz wirklich völlig christlich gewesen ist. Das war aber das Ergebnis eines lange andauernden Prozesses, und tatsächlich ist es bei näherem Hinsehen sehr bemerkenswert, wie lange verschiedene Reste des antiken Heidentums noch lebendig waren, und wie lange es noch große Sektoren des öffentlichen Lebens gab, in denen die Religion so gut wie keine Rolle spielte. Das betrifft vor allem die Justiz, denn im Bereich der Gesetzgebung setzten sich christliche Vorstellungen, etwa im Familienrecht, nur sehr langsam gegen die des römischen Rechts durch.¹ Auch im Bereich der staatlichen Verwaltung blieben noch bis ins elfte Jahrhundert viele Strukturen der römischen Spätantike

im Prinzip erhalten, verschwanden danach jedoch rasch.²

Einer der Gründe für das lange Überleben der römischen Tradition bestand paradoxerweise wohl gerade darin, dass die „römische“, das heißt Latein oder Romanisch sprechende Bevölkerung in dem stark verkleinerten oströmischen Staat, der nach dem siebten Jahrhundert von dem früheren Großreich übrig geblieben war, aus ihren Wohnsitzen im nördlichen Balkangebiet vertrieben und zahlenmäßig stark zurückgegangen war.³ Die Griechen dominierten diesen Staat zwar kulturell, mussten aber immer mit großen, nicht assimilierten Gruppen zusammenleben, die teils eine ältere Schicht der Bevölkerung bildeten, teils in jüngerer Zeit zugewandert waren, darunter vor allem die Armenier.⁴ Der Frage, wer sich in einem solchen Staatsgebilde überhaupt als staatstragendes Volk angesehen haben kann, ist mit modernen ethnischen Kategorien nicht beizukommen. Es entsteht der Eindruck, als sei die Basis der Loyalität zum Staat in die-

¹ Ein instruktiver Fall ist der Streit um die vier Ehen von Leon VI. (886–912), bei dem der Kaiser aus Gründen der Staatsräson mehrfach gegen die von ihm selbst im christlichen Sinn verschärfen Ehevorschriften verstieß und dadurch eine heftige Konfrontation mit der Kirche auslöste; vgl. Tougher 1997, 133–163.

² Zu einer Gegenüberstellung älterer und neuerer Regierungsmethoden vgl. Magdalino 1993, 180–227.

³ Schramm 1981, 175–184.

⁴ Charanis 1963.

ser Zeit eine fiktive gemeinsame Identität als Römer gewesen – eine Art abstraktes Konzept, das mit lateinischer Sprache oder altrömischer Religion so gut wie nichts mehr zu tun hatte und im Wesentlichen auf der Legitimation der oströmischen Kaiser als Nachfolger der römischen beruhte, auf der römischen Rechtsordnung und Verwaltung.⁵

Es lohnt sich, einmal darüber nachzudenken, was für einen tiefen kulturellem Einschnitt die Christianisierung über den direkten Bereich der Religionsausübung für das Leben der breiten Bevölkerung bedeutet haben muss. Um nur ein Beispiel zu nennen: Der komplette Austausch des heidnischen durch den christlichen Festkalender war in einer Gesellschaft, in der nicht wie heute Schulferien oder Urlaubsreisen, sondern religiöse Feste den Rhythmus des Jahres bestimmten, ein Vorgang von größter Tragweite und zog sich deshalb über eine lange Zeit hin. Gerade in Konstantinopel und am Kaiserhof waren die traditionellen heidnischen Feste der Römerzeit nicht so leicht zu verdrängen und wurden weiter gefeiert, wenn auch jetzt ohne ihren eigentlichen religiösen Gehalt und gewissermaßen als staatliche Feste.

Am Kaiserhof und im daran anschließenden Hippodrom wurden noch bis ins zwölfte Jahrhundert die alten römischen Brumalia, die Vota und andere Feste begangen, ganz abgesehen von dem auch nicht eben christlichen Stadtgründungsfest am 11. Mai.⁶ Diese staatlichen Feste und die Orte, an denen sie durchgeführt wurden, waren ganz offensichtlich mit einer sakralen Aura umgeben – aber eben keiner christlichen, sondern einer Aura der römischen Staatstradition, die bei manchen Gelegenheiten sogar durch den Vortrag lateinischer, damals schon für alle Anwesenden unverständlicher Gesänge unterstrichen wurde: Ebenso wie das Griechische in Westeuropa mit einer Aura des Christlich-Sakralen umgeben war, war im Osten das Lateinische

mit einer Aura römischer Staatlichkeit umgeben.⁷

Aber nicht nur durch den Kult des Römertums am Kaiserhof wurde im mittelalterlichen Konstantinopel eine Art sakrale Aura ohne Christentum produziert. Eine ganz andere pagane Sakralität, diesmal aber eine überwiegend negativ besetzte, entstand durch den volkstümlichen Glauben an die Existenz magischer Orte in der Stadt, zumeist solchen, die durch ein oder mehrere antike Standbilder als nicht christlich zu erkennen waren.

Zu jeder antiken Großstadt gehörte die Ausstattung mit öffentlichen Bauten und mit antiken Statuen, und da es letztere in einer Neugründung wie Konstantinopel nicht in hinreichender Menge geben konnte, wurden sie in den Jahrzehnten nach der Gründung aus dem ganzen Reich, vor allem aus dem Osten, in die Stadt gebracht. Das geschah in so großer Zahl, dass Hieronymus in seiner Chronik sagte, Konstantinopel sei damals *omnium paene urbium nuditate* geschmückt worden, „zur Entblößung aller anderen Städte“.⁸ Es entstanden ganze Statuensammlungen, wie etwa die des Eunuchen Lausus, die schon 476 einem Brand in seinem Palast zum Opfer fiel;⁹ die Sammlung im Hof des Zeuxipposbades, die über siebenzig Stücke umfasste und beim Stadtbrand von 532 verloren ging;¹⁰ und vor allem gab es die antiken Statuen im Hippodrom, von denen große Teile bis zum Angriff der Kreuzfahrer 1204 überlebten.¹¹

In der Frühzeit von Konstantinopel, also etwa bis zum Jahr 600, mögen die antiken Statuen noch von den meisten Menschen einfach als Schmuck wahrgenommen worden sein, wie er einer Großstadt zukam. Vereinzelt wurden

⁵ Berger 2015.

⁶ Dagron 2000, für die frühe Zeit auch Dagron 1974, 37–42; Graf 2015.

⁷ Handschin 1942, 49–50.

⁸ Hieronymus, Chronik zum Jahr 330 (232 Hg. Helm).

⁹ Mango–Vickers–Francis 1992; Bassett 2004, 98–120.

¹⁰ Stupperich 1965; Bassett 2004, 51–58; Kaldellis 2007; Martins de Jesus 2014.

¹¹ Ihre Zerstörung nach der Eroberung durch die Kreuzfahrer wird von Niketas Choniates in seinem bekannten Text *Über die Statuen* beschrieben; vgl. dazu Bassett 2004, 58–67 und Papanastorakis 2009.

auch damals noch Statuen von Kaisern und Würdenträgern neu angefertigt oder durch Umarbeitung aus älteren Statuen hergestellt.¹² Aber mit der politischen Krise des siebten Jahrhunderts endete ihre Produktion ganz, der Stil der eigenen Kunst änderte sich grundlegend, und bei vielen Statuen, die noch in der Stadt vorhanden waren, wusste man nicht mehr, wen sie darstellten.

Den Menschen, die jetzt zwischen den Trümmern der großen Vergangenheit leben mussten, war diese Vergangenheit völlig fremd geworden, und so kam es, dass viele antike Kunstwerke als Bedrohung wahrgenommen wurden. Auf einen einfachen Bewohner der Stadt ohne klassischen Bildungshintergrund müssen die naturalistischen, oft überlebensgroßen Marmor- und Bronzestatuen von Heiden und heidnischen Göttern, die mit altertümlichen Gewändern bekleidet oder gar nackt waren, einen fremdartigen und beängstigenden Eindruck gemacht haben. So heißt es in einer Geschichte über eine boshafte antike Statue ausdrücklich: „Bete, dass du nicht in Versuchung gerätst, und sei vorsichtig, wenn du alte Statuen ansiehst, besonders heidnische“¹³. Und da die antike Religion nun als Götzendienst aufgefasst wurde, zu dem auch magische Praktiken gehörten, wurden die alten Standbilder für verzaubert gehalten. Viele von ihnen galten nun als von Dämonen oder antiken Gottheiten beseelt¹⁴, oder als Talismane, das heißt als Mittel eines Schutzzaubers oder als Träger einer apokalyptischen Prophezeiung.

Diese Rezeption der antiken Statuen in der Stadt beginnt schon im sechsten Jahrhundert, zur Zeit des Kaisers Iustinianos, als die politische Katastrophe noch in der Zukunft lag. In der Chronik des Ioannes Malalas tritt der

Philosoph Apollonios von Tyana als Urheber der Zauberstatuen auf, durch die allerlei Unheil von Konstantinopel ferngehalten wird.¹⁵ Apollonios lebte zwar in Wirklichkeit im ersten Jahrhundert nach Christus und hat Byzantion wahrscheinlich nie betreten, wird aber von späteren byzantinischen Quellen auch in die Zeit Konstantins des Großen versetzt, um sein Wirken in Konstantinopel plausibler zu machen.¹⁶ Unter den Talismanen, die Apollonios angefertigt haben soll, zählt Ioannes Malalas die Figuren von Störchen und Pferden auf, den Fluss Lykos – das heißt wohl die Gestalt eines liegenden Flussgottes – und eine Schildkröte. Alle diese Skulpturen gab es wirklich, denn sie sind aus anderen, späteren Quellen in der Stadt lokalisierbar: Die Störche standen an einer Straße bei der Hagia Sophia und hielten angeblich die Störche von der Stadt fern,¹⁷ die Pferde befanden sich beim Kaiserpalast und bändigten die Pferde in der Stadt;¹⁸ und der Flussgott sollte wohl, auch wenn das nirgends gesagt ist, Überschwemmungen verhindern.¹⁹ Von der Schildkröte aus Stein schließlich wird erzählt, wenn auch erst Jahrhunderte später, sie sei nachts durch die Straßen gegangen und habe den Müll aufgefressen, um so die Stadt sauberzuhalten.²⁰

Über alle solchen Standbilder mit einem guten Zauber wird allerdings, bei Malalas wie bei späteren Quellen, immer nur aus der Rückschau berichtet; das heißt, es wird davon erzählt, wie sie durch unverständige Menschen aus Bosheit oder Unwissen vernichtet wurden. Ein Beispiel aus den sogenannten *Patria* soll das illustrieren, einem Text des späten zehnten Jahrhunderts, der sich am besten als Mischung aus Lokalgeschichte und Fremdenführer charakterisieren lässt. Dort heißt es in der Beschreibung des Platzes

¹² Der bekannteste Fall dieser Art ist die Reiterstatue des Iustinianos auf der Säule vor der Hagia Sophia, die tatsächlich eine umgearbeitete Statue des Arkadios vom Tauros-Forum war; vgl. Mango 1993; und Effenberger 2008.

¹³ In der unten bei Anm. 22 zitierten Geschichte; das Wort „heidnisch“ gibt das *ἑλληνικός* des griechischen Textes wieder.

¹⁴ Über die antiken Vorstellungen hierzu vgl. Johnston 2008; Collins 2008, 92–97.

¹⁵ Ioannes Malalas 10, 51 (199–201 Hg. Thurn); vgl. Dagron 1984, 107–114.

¹⁶ *Patria*, in Preger 1907, Buch II Kapitel 79 und 103; vgl. Dagron 1984, 103–115.

¹⁷ Pseudo-Hesychios, in Preger 1901, Kapitel 25.

¹⁸ *Patria*, in Preger 1907, Buch II Kapitel 28; vgl. auch Vasiliev 1932, 160–161.

¹⁹ Mango 1990, 70.

²⁰ Mango 1960, 75; Majeska 1984, 295–296.

Tauros, also des Theodosios-Forums im westlichen Stadtzentrum:

Da war auch ein verzaubertes Kanapee, das auf dem westlichen Bogen des Tauros dargestellt war. Die Mücke, die Fliege und die Wanze waren aus Bronze, und daher suchten diese Tiere die Stadt nicht heim. Kaiser Basileios zerstörte das.²¹

Zur Erklärung: Das Wort *konopion* im griechischen Original bedeutet ein Mückennetz, das über eine Liege mit erhöhten Eckpfosten geworfen werden konnte, oder auch diese Liege selbst, eben das Kanapee. Wie man sich so ein Objekt als Bronzeplastik oder als Relief auf einem Torbogen vorstellen soll, ist allerdings etwas unklar.

Neben solchen Objekten des guten Zaubers mit einer zwar heidnisch-sakralen, aber dabei positiven Aura steht immer auch die dunkle Seite der Magie, und zwar in Gestalt boshafter antiker Statuen, die den Bewohnern der Stadt zu schaden suchen. Auch sie werden von den Quellen vor allem dann erwähnt, wenn sie verstümmelt oder zerstört wurden, um ihre schädliche Macht zu brechen. Nicht immer war ein solcher Zerstörungsversuch erfolgreich: hin und wieder ist davon die Rede, dass sich ein boshafte Standbild wehrte und den Angreifer tötete, zum Beispiel dadurch, dass es sich auf ihn stürzte und ihn erschlug.²²

Auch galten nicht alle antiken Standbilder in Konstantinopel als magisch, und oft wurden sie ohne jeden Glauben an eine Zauberkraft als Gestalten der eigenen Geschichte neu gedeutet, um auf den Betrachter vertrauter zu wirken. Auf diese Weise wurde die Statue einer dreiköpfigen Gottheit zu den drei Söhnen Konstantins des Großen²³ und eine sitzende Athene im Hippodrom zu Kaiserin Verina, der Frau Leons I. (457–474).²⁴ Umgekehrt wurde die Reiterfigur des Kaisers

Theodosios I. auf dem Tauros-Forum wegen seiner erhobenen Hand auch als der biblische Held Josua gedeutet.²⁵

Etwa seit dem zehnten Jahrhundert wird dann Apollonios von Tyana als Urheber der Zauberstaturen verdrängt, und zwar durch die Gestalt des Kaisers Leons des Weisen. Hinter diesem Leon dem Weisen steht der historische Kaiser Leon VI., der von 886 bis 912 regierte, als Dichter und Schriftsteller hervorgetreten war²⁶ und später auch als Verfasser eines Buches von Orakelsprüchen galt, der sogenannten *Oracula Leonis*.²⁷

Die Vorstellung von einer paganen Sakralität im Sinn einer magischen Aura tritt zwar meistens im Zusammenhang mit antiken Statuen auf, aber durchaus nicht immer. In einigen Fällen, und zwar auch bei christlichen Reliquien, wird der Glaube an die magische Wirkung eines Objekts nämlich gerade dadurch hervorgerufen, dass es unsichtbar war, man aber gleichzeitig fest davon ausgehen konnte, dass es sich am angegebenen Ort befand. Ein Beispiel dafür ist das Milion, der Goldene Meilenstein im Stadtzentrum von Konstantinopel in Form eines monumentalen vierseitigen Bogens. Über dieses Gebäude wird in den sogenannten *Parastaseis syntomoi chronikai*,²⁸ einer um die Wende zum neunten Jahrhundert entstandenen Schrift zur Stadtgeschichte, Folgendes gesagt:

Auf dem Bogen des Milion befinden sich Darstellungen von Konstantin und Helena. Dort ist im Osten auch ein Kreuz zu sehen, das von beiden gehalten wird, und mitten im Kreuz die Tyche der Stadt.²⁹

Gemeint ist hier ein Relief mit der bekannten Darstellung von Konstantin und seiner Mutter Helena, die zwischen sich ein Kreuz halten. Da diese später wohlbekannte Ikonographie vor dem zehnten Jahrhundert nicht

²¹ Patria, in Preger 1907, Buch III Kapitel 24.

²² Parastaseis, in Cameron 1984, Kapitel 28; James 1996; eine ältere Parallele ist hier die mordende Statue des Theagenes von Thasos bei Pausanias, vgl. Collins 2008, 94–95.

²³ Parastaseis, in Cameron 1984, Kapitel 43; im folgenden vgl. Mango 1963.

²⁴ Ebd., Kapitel. 61.

²⁵ Patria, in Preger 1907, Buch II Kapitel 47; vgl. dazu auch Effenberger 2008.

²⁶ Mango 1960.

²⁷ Rigo 1988; Brokkaar 2002.

²⁸ Zu diesem Text vgl. zuletzt Odorico 2014.

²⁹ Cameron 1984, Kapitel 34.

nachzuweisen ist,³⁰ kann die Darstellung, falls sie jemals existiert hat, nicht vorher auf dem Milion angebracht worden sein. Die Tyche von Konstantinopel ist die heidnische, von Konstantin bei der Gründung etablierte Stadtgöttin mit Mauerkrone und Füllhorn, die aus Münzbildern seiner Zeit bekannt ist und noch lange an mehreren Orten in der Stadt zu sehen war.³¹ Unter ihnen war das Milion, das anfangs, wie es scheint, tatsächlich ein halb-paganer Tempel eben dieser Tyche gewesen war.³² Dass die Tyche sich aber im Zentrum des von Konstantin und Helena gehaltenen Kreuzes befunden haben soll, kann man sich wiederum kaum vorstellen.

Diese Notiz der *Parastaseis* wurde nun knapp zweihundert Jahre später, im ausgehenden zehnten Jahrhundert, in die *Patria* von Konstantinopel übernommen. Entweder hatten sich die Vorstellungen von sakraler Aura mittlerweile verändert, oder der Redaktor verstand den Text nicht mehr richtig. Jedenfalls änderte er den Schluss folgendermaßen:

... und mitten im Kreuz ist die Tyche der Stadt, eine verschlossene und verzauberte Kette. Sie lässt Überfluss an allen Dingen herrschen und bringt den Sieg über die Heiden, dass sie sich nicht nähern, hineingelangen oder die Stadt heimsuchen können, sondern sich weit entfernt halten und besiegt zurückziehen. Der Schlüssel der Kette aber wurde unter den Säulenbasen vergraben.³³

Aus der Stadtgöttin von Konstantinopel ist hier also ein unsichtbares magisches Objekt geworden, eine verzauberte Kette, die Böses von der Stadt fernhält und für ihr Wohlergehen sorgt.

Viele der rätselhaften Prophezeiungen, die in Form von Statuen oder Inschriften in der Stadt zu sehen waren, beruhen auf den Vorstellungen des christlichen Chiliasmus,³⁴ die besagen, dass die Welt, ebenso wie sie in sie-

ben Tagen erschaffen wurde, auch sieben Tage bestehen wird; dass diese sieben Tage nach dem Psalmvers „tausend Jahre sind vor dir wie ein Tag“ siebentausend Jahren entsprechen, und dass der siebte Tag, nach dem Ende der bestehenden Welt und dem Kommen des Antichrist, Gottes ewiges Reich sein wird. Auch dieses gedankliche Konstrukt wird in den *Parastaseis* und den *Patria* an einige konkrete Objekte gebunden.

Eines davon war die monumentale Bronzeskulptur einer Skylla im Hippodrom, die wie viele andere Kunstwerke nur im Bericht über ihre Zerstörung durch die Kreuzfahrer im Jahr 1204 von dem Historiker Niketas Choniates so genau beschrieben wurde, dass wir uns ein Bild von ihrem Aussehen machen können. Niketas sagt:

Und das alte Übel, die Skylla, die bis zur Hüfte die Gestalt einer Frau hat, nach vorn gebeugt, mit großen Brüsten und voll von Wildheit, und die unterhalb der Hüfte in wilde Tiere aufgeteilt ist, die das Schiff des Odysseus angreifen und viele seiner Gefährten verschlingen.³⁵

Diese Beschreibung legt nahe, dass das Monument der bekannten Skylla-Gruppe von Sperlonga in Italien sehr ähnlich war. Vielleicht war sie sogar gerade jenes Werk der hellenistischen Zeit, nach dem die Sperlonga-Gruppe kopiert ist.³⁶ In den *Parastaseis* wird diese Skylla im Hippodrom unter Berufung auf einen fiktiven Historiker Herodianos, der mit dem wirklichen Autor des Namens natürlich nichts zu tun hat, folgendermaßen gedeutet:

Unter den Frauenstatuen stellt die bei dem Epigramm der Meder solche Frauen dar, die wilde Tiere gebären und Männer verschlingen. Eine davon enthüllt, wie mir Herodianos klarmachte, die Geschichte des gottlosen Iustinianos; die andere, die von einem Boot begleitet wird, ist noch nicht erfüllt, sondern bleibt noch bestehen.³⁷

³⁰ Wessel 1990, 3633–366.

³¹ Bühl 1995, 10–78.

³² Berger 1988, 271–274.

³³ *Patria*, in Preger 1907, Buch II Kapitel 29–30.

³⁴ Vgl. Alexander 1985.

³⁵ Niketas Choniates 651 (Hg. van Diäten).

³⁶ Andraea–Conticello 1987, 25–26.

³⁷ *Parastaseis*, in Cameron 1984, Kapitel 61.

Das bezieht sich eindeutig auf die Skylla, die aber nicht als solche bezeichnet, sondern als Orakel über die Zukunft gedeutet wird. Ein Teil dieses Orakels hat sich, so der Text, in den üblen Taten von Iustinianos II. erfüllt – der ein erstes Mal zwischen 685 und 695, ein zweites Mal zwischen 705 und 711 regierte –, der andere Teil des Orakels dagegen noch nicht.

Aber worin besteht der zweite Teil der Prophezeiung? Als der Eintrag der *Parastaseis* in die *Patria* übernommen wurde, änderte der Redaktor den Schluss so:

... die andere, die von einem Boot begleitet wird, ist nach Einigen die Skylla, die die von der Charybdis ausgeworfenen Männer verschlingt, und es ist Odysseus, den sie an seinem Kopf in der Hand hält. Andere sagen, das seien die Erde, das Meer und die sieben Weltalter, die von der Flut verschlungen werden, und das gegenwärtige Zeitalter ist das siebte.³⁸

Wie wir sehen, ist das Objekt hier richtig identifiziert, doch kommt noch eine apokalyptische Deutung hinzu, denn die Texte der byzantinischen Zeit behaupten auch, dass Konstantinopel am Ende der Zeiten im Meer versinken wird.³⁹

Der bereits angesprochene Gedanke, dass in bestimmten Fällen die magische oder sakrale Aura eines Ortes durch die Unsichtbarkeit der dafür verantwortlichen heiligen Objekte gefördert oder erst hervorgerufen wurde, lässt sich an einem weiteren Beispiel sehr gut zeigen:

Ein zentraler Ort staatlicher Zeremonien außerhalb des Großen Palastes, der vom Kaiser regelmäßig bei Prozessionen besucht wurde, war das Forum Konstantins.⁴⁰ Dieser große Rundplatz wurde von der monumentalen Porphyrsäule mit dem Standbild Konstantins des Großen beherrscht, in der Gestalt des unbesiegtten Sonnengottes mit einer Weltkugel in der einen, einer

Lanze in der anderen Hand und mit einer Strahlenkrone auf dem Kopf. Diese Säule ist heute noch erhalten, wenn auch beschädigt und ohne die Statue. Auf dem Platz standen in der byzantinischen Zeit zahlreiche antike Statuen, darunter vor dem Senatsgebäude auf der Nordseite eine monumentale Athene und eine Amphitrite.⁴¹ Der pagane Charakter dieses Ensembles musste jedem Betrachter klar sein, aber erst in der Zeit von Basileios I., das heißt nach dem Jahr 867, wurde das Forum durch den Bau einer Kapelle am Fuß der Säule architektonisch eher notdürftig christianisiert; diese Kapelle konnte seitdem bei kirchlichen Prozession aufgesucht werden.⁴²

Die Versuche, das Forum christlicher – oder auch heidnischer – zu machen als es war, begannen schon lange vorher, und wieder spielen verborgene Objekte mit sakraler Aura dabei eine Rolle: Konstantinopel war zwar fast von Anfang an eine überwiegend christliche Stadt, aber es gab dort noch lange Heiden, wenn ihre politische Rolle auch nie so groß war wie zur selben Zeit in Rom.⁴³ Unter diesen Heiden entstand offenbar das Problem, dass man den Umzug des Kaisers von Rom nach Konstantinopel, der ja nun einmal stattgefunden hatte, legitimieren wollte, ohne ihn mit Konstantins Übergang zum Christentum in Verbindung zu bringen. Schon um die Mitte des fünften Jahrhunderts war die Legende aufgetaucht, zuerst in der Kirchengeschichte des Sozomenos, Konstantin habe aus Rom Senatoren zur Besiedlung seiner neuen Stadt mitgebracht.⁴⁴

Im sechsten Jahrhundert taucht dann die Behauptung auf, der Kaiser habe das Palladion heimlich aus dem Tempel der Vesta in Rom nach Konstantinopel entführt und auf dem Forum unter der Triumphsäule vergraben, das heißt die vor Urzeiten vom Himmel gefallene hölzerne Figur der Pallas Athene, die von den Griechen vor Troja durch eine

³⁸ *Patria*, in Preger 1907, Buch II Kapitel 77.

³⁹ Berger 2008, 142–148.

⁴⁰ Berger 1988, 288–301, 304–308.

⁴¹ Berger 1988, 299–300.

⁴² Berger 1988, 375–376.

⁴³ Vgl. Berger 2011, 48–53.

⁴⁴ Sozomenos, Kirchengeschichte 2, 3, 4. Zur voll entwickelten Form der Legende vgl. Berger 1988, 220–226.

List an sich gebracht wurde und später in Italien wieder in den Besitz der ausgewanderten Trojaner kam, also der Römer. Diese Neufassung der Geschichte, in der das Christentum überhaupt keine Rolle spielt, entstand wohl nicht zufällig in einer Zeit, als zeitweise Rom und Italien für das Reich zurückerobert wurden und man nun begründen musste, warum die Residenz im Osten blieb und der Kaisers nicht nach Rom zurückkehrte. In der ältesten Quelle, in der sie zu finden ist, der Chronik des Ioannes Malalas, steht Folgendes zu lesen:

Und er stellte eine bewundernswerte porphyrene Säule in die Mitte, und auf diese Säule sein Standbild, das auf seinem Kopf sieben Strahlen hatte. Dieses Kunstwerk aus Bronze hatte er aus Ilion geholt, wo es gestanden hatte, einer Stadt in Phrygien. Derselbe Konstantin entfernte heimlich das Palladion aus Rom, das Holzschnitzwerk, und legte es auf seinem Forum unter der Säule mit seinem Standbild nieder, denn – wie einige Byzantiner sagen – liegt es dort.⁴⁵

Hier wird der Umzug des Kaisers nach Konstantinopel mit Hilfe von Troja gleich zweimal legitimiert, erst durch das Palladion auf dem Umweg über Rom, dann noch durch ein angeblich direkt aus Ilion, das heißt aus Troja, gekommenes Götterbild. Diese Statue kann, wie die Beschreibung eindeutig erkennen lässt, allerdings nichts wirklich mit dem alten Troja zu tun haben. Gemeint ist mit der Legende natürlich, dass Konstantinopel durch die Römer gegründet wurde, weil sie die Nachfahren der Trojaner waren und auf diese Weise ihr altes Reich wieder in Besitz nahmen. Die Sage von dem unter dem Forum vergrabenen Palladion, wie sie Malalas erzählt, war aber durchaus nicht unumstritten. Er selbst erzählt sie mit einer gewissen Reserve, und sein Zeitgenosse Prokopios bemerkt am Ende eines Exkurses über das Palladion:

Die Byzantiner behaupten nun freilich, Kaiser Konstantin habe das genannte Bild-

werk auf dem Forum, das seinen Namen trägt, vergraben lassen.⁴⁶

Tatsächlich entstand zu dieser heidnischen Legende bald auch ein christlicher Gegenentwurf, dass Konstantin nämlich unter dem Forum nicht das Palladion, sondern christliche Reliquien vergraben habe. Ich zitiere wieder aus den *Parastaseis syntomoi chronikai*:

Und in die Fundamente und Stufen der Säule wurden auch ehrwürdige Hölzer – gemeint sind Stücke vom heiligen Kreuz –, Reliquien von Heiligen, die Körbe, die das gesegnete Brot trugen, die beiden Kreuze der Schächer und das Alabastergefäß des heiligen Salböls zur Festigung und Sicherung niedergelegt. Dass der Senat ihn damals auch überredet hätte, das Palladion, das berühmte Symbol des Glücks, aus Rom zu bringen, wie einige sagen, und in das Fundament der Säule niederzulegen, das ist jedenfalls eine Erfindung jener Männer, die von märchenhaftem Gerede über das Glück fasziniert waren.⁴⁷

Hier stehen sich die römisch-trojanische und die christliche Sage noch als Gegensätze gegenüber. Später sind beide in der größten Selbstverständlichkeit miteinander vereint worden, und so lagen das Palladion und die Christusreliquien in der Vorstellung der Bewohner von Konstantinopel schließlich einträchtig nebeneinander unter dem Forum vergraben.⁴⁸

Das Konstantinsforum repräsentierte wie kaum ein anderer Ort die römische Staatstradition in Konstantinopel. Den heidnischen wie den christlichen Reliquien, die dort vergraben gewesen sein sollen, ist vor allem eines gemeinsam, nämlich ihre Inexistenz – die aber wohl ganz wesentlich zur sakralen Aura des Orts beitrug, sei es in ihrer heidnischen oder ihrer christlichen Variante.

Kehren wir aber nochmals zu den antiken, überall in der Stadt präsenten Statuen zurück. Obwohl viele von ihnen, wie eben geschildert,

⁴⁵ Ioannes Malalas 13.7 (246 Hg. Thurn); vgl. Dagron 1974, 39.

⁴⁶ Prokopios, Kriege 5, 15, 9–14.

⁴⁷ Parastaseis, in Cameron 1984, Kapitel 9 und 23.

⁴⁸ Berger 1988, 295–301.

als Zauberwerke angesehen und deshalb hin und wieder auch zerstört wurden, blieben die meisten bis zur Eroberung von Konstantinopel durch die Kreuzfahrer im Jahr 1204 erhalten, manche sogar darüber hinaus. An ihrer Nacktheit oder mangelhaften Bekleidung ist aber geradezu merkwürdig selten Anstoß genommen worden. Wenn die im zehnten Jahrhundert entstandene Vita des heiligen Narren Andreas von einer Frau erzählt, die im Traum im Hippodrom die Statuen umarmte und von sexueller Begierde nach ihnen ergriffen wurde, ist das die große Ausnahme.⁴⁹

Was den Hippodrom angeht, so stoßen wir in der späteren Zeit auf die Vorstellung, dass sämtliche Statuen dort früher einmal durch Zauber lebendig gewesen seien und an den Spielen teilgenommen hätten – eine Vorstellung, die vielleicht durch die Ehrenstatuen und reliefs für siegreiche Wagenlenker ausgelöst wurde, die dort noch lange erhalten waren.⁵⁰ Der Kreuzfahrer Robert de Clari beschreibt das 1204 in seinem Bericht über die Eroberung von Konstantinopel bei der Schilderung des Hippodroms so:

Durch diesen Platz lief der Länge nach eine Mauer von gut fünfzehn Fuß Höhe und zehn Fuß Breite. Auf dieser Mauer waren aus Bronze gegossene Standbilder von Männern und Frauen, von Pferden und Ochsen, von Kamelen und Bären und Löwen und vielen anderen Arten wilder Tiere. Die waren so gut gemacht und so naturgetreu nachgebildet, dass es keinen so guten Meister in der Heidenwelt oder der Christenheit gibt, der Bildwerke besser bilden oder sie so gut gestalten könnte, wie diese Standbilder gestaltet sind. Diese pflegten sich früher durch Zauberei zu bewegen, jetzt aber bewegen sie sich nicht mehr.⁵¹

Vor dieser Beschreibung stehen noch einige sehr bemerkenswerte Worte, die wie folgt lauten:

Und es kämpfen immer zwei Gruppen gegeneinander, wenn Spiele veranstaltet werden. Und der Kaiser und die Kaiserin wetten miteinander, welche von den beiden Gruppen sich besser als die andere erweisen werde, und dasselbe tun diejenigen, die sich die Spiele ansehen.⁵²

Diese Bemerkung scheint sich auf eine ältere Tradition zu beziehen, die wir zuerst in der altnordischen Saga über König Sigurd den Jerusalemfahrer greifen können. Sigurd, in dessen Gestalt wohl mehrere historische Personen zusammengefließen sind, soll Konstantinopel in den letzten Jahren des Kaisers Alexios Komnenos besucht haben, also kurz vor 1118. Aus byzantinischen Quellen ist er, wie zu erwarten, gänzlich unbekannt. In der Saga heißt es, die Spiele im Hippodrom hätten früher vor Feldzügen als Orakel gedient; das heißt, ein Sieg der vom Kaiser unterstützten Rennfahrer habe einen Sieg seiner Truppen, ein Sieg der Leute der Kaiserin deren Niederlage vorausgesagt.⁵³

Wir können wohl annehmen, dass es sich hier nicht um eine Erfindung der Saga, sondern wirklich um eine populäre Überlieferung der Bevölkerung von Konstantinopel handelt – eine Überlieferung wohlgemerkt, in der das Hippodrom als Ganzes zu einem Ort mit magischen Kräften geworden ist, mit und ohne die darinstehenden Statuen, in seiner Eigenschaft als staatlicher und kaiserlicher, und eben auch als nichtchristlich-sakraler Raum.

⁴⁹ Rydén 1995, Z. 2492 mit S. 332 Anm. 10.

⁵⁰ Cameron 1973, 4–64; vgl. auch Berger 2010.

⁵¹ Kapitel 90; Übersetzung nach Sollbach 1998, 132–133.

⁵² Sollbach 1998, 132.

⁵³ Hollander 1964, 698.

Bibliographie

Texte

- Hieronymus
Die Chronik des Hieronymus, Hg. R. Helm (Berlin 1913)
- Ioannes Malalas
Ioannis Malalae chronographia, Hg. I. Thurn (Berlin 2000)
- Niketas Choniates
Nicetae Choniatae historia, Hg. I. A. van Dieten (Berlin 1975)

Sekundärliteratur

- Alexander 1985
P. J. Alexander, Byzantine Apocalyptic Traditions (Berkeley 1985)
- Andreae – Conticello 1987
B. Andreae – B. Conticello, Skylla und Charybdis: zur Skylla-Gruppe von Sperlonga, Abh. der Geistes- und Sozialwiss. Klasse der Akademie der Wiss. und der Lit. 14 (Mainz 1987)
- Bassett 2004
S. Bassett, The Urban Image of Late Antique Constantinople (Cambridge 2004)
- Berger 1988
A. Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos (Bonn 1988)
- Berger 2008
A. Berger, Das apokalyptische Konstantinopel. Topographisches in apokalyptischen Schriften der mittelbyzantinischen Zeit“, in: Brandes – Schmieder (2008) 137–155
- Berger 2010
A. Berger, The Hippodrome of Constantinople in Popular Belief and Folklore, in: Pitarakis (2010) 194–205
- Berger 2011
A. Berger, Konstantinopel (Stuttgart 2011)
- Berger 2013
A. Berger (Übers.), Accounts of Medieval Constantinople: The Patria (Cambridge 2013)
- Berger 2015
A. Berger, Römer, Christen und was noch? Einige Bemerkungen zur Frage der kulturellen Identität im byzantinischen Reich, in: Brückmann (2015) 9–23
- Brandes – Schmieder 2008
W. Brandes – F. Schmieder (Hg.), Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen (Berlin 2008)
- Brokkaar 2002
W. G. Brokkaar et al., The Oracles of the Most Wise Emperor Leo & the Tale of the True Emperor (Amsterdam 2002)
- Brückmann et al. 2015
G. C. Brückmann et al. (Hg.), Cultural Contacts and Cultural Identity. Proceedings from the Munich Interdisciplinary Conference for Doctoral Students, October 9th–11th, 2013 (München 2015)
- Brühl 1995
G. Bühl, Constantinopolis und Roma: Stadtpersonifikationen der Spätantike (Kilchberg 1995)
- Cameron 1973
A. Cameron, Porphyrius the Charioteer (Oxford 1973)
- Cameron et al. 1984
A. Cameron et al. (Hg.), Constantinople in the early eighth century. The *Parastaseis syntomoi chronikai* (Leiden 1984)

- Charanis 1963
P. Charanis, *The Armenians in the Byzantine Empire* (Lissabon 1963)
- Collins 2008
D. Collins, *Magic in the Ancient Greek World* (Malden, MA 2008)
- Dagron 1974
G. Dagron, *Naissance d'une Capitale. Constantinople et ses Institutions de 330 à 451* (Paris 1974)
- Dagron 1984
G. Dagron, *Constantinople Imaginaire. Études sur le recueil des Patria* (Paris 1984)
- Dagron 2000
G. Dagron, *L'organisation et le déroulement des courses d'après le Livre des cérémonies*, *Travaux et Mémoires* 13, 2000, 1–200
- Effenberger 2008
A. Effenberger, *Zu den beiden Reiterstandbildern auf dem Tauros von Konstantinopel*, *Millennium* 5, 2008, 261–297
- Graf 2015
F. Graf, *Roman festivals in the Greek East from the early empire to the middle Byzantine era* (Cambridge 2015)
- Handschin 1942
J. Handschin, *Das Zeremonienwerk Kaiser Konstantins und die sangbare Dichtung* (Basel 1942)
- Hollander 1964
L. M. Hollander (Übers.), *Heimskringla. History of the Kings of Norway by Snorri Sturluson* (Austin 1964)
- James 1996
L. James, *Pray not to fall into Temptation and be Your Own Guard: Pagan Statues in Christian Constantinople*, *Gesta* 35, 1996, 12–20
- Johnston 2008
S. I. Johnston, *Animating Statues: a Case Study in Ritual*, *Arethusa* 41, 2008, 445–477
- Kaldellis 2007
A. Kaldellis, *Christodorus on the Statues of the Zeuxippos Baths: a New Reading of the Ekphrasis*, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 47, 2007, 361–383
- Magdalino 1993
P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos* (Cambridge 1993)
- Majeska 1984
G. P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (Washington, DC 1984)
- Mango 1960
C. Mango, *The Legend of Leo the Wise*, *Zbornik radova* 6, 1960, 59–93
- Mango 1963
C. Mango, *Antique Statuary and the Byzantine Beholder*, *Dumbarton Oaks Papers* 17, 1963, 53–75
- Mango 1992
C. Mango – M. Vickers – E. D. Francis, *The palace of Lausus at Constantinople and its Collection of Statues*, *Journal of the History of Collections* 4, 1992, 89–98
- Mango 1993
C. Mango, *Studies on Constantinople* (Aldershot 1993)
- Mango 1993
C. Mango, *The Columns of Justinian and his Successors*, in: *Mango* (1993), Nr. X
- Martins de Jesus 2014
C. A. Martins de Jesus, *The Statuary Collection held at the baths of Zeuxippos (AP 2) and the Search for Constantine's Museological Intentions*, *Synthesis* 21, 2014, 15–30

- Odorico 2014
P. Odorico, Du recueil à l'invention du texte: le cas des *Parastaseis Syntomoi Chronikai*, *Byzantinische Zeitschrift* 107, 2014, 755–784
- Papamastorakis 2009
T. Papamastorakis, Interpreting the De Signis of Niketas Choniates, in: Simpson–Efthymiadis 2009, 209–223
- Pitarakis 2010
B. Pitarakis (Hg.), Hippodrom/Atmeydanı. İstanbul'un tarih sahnesi – A stage for Istanbul's history (exhibition catalogue) (Istanbul 2010)
- Preger 1907
Th. Preger (Hg.), *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, I (Leipzig 1901) und II (1907) – deutsch in Berger 1988, englisch in Berger 2013
- Rigo 1988
A. Rigo, *Oracula Leonis* (Padova 1988)
- Rydén 1995
L. Rydén (Hg.), *The Life of St. Andrew the Fool* (Uppsala 1995)
- Schramm 1981
G. Schramm, *Eroberer und Eingesessene. Geographische Lehnnamen als Zeugen der Geschichte Südosteuropas im ersten Jahrtausend n. Chr.* (Stuttgart 1981)
- Simpson – Efthymiadis 2009
A. Simpson – S. Efthymiadis (Hg.), *Niketas Choniates. A Historian and a Writer* (Genf 2009)
- Sollbach 1998
G. E. Sollbach (Übers.), *Chroniken des vierten Kreuzzugs* (Pfaffenweiler 1998)
- Stupperich 1965
R. Stupperich, *Das Statuenprogramm in den Zeuxippos-Thermen*, *Istanbuler Mitteilungen* 32, 1965, 210–235
- Tougher 1997
S. Tougher, *The Reign of Leo VI. (886–912)* (Leiden 1997)
- Vasiliev 1932
A. Vasiliev, *Harun-ibn-Yahya and his Description of Constantinople*, *Seminarium Kondakovianum* 5, 1932, 149–163
- Wessel 1990
K. Wessel, *Konstantin u. Helena, Reallexikon zur byzantinischen Kunst* 4 1990, 357–366

Cathedra Petri und Colonna Santa in St. Peter zu Rom. Überlegungen zu „Produktion“ und Konjunktur von Reliquien im Mittelalter

Carola Jäggi

Abstract: The “holy” has always been a construct. The sanctity of an object or a person is a label, which can be added and removed. Objects once considered holy can lose their holiness and even regain it again – albeit sometimes to a different degree than before. In St. Peter’s Basilica in Rome there are two objects that clearly demonstrate this process of oscillating holiness: the Colonna Santa and the Cathedra Petri. The Colonna Santa is an ancient column of Greek origin, which Constantine offered to the church of St. Peter’s for the *decorum* of the martyr’s tomb. The Cathedra Petri is a Carolingian throne, which was probably brought to Rome on the occasion of Charles the Bald’s coronation in 875. It is only in the High Middle Ages that these objects were infused with a holy narrative: the Colonna Santa was identified as the column, against which Jesus leant as he preached in the Temple of Jerusalem; the Cathedra was hailed as Saint Peter’s original chair. While both objects attained a holy status, the evidence suggests that different agents with different motives were responsible for their respective processes of sanctification. On the one hand, the Canons of St. Peter’s basilica clearly used the Cathedra as an argument against the Canons of the Lateran in order to stress the importance of their basilica as the “real” papal church. On the other hand, the Colonna Santa seems to have received its holy status more accidentally, probably due to late medieval practices of everyday piety.

Dass Sakralität nichts a priori Stabiles, Überzeitliches ist, sondern abhängig von historischen Kontexten und Akteurkonfigurationen zugesprochen, aber genauso auch abgesprochen werden kann, ist in jüngster Zeit von mehreren interdisziplinären Forschungsprojekten thematisiert und erforscht worden.¹ So gilt heute als ausgemacht, dass Heiliges keine ontische Größe ist, keine Entität, die jenseits einer Interessengemeinschaft entsteht und besteht, sondern notwendigerweise ein Gegenüber braucht, das in dem betreffenden Ding oder Ort eine übernatürliche Potenz erkennt, diese verehrt, kommuniziert und auf Dauer stellen oder für Andersgläubige propagieren will. Heiligkeit ist insofern etwas Gemachtes, das bei Bedarf instrumentali-

siert oder auch zerstört werden kann. Folglich können heilige Dinge im Laufe ihres „Lebens“ mehrfach ihren Status ändern: Fallen sie z.B. in die Hände von Andersgläubigen, können sie entweiht oder aber umgedeutet werden, in einer nochmals späteren Phase ihrer „Biographie“ ihren sakralen Status jedoch wiedergewinnen, wenn auch bisweilen mit einer etwas anderen Konnotation als der ursprünglichen. Als Paradebeispiel eines solchen Umdeutungsprozesses seien die jüdischen Tempelgerätschaften genannt, die bei der römischen Eroberung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. erbeutet (**Abb. 1**) und von den Siegern nach Rom überführt wurden, dort 455 in die Hände der Vandalen fielen und von diesen nach Karthago verschleppt wurden, von wo sie achtzig Jahre später im Zuge der byzantinischen Rückeroberung Nordafrikas nach Konstantinopel kamen; dort sollen sie aber nicht lange verblieben sein, sondern auf

¹ Vgl. die Vorworte und einführenden Bemerkungen in Hamm – Herbers – Stein-Kecks, 2007, 7–12; Beck – Berndt 2013, 11–14; Düchting – Herbers 2015, 7. Siehe auch Röckelein 2010; Rüpke 2012, 247.

Geheiß von Justinian nach Jerusalem – und zwar „in das Heiligtum der Christen“ – restituiert worden sein, wo sich ihre Spur schließlich verliert.² Der Raub des heiligen Kreuzes durch die Sassaniden im Jahre 614 wäre ein weiteres Beispiel, das in diesem Zusammenhang genannt werden könnte, einschließlich seiner triumphalen Rückführung nach Jerusalem durch Kaiser Heraklius 16 Jahre später und seines jahrhundertelangen „Untertauchens“ zur Zeit der muslimischen Herrschaft, bis es im Hochmittelalter, als die Kreuzfahrer nach dem heiligen Stück fahndeten, auf wundersame Weise wieder auftauchte.³

Es ist diese Qualität des Fluiden, die Heiligkeit und Heiliges so interessant macht – ihre enorme Anpassungsfähigkeit an die spirituellen Bedürfnisse der Gläubigen und ihre Instrumentalisierbarkeit durch verschiedene Akteure. Liest man etwa die Berichte der frühen Heiliglandpilger, so ist geradezu mit Händen zu greifen, wie in Jerusalem und an anderen biblischen Erinnerungsstätten in nachkonstantinischer Zeit immer mehr „heilige Dinge“ zu Tage traten und den Pilgern zur Verehrung dargeboten wurden – ob mit aktiver Unterstützung der Verantwortlichen des betreffenden Heiligtums oder aber nur mit deren passiver Duldung, bleibe dahingestellt, immer aber Bezug nehmend auf die fiebernde Erwartungshaltung der Pilger und diese Erwartungshaltung gleichzeitig weiter schürend und anheizend. Am deutlichsten ablesbar ist dieser Prozess an der Grabeskirche in Jerusalem: Waren es im frühen 4. Jahrhundert, zur Zeit Konstantins, ausschließlich das leere Grab Christi und das Kreuz, an dem der Heiland einst sein Leben ausgehaucht hatte, die in der Grabeskirche verehrt wurden, so beschränkte sich schon im späten 4. Jahrhundert, als die fromme Pilgerin Egeria das Heilige Land bereiste, die Verehrung der Gläubigen keineswegs mehr auf diese beiden „Superreliquien“.⁴ Ganz offen-

sichtlich hatten sich in der Zwischenzeit zahlreiche weitere „heilige“ Dinge dazugesellt, die den Gläubigen zur Verehrung dargeboten wurden, darunter die „Lanze, mit der der Herr durchbohrt wurde“, ferner die Schüssel, auf welcher das Haupt Johannes des Täufers König Herodes präsentiert worden war und „das Horn, mit dem David gesalbt wurde“.⁵ Im 6. Jahrhundert wurde den Pilgern in der Grabeskirche dann auch ein Kelch aus Onyx gezeigt, den Jesus beim Abendmahl gesegnet haben soll, außerdem der Gürtel Mariens und „die Binde, die sie um den Kopf trug“, sowie „die 7 Marmorstühle der Ältesten“.⁶ Dass solche Sekundär- und Tertiärreliquien bisweilen sogar wichtiger werden konnten als die ursprünglichen Kultzentren und ihre Verehrung eigendynamische Züge annehmen konnte, wiederum getragen durch die spirituellen Bedürfnisse der Gläubigen, zeigt der sog. Salbstein Christi, der – obwohl nicht vor dem 14. Jahrhundert zu fassen und in seinem aktuellen Bestand ein Werk des 19. Jahrhunderts – noch von heutigen Besuchern der Grabeskirche als jesuanische Berührungsreliquie verehrt wird.⁷ Indem fromme Pilgerinnen heutzutage ihre in den Souvenirshops erworbenen Votive und Heiligenbilder mit ihm in Berührung bringen (**Abb. 2**), laden sie diese gleichsam auf mit der dem Stein innewohnenden bzw. innewohnend geglaubten Virtus und machen dadurch aus einfachen Mitbringseeln Eulogien, d.h. gesegnete Objekte, die ihrerseits Segenskraft besitzen. Es braucht nicht viel Phantasie, um sich vorzustellen, dass sich bereits spätmittelalterliche Jerusalempilger auf diese Weise Kontaktreliquien verschafft haben.

² Jos., Bell. 7, 5–7; Prokop, Bell. Vand. I,5 und II,9. Vgl. Jäggi 2013, 50f.

³ Klein 2004, 19–92.

⁴ Am besten dokumentiert dies ein Vergleich der Berichte von Jerusalempilgern des 4. Jh. mit solchen des 6. Jh.; Itineraria Bd. 1 (CCL 175) 1965,

1–280, in deutscher Übersetzung bei Donner 2002. Vgl. auch Wilkinson 2002. Zur Grabeskirche Konstantins siehe Krüger 2000, 39–70.

⁵ Breviarius de Hierosolyma 1f.: Itineraria Bd. 1 (CCL 175) 1965, 109f., hier zitiert nach Donner 2002, 219 und 221. Donner 2002, 215f. datiert den Breviarius ins mittlere 6. Jh., Wilkinson 2002, 3f. ins späte 4. Jh.

⁶ Anon. Piac. 20: Itineraria Bd. 1 (CCL 175) 1965, 164, hier zitiert nach Donner 2002, 263. Vgl. auch Wilkinson 2002, 138f.

⁷ Krüger 2000, 200f. und 246, Anm. 444; Pläne bei Krüger 2000, 123 und 160f. Vgl. Küchler 2007, 457.



Abb. 1: Relief am Titusbogen, die Rückkehr der siegreichen Römer nach der Einnahme Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. zeigend
(Foto: C. Jäggi)



Abb. 2: Der Salbstein in der Grabeskirche zu Jerusalem
(Foto: Riccardo Budini / UnFrame)

Im Fokus der nachfolgenden Ausführungen sollen aber nicht Jerusalem und das Heilige Land stehen, sondern Rom, genauer St. Peter, wo sich mit der sog. Colonna Santa und der Cathedra Petri zwei Objekte erhalten haben, die geradezu paradigmatisch den Sakralisierungsprozess und – zumindest im Falle der Colonna Santa – auch dessen Umkehrung, die Profanierung, nachzeichnen lassen. In der Forschung zur römischen Peterskirche haben die beiden Objekte bislang auffällig wenig Aufmerksamkeit erfahren, obwohl sie beide erhalten blieben und damit zu den wenigen materiellen Zeugen aus Alt-St. Peter gehören, bevor dieser dem Baufuror der Renaissancepäpste zum Opfer fiel. Die Colonna Santa (**Abb. 3**) steht heute im Museo Storico Artistico del Tesoro di San Pietro, und zwar in einem Raum, der nicht mehr zum gesicherten Bereich des Tesoro gehört, sondern bereits hinter der Ausgangsschranke liegt und neben der heiligen Säule auch den kleinen Souvenirshop des Museums beherbergt. Dieser etwas lieblose „Abstellplatz“ dürfte mit der Sperrigkeit des Exponats zusammenhängen – die Säule ist inklusive angearbeitetem Kapitell und Basis 4,74 m hoch –, aber auch damit, dass sich die Amtskirche inzwischen von vielen Narrativen der mittelalterlichen Volksfrömmigkeit verabschiedet hat. An ihrem jetzigen Ort ist die Säule jedenfalls nur mehr ein kunstvolles Werkstück kleinasiatischer Provenienz aus der Wende vom 2. zum 3. nachchristlichen Jahrhundert⁸, eine profane Antiquität und als solche untergehend in der Menge an Sehenswürdigkeiten, die sich einem Besucher von St. Peter heute bietet. Dass sie im Mittelalter als Säule aus dem Tempel in Jerusalem galt, und zwar als jene, an die sich Jesus während seiner Predigtstätigkeit jeweils angelehnt haben soll (**Abb. 4**), scheint heute genauso wenig zu interessieren wie die Tatsache, dass ihr einst heilende Kraft zugeschrieben wurde und man „Besessene“ an ihren Schaft gekettet hat, damit sie durch den Ganzkörperkontakt mit dem heiligen Gegenstand

von dem sie peinigenden Dämon befreit würden. Seit wann aber galt diese Säule als heilig, als Colonna Santa, in welchem Milieu lässt sich ihre Verehrung verorten, wie und wo war sie aufgestellt und den Gläubigen präsentiert, wie gestaltete sich der mit ihr verbundene Kult? Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir der Säule auf ihrer Wanderung durch die Jahrhunderte und durch die Petersbasilika folgen – und werden leider auch dann nur vage Antworten geben können, die sich jedoch durch einen Blick auf die Cathedra Petri noch differenzieren und präzisieren lassen.

Aus dem römischen *Liber Pontificalis* ist bekannt, dass Kaiser Konstantin die von ihm gegründete Memorialkirche über dem schon seit dem 2. Jahrhundert am Mons Vaticanus verehrten Grab Petri nicht nur mit zahlreichen Edelmetallobjekten ausstatten ließ, sondern auch mit aus Griechenland importierten Porphyrsäulen und Säulen mit Weinlaubdekor, die über dem Petrusgrab Aufstellung fanden.⁹ Wie diese kostbaren „griechischen“ Säulen im konstantinischen Bau aufgestellt waren, ist auf der Basis des in einer Kirche bei Pula gefundenen Elfenbeinkästchens aus dem 5. Jahrhundert und der Grabungsergebnisse der 1940er-Jahre gut zu rekonstruieren (**Abb. 5**).¹⁰ Seit der Umgestaltung des Presbyterialbereichs unter Papst Gregor dem Großen kurz vor 600 standen die sechs konstantinischen Spoliensäulen dann auf einer Linie vor dem nun erhöhten Chorpodium.¹¹ Um 730 kamen durch ein Geschenk des ravenatischen Exarchen Eutychius an Papst Gregor III. sechs weitere Spiralsäulen hinzu und wurden laut Eintrag im *Liber Pontificalis* „bei den anderen, ähnlichen, die schon da waren“, angeordnet, jeweils drei auf jeder Seite.¹² In

⁸ Zur antiquarischen Einordnung und zur Rekonstruktion der Aufstellungsgeschichte s. Ward-Perkins 1952; Nobiloni 1997, 81–142; Tuzi 2002, 75–98; Kinney 2008, 24 und 29–36; Gauvain 2015.

⁹ LP 34 (Duchesne I, 176): „Et exornavit supra (corpus beati Petri apostoli, C.J.) columnis purphyriticis et alias columnas vitineas quas de Grecias perduxit.“

¹⁰ Zur Gestaltung der petrinischen Memoria in der konstantinischen Peterskirche siehe Arbeiter 1988, 166–181; de Blaauw 1994, 470–485; Tuzi 2002, 78–84. Zum Pula-Kästchen s. Longhi 2006, 55–65.

¹¹ De Blaauw 1994, 530–566, bes. 553f.

¹² LP 92 (Duchesne I, 417): “Hic concessas sibi columnas VI onichinas volutiles ab Eutychio exar-



Abb. 3: Colonna Santa
(Repro aus: La Colonna Santa 2015)

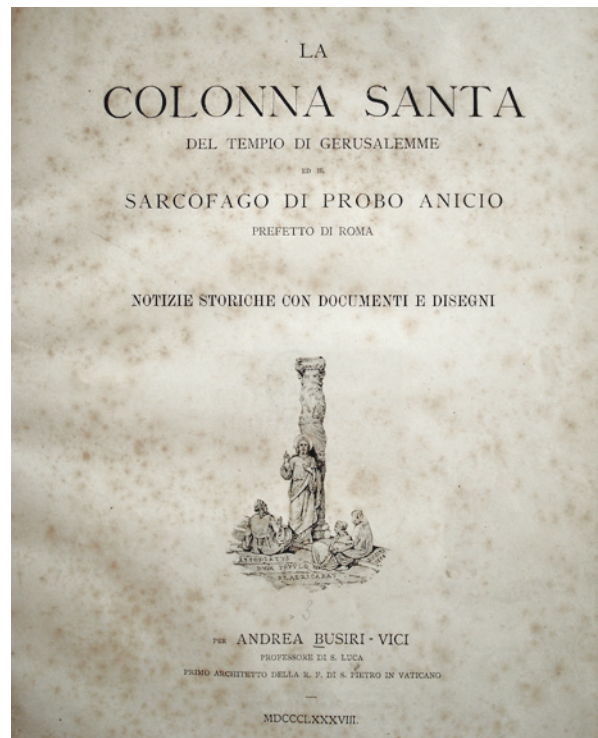


Abb. 4: Titelblatt der Publikation von Andrea Busiri Vici von 1888
(Foto: C. Jäggi)



Abb. 5: Rekonstruktion der konstantinischen „Pergola“ über dem Grab Petri
(Repro aus: E. Kirschbaum SJ, Die Gräber der Apostelfürsten. St. Peter und St. Paul in Rom, 3. Aufl. (Frankfurt 1974))

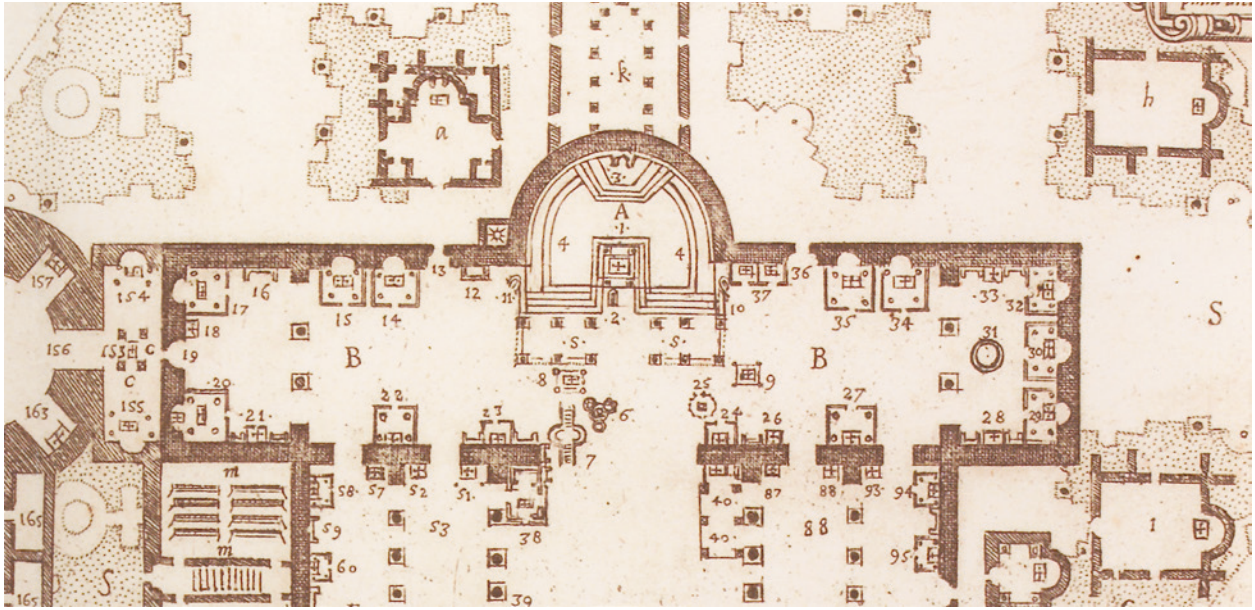


Abb. 6: Tiberio Alfarano: Grundriss von Alt-St. Peter, 1589/90 (Ausschnitt); die Colonna Santa ist mit Nr. 25 beschriftet, unmittelbar westlich davon erkennt man die zwei Säulenreihen der sog. Pergola, deren Nord-Ost-Ecke die Colonna Santa bis 1513 bildete (Repro aus: R. McKitterick et alii (Hg.), *Old Saint Peter's, Rome* (Cambridge 2013))

dieser Disposition sind sie auch noch auf dem berühmten Alfarano-Plan von 1590 dokumentiert (Abb. 6).¹³

Dass in diesen Säulen mehr gesehen wurde als ein besonders kostbarer, auf Konstantin zurückgehender Schmuck des Petrusgrabes, lässt sich erstmals in einer arabischen Quelle des 11. Jahrhunderts fassen, nämlich im „Buch der Straßen und Königreiche“ des andalusischen Geographen und Historikers Abu Ubayd al-Bakrî. Allerdings behauptet Al-Bakrî in seiner Hymne auf die römische Peterskirche, dass alle Säulen und Pfeiler in St. Peter aus Jerusalem stammten.¹⁴ Petrus Mallius hingegen, der unter Papst Alexander III. (1159–1181) Kanoniker von St. Peter war, berichtet in seiner *Descriptio basilicae Vaticanae* in explizitem Rekurs auf den *Liber Pontificalis*, dass der Säulenschmuck des Petersgrabes auf

Konstantin zurückgehe und von diesem aus Griechenland nach Rom verbracht worden sei; darüber hinaus meinte Petrus Mallius zu wissen, dass die kostbaren Spiralsäulen – und zwar seiner Meinung nach alle zwölf – aus dem Apollontempel in Troja stammten.¹⁵ Die Jerusalemer Herkunftserzählung behielt aber schließlich die Oberhand, eventuell begünstigt durch die Kreuzzüge, die das Heilige Land seit dem 11. Jahrhundert deutlich näher rücken ließen, als es dies im 1. Jahrtausend gewesen war. Im ausgehenden 12. Jahrhundert, eher aber wohl im Laufe des 13. Jahrhunderts, muss dann der Schritt erfolgt sein, in einer der zwölf Säulen – und zwar in der nordöstlichen Ecksäule der sog. Pergola¹⁶ – jene Säule zu erkennen, die durch die Berührung mit Jesus geheiligt war. Der erste Beleg

cho, duxit eas in ecclesiam beati Petri apostoli, quas statuit ergo presbiterium, ante confessionem, tres a dextris et tres a sinistris, iuxta alias antiquas a filopares”. Zur Deutung des Terminus „onichinus“ (wörtlich: aus Onyx) s. Nobiloni 1997, 82; Liverani 2009–2011; Gauvain 2015, 10f.

¹³ Bereits Busiri-Vici 1888, 16 fiel auf, dass die Colonna Santa im Alfarano-Plan zwei Mal wieder gegeben ist.

¹⁴ Italienische Übersetzung der betreffenden Passage bei De Simone – Mandala 2002, 84.

¹⁵ Valentini – Zucchetti Bd. 3 (1946), 384.

¹⁶ Die Position der als Colonna Santa verehrten Säule in der Nordostecke der Pergola, in der Nähe des Bartholomäus-Altars, geht etwa aus Maffeo Vegios *De rebus antiquis memorabilibus basilicae S. Petri Romae* (nach 1455) hervor; Valentini – Zucchetti Bd. 4 (1953), 378: „(...) ante altare super columnas marmoreas intortas et vitibus pulcro opere insculptas; quarum uni, quae proxima est altari sancti Bartholomaei, tantum Deus virtutem praestitit, ut qui a daemonibus arrepti sint, apud eam divinis habitis supplicationibus, liberentur...“. Vgl. Gauvain 2015, 14.

dafür, dass ihr auch Heilkraft zugesprochen wurde, sie also nicht nur als „Relikt“ verehrt, sondern auch zu Heilungszwecken eingesetzt wurde, stammt aus den Jahren um 1380. Damals berichtet ein anonymer Benediktinermönch, der unter Urban V. (1362–1370) und Gregor XI. (1370–78) an der Kurie in Rom weilte, von einer weißen, mit Reliefs dekorierten Säule in St. Peter, die aus dem Salomonischen Tempel in Jerusalem stamme, wo sie Christus während seiner Predigten als Stütze gedient habe; sie sei mit einem hölzernen Gitter umgeben, und man könne sehen, wie Besessene geheilt würden, wenn sie die Säule umarmen.¹⁷ Offenbar wurden Geisteskranke sogar an die Säule gebunden bzw. gekettet, ein Brauch, der durch verschiedene literarische Zeugnisse aus dem 15. und 16. Jahrhundert überliefert ist¹⁸ und der sich möglicherweise auch in die Säule selber eingeschrieben hat, sofern die kürzlich von Alexis Gauvain vorgetragene Deutung der Zerstörungsspuren auf der drittuntersten Säulentrommel zutreffen.¹⁹

1438 ließ dann der Kardinal und Erzpriester Giordano Orsini die hölzerne Abschränkung um die Säule durch eine steinerne Brüstung von 1,25 m Höhe ersetzen (**Abb. 7 und 8**), die nicht nur das Orsini-Wappen, sondern auch eine Inschrift aufwies, aus der explizit die Herkunft der Säule – „de Salomonis templo“ – hervorging, aber auch, dass sie Dämonen austreibt, von unsauberen Geistern befreit und täglich viele Wunder bewirkt.²⁰ Eine der acht Seiten der Brüstung war offen, doch zeigt

die Tatsache, dass dieser Zugang ursprünglich vergittert und auch der obere Teil der Säule durch ein hohes Gitter geschützt war, dass der Zugang zur Säule ganz offensichtlich einer strikten Reglementierung unterlag; ob dafür

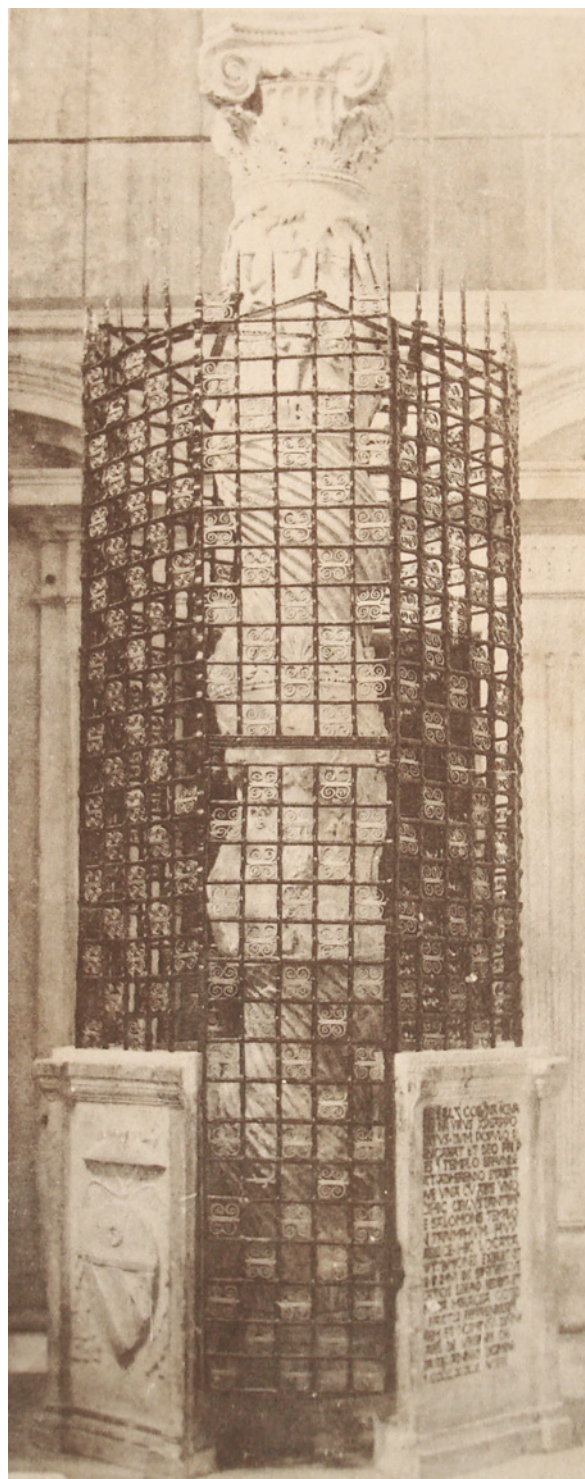


Abb. 7: Die Colonna Santa mit der Steinbrüstung von 1438 und dem Gitter, das spätestens seit dem 15. Jh. den oberen Teil der Säule schützte (Repro aus: Busiri Vici 1888)

¹⁷ *Memoriale de mirabilibus et indulgentiis que in Urbe romana existunt*; Valentini – Zucchetti Bd. 4 (1953), 81.

¹⁸ So etwa in Pietro Aretinos Komödie *Cortigiana* von 1526–34; Gauvain 2015, 32 Anm. 48.

¹⁹ Gauvain 2015, 13.

²⁰ „Haec est ille Columna, in qua Dominus Noster Jesus Christus appodiatus, dum populo praedicabat, et Deo Patri preces in Templo effundebat, adhaerendo stabat, quae una cum aliis undecim his circumstantibus (videlicet eo tempore quo vivebat Cardinalis) de Salomonis Templo in triumphum huius Basilicae hic locata fuit, Daemones expellit, ab immundis spiritibus vexatos liberos reddidit et multa miracula quotidie facit, per Reverendiss. Patrem et Dominum D. Cardinalem de Ursinis ornata anno Domini MCCCCXXXVIII“; Busiri-Vici 1888, 8f. (auf S. 18 die Höhenangabe der Brüstung). Siehe auch Bucarelli 2015, 36–38.



Abb. 8: Maerten van Heemskerck: Blick vom nördlichen Querhaus von Alt-St. Peter auf den sich damals in Bau befindlichen Vierungsbereich von Neu-St. Peter mit dem Tegurium von Bramante; die Colonna Santa sieht man unmittelbar links der linken Säule im Vordergrund
(Repro aus: Bosman 2004)

der „Custos columpne sancte“ zuständig war, der in Dokumenten des 15. Jahrhunderts mehrfach belegt ist, ist anzunehmen, jedoch nicht zu beweisen.²¹ Ein Vorfall, der sich während der Ostermesse des Jahres 1499 ereignete, dokumentiert, dass während der Zeremonie ein „Besessener“ im Inneren der Abschränkung eingesperrt war; dieser harrte allerdings keineswegs ruhig an der heilwirkenden Säule aus, sondern kletterte das Gitter innen hinauf, bestieg den Architrav und schleuderte die dort aufgestellten Säulchen auf die Anwesenden.²² Aus Schriftquellen jener Zeit kann auch

die Position der Colonna Santa im Nordosten der Pergola erschlossen und daraus indirekt gefolgert werden, dass sie zu jenem Säulen-

pulit pugnīs omnes ibidem sedentes et stantes ut videret papam celebrantem; inde ascendit trabem transversalem super dicta et ceteris columnis positam usque ad tribunam in qua est altare majus dicte basilice, et incitatus seu turbatus a gentibus custodie palatii projecit de dicta trabe duodecim vel quindecim parvas columnellas marmoreas que super ipsam trabem jacebant (...);“; Burckard 1942, 134. Der Brauch, Besessene innerhalb des Gitters einzusperrern, geht auch aus der *Historia et descriptio* hervor, die 1474 oder kurz danach entstand: „Item in Sant Peters munster stent XII wysse steinen seul, die sint kostlich ergraben, vnd sie sint gestanden in dem tempel Salomonis zu Jerusalem. An der selben seul einer hat Cristus geleinet an mit sinem ruck, do er im tempel hat geprediget. Die selbe sul ist vergittert, vnd do man einen besessen menschen in das gitter zu der seul sperret, so wirt er ledigt“; Miedema 2003, 250.

²¹ Gauvain 2015, 14 und 32, Anm. 53.

²² „Postquam r. d. cardinalis s. Georgii misit hostiam sancte communionis pape, antequam ipse calicem cum sanguine apud altare giraret et pape portaret, quidam demoniacus sive obsessus, inclusus juxta columnam Christi, ascendit ab intra per grates ferreas, et ab erarum summitate de-

set gehörte, welches im 8. Jahrhundert unter Papst Gregor III. aufgestellt worden war.²³

Im Zuge des Neubaus von St. Peter musste die vordere Stützenreihe der Pergola mit- samt der Colonna Santa dem von Bramante errichteten „Tegurium“ weichen, das ab 1513 bis zur Beendigung der Bauarbeiten in der Vierung 1592 das Petrusgrab und den darüberstehenden Altar schützen und aus- zeichnen sollte.²⁴ Während die fünf anderen Säulen ins Depot kamen – zwei von ihnen befinden sich heute im sog. Longinuspfeiler der Vierung, drei sind verloren –, wurde die als heilig verehrte Säule von nun an als Soli- tär behandelt. Zunächst erhielt sie inklusive ihres Gitters Aufstellung im Querhaus unweit ihres ursprünglichen Standorts, zwischen dem Bartholomäus-Altar und dem Bramanteschen Tegurium über dem Petrusgrab. Einige Graf- fiti aus dieser Zeit machen deutlich, dass das Gitter die Gläubigen nicht davon abhielt, ihre Namen in den Säulenschaft einzuschreiben.²⁵ Schon zuvor hatten Gläubige Kreuze und Namenszüge in die Säule eingeritzt und sich so am heiligen Ort verewigt, doch sind die Graffiti bislang nicht systematisch ausgewer- tet, so dass der Beginn dieses Brauches vor- erst nicht bestimmt werden kann.²⁶ 1544 fand eine zweite Verschiebung der Colonna Santa statt, und zwar in eine Nische des nun fer- tiggestellten nordöstlichen Vierungspfeilers; hier verblieb sie die nächsten 90 Jahre, immer noch in Sichtweite zum Petrusgrab. 1632 jedoch wurde diese Sichtverbindung aufgege- ben, als die Säule in die östlichste Kapelle des rechten, d.h. nördlichen Seitenschiffs translo- ziert wurde.²⁷ Die Säule war nun kaum mehr sichtbar, doch blieb der Brauch, „spiritati“ mit der Säule in Kontakt zu bringen, offenbar auch weiterhin bestehen, wobei 1656 vorge-

schrieben wurde, dass dies im Beisein zweier Bediensteter der Sakristei zu erfolgen habe.²⁸ Zeitweise gesellte sich mit dem verehrten Bild der Madonna delle Febbre ein weiteres von Heilungssuchenden verehrtes Objekt zur Säule, später – seit 1695 etwa – das mit dem Probus-Sarkophag verbundene Taufbe- cken aus dem mittleren 15. Jahrhundert, so dass eine Art Edel-Lapidarium entstand, das wie ein „Altersheim“ für ausgediente Prunk- stücke aus vergangenen Zeiten wirkt. 1888 erfuhr die Säule durch eine Neuaufstellung innerhalb der Kapelle (**Abb. 9**) zwar eine geringfügige Aufwertung (sie stand nun als Pendant zum Probus-Sarkophag zu Seiten der seit 1749 in der Kapelle aufgestellten Pietà von Michelangelo)²⁹, hatte ihre einstige Aura aber ein für alle Male verloren. 1962 wurde sie aus der Kapelle entfernt und ist seit 1974 im musealen Kontext wieder zu sehen, nun ohne Gitter, aber seit der 2014 durchgeführten Restaurierung³⁰ und Neuaufstellung im Sou- venirshop des Museo del Tesoro durch eine Glasbrüstung geschützt – nun nicht mehr vor Gläubigen, die sie berühren wollen, sondern vor unachtsamen Touristen, die sich viel mehr für die hier zu kaufenden Mitbringsel inter- essieren als für die einst von Rom-Pilgern und Einheimischen als jesuanische Sekundär- reliquie verehrte Säule.

Bevor nochmals die Frage nach den rele- vanten Schnittstellen und Akteuren im Sakralisierungsprozess der Colonna Santa aufgeworfen werden soll, sei mit der sog. Cathedra Petri (**Abb. 10**) eine weitere in der Peterskirche verwahrte Reliquie vorgestellt, die wie die gezeigte Säule profane Wurzeln hat und erst im Laufe des Mittelalters zu einem hochkarätigen Verehrungsgegenstand avancierte. Bei dem als Stuhl des Apostels Petrus verehrten Objekt handelt es sich um einen mit Elfenbeinplättchen verkleideten Thron aus spätkarolingischer Zeit, der aller Wahrscheinlichkeit nach als Geschenk Karls des Kahlen an die Peterskirche kam, ver-

²³ Vgl. oben, mit Anm. 16.

²⁴ Bosman 2004, 105–118 (mit einer Deutung als reines „ornamento“).

²⁵ Die datierten Graffiti stammen aus den Jahren 1515, 1529 und 1538; Bucarelli 2015, 38f.

²⁶ Bucarelli 2015, 39 datiert die zahlreichen eingeritzten Kreuze in die Zeit unmittelbar nach der Aufstellung der zweiten Säulenreihe unter Gre- gor III., nennt dafür aber kein nachvollziehbares Argument.

²⁷ Busiri-Vici 1888, 9.

²⁸ Gauvain 2015, 17.

²⁹ Vgl. die anlässlich dieser Umstellung publizierte Studie von Busiri-Vici.

³⁰ D’Ericco 2015; vgl. auch Falcioni 2015.

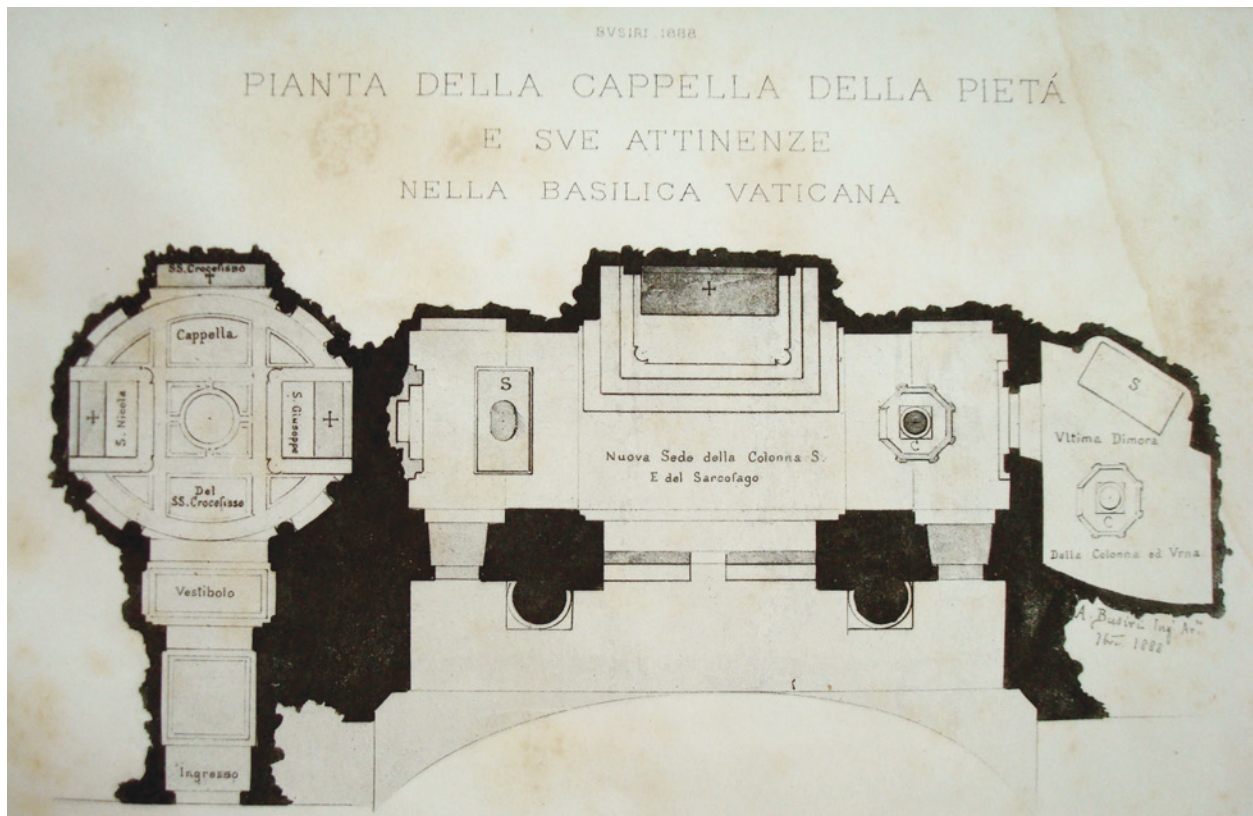


Abb. 9: Aufstellung der Colonna Santa 1888-1962 (dunkel ausgezogenes Achteck) und 1632-1888 (hell koloriertes Achteck in Kapelle rechts)
(Repro aus: Busiri-Vici)



Abb. 10: Der als Cathedra Petri verehrte spätkarolingische Holzthron, Zustand um 1970
(Repro aus: Guarducci 1982)



Abb. 11: Altaraufbau mit Stuhlreliquiar über dem Altar im Scheitel der Apsis von St. Peter, 1666
(Foto: C. Jäggi)

mutlich anlässlich von Karls Kaiserkrönung durch Papst Johannes VIII. an Weihnachten des Jahres 875 und eventuell bei diesem Festakt auch als Thron genutzt, sei es vom Kaiser oder vom Papst.³¹ Seit dem 17. Jan. 1666 ist die Zimelie in dem theatralischen Altaraufbau Berninis im Apsisscheitel der Peterskirche eingeschlossen (Abb. 11), in einem Gehäuse, das zwar in seiner Formgebung auf den kostbaren Inhalt verweist, diesen aber den Blicken der Gläubigen entzieht und durch seine eigene Aufgeregtheit vergessen lässt, dass es sich hier „lediglich“ um eine Reliquienhülle handelt und der eigentliche Schatz nicht Berninis Kunstwerk, sondern der darin eingeschlossene Stuhl ist.³² Bereits Zeitgenossen haben erkannt, dass Bernini mit seinem Werk eine theologische Uminterpretation des Thrones von einer petrinischen Kontakt-Reliquie zum Symbol des hohen Amtes von Petrus und seinen Nachfolgern auf dem Papstthron vorgenommen hat.³³ Mit dieser Uminterpretation, aber auch mit dem konkreten Akt der Erhöhung und Wegschließung der Cattedra reagierte Bernini geschickt auf die seit dem 16. Jahrhundert immer öfter formulierten Zweifel an der „Echtheit“ des Stücks und entzog der Debatte damit gleichsam das Objekt; unter anderen hatte der Genfer Reformator Jean Calvin entsprechende Zweifel geäußert, der die Zuweisung des Thrones an Petrus schon deshalb für unmöglich hielt, weil Petrus wohl kaum einen solchen herrschaftlichen Thron benutzt habe

– „comme si de ce temps-là les évêques eussent eu des trônes pour s’asseoir“, „leur office étoit d’enseigner, de consoler, d’exhorter en public et en particulier, et montrer exemple de vraie humilité à leur troupeau: non point de faire des idoles, comme font ceux de maintenant“.³⁴

³¹ Zur kunsthistorischen Einordnung des Thrones s. unten, mit Anm. 38 und 41.

³² Ausführlich dazu Schütze 2008.

³³ Torrigio 1644, 117. Vgl. Balboni 1954, 415–417; Schütze 2008, 409; Ravelli 2012, 241. Zur Vorgeschichte des Berninischen Stuhlreliquiars s. Ravelli 2012, 204.

³⁴ Calvin 1842, 167. Zweifel wurden aber durchaus auch auf katholischer Seite geäußert; Ravelli 2012, 223. Interessant auch der Schlusssatz von

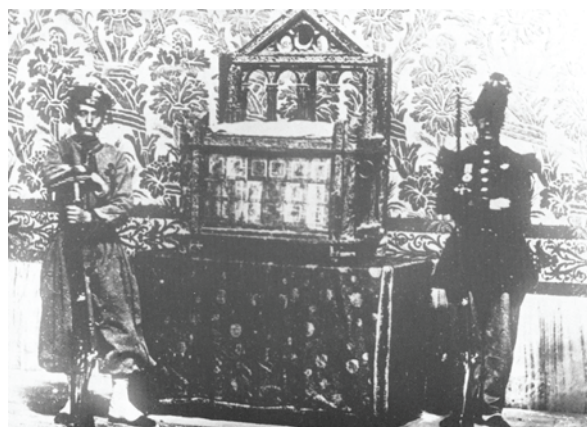


Abb. 12: Die Cathedra Petri bei ihrer Ausstellung 1876 (Repro aus: Guarducci 1982)

Seither ist die Stuhlreliquie nur mehr selten aus ihrem Gehäuse genommen worden, 1672 etwa zu den beiden Stuhlfeiern Petri, also am 18. Januar und am 22. Februar, doch beschloss das Kapitel von St. Peter 1681, die Cathedra gar nicht mehr zu zeigen, was dann auch fast 200 Jahre befolgt wurde.³⁵ 1867 wurde sie nach langer Zeit erstmals wieder „nackt“ den Gläubigen zur Verehrung dargeboten, und zwar am 29. Juni, am Fest der Apostelfürsten Petrus und Paulus³⁶ (Abb. 12); vor allem aber wurde die Cathedra bei dieser Gelegenheit von den beiden Christlichen Archäologen Giovanni Battista De Rossi und Raffaele Garrucci untersucht, bevor sie wieder in ihr barockes Gehäuse eingeschlossen wurde.³⁷ 1968 erfolgte eine weitere Öffnung, die nun von einer langjährigen, intensiven wissenschaftlichen Analyse durch Restauratoren und Wissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen begleitet war; die Elfenbeintäfelchen wurden demontiert, die auf ihren Rück-

Balboni 1954, 435: „E se dopo uno studio serio ed accurato rimanesse intatto solo l’interesse artistico, la „Cattedra“ non cesserebbe di essere il simbolo più espressivo del magistero papale ...“.

³⁵ Ausführlich dazu Ravelli 2012, 206f. Der 18. Jan. wurde erst 1558 zum Fest der Stuhlfeier Petri erhoben; Maccarrone 1971, 37f.; Schütze 2008, 407; Ravelli 2012, 60f.

³⁶ Ravelli 2012, 208. Damals soll sich ein ununterbrochener Strom von hochrangigen Pilgern in St. Peter eingefunden haben.

³⁷ Dokumentiert sind die Ergebnisse dieser Untersuchungen in De Rossi 1867, 36f. und 47 sowie in Garrucci 1880, 11–13; vgl. Guarducci 1982, 37–48.

seiten angebrachten Schriftzeichen (**Abb. 13**) paläographisch ausgewertet, das Holzgefüge in Hinblick auf Konstruktionstechnik und Material untersucht, schließlich zwei Kopien angefertigt und der Original-Stuhl 1974 wieder in den berninischen Altaraufbau eingeschlossen, wo er bis heute ist.³⁸ Die technologische Untersuchung des Stuhles ergab im Verbund mit der Dendrochronologie,

„dass der eigentliche Thron um 843 n. Chr. ohne vordere Füllung konzipiert und begonnen wurde, wahrscheinlich im mittleren Nordfrankreich (worauf das verwendete Eichenholz und der spezifische Wuchs des Holzes verweist, C.J.), dass das Eichendiptychon (das jetzt die vordere Füllung des Sockels bildet, C.J.) ursprünglich als selbständiger Symbolträger um 860 n. Chr. erdacht war und auch eine Zeit lang diente, und dass beide Teile, die von höchster Präzision und Kunstfertigkeit zeugen, eilig von einer dritten Hand zusammengefügt wurden, wobei das Diptychon, seiner ursprünglichen Funktion entfremdet, als Füllung und starrer Bildträger im Cathedra-Vorderteil montiert wurde. Da bei diesem nachträglichen Zusammenbau eine Zypressen-Leiste benutzt wurde, ist anzunehmen, dass die Änderung in Italien, wahrscheinlich in Rom geschah“.³⁹

Alles deutet somit darauf hin, dass hier ein fränkischer Holzthron des mittleren 9. Jahrhunderts nach 860 in Rom neu zusammgebaut wurde. Auch die auf den Rückseiten der Elfenbeintäfelchen (vgl. **Abb. 13**) entdeckten Schriftzeichen in karolingischer Minuskel und Capitalis weisen auf einen Transport in demontiertem Zustand und eine Neu-Montage, sind sie doch als Versatzzeichen zu

interpretieren, die den Handwerkern am Bestimmungsort die Reihenfolge der Platten anzeigen sollten.⁴⁰ Die Täfelchen selbst (**Abb. 14**) mit ihren die Forschung immer wieder irritierenden Darstellungen aus dem Heldenepos des Herakles und phantasievollen Monstern dürften Werke der Hofschule Karls des Kahlen sein, wobei für ihre Herstellung ältere Diptychen Verwendung fanden.⁴¹ Auch das Herrscherporträt (**Abb. 15**), das die Mitte der horizontalen Elfenbeinleiste auf der Thronrücklehne einnimmt, kann durch Vergleiche mit dem Porträt Karls des Kahlen in der Bibel von S. Paolo fuori le mura Karl dem Kahlen zugewiesen werden.⁴² Sowohl die kostbare Bibelhandschrift als auch der Thron kamen – wie für den Thron bereits erwähnt – höchstwahrscheinlich im Zusammenhang mit der Kaiserkrönung Karls an Weihnachten 875 als kaiserliche Geschenke an die beiden Apostelfürsten nach Rom, wobei der Thron während der Krönungszeremonie durchaus eine praktische Funktion eingenommen haben könnte.⁴³ Was anschließend mit dem kostbaren Stuhl geschah, ist nur schwierig zu rekonstruieren, doch gibt es Indizien, dass er schon bald vom Papst zu bestimmten Anlässen „besessen“ wurde, und zwar vor allem im Rahmen der Liturgie am 22. Februar, der Stuhlfeier Petri, mit der man der Amtsbeauftragung Petri durch Jesus gedachte.⁴⁴ Diese Feier erlebte im 11. Jahrhundert im Zuge der gregorianischen Reform einen Neuaufschwung und wurde immer mehr zu einer

³⁸ Eine der Kopien befindet sich heute im Museo del Tesoro von St. Peter, die andere im RGZM in Mainz. Zu den Untersuchungsergebnissen von 1968–74 siehe Maccarrone et alii 1971; Cagiano de Azevedo 1971/72; Guarducci 1971–1972; Fililitz 1973; Schimmelpfennig 1973a; Weitzmann 1973; Weitzmann 1974; Gussone – Staubach 1975; Maccarrone et alii 1975; Frugoni – Weitzmann 1976–77; Guarducci 1977; Guarducci 1982, 48–57. Vgl. auch Anm. 41.

³⁹ Hollstein 1975, 103. Vgl. auch Hollstein 1980, 206f.

⁴⁰ Bischoff 1975.

⁴¹ Guarducci 1971–1972; Weitzmann 1973; Weitzmann 1974; Gussone – Staubach 1975; Frugoni – Weitzmann 1976–77; Guarducci 1977; Guarducci 1982; Nees 1988; Nees 1990; Nees 1993; Staubach 1994, 383–402; Deshman 1995. Vgl. auch Anm. 38.

⁴² Zuletzt Poilpré 2011. Vgl. auch Anm. 41.

⁴³ In den *Annales Bertiniani* ist davon die Rede, dass Karl der Kahle 875 dem hl. Petrus viele kostbare Geschenke mitgebracht habe: „Beato Petro mulat et pretiosa dona offerens“; MGH SS 5 (1883), 127. Vgl. Maccarrone 1980, 184–186; Ravelli 2012, 228f.

⁴⁴ Ausführlich dazu (u.a. unter Hinweis auf die erneuerte Sitzfläche) Maccarrone 1980, 188f. Zum Problem zweier Stuhlfeiern (18. Jan. und 22. Febr.) s. Ravelli 2012, 60f. und passim; vgl. auch oben, Anm. 35.



Abb. 13: Rückseiten der Elfenbeintäfelchen von der Cathedra Petri, Rekonstruktion der ursprünglichen Anordnung
(Repro aus: Maccarrone et alii 1975)

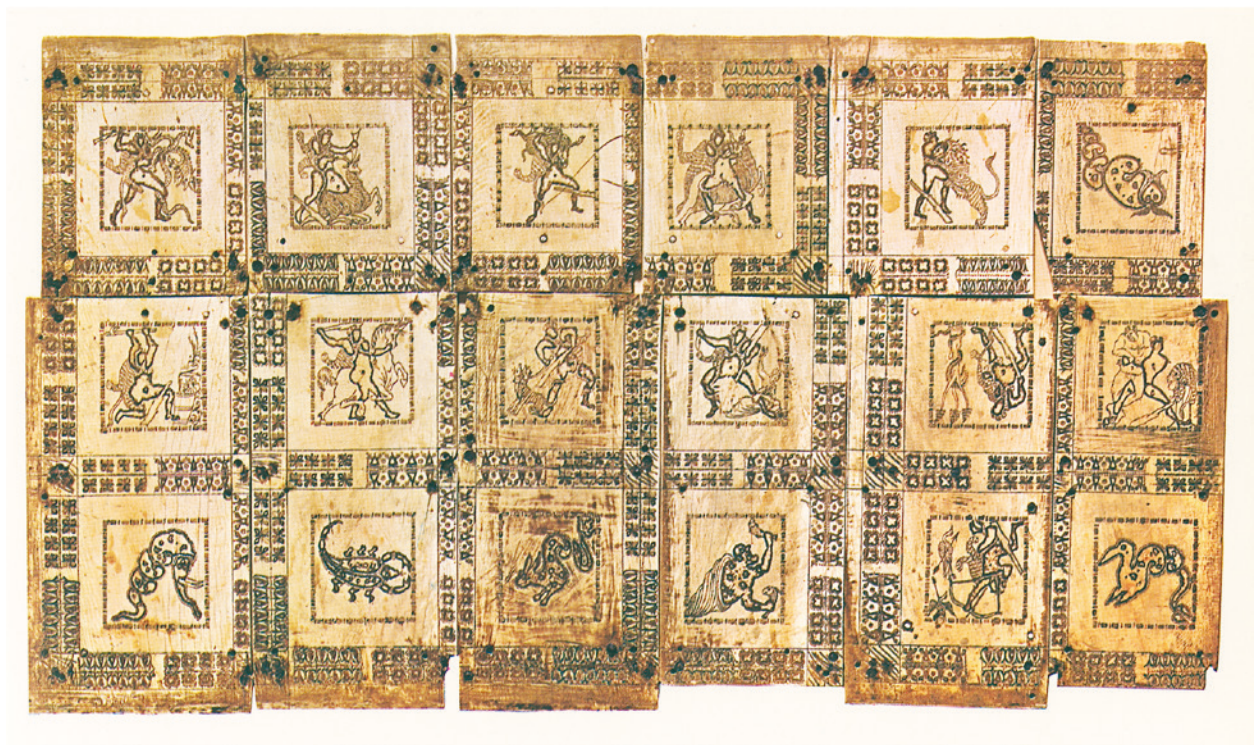


Abb. 14: Schauseite der Elfenbeintäfelchen von der Cathedra Petri, aktuelle Anordnung
(Repro aus: Guarducci 1982)



Abb. 15: Porträt eines Herrschers (= Karl der Kahle) auf der Rücklehne der Cathedra Petri
(Repro aus: Guarducci 1982)



Abb. 16: Die Cathedra Petri mit ihrem Holzgerüst des 13. Jh., das ein Mittragen des Stuhles bei Prozessionen ermöglichte
(Repro aus: Guarducci 1982)



Abb. 17: Rom, S. Prassede: Geisselsäule
(https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e9/Monti_-_santa_Prassede_colonna_flagellazione_01396.JPG)

Zeilebration des petrinenen Primats.⁴⁵ Der erste Beleg dafür, dass dieser Festakt als *statio* in St. Peter zelebriert wurde – und nicht im Lateran, der *nota bene* bis heute die Kathedrale Roms ist! – und dass dabei eine reale Cathedra zum Einsatz kam, findet sich allerdings erst im *Ordo ecclesiasticus totius anni* des vatikanischen Kanonikers Benedikt aus den frühen 1140er Jahren: „In cathedra sancti Petri statio ad Sanctum Petrum, dominus papa debet sedere in cathedra ad missam“.⁴⁶ Bereits hundert Jahre früher, 1037, ist im Zusammenhang mit einer Papsterhebung in St. Peter nicht nur von „intronizare“, sondern auch von „incathedrare“ die Rede, was wohl im Sinne eines zweiteiligen Erhebungsakts mit Intronisation auf dem im Scheitel der Apsis von St. Peter stehenden Marmorthron und „anschließender Setzung auf die hölzerne Kathedra“ interpretiert werden kann, ohne dass ein solcher Ritus in den Folgejahren weiter zu fassen wäre.⁴⁷ Erst für Lothar von Segni, der 1198 unter dem Namen Innozenz III. Papst wurde, ist dann belegt, dass er nicht auf dem marmornen Bischofsstuhl intronisiert wurde, sondern auf der hölzernen Cathedra; dass damit eine tiefere Symbolik, ja ein Anspruch verbunden war, wird auch daran deutlich, dass Innozenz’ III. Intronisation just am 22. Februar erfolgte und ergo mit Petri Stuhlfeier zusammenfiel.⁴⁸ Es war – so die symbolische Aussage dieser Koinzidenz – die Cathedra Petri, auf welcher Innozenz III. sein Amt antrat, nicht irgendeine Cathedra, sondern jener Stuhl, auf dem schon Petrus in Rom das Bischofsamt angetreten haben soll.

Der „Aufstieg“ des karolingischen Thrones zur Cathedra Petri, seine Sakralisierung und Stilisierung als Reliquie des Apostelfürsten stand unzweifelhaft im Kontext der im

12. Jahrhundert immer heftiger geführten Auseinandersetzung der Kapitel von St. Peter und dem Lateran um die Vorrangstellung ihrer jeweiligen Kirche.⁴⁹ Innozenz III., der vor seiner Papstwahl selber dem Kanonikerkollegium von St. Peter angehört hatte, beendete diese Auseinandersetzungen zu Gunsten der Peterskirche, die nun den zuvor von der konstantinischen Salvatorkirche geführten Titel CAPUT bzw. MATER ECCLESIARUM für sich beanspruchte.⁵⁰ Schon Petrus Mallius’ *Descriptio basilicae Vaticanae* aus den Jahren um 1170/80 war – in klarer Bezugnahme auf die kurz vorher entstandene und ebenfalls Papst Alexander III. gewidmete *Descriptio Lateranensis ecclesiae* des Johannes Diaconus – dezidiert darauf bedacht, die Vorrangstellung der Peterskirche zu betonen, wofür nicht zuletzt die hier vorhandenen Reliquien und Papstgräber – allen voran natürlich das Petrusgrab – aufgerufen werden.⁵¹ Seit dem 13. Jahrhundert jedenfalls wurde die Cathedra Petri regelmäßig am 22. Februar zu Petri Stuhlfeier als Reliquie präsentiert und zur Verehrung dargeboten, indem sie an diesem Tag von den Peterskanonikern von ihrem Aufbewahrungsort in feierlicher Prozession in die Kirche getragen und dort zunächst zum Hauptaltar verbracht wurde, nach der Messe aber vor der Confessio abgestellt wurde, wo sich die Gläubigen ihr nähern, sie verehren und Spenden abgeben konnten.⁵² Spätestens in diesem Zusammenhang dürfte das den karolingischen Thron stabilisierende Holzgerüst (**Abb. 16**) mit seinen für Tragestangen vorgesehenen Metallringen hinzugekommen sein, das bei der Restaurierung von 1968–74 temporär demontiert wurde; es soll – so ergaben dendrochronologische Untersuchungen – um 1235

⁴⁵ Ravelli 2012, 82 und 95. Siehe auch Maccarrone 1981, 142–147.

⁴⁶ Schimmelpfennig 1973b, 372; zur Datierung des Textes ebd. 6–16. Vgl. Maccarrone 1981, 145f.; de Blaauw 1994, 719f.; Johrendt 2011, 293; Ravelli 2012, 185f.

⁴⁷ Johrendt 2011, 292.

⁴⁸ Paravicini Bagliani 1998, 13–19; Johrendt 2011, 293f.; vgl. auch Iacobini 2008, 53f. Maccarrone 1981, 155 hingegen sieht die zeitliche Koinzidenz der beiden Feierlichkeiten als Zufall.

⁴⁹ Gussone 1978, 299f.; Paravicini Bagliani 1998, 14f. Demnächst Jäggi (i. Druck).

⁵⁰ Johrendt 2011, 326–329; Ravelli 2012, 183f.

⁵¹ Valentini – Zucchetti Bd. 3 (1946), 379f. und 387–421. Vgl. Johrendt 2011, 322–327. Zum Autor (Romanus) der beiden Carmina „Contra Lateranenses“ s. Maccarrone 1981, 160f.; Champagne – Boustan 2011, 67 mit Anm. 51.

⁵² Vgl. die diesbezügliche Bulle Johannes’ XXI. aus dem Jahre 1277; Maccarrone 1981, 165f.; Ravelli 2012, 187f.

entstanden sein.⁵³ Seit dem 13. Jahrhundert ist auch die Aufbewahrung bzw. Aufstellung der Cathedra im südlichen Querhausarm belegt, im 14. Jahrhundert eine hölzerne „arca“, die die Cathedra schützte.⁵⁴ Die Inszenierung des Petrus-Stuhles glich letztlich jener des Schweißstuhls der Veronika, doch erreichte die Cattedra Petri nie deren Popularität.⁵⁵ Erst 1481 gewährte Papst Sixtus IV. erstmals einen Plenarablass für den Besuch der Petersbasilika an Petri Stuhlfeier.⁵⁶ Im 16. Jahrhundert schließlich ist für Rom der Brauch überliefert, an Petri Stuhlfeier in St. Peter Kontaktreliquien von der Cathedra Petri zu gewinnen, indem mitgebrachte Stoffgürtel auf den verehrten Thron gelegt wurden, von denen es hieß, sie verhalfen gebärenden Frauen zu einer leichten Geburt.⁵⁷ Außerhalb der Feier-

lichkeiten am 22. Februar scheint die Cathedra aber niemals diese Popularität erreicht zu haben wie das genannte Sudarium oder die Colonna Santa.⁵⁸ Sie war letztlich ein elitäres Heiltum, eifersüchtig unter Verschluss gehalten von den Kanonikern der Peterskirche und gezielt von diesen eingesetzt, um den Vorrang ihrer Kirche gegenüber der alten, konstantinischen Bischofskirche zu dokumentieren. Anders die Colonna Santa. Ihre Genese zum Kultobjekt scheint nicht „von oben“ gesteuert gewesen zu sein, vielmehr gewinnt man den Eindruck, als sei ihre Sakralisierung akzidentiell erfolgt, sozusagen „von unten“, als Resultat von sukzessiv sich anlagernden Schichten von Legenden, die aus dem kostbaren antiken Werkstück eine Säule aus dem jüdischen Tempel in Jerusalem machten und sogar zu wissen glaubten, es sei jene Säule, an die sich Jesus jeweils beim Predigen angelehnt habe. Dass sich diese Herkunftslegende just in jenen Jahrzehnten angelagert zu haben scheint, als durch die Kreuzzüge das Heilige Land eine reale Größe wurde, dürfte kein Zufall sein. Auch die in der römischen Praxedis-Kirche verehrte Geißelsäule (**Abb. 17**) soll aus Jerusalem stammen; angeblich wurde sie durch Kardinal Giovanni Colonna, der 1219 von Papst Honorius III. zusammen mit Franziskus von Assisi und elf Minderbrüdern ins Heilige Land entsandt worden sei, bei seiner Rückkehr 1223 als Erinnerungsstück nach Rom gebracht, doch dürfte sie in Tat und Wahrheit aus Konstantinopel stammen, wo Giovanni Colonna von 1218–1221/2 als päpstlicher Gesandter am Hofe des Lateinischen Kaisers wirkte.⁵⁹ Die Erwähnung der Franziskaner ist in diesem Zusammenhang allerdings kein Zufall, waren sie es doch, die im Spätmittelalter durch ihre die *Compassio* betonende Frömmigkeit der Ort- und Dingheiligkeit einen neuen Impuls verliehen.

⁵³ Corona 1979, 46f. Vgl. Maccarrone 1981, 165; Guarducci 1982, 51.

⁵⁴ Belege bei de Blaauw 1994, 721. Seit dem 15. Jh. stand die Cathedra beim Hadrian-Altar, dokumentiert durch Maffeo Vegio und die *Historia et descriptio*; Valentini – Zucchetti Bd. 4 (1953), 391; Miedema 2003, 250. 1574, im Zusammenhang mit dem Neubau der Peterskirche, wurde die Cathedra in die Andreasrotunde verbracht, wenig später (1606) in den benachbarten Johannes-Chrysostomus-Altar verlegt; Ravelli 2012, 198. Die Rückkehr der Reliquie in die Basilika wurde von Urban VIII. 1630 anberaumt. Der Thron kam nun in die westlichste Kapelle des nördlichen Seitenschiffs, wo u.a. auch das der konstantinischen Basilika zugeschriebene Taufbecken stand; spätestens 1657 wurde die Kapelle nicht mehr Baptisterium genannt, sondern „Cappella della Cattedra“; Ravelli 2012, 200–203.

⁵⁵ Maccarrone 1981, 169–172. Dass weder die Cathedra noch die Colonna Santa zu den Hauptattraktionen in St. Peter zählten und eher lokale Bedeutung hatten, ist auch ihrer vergleichsweise marginalen Erwähnung in den spätmittelalterlichen Pilgerberichten zu entnehmen; Miedema 2001, 325f. und 338.

⁵⁶ Ravelli 2012, 194f.

⁵⁷ Ravelli 2012, 196. Noch in Giacomo Grimaldis „Descrizione della Basilica antica di San Pietro“ von 1619/20 ist der Brauch bezeugt, dass an den beiden Petrusstuhlfesten Stoffstreifen als Kontaktreliquien hergestellt wurden; Ravelli 2012, 199. Bereits um 1120 soll der Tegernseer Abt Aribo von seiner Reise nach Rom Reliquien „de corpore sancti Petri apostoli et de cruce eius et de cathedra eius“ mitgebracht haben, ohne dass man wüsste, welche Gestalt diese hatten und wie er konkret zu diesen kam; Maccarrone 1981, 148–153 (Name dort allerdings als Avilo verschrieben). Andererseits fällt auf, dass die Cathedra Petri in Petrus Mallius' Reliquienverzeichnis aus der Zeit um 1180 nicht figuriert; Maccarrone

1981, 152f.

⁵⁸ Aus Giacomo Grimaldis „Descrizione della Basilica antica di San Pietro“ von 1619/20 geht hervor, dass es im frühen 17. Jh. auch ausserhalb der Feierlichkeiten am 22. Febr. erlaubt war, den Stuhl mit Gegenständen zu berühren; Ravelli 2012, 200.

⁵⁹ Vannutelli 1896; Notizie 1872, 30f. und passim; Maleczek 1984, 158f.; Setton 1976, 44–48.

Es waren die Franziskaner, die seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Jerusalem den Zugang zu den jesuanischen Kultstätten steuerten und den Prototyp der Via Dolorosa schufen.⁶⁰ Für den Schritt, die als Jerusalemer Tempelsäule interpretierte Spiralsäule in St. Peter als Exorzismusgerät einzusetzen, dürften solche franziskanischen Verehrungspraktiken von zentraler Bedeutung gewesen sein; anders als bei der Cattedra Petri war hier kein übergeordnetes kirchenpolitisches Interesse im Spiel, sondern das spirituelle Bedürfnis der Gläubigen, sich den heiligen Dingen möglichst in einer Weise zu nähern, wie eins

Jesus mit diesen in Kontakt gekommen war. Gut möglich, dass es einmal, als ein kranker Gläubiger sich an die Spiralsäule in St. Peter anlehnte bzw. diese umarmte, zu einer Spontanheilung gekommen war, die den Glauben etablierte, die Säule besitze generell die Potenz, „Besessene“ zu heilen. Diese Potenz musste die Säule allerdings immer wieder aufs Neue beweisen; ein heiliges Ding, das keine Virtus besitzt, bleibt letztlich nur ein Erinnerungsstück, das vergangene Heiligkeit aufruft, diese aber lediglich als historisches Faktum zu vergegenwärtigen vermag, nicht aber als lebendiges Zeichen der Wirkkraft Gottes.

⁶⁰ Halbwachs 2003, 109–120; Bieberstein 2007a; Bieberstein 2010, 79–82. Die heutige Via Dolorosa ist erst ein Werk des 18. Jh.; Doll 2007; Bieberstein 2007b.

Bibliographie

Quellen

Itineraria

Itineraria et alia geographica, P. Geyer et al. (Hg.), 2 Bde. (CCL 175 und 176) (Turnhout 1965)

LP

Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire par L'Abbé L. Duchesne, Bd. 1 (Paris 1886)

Sekundärliteratur

Arbeiter 1988

A. Arbeiter, Alt-St. Peter in Geschichte und Wissenschaft. Abfolge der Bauten, Rekonstruktion, Architekturprogramm (Berlin 1988)

Balboni 1954

D. Balboni, Appunti sulla Cattedra di S. Pietro, in: Società „Amici delle Catacombe“ presso il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana (Hg.), Miscellanea Giulio Belvederi (Città del Vaticano 1954), 415–435

Beck – Berndt 2013

A. Beck – A. Berndt (Hg.), Sakralität und Sakralisierung. Perspektiven des Heiligen (Stuttgart 2013)

Bertocci 1872

G. Bertocci, Notizie della Basilica di S. Prassede e della Santa Colonna che in essa si venera (Rom 1872)

Bieberstein 2007a

K. Bieberstein, Ein grosser Raum im Obergeschoss... Der Abendmahlsaal auf dem Berg Sion, Welt und Umwelt der Bibel 44, 2007, Heft 2, 40f.

Bieberstein 2007b

K. Bieberstein, Auf Jesu Spuren? Jerusalems Erinnerungslandschaft zwischen *Fact* und *Fiction*, Welt und Umwelt der Bibel 44, 2007, Heft 2, 62f.

Bieberstein 2010

K. Bieberstein, Jerusalem, in: Marksches – Wolf 2010, 64–88

Bischoff 1957

B. Bischoff, Die Schrift auf der Cathedra von St. Peter im Vatikan, in: Maccarrone et alii 1975, 21–32

De Blaauw 1994

S. de Blaauw, Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale, 2 Bde. (Vatikanstadt 1994)

Bosman 2004

L. Bosman, The Power of Tradition: Spolia in the Architecture of St. Peter's in the Vatican (Hilversum 2004)

Bosman – Haynes – Liverani i. Druck

L. Bosman – I. Haynes – P. Liverani, S. Giovanni in Laterano (in Druckvorbereitung)

Bucarelli 2015

O. Bucarelli, La Colonna Santa. Note preliminari sulle indagini epigrafiche, in: La Colonna Santa 2015, 36–40

Burckard 1942

J. Burckard: Liber Notarum ab anno MCCCCLXXXIII usque ad annum MDVI, a cura di E. Celani, Bd. 2 (Città di Castello – Bologna 1942)

Burkart 2010

L. Burkart et al. (Hg.), Le trésor au Moyen Âge. Discours, pratiques et objets (Florenz 2010)

Busiri-Vici 1888

A. Busiri-Vici, La colonna santa del Tempio di Gerusalemme ed il Sarcofago di Probo Anicio prefetto di Roma. Notizie storiche con documenti e disegni (Vatikanstadt 1888)

Cagiano 1971/72

M. Cagiano de Azevedo, *La tecnica costruttiva della Cattedra Petri*, Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Serie III, 44, 1971/72, 237–255

Calvin 1842

J. Calvin, *Avertissement très-utile du grand profit qui reviendrait à la chrétienté s'il se faisoit inventaire de tous les corps saints et reliques qui sont tant en Italie qu'en France, Allemagne, Espagne et autres royaumes et pays*, in: *Oeuvres françoises de J. Calvin recueillies pour la première fois, précédées de sa vie par Théodore Bèze et d'une notice bibliographique par P. L. Jacob*, Paris 1842, 135–180

Champagne – Boustan 2011

M.-T. Champagne – R. Boustan, *Walking in the Shadow of the Past: The Jewish Experience of Rome in the Twelfth Century*, in: *Hamilton – Riccioni 2011*, 52–82

Corona 1979

E. Corona, *Ricerca dendrocronologica sul rivestimento ligneo (gabbia) della Cattedra di S. Pietro*, *Memorie del Museo Tridentino di scienze naturali N. S.* 23, 1979, 37–47

D'Ericco 2015

D. D'Ericco, *La Colonna Santa: l'intervento di restauro*, in: *La Colonna Santa 2015*, 44–46

De Rossi 1867

G. B. De Rossi, *La cattedra di s. Pietro nel Vaticano e quello del cemetero Ostiano*, in: *Bullettino di Archeologia Cristiana* 5, 1867, 33–47

Deshman 1995

R. Deshman, *Antiquity and Empire in the Throne of Charles the Bald*, in: *Mouriki 1995*, 131–141

De Simone – Mandalà 2002

A. De Simone – G. Mandalà, *L'immagine araba di Roma. I geografi del Medioevo (secoli IX–XV)* (Bologna 2002)

Doll 2007

M. Doll, *Zu Fuss beten. Die Via Dolorosa, Welt und Umwelt der Bibel* 44, 2007, Heft 2, 58–61

Donner 2002

H. Donner, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Pilgerberichte christlicher Palästinapilger (4.–7. Jh.)*, 2. Aufl. (Stuttgart 2002)

Düchting – Herbers 2015

L. Düchting – K. Herbers (Hg.), *Sakralität und Devianz. Konstruktionen – Normen – Praxis* (Stuttgart 2015)

Falcioni 2015

M. Falcioni, *La Colonna Santa: indagine fotografiche multispettrale*, in: *La Colonna Santa 2015*, 41–43

Falser – Juneja 2013

M. Falser – M. Juneja (Hg.), *Kulturerbe und Denkmalpflege transkulturell. Grenzgänge zwischen Theorie und Praxis* (Bielefeld 2013)

Fillitz 1973

H. Fillitz, *Die Cathedra Petri. Zur gegenwärtigen Forschungslage*, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 11, 1973, 353–373

Frugoni – Weitzmann 1976–77

C. Frugoni – K. Weitzmann, *Le formelle di Ercole della cattedra di S. Pietro. L'ideologia del potere imperiale nella "Cattedra de S. Pietro"*, *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 86, 1976–77, 67–183

Garrucci 1880

R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa*, Bd. 6 (Prato 1880)

Gauvain 2015

A. Gauvain, *La Colonna Santa della Basilica di San Pietro: storia, memorie e nuove acquisizioni*, in: *La Colonna Santa 2015*, 4–35

- Gemeindhardt 2012
P. Gemeindhardt – K. Heyden (Hg.): Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen (Berlin – Boston 2012)
- Gibson – Nelson 1990
M. T. Gibson – J. Nelson (Hg.), *Charles the Bald. Court and Kingdom*, 2. Aufl. (Aldershot 1990)
- Guarducci 1971–72
M. Guarducci, *Gli avori erculei della Cattedra di San Pietro*, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, Anno CCCLXIX, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Memorie, Ser. VIII, Vol. 16, 1971–72, 263–350
- Guarducci 1977
M. Guarducci, *Gli avori erculei della Cattedra di San Pietro. Nuovi elementi*, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, Anno CCCLXXIV, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Memorie, Ser. VIII, Vol. 21, 1977, 117–253.
- Guarducci 1982
M. Guarducci, *La cattedra di San Pietro nella scienze a nella fede* (Rom 1982)
- Gussone 1978
N. Gussone, *Thron und Inthronisation des Papstes von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. Zur Beziehung zwischen Herrschaftszeichen und bildhaften Begriffen, Recht und Liturgie im christlichen Verständnis von Wort und Wirklichkeit* (*Bonner Historische Forschungen* 41), (Bonn 1978)
- Gussone – Staubach 1975
N. Gussone – N. Staubach, *Zu Motivkreis und Sinngehalt der Cathedra Petri*, *Frühmittelalterliche Studien* 9, 1975, 334–358.
- Halbwachs 2003
M. Halbwachs, *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis* (Konstanz 2003)
- Hamilton – Riccioni 2011
L. I. Hamilton – S. Riccioni (Hg.), *Rome Re-Imagined: Twelfth-Century Jews, Christians and Muslims. Encounter the Eternal City* (Leiden – Boston 2011)
- Hamm – Herbers – Stein-Kecks 2007
B. Hamm – K. Herbers – H. Stein-Kecks, *Heidrun* (Hg.), *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit* (Stuttgart 2007)
- Hollstein 1975
E. Hollstein, *Die Cathedra lignea von St. Peter im Vatikan. Jahrringchronologie*, in: Maccarrone et al. 1975, 79–103.
- Hollstein 1980
E. Hollstein, *Zur dendrochronologischen Regionaldiagnose der Eichenhölzer der Cathedra Lignea von St. Peter im Vatikan*, *Römische Quartalschrift* 75, 1980, 206f.
- Iacobini 2008
A. Iacobini, *The Vatican Basilica from Innocent III to Gregory IX*, in: Tronzo 2008, 48–63.
- Jäggi 2013
C. Jäggi, *Materiale Wanderbewegungen: Spolien aus transkultureller Perspektive*, in: Falser – Juneja 2013, 49–63
- Jäggi i. Druck
C. Jäggi, *MATER ET CAPUT OMNIUM ECCLESIARUM: Visual strategies in the rivalry between S. Giovanni in Laterano and S. Pietro in Vaticano*, in: Bosman – Haynes – Liverani (in Druckvorbereitung)
- Johrendt 2011
J. Johrendt, *Die Diener des Apostelfürsten. Das Kapitel von St. Peter im Vatikan (11.–13. Jahrhundert)* (Berlin – New York 2011)
- Keller – Staubach 1994
H. Keller – N. Staubach (Hg.), *Iconologia sacra. Mythos, Bildkuns und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag* (New York 1994)

- Kinney 2008
D. Kinney, *Spolia*, in: Tronzo 2008, 16–47
- Klein 2004
H. A. Klein, *Byzanz, der Westen und das ‚wahre‘ Kreuz. Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland* (Wiesbaden 2004)
- Krüger 2000
J. Krüger, *Die Grabeskirche in Jerusalem: Geschichte – Gestalt – Bedeutung* (Regensburg 2000)
- Küchler 2007
M. Küchler, *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienführer zur Heiligen Stadt* (Göttingen 2007)
- Museo Storico 2015
La Colonna Santa. Museo storico artistico del Tesoro di San Pietro (= Archivum Sancti Petri. Studi e documenti sulla storia del Capitolo Vaticano e del suo clero. Bollettino d'archivio 28–29) (Vatikanstadt 2015)
- Liverani 2009–2011
P. Liverani, *De lapide onychio. La provenienza delle colonne vitinee di S. Pietro in Vaticano*, in: Kačić. *Acta Provinciae SS. Redemptoris Ordinis Fratrum Minorum in Croatia* 41–43 (= *Miscellanea Emilio Marin Sexagenario dicata*), 2009–2011, 699–704
- Longhi 2006
D. Longhi, *La capsella eburnea di Samagher: Iconografia e committenza* (Ravenna 2006)
- Maccarrone 1980
M. Maccarrone, *Die Cathedra Sancti Petri im Hochmittelalter. Vom Symbol des päpstlichen Amtes zum Kultobjekt*, *Römische Quartalschrift* 75, 1980, 171–207
- Maccarrone 1981
M. Maccarrone, *Die Cathedra Sancti Petri im Hochmittelalter. Vom Symbol des päpstlichen Amtes zum Kultobjekt (II)*, *Römische Quartalschrift* 76, 1981, 137–172
- Maccarrone 1971
M. Maccarrone et al., *La Cattedra lignea di S. Pietro in Vaticano* (*Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Ser. III: Memorie, Vol. 10*) (Vatikanstadt 1971)
- Maccarrone 1975
M. Maccarrone et alii, *Nuove ricerche sulla Cattedra lignea di S. Pietro in Vaticano* (*Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Ser. III, Memorie in 8°, Vol. I*), (Vatikanstadt 1975)
- Maleczek 1984
W. Maleczek, *Papst und Kardinalskolleg von 1199 bis 1216. Die Kardinäle unter Coelestin III. und Innozenz III.* (Wien 1984)
- Marschies – Hubert 2010
C. Marschies – W. Hubert (Hg.), *Erinnerungsorte des Christentums* (München 2010)
- Miedema 2001
N. R. Miedema, *Die römischen Kirchen im Spätmittelalter nach den ‚Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae‘* (Tübingen 2001)
- Miedema 2003
N. R. Miedema, *Rompilgerführer in Spätmittelalter und Früher Neuzeit: die „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“* (deutsch/niederländisch). Edition und Kommentar (Tübingen 2003)
- Mouriki 1995
D. Mouriki (ed.), *Byzantine East, Latin West. Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann* (Princeton 1995)
- Nees 1988
L. Nees, *Carolingian drawings of Hercules from the scriptorium of Reims and the ‘Cathedra Petri’ ivories*, *The Journal of the Walters Art Gallery* 46, 1988, 37–54
- Nees 1990
L. Nees, *Charles the Bald and the Cathedra Petri*, in: Gibson – Nelson 1990, 340–347

Nees 1993

L. Nees, Audiences and Reception of the Cathedra Petri, *Gazette des beaux-arts*, 6. Pér., 122, 1993, 57–72.

Nobiloni 1997

B. Nobiloni, Le colonne vitinee della basilica di S. Pietro a Roma, *Xenia antiqua* 6, 1997, 81–142.

Paravicini 1998

A. Paravicini Bagliani, Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale (La corte dei papi 3) (Rom 1998)

Poilpré 2011

A.-O. Poilpré, Le portrait royal en trône sous le règne de Charles le Chauve: L'espace contraint de la royauté, in: Voyer – Sparhubert 2011, 325–340.

Ravelli 2012

D. G. Ravelli, La solennità della Cattedra di San Pietro nella Basilica Vaticana. Storia e formulario della Messa (Rom 2012)

Röckelein 2010

H. Röckelein, Schätze in Altären. Profane Gebrauchsgegenstände im sakralen Raum, in: Burkart et al. 2010, 179–197

Rüpke 2012

J. Rüpke, Sakralisierung von Zeit in Rom und Italien. Produktionsstrategien und Aneignung von Heiligkeit, in: Gemeindhardt – Heyden 2012, 231–247

Satzinger – Schütze 2008

G. Satzinger – S. Schütze (Hg.), Sankt Peter in Rom 1506–2006 (München 2008)

Schimmelpfennig 1973a

B. Schimmelpfennig, Die in St. Peter verehrte Cathedra Petri. Bemerkungen zu einer unlängst erschienenen Publikation, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 53, 1973, 385–394

Schimmelpfennig 1973b

B. Schimmelpfennig, Die Zeremonienbücher der römischen Kurie im Mittelalter (Tübingen 1973)

Schütze 2008

S. Schütze, „Werke als Kalküle ihres Wirkungsanspruchs“. Die Cathedra Petri und ihr Bedeutungswandel im konfessionellen Zeitalter, in: Satzinger – Schütze 2008, 405–425

Setton 1976

K. M. Setton, The Papacy and the Levant (1204–1571, Vol. 1: The Thirteenth and the Fourteenth centuries, Vol. 1 (Philadelphia 1976)

Staubach 1994

N. Staubach, Herkules an der Cathedra Petri, in: Keller – Staubach 1994, 383–402

Torrigio 1644

F. M. Torrigio, I sacri trofei romani del trionfante principe degli apostoli San Pietro gloriosissimo (Rom 1644)

Tronzo 2008

W. Tronzo (ed.), St. Peter's in the Vatican, 2. Aufl. (Cambridge 2008)

Tuzi 2002

S. Tuzi, Le colonne e il Tempio di Salomone. La storia, la leggenda, la fortuna (Rom 2002)

Valentini – Zucchetti 1940–1953

R. Valentini – G. Zucchetti, Codice topografico della città di Roma, 4 Bde. (Rom 1940–1953)

Vannutelli 1896

P. V. Vannutelli, La Santa Colonna che si venera in Roma a S. Prassede. Conferenza archeologica tenuta domenica 16 febr. 1896, Estratto del periodico *L'Arcadia* (Rom 1896)

Voyer – Sparhubert 2011

C. Voyer – E. Sparhubert (Hg.), L'image medievale. Fonctions dans l'espace sacré et structuration de l'espace culturel (Culture et société médiévale; 22) (Turnhout 2011)

Ward-Perkins 1952

J. B. Ward-Perkins, The Shrine of St. Peter and its Twelve Spiral Columns, *Journal of Roman Studies* 42, 1952, 21–33

Weitzmann 1973

K. Weitzmann, The Heracles Plaques of St. Peter's Cathedra, *Art Bulletin* 55, 1973, 1–37

Weitzmann 1974

K. Weitzmann, An Addendum to „The Heracles Plaques of St. Peter's Cathedra, *Art Bulletin* 56, 1974, 248–251

Wilkinson 2002

J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades* (Warminster 2002)

Cholera and the *Salus Populi Romani*

Andrew P. Griebeler

Abstract: According to legend, Pope Gregory I processed an icon now known as the *Salus populi romani* in order to halt a plague epidemic then striking Rome. During the procession, Gregory beheld a vision of the Archangel Michael sheathing his sword – a sign that the city would be spared. Many years later, in 1835 and 1837, Pope Gregory XVI had the same icon processed in response to a cholera epidemic. While the processions could be seen as belonging to the reactionary impulses of a rigidly traditionalist regime, they were in fact occasions for the papacy to experiment with new technologies of social, spatial, and spiritual organization. Through the processions, the regime adapted modernizing attitudes towards public health, coopted and centralized popular devotion, while at the same time reinscribing the urban fabric with new associations that consolidated regime's authority through its links to the divine and a legendary past.

*Si ce fléau fût tombé au milieu de nous dans un siècle religieux, qu'il se fût élargi dans la poésie des mœurs et des croyances populaires, s'il eût laissé un tableau frappant.*¹

If this scourge had fallen upon us during a religious century, if it had found a place within the poetry of the popular imagination, it would have left a striking picture.²

Instead, Chateaubriand is writing of Paris during the 1832 cholera epidemic – in the era of life as usual, of medicine, of progress. If only, Chateaubriand bemoans, there were wailing penitents, preaching itinerant monks, piles of burnt corpses; incense, bells, and candles; the viaticum; but most of all, a procession of the relics of Saint Geneviève. This penitential procession dominates Chateaubriand's picture of how Parisians ought to have responded to the epidemic.

Two such processions were actually carried out in Rome in response to cholera: one in 1835, when cholera entered the peninsula;

another in 1837, after illness struck the Eternal City. On both occasions the icon of the Virgin and Child from S. Maria Maggiore, then known as the *Regina Caeli* and today as the *Salus Populi Romani*, was processed through the streets of Rome (**Fig. 1**).

Though the name *Salus Populi Romani* was only applied to the icon in 1870 by Pius IX, the name consciously evokes the supernatural defenders of ancient Rome: the Goddess *Salus* and the Palladium.³ *Salus*, which can mean security, health, wellbeing or salvation, personified the welfare or common good of Rome.⁴ The phrase *salus populi* connoted responsible government, as Cicero immortalized in his *De legibus: Salus populi suprema lex esto* – “the common good of the people will be the highest law.”⁵ The basic concept of *Salus* mixes religious (salvation) and political (welfare) notions. In ancient Rome, a wooden statue of Athena, the Palladium, was supposed to have preserved the *Salus populi*. The

¹ Chateaubriand 1848, 482.

² Chateaubriand, trans. and cit. in Kudlick 1996, 143.

³ For more on the later history of the icon, see Wolf 1990, n. 83, 254.

⁴ Wolf 1990, 5.

⁵ Cicero, *De legibus* III.3,8.



Fig. 1 *Salus Populi Romani*
(Amato 1988, fig. 1)

security and safety of the city was bound up in the object, which Cicero called the “divine pledge of our security.”⁶ Believed to have once defended the city of Troy, the powerful statue wound up in Rome. There it was hidden in the Temple of Vesta lest it escape and wreak havoc on the city.⁷

Legends ascribed the icon from Santa Maria Maggiore an analogous role in protecting Medieval Christian Rome. When the Tiber flooded in 590, it washed the rotting carcasses of snakes and a dragon up on the banks.⁸ The plague followed. In response, Pope Gregory I (c. 540–604 CE) held a penitential procession using the *Regina caeli* icon. As the crowd sang the litany, the Pope beheld a vision of the Archangel Michael standing above Hadrian’s tomb. The angel sheathed his sword, signifying the end of the blight.

⁶ Cicero, *Pro scauro* 48. See Wolf 1990, 3.

⁷ Faraone examines the *Palladium* as a “dread goddess” (Faraone 1991, 136–140).

⁸ Wolf 1990, 131–160; see also Stathakopoulos 2004, 320–1.

Despite its association with Gregory I’s procession, the *Salus Populi Romani* is not a processional icon. There is little evidence of its existence in 590.⁹ Before Gregory XVI’s processions of the icon in 1835 and 1837, the icon moved little – at most it had gone out to meet the Lateran icon of Christ on the night before the Feast of the Assumption (August 15). The two icons met, bowed to each other, and were processed around the basilica before being set beside one another inside the nave. This procession dramatized the Dormition of the Virgin, when Christ visited his Mother on her deathbed.¹⁰ Pius V, however, banned that procession in 1566.¹¹ The icon of the Virgin was thereafter confined to the church of S. Maria Maggiore. Gregory XVI’s processions of the icon in 1835 and 1837 would have been striking for their novelty: They represent the end of a two hundred year intermission, during which the icon was not moved.¹²

While the icon was an important part of these processions, its visibility was limited. Within the procession, its power would have rested largely in the perception of its presence. As a novel reflection of the regime’s complicated ideological stance towards modernity, the processions could be regarded as a means of inscribing urban space with new symbolic associations.¹³ At the same time, however, the processions obscured their novelty through traditional forms and vague references to mythic precedents. The effect was one of reinvention, reinscription, remapping, and reclaiming.

The cholera epidemics of the 1830s played a crucial role in the modernization of Europe. France in particular was “provided a clear impetus for change” that “opened the way for new scientific discourses, new administrative practices, and new conceptions of social

⁹ Wolf suggests the sixth or seventh century for the icon’s manufacture, though other dates range from the 5th to the 13th century. Wolf 1990, 24; idem 2005, 33–4.

¹⁰ Belting 1994, 72; Wolf 1990, 58, 189.

¹¹ It had been around over 700 years. Wolf 1990, 37.

¹² Wolf 1990, 249.

¹³ On mapping in France, see Ozouf 1988, 133ff.

order, and hence ushered in a long period of experimentation with spatial/scientific/social technologies.”¹⁴ Although Gregory XVI’s regime often had an uncompromisingly reactionary agenda characterized by its hostility to modernization, its response to cholera also belongs to this history of experimentation with new spatial/scientific/social technologies.¹⁵ But in contrast to France the papal regime’s response to cholera deployed rationalist modernizing medicine in conjunction with the traditionalist agenda of the Catholic revival, namely, by recreating public devotional displays that had only ever existed in myth. Gregory XVI thereby redefined the relationship between a romantic ideal of the sacred, as the revival of legendary devotional forms, and the forces of profane modernity, the rationalist medical establishment. This compromise between sacred and profane belongs to the history of the modern Catholic Church’s invention of a modernized conception of sacrality, often in the guise of ancient tradition, although in compromise or conversation with a profane and rationalist modernity.

Cholera

Originating in 1817 along the banks of the Ganges, cholera slowly spread west, hitting Prussia in 1830/1, England in 1831/2, and France in 1832.¹⁶ A deadly import from the East that afflicted large numbers of people, cholera struck contemporaries as a return of the terrible plague epidemics of the past.¹⁷ Gregory XVI’s decision to process the *Salus Populi Romani* icon twice in response to the disease consciously played on this association. Like the plague, cholera baffled the medical establishment.¹⁸ The path of its transmission would not be discovered until 1854, and even

then, effective treatment would elude science until the end of the century. Physicians and officials furiously debated how to halt the disease. The contagionist theory of disease, in which disease is believed to pass person to person by an invisible agent, led officials to adopt quarantines and sanitary cordons.¹⁹ In contrast, the newer infectionist theory of disease, which saw the disease as radiating from specific localized sources, recommended that people move away from sources of disease as well as the elimination of those sources through public hygiene. Both theories were politically inflected. Bureaucrats were believed to favor quarantines in order to extend governmental control and combat incipient social disorder, while advocates of free trade, philanthropists, hygienists, and property owners tended to prefer infectionism, because they either disdained the restriction of movement or promoted the removal of dirty sources of infection.²⁰

By 1835, cholera had already ravaged much of Europe. Still, many in Rome were optimistic. *The Times*’s first report of cholera in Rome noted that before the disease struck the city, its citizens were unconcerned, that “with their [sanitary] cordon and the especial protection of the Madonna, they were perfectly safe from these evils.”²¹ Once the disease had passed, the favor of God through the intercession of the Virgin was credited for the relative mildness of the epidemic.²²

The 1835 Procession

On September 8, 1835, Pope Gregory XVI ordered a procession of the *Regina caeli* icon from S. Maria Maggiore to S. Pietro in the Vatican, where it would be displayed for eight days before returning to its home.²³ The procession began with some difficulty at 9:30 in the evening due to strong winds and inclement weather. The icon was placed into a *piccola macchina* and carried in a procession com-

¹⁴ Rabinow 1989, 15.

¹⁵ Aubert 1980, 260. Gregory XVI represented the “zealot” party within the Catholic Church. While the “political” party favored extensive diplomacy and reliance upon Austria, the “zealots” favored radical autonomy and independence.

¹⁶ For accounts of the disease in Prussia, Dettke 1995; England, Morris 1976, Durey 1979; France, Delaporte 1986; Italy, Tognotti 2000.

¹⁷ Delaporte 1986, 49, 104; Snowden 1995, 149–154

¹⁸ Delaporte 1986

¹⁹ On the medical theories and models, see Delaporte 1986, 115–137, 139–163.

²⁰ Delaporte 1986, 176–178.

²¹ *The Times*. 16 September 1837, pp. 3 col. d.

²² Bolton 1895, 60–61.

²³ Chigi 1966, 92–93.

posed of the students of S. Michele, orphans, secular and regular clergy, and finally, at the end, the Cardinale Vicario, Carlo Odescalchi, who held the office 1834–1838, and who was also the president of the *Congregazione Sanitaria*.²⁴ The Pope did not participate in this first part of the procession.

The crowd recited the rosary and other prayers as it moved down the street of Bambino Gesù, to Madonna de' Monti, past Trajan's Column, the Piazza di S. Marco, il Gesù, and down the Strada Papale (today called Via del Governo Vecchio). The area around the Forum and Column of Trajan brought the procession near the Chiesa di Ss. Luca e Martina, and basilica of Ss. Cosma e Damiano, the patron saints of physicians, and protectors of children and orphans.

Inclement weather forced the procession to stop at Chiesa Nuova (Santa Maria in Vallicella). Agostino Chigi records that in the confusion many people, soaking wet from the rain, continued on to S. Pietro in the Vatican. A sonnet written three days later by Giuseppe Gioacchino Belli, *La Madonna de la Bbasilica Libbreriana* (the doubled consonants are characteristic of the Romanesco dialect), captures the chaos of a procession reduced to a stampede by three “ddiluvi scatenati,” floods unleashed.²⁵ While the throng sang litanies, the priests and friars drenched beyond recognition, came to resemble drying laundry, wet chicks, tripe, colanders, and pickles – “panni stesi, purcini abbaggnati, trippette, scolabbrodi, sottasceti.”

The icon would stay there for seven days due to high winds and rains.²⁶ The Chiesa Nuova was, nevertheless, an appropriate setting for

the icon. The church is dedicated to both the Virgin and St Gregory. It already had a resident icon of the Virgin, the Madonna of Mercy, installed above the main altar in an elaborate tabernacle. Among the relics deposited beneath the main altar were not only those belonging to St Gregory, but also – appropriately enough – those of St Giovanni Nepomuceno, who defends against floods and drowning.

Improved weather on Tuesday, September 15, 1835 allowed the procession to continue to S. Pietro at 8:30 in the evening.²⁷ The procession now passed over the Ponte Sant'Angelo and past the Castel Sant'Angelo, where Pope Gregory I was said to have witnessed the Archangel sheathing his sword. Chigi records in his diary that Gregory XVI, preceded by 20 cardinals, walked before the icon, carrying a torch in front of it. Gregory himself illuminated the icon, though in doing so, it also acted as a backdrop for him to assert a connection to his famous namesake. Once the procession arrived at S. Pietro, the crowd sang the Litany of the Madonna. The Icon remained at S. Pietro for eight days.

On Tuesday, September 23, the icon was again processed from S. Pietro to the centrally located Il Gesù, where it would remain for another seven days.²⁸ The final procession back to S. Maria Maggiore occurred on Wednesday, September 30, 1835. Agostino Chigi gives few details. The Pope participated along with a number of cardinals. It lasted two hours.

The first procession of the *Regina caeli* icon in two hundred years seems to have centered in many ways on the reenactment of Gregory I's legendary procession in response to plague. Its complex itinerary established the presence of the icon throughout the city and linked it, and by extension the Basilica of Santa Maria Maggiore, to a number of urban spaces and sanctuaries relevant to the Virgin, the Gregory I Legend, and the fighting of plague in general. The procession thereby enacted a notional network linking together the city's sacred protec-

²⁴ Teodonio - Negro 1988, 88.

²⁵ “Il primo è nel bellissimo sonetto dell'11 settembre *La Madonna de la Bbasilica Libbreriana* (Vigolo 1632), nel quale I tre ‘ddiluvi scatenati’ riducono la processione ad un paradossale fuggi-fuggi di personaggi irricognoscibili, ma finalmente svelati e inverati nella loro autentica essenza di ‘panni stesi, purcini abbaggnati, trippette, scolabbrodi, sottasceti...’” Teodonio 1987, 70.

²⁶ Chigi 1966, 93. Chigi notes that an attempt was made to continue the icon's journey on September 13, but that it was abandoned because of a thunderstorm.

²⁷ Chigi 1966, 93.

²⁸ Chigi 1966, 94.

tors against disease. It did not have in fact the character of a purely penitential procession, but rather unified, sanctified and re-mythologized urban landscape that had been challenged more recently by modernizing forces, such as the French directed Roman Republic of 1798–1799. After the 1835 procession, the Virgin made her presence known throughout the city. Reports multiplied of her images in the homes, businesses, chapels and streets of Rome performing miracles – they were seen opening and moving their eyes, sweating, and crying. Giuseppe Gioacchino Belli remarked in November 1835 that the last time there had been so many Marian miracles had been during the French republic in Rome.²⁹

The 1837 Procession

While the 1835 procession had marked the arrival of cholera in the peninsula, the disease eventually appeared in Rome at the end of July 1837. By Friday, August 4, 1837, the Cardinale Vicario announced that the icon from S. Maria Maggiore would again be processed in the city on the following Sunday.³⁰ This time, however, it would only go so far as Il Gesù, where it would remain for eight days before returning to S. Maria Maggiore on August 15, the Feast of the Assumption. The decision to take the procession only as far as Il Gesù could be attributed to a desire to avoid the Tiber's disease infested western bank – The same day that the procession began, Chigi notes that there were new cases of cholera reported in the rioni of Borgo and Trastevere.³¹ The decision to hold the procession and still heed as far as possible at least some of the advice of the medical establishment may indicate the regime's attempt to balance a public health policy based on rationalistic science with a particular politi-

cal agenda and a sincere faith in traditionalist forms of public devotion. Processions would have been anathema to the sanitary cordon, and hence unsupportable according to contagionist theories of the disease. But the ongoing medical debates over the nature of the disease would have by then undermined strict adherence to the sanitary cordon.

So it was, against the advice of many, that the icon was translated late in the evening on Sunday, August 6, from S. Maria Maggiore to Il Gesù by a procession of the secular and regular clergy.³² The procession traveled up along the Strada delle Quattro Fontane and then turned down towards Monte Cavallo, where it met the Pope and the Sacro Collegio. The Pope took his position in front of the icon accompanied by 21 cardinals. The procession then wound down the hill, through the narrow Via delle tre Cannelle to S. Romualdo (now called Via C. Battisti), then along S. Romualdo to Il Gesù. The path up the Strada delle Quattro Fontane to Monte Cavallo took the procession to higher ground and a less densely populated area. This decision, like the avoidance of Borgo and Trastevere, may have been due to considerations of public health, especially as low ground and heavily populated areas were then equated with higher disease risks. The path to Monte Cavallo also brought the procession by the Pope's palace on the Quirinal. The procession, therefore, intimately connected the pope himself with the procession and the icon from Santa Maria Maggiore. Interestingly, the Quirinal had also been the location of the Roman temple of Salus.³³

On the night of the following Wednesday, August 9, Chigi notes that pictures and statues of Virgin were illuminated throughout the city.³⁴ Devotion to the Virgin spread. Friday through Sunday, August 11–13, Chigi reports that many visited the icon in Il Gesù, while smaller processions were held everywhere in the city.³⁵ Many of the streets, especially the

²⁹ “Già nel tempo della repubblica francese in Roma fu creduto da infiniti fanatici di vedere le Madonne delle pubbliche vie aprir gli occhi, girarli, e versar lagrime. Nel 1835, avvicinandosi il colera al nostro Stato, alcuni o creduli o impostori cominciarono a sparger voce della rinnovazione di un tanto miracolo.” Belli cit. in Teodonio 1987, 71.

³⁰ Chigi 1966, 113

³¹ Chigi 1966, 114.

³² Chigi 1966, 114.

³³ Wolf 1990, 5. The location is mentioned in Livy, *Ab urbe condita*, ix.43, 25; x, 1, 9.

³⁴ Chigi 1996, 114.

³⁵ Chigi 1966, 114.

Corso, were lit up.³⁶ Reports of Marian icons miraculously opening or moving their eyes also proliferated. In an alley in Trastevere, one of the rioni with many cases of cholera, a picture of the Virgin was said to have opened its eyes. Before the end of the night, witnesses carried the picture in an impromptu procession to a nearby chapel. Over a week later, on Friday, August 18, Chigi mentions that other Marian pictures were seen to have moving eyes.³⁷ In the midst of these numerous demonstrations of popular devotion, and in spite of organizing the procession against many physicians' advice, the government was still working closely with public health officials and the medical establishment. On Saturday, August 12, an order was announced permitting the consumption of meat on Fridays and Saturdays for as long as the disease remained in Rome.³⁸ On the same day, Chigi reports that a meeting of physicians was held.

The icon was finally processed back to S. Maria Maggiore on Tuesday, August 15.³⁹ The procession began at 9 pm and the city was again illuminated. That the return of the procession coincided with the Feast of the Assumption must have been intentional. Earlier that day, the Pope issued a solemn blessing from the Quirinal.⁴⁰ A report in the *Diario Romano* notes the spectacular quality of the city's devotion, in particular the illumination of various sites.⁴¹ The illuminations notes par-

ticular sites associated with church and state, such as the Quirinal or S. Pietro. The *Diario Romano* explicitly connects the illuminations to the restoration of Pius VII. The illumination of the city would have then borne an unmistakable political message reaffirming the authority of the Pope and his regime. The illumination of the city would have more practically created an atmosphere of surveillance, with the benefit of allaying widely held fears that poisoners were secretly spreading disease throughout the city.⁴²

The processions of 1835 and 1837 shored up the precarious position of the papal regime. The early days of Gregory XVI's pontificate were marked by a rebellion involving four-fifths of the Papal States. Though Rome remained faithful to the Pope, the revolt was only put down with the assistance of Austria.⁴³ Resentment of the Austrian presence led in turn to the rise of the Neo-Guelph movement, which sought to unify Italy with the pope as king.⁴⁴ Political instability and the threat of rebellion constantly plagued Gregory XVI's pontificate. The regime must have been aware of the risks posed by cholera. Turmoil always threatens to strike in the wake of a catastrophic epidemic. In fact, on the August 19, 1837,

re la ricchezza, il gusto, la varietà di sì magnifico e commovente spettacolo, il quale, cancellando come il Sole lo splendore della crescente Luna, ha volte in chiarissimo giorno le tenebre della notte. Può averne un'adeguata idea solo colui che le ha vedute, o colui che nel maggio 1814 fu testimone della memorabile illuminazione, colla quale i fedelissimi Romani solenizzarono il sospirato ritorno del diletto loro Sovrano Pio VII di santa ed immortale ricordanza."

³⁶ Chigi 1966, 115.

³⁷ Chigi 1966, 116

³⁸ Chigi 1966, 115.

³⁹ Chigi 1966, 115.

⁴⁰ Teodonio – Negro 1988, 98.

⁴¹ Cit. in Teodonio – Negro 1988, 98: "Il Popolo Romano, che per la tenera e costante sua divozione verso la Gran Madre di Dio ha sempre potuto e adesso può ancor più chiamarsi il Popolo di Maria, non pago di aver nelle sere precedenti onorata con pompose e brillanti illuminazioni, e con preci divote or l'una, or l'altra delle sacre Immagini della VERGINE MADRE, che, sparse in gran numero per le vie della città, rammentano quasi ad ogni passo al pio pellegrino la Salute degl'infermi, il Rifugio de' peccatori, la Consolatrice degli afflitti, ha voluto, per uno slancio spontaneo ed universale di pietà, nelle due sere della vigilia e del giorno della gloriosissima Assunzione di MARIA al Cielo onorarle tutte insieme con una straordinaria e generale illuminazione. Tenterebbe l'impossibile chi imprendesse a descrive-

⁴² Chigi reports that on the evening before the Feast of the Assumption, a Prussian English teacher named Kinsel was beaten to death by a rowdy mob on the eastern slope of the Campidoglio. "Nella sera del quattordici un Kinsel, maestro di lingua inglese, alle falde orientali del Campidoglio fu massacrato da una turba di popolaccio, che sulla stupida indicazione di una femminuccia lo credette un avvelenatore." *Il Diario Romano*, cit. in Teodonio – Negro 1988, 97. Chigi provides other details: "un prussiano a via di Monte Caprino, sospetto 'di aver dato qualche cosa di avvelenato ad un ragazzo (sospetto che puo troppo regna nel popolo)', viene assalito e malmenato dal popolo inferocito, tanto da uscirne moribondo, o forse proprio morto."

⁴³ Aubert 1980, 310.

⁴⁴ Aubert 1980, 316.

a plot by some “uomini perversi” to capture the Castel Sant’Angelo was uncovered.⁴⁵ While the processions reflect Gregory XVI’s commitment to belief in the supernatural in the face of rationalistic medicine – even while taking it into consideration when possible or necessary – , they were also political strategies to redirect the attentions of (and thereby better control) a frightened and potentially dangerous population.

Conclusion

On Sunday, October 15, the people of Rome streamed into S. Maria Maggiore to celebrate the end of the epidemic.⁴⁶ Rome had experienced 9,572 cases, 5,479 deaths, that is, about 36.4 deaths per 1,000 people.⁴⁷ The Pope walked to the church and led everyone singing the *Te Deum*. The Roman people honored the icon for the clear role it played in preserving them, although death rates had actually risen during the procession of 1837.⁴⁸ Yet from the regime’s perspective the icon played an essential role in securing the *Salus populi* or the common welfare of the people. The regime could hardly attribute much of the success to medical science. Physicians had little idea how to treat or respond to the illness. As Richard Wrigley has noted in his work on attitudes to malaria,

cultural phenomena broadly speaking, provided the certainties. By contrast, in medical science, the commitment to empirical analysis of problems resulted less in confident progressive assertions than apologies that such initiatives had been inconclusive, and the recognition that the answer to manifold medical problems was, as yet, beyond the grasp of existing techniques of diagnostic assay.⁴⁹

The fact that the papal regime still actively sought out medical advisors and apparently implemented some of their policies and directives suggests the regime desired to take advantage of any knowledge and technologies that could allow it to govern more effectively. The processions allowed the papal regime to assert its commitment to belief in the sacred, in traditionalist forms of public devotion, and to deploy these beliefs as tools for governing and controlling the population. And yet the decision to process the icon in the first place was in fact more a consequence of modernity, romanticism, and the Catholic revival than it was from long held, traditional practices and beliefs. In doing so, the regime was able to co-opt popular devotion in response to cholera, and to redirect potentially volatile forces towards the consolidation of papal power throughout the city.

Acknowledgments

Research for this paper was originally conducted as part of a Judith Lee Stronach Travel Seminar in the History of Art Department, at University of California, Berkeley. Earlier drafts of the paper benefited from Darcy Grimaldo Grigsby’s as well as my classmates’ advice. I also sincerely thank Richard Wrigley, Cordula Grewe, as well as Maria Conforti and Gilberto Corbellini for all of their help. Finally, I thank Armin Bergmeier for his insightful editorial comments and for inviting my submission. I made the current submission while receiving generous support from the Center for Advanced Study in the Visual Arts at the National Gallery in Washington DC.

⁴⁵ Preto 1987, 129: “Un editto del 19 agosto deferisce alla commissione della Sacra Consulta gli ‘uomini perversi’ che diffondono le ‘inique menzogne dei veleni’; nel frattempo un progetto dei ‘settari’ di occupare Castel sant’Angelo viene sventato dalla polizia con un’ondata di arresti.”

⁴⁶ Chigi 1966, 118

⁴⁷ Messina 1984, 437–438.

⁴⁸ Teodonio – Negro 1988, 98–99.

⁴⁹ Wrigley 2000, 209.

Bibliography

- Amato 1988
P. Amato, *De vera effigie Mariae: antiche icone romane* (Milano 1988)
- Aubert 1980
R. Aubert, *The Church between Revolution and Restoration* (= History of the Church 7) (New York 1980)
- Belting 1994
H. Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art* (Chicago 1994)
- Bolton 1895
H. Irving Bolton, *The Madonna of St. Luke: The story of a portrait* (New York 1895)
- Chateaubriand 1910
F.-R. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, tome 5 (Paris 1910)
- Chigi 1966
A. Chigi, *Il Tempo del Papa-Re: Diario del Principe Don Agostino Chigi dall'anno 1830 al 1855* (Milano 1966)
- Delaporte 1986
F. Delaporte, *Disease and Civilization: The Cholera in Paris 1832* (Cambridge, MA 1986)
- Dettke 1995
B. Dettke, *Die Asiatische Hydra: Die Cholera von 1830/1 in Berlin und den preußischen Provinzen Posen, Preußen und Schlesien* (New York 1995)
- Durey 1979
M. Durey, *The Return of the Plague: British Society and the Cholera 1831–2* (New York 1979)
- Farone 1992
C. Faraone, *Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual* (New York 1992)
- Messina 1984
A. L. Forti Messina, *L'Italia dell'Ottocento di fronte al colera*, in: *Peruta* 1984, 429–494
- Morris 1976
R. J. Morris, *Cholera 1832: The Social Response to an Epidemic* (New York 1976)
- Ozouf 1988
M. Ozouf, *Mona, Festivals and the French Revolution* (Cambridge, MA 1988)
- Peruta 1984
F. della Peruta (Hg.), *Storia d'Italia, Annali 7, Malattie e Medicina* (Torino 1984)
- Pecchiai 1952
P. Pecchiai, *Il Gesù di Roma descritto ed illustrato* (Roma 1952)
- Preto 1987
P. Preto, *Epidemia, Paura e Politica Nell'Italia Moderna* (Roma 1987)
- Rabinow 1989
Paul Rabinow, *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment* (Cambridge, MA 1989)
- Stathakopoulos 2004
D. Stathakopoulos, *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire: A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics* (Birmingham: 2004)
- Teodonio 1987
M. Teodonio, *Poetiche di una epidemia: Belli e il colera*, in: *Lecture belliane: I sonetti del 1837* (Roma 1987)
- Teodonio - Negro 1988
M. Teodonio – Francesco Negro, *Colera, omeopatia ed altre storie* (Roma 1837)

Tognotti 2000

E. Tognotti, *Il mostro asiatico: Storia del colera in Italia* (Roma-Bari 2000)

Wolf 1990

G. Wolf, *Salus Populi Romani: die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter* (Weinheim 1990)

Wrigley 2000

R. B. Wrigley, *Pathological Topographies and Tourist Itineraries: Mapping Malaria in Eighteenth- and Nineteenth-Century Rome*, in: Wrigley (Hg.) – Revill 2000, 207–228

Wrigley – Revill 2000

R. Wrigley – G. Revill (Hg.), *Pathologies of travel* (Amsterdam 2000)

