

## „Gott will, dass wir reisen“

### Motive zur Entwicklung einer christlichen Topographie im 4. Jahrhundert

In den dreißiger Jahren des 5. nachchristlichen Jahrhunderts reiste Melania die Jüngere von Jerusalem nach Konstantinopel. Unterwegs kam es zu einem bemerkenswerten Ereignis: Im syrischen Tripolis wurde die Weiterreise blockiert, weil einige der Mitreisenden keine Berechtigung zur Nutzung der Reichspost besaßen. Der kaiserliche Beamte weigerte sich daher, den Reisenden Zugpferde für ihren weiteren Weg zur Verfügung zu stellen. Erst der Märtyrer Leontios, den Melania in ihrer Not anrief, vermochte – so zumindest Melanias Hagiograph Gerontios – den Beamten von der Notwendigkeit der Unterstützung der Reisegruppe zu überzeugen. Melania interpretierte diesen Gesinnungswandel gegenüber ihren Mitreisenden mit den Worten: „Fasset Mut, denn Gott will es, daß wir reisen!“<sup>1</sup>

Melanias Hagiograph wollte mit dieser kurzen Episode in erster Linie die besondere Heiligkeit seiner Protagonistin unterstreichen. Zugleich begründete er die Reise der Gruppe in einer Art und Weise, die durchaus mit der Motivation von Reiseunternehmungen in der Apostelgeschichte konkurrieren konnte (vgl. etwa Apg 16,10).

„Gott will, dass wir reisen“ – derartige Begründungen mögen bereits bei Pilgern im 4. Jahrhundert eine Rolle gespielt haben. Das Aufblühen des Pilgerwesens in dieser Zeit lässt sich aber kaum durch solche frommen Motive erklären. Überhaupt ist angesichts der dürftigen Quellenlage diese Entwicklung nicht durch den Blick auf die persönlichen Motive von Pilgern zu verstehen. Attraktiv wurden Pilgerreisen vielmehr durch neu fokussierte Reiseziele. Im Römischen Reich wurde im Laufe des 4. Jahrhunderts mancherorts eine christlich-exklusive, von den modernen Kulturwissenschaften so genannte *mental map* erstellt. Im Folgenden sollen beispielhaft einige in diesem Prozess beteiligte Akteure vorgestellt werden. Durch ihre Unternehmungen lässt sich der Aufschwung einer in ihren Ausmaßen vollkommen neuen Frömmigkeitspraxis im Christentum der Spätantike besser erklären.

---

1 Deutsch nach: Gerontius, Das Leben der heiligen Melania (BKV<sup>2</sup> 5), übers. von S. Krottenthaler, Kempten 1912, Kap. 52, 482.

## 1 Die biblische Topographie des Historikers Euseb von Kaisareia

Eine erste ausführliche Zusammenstellung biblischer Stätten liegt aus der Zeit um 300 n.Chr.<sup>2</sup> mit Eusebs Onomastikon der biblischen Ortsnamen vor. Euseb führt darin – unter Rückgriff u. a. auf die Bibel, Josephus und die Hexapla des Origenes<sup>3</sup> – nicht nur etwa 1.000 Ortsnamen auf,<sup>4</sup> sondern identifiziert sie auch mit zeitgenössischen Orten.<sup>5</sup>

Über die Motive bei der Zusammenstellung einer solchen Sammlung gibt deren kurze Einleitung kaum Auskunft. Euseb betont, Namen von Städten und Dörfern aus der Heiligen Schrift aufnehmen zu wollen. In den Ausführungen liegt der Schwerpunkt eindeutig auf der Auswertung der historischen Bücher des Alten Testaments.<sup>6</sup> Ferner berichtet Euseb „auffällig wenig vom Christentum in Palästina“.<sup>7</sup> Es ist merkwürdig, dass er Städte wie Bethlehem als alttestamentliche Orte behandelt, ohne auf ihre Bedeutung für die Geschichte des Christentums zu verweisen<sup>8</sup> – Hieronymus fügte dementsprechend an dieser Stelle später ein, dass in Bethlehem „unser Herr und Heiland“ geboren sei, erwähnt ergänzend die nahegelegenen Hirtenfelder und interpretiert Ephrata als Maria.<sup>9</sup> Lediglich bei Lemmata, die explizit aus den Evangelien genommen werden, findet sich auch ein Hinweis auf christliche Traditionen. So erwähnt Euseb z. B., dass nach der galiläischen Stadt Nazareth Christus Nazoraier und die Christen Nazarener genannt worden seien.<sup>10</sup> Dass es Euseb nicht speziell um die Darstellung Palästinas als eines christlichen

2 Zur frühen Datierung des Onomastikons vgl. u. a. T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass. 1981, 110.

3 Vgl. u. a. C.U. Wolf, *Eusebius of Caesarea and the Onomasticon*, BA 27 (1964), 66–96: 73, 77.

4 Vgl. R.S. Notley/Z. Safrai, *Eusebius, Onomasticon. The Place Names of Divine Scripture* (JCPs 9), Boston 2005, xii.

5 Der vollständige Titel im Manuskript lautet: Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου ἐπισκόπου Καισαρείας τῆς Παλαιστίνης περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων. Vgl. zum Onomastikon u. a. E. Klostermann, *Eusebius Schrift περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θεῖᾳ γραφῇ* (TU 23,2), Leipzig 1903.

6 Vgl. E. Klostermann (Hg.), *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen* (GCS 11/1), Leipzig 1904, XIII.

7 Vgl. P. Thomsen, *Palästina nach dem Onomasticon des Eusebius*, ZDPV 26 (1903), 97–188: 101.

8 D.E. Groh, *The Onomasticon of Eusebius and the Rise of Christian Palestine*, StPatr 18,1 (1989), 23–31: 28, bemerkt, dass Euseb erst in seiner *Demonstratio* die Geburtshöhle in Bethlehem in ihrer christlichen Bedeutung würdigt. Möglicherweise hängt dieses Faktum mit der Tatsache zusammen, dass Euseb angesichts seiner Theophanie-Vorstellungen die Inkarnationslehre vollkommen vernachlässigte, vgl. P.W.L. Walker, *Eusebius, Cyril and Holy Places*, StPatr 20 (1989), 306–314: 311.

9 Vgl. Euseb, *Onom.*, ed. Klostermann (s. Anm. 6), 42 f.

10 Vgl. Euseb, *Onom.*, ed. Klostermann (s. Anm. 6), 138.

Landes ging, zeigt die Erwähnung von Orten mit einer jüdischen, paganen oder gar samaritanischen Population.<sup>11</sup> Selbst pagane Heiligtümer werden im Onomastikon aufgeführt.<sup>12</sup>

Es handelte sich beim Onomastikon um eine Arbeit, die Bischof Paulinos von Tyros in Auftrag gegeben hat und die daher wohl auch durch dessen persönliches Interesse geprägt ist.<sup>13</sup> Eusebs eigene Intention bleibt auch insofern unklar, als er in seinen übrigen Werken kein großes Interesse an der palästinischen Topographie bekundet.<sup>14</sup> Es ist nicht auszuschließen, dass sein geographisches *opus apologetische* Ziele verfolgte und insofern den Intentionen anderer früherer Werke aus seiner Feder entsprach.<sup>15</sup> Dennis E. Groh hat darauf hingewiesen, dass der Bischof bei immerhin 35 Ortslagen betont, dass sie noch aufgesucht werden können.<sup>16</sup> Er vermutet, dass der Bischof von Caesarea auf die Kontinuität zwischen der christlichen und der biblischen Welt unter Rückgriff auf aktuelle römische Ortslagen und Nomenklatur hinweisen wollte.<sup>17</sup> Ähnlich wie in Eusebs Geschichtswerken sei es beim Onomastikon darum gegangen, christliche Topographie in einem größeren Gesamt von biblischer und römischer Topographie zu verorten und biblische Literatur dadurch Nichtchristen näher zu bringen.<sup>18</sup>

Diese Deutung dürfte überzogen sein, weil in der Schrift eine spezifisch christliche Perspektive auf Palästina kaum entwickelt ist. Es ging allenfalls darum, das zum ersten Mal fokussierte aktuelle Palästina<sup>19</sup> als das Land der Bibel wieder zu entdecken.<sup>20</sup> Das Onomastikon war somit ein exegetisches Hilfsmittel und sollte zu einem besseren Verständnis der Bibel beitragen. Bernhard Kötting hat es daher durchaus passend als „geographisches Bibellexikon“ bezeichnet.<sup>21</sup> Ein solches ist etwa dem vom Sophisten Apollonius zusammengestellten Homer-Lexikon ver-

11 Vgl. hierzu auch Notley/Safrai, Eusebius (s. Anm. 4), xii. Eine genaue Aufzählung findet sich bei Wolf, Eusebius (s. Anm. 3), 79.

12 Vgl. Wolf, Eusebius (s. Anm. 3), 76.

13 Vgl. Klostermann, Onomastikon (s. Anm. 6), XI.

14 So Notley/Safrai, Eusebius (s. Anm. 4), xxx.

15 Vgl. F. Winkelmann, Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte (Biographien zur Kirchengeschichte), Berlin 1991, 35f.; ferner Groh, Onomastikon (s. Anm. 8), 27.

16 Groh, Onomastikon (s. Anm. 8), bes. 25–27.

17 Vgl. Groh, Onomastikon (s. Anm. 8), 29.

18 Vgl. Groh, Onomastikon (s. Anm. 8), 29.

19 Vgl. Wolf, Eusebius (s. Anm. 3), 79; Groh, Onomastikon (s. Anm. 8), 23.

20 Vgl. auch Notley/Safrai, Eusebius (s. Anm. 4), xxxvi.

21 Vgl. B. Kötting, Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (FVK 33/35), Münster 1980 (= 1950), 351.

gleichbar.<sup>22</sup> Einen christlichen Pilgerführer, wie bisweilen vermutet, wollte Euseb mit seinem Onomastikon jedenfalls nicht erstellen<sup>23</sup> – dafür enthält es zu viel für Pilger unbedeutendes Material, während wichtige Angaben gerade über die spezifisch christlichen Orte in Palästina fehlen. Selbst bereits existierende Pilgerzentren werden als solche nicht erwähnt.<sup>24</sup> Insgesamt kann man also festhalten, dass Eusebs Position zu einem christlichen Heiligen Land eher ambivalent war.<sup>25</sup> Als Vater des Pilgerwesens kann man ihn jedenfalls nicht in Anspruch nehmen.<sup>26</sup>

Eusebs Werk erfuhr dennoch auch bei Pilgerinnen und Pilgern eine bemerkenswerte Rezeption. So hat z. B. die Pilgerin Egeria das Onomastikon wahrscheinlich verwendet.<sup>27</sup> Selbst zwischen dem Bericht des Pilgers von Bordeaux und dem Onomastikon lassen sich Parallelen beobachten.<sup>28</sup>

Neue Tendenzen im Umgang mit den Erinnerungsorten<sup>29</sup> in Palästina lassen sich also keineswegs bei Euseb, allerdings bereits zu seinen Lebzeiten mit den Baumaßnahmen Kaiser Konstantins fassen.<sup>30</sup>

22 Vgl. dazu Barnes, Constantine (s. Anm. 2), 109.

23 Anders Wolf, Eusebius (s. Anm. 3), 89.

24 Groh, *Onomasticon* (s. Anm. 8), 28, verweist etwa auf das Haus des Petrus in Kapharnaum, in dem schon Graffiti aus dem 3. Jh. von dessen Verehrung zeugen. Anders schätzt L. di Segni, *The Onomasticon of Eusebius and the Madaba Map*, in: M. Piccirillo/E. Alliata (Hg.), *The Madaba Map Centenary. Travelling through the Byzantine Umayyad Period*, Jerusalem 1999, 115–120: 116, Eusebs Intention ein. Sie vermutet, dass das Onomastikon auf einer Karte basierte, in einigen Handschriften mit dieser überliefert worden sei und somit Pilgern gedient habe.

25 Vgl. Walker, Eusebius (s. Anm. 8), 306f.

26 Vgl. Walker, Eusebius (s. Anm. 8), 314.

27 So Groh, *Onomasticon* (s. Anm. 8), 23. Zur keineswegs geklärten Forschungssituation vgl. G. Röwekamp, Egeria, *Itinerarium. Reisebericht* (FC 20), Freiburg i.Br. 1995, 25f.

28 Vgl. Wolf, Eusebius (s. Anm. 3), 77. 82.

29 Zum Terminus „Erinnerungsorte“, der von Pierre Nora geprägt und sehr weit gefasst worden ist (vgl. P. Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis* [Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek 16], übers. von W. Kaiser, Berlin 1990, 11–33), vgl. zuletzt u. a. K.-J. Hölkenskap/E. Stein-Hölkenskap, Einleitung, „Erinnerungsorte“ – Begriff und Programm, in: dies. (Hg.), *Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt*, München 2006, 11–14. Vgl. ferner A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999, bes. 298–339.

30 Nach E. Yarnold, *Who Planned the Churches at the Christian Holy Places in the Holy Land*, *StPatr* 18 (1983), 105–109: 108, hat Euseb nicht einmal bei der Planung der Kirchen an Heiligen Orten in Palästina mitgewirkt.

## 2 Die Baumaßnahmen Konstantins als Mittel zur Stärkung der kaiserlichen Macht

Ausführliche Berichte über Konstantins Baumaßnahmen bringen wiederum hauptsächlich die historischen und panegyrischen Werke Eusebs. Dabei ist zwischen den eigentlichen Motiven des Kaisers beim Ausbau einer christlichen Topographie in seinem Reich und der Art und Weise, wie der Bischof aus Kaisareia diese interpretiert hat, nur schwer zu unterscheiden. Dennoch lassen sich einige Tendenzen auf der Basis der von Euseb tradierten Briefe des Kaisers fassen: Während Euseb am irdischen Jerusalem nur wenig liegt<sup>31</sup> und er es als einen vergeistigten,<sup>32</sup> himmlischen Ort versteht,<sup>33</sup> war für Konstantin die Ausgestaltung gerade des irdischen Jerusalems von besonderer Bedeutung. Während Euseb bei der Grabeskirche auf die Beschreibung des Golgatha-Felsens vollkommen verzichtet und sich auf die Grabesaedicula als „Gleichnis für das Wiederaufleben des Erlösers“ (τὴν ὁμοίαν τῆς τοῦ σωτήρος ἀναβιώσεως εἰκόνα) konzentriert,<sup>34</sup> war für den Kaiser der Kreuzeskult von Bedeutung.<sup>35</sup> Die Kreuzesauffindung war möglicherweise sogar der Anlass zum Bau der Kirche gewesen.<sup>36</sup> Während Konstantin in seiner neuen, nach ihm benannten Hauptstadt auch pagan interpretierbare Monumente förderte,<sup>37</sup> lag Euseb daran, Konstantinopel als eine dezidiert christliche Haupt-

31 Vgl. auch Walker, Eusebius (s. Anm. 8), 309.

32 Für den Apologeten Euseb sollte die christliche Gemeinschaft im Geist und in der Wahrheit anbeten und sich dadurch von der paganen und der jüdischen Verehrung Hl. Orte abheben, vgl. *Demonstratio evangelica* 1,5,1.

33 In *Vita Constantini* 3,33,1 spricht Euseb explizit von der Gründung des „Neuen Jerusalems“ mit dem Martyrion des Erlösers, das mit dem jüdischen Jerusalem nichts mehr gemein habe. Zu dem zunehmenden Realitätsverlust des altkirchlichen Jerusalem-bildes insbesondere in der alexandrinischen Tradition vgl. C. Marksches, *Himmliches und irdisches Jerusalem im antiken Christentum*, in: M. Hengel/S. Mittmann/A.M. Schwemer (Hg.), *La Cité de Dieu/Die Stadt Gottes*. 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 19.–23. September 1988 in Tübingen (WUNT 129), Tübingen 2000, 303–350, zur alexandrinischen Tradition bes. 322–326.

34 Vgl. u.a. E.D. Hunt, *Constantine and Jerusalem*, *JEH* 48 (1997), 405–424: 412. Noch *Vita Constantini* 3,40 sieht Euseb in der Grabeskirche ein σωτηρίου ἀναστάσεως ἐναργές μαρτύριον.

35 Vgl. Hunt, *Constantine* (s. Anm. 34), 414.

36 Vgl. B. Bleckmann, *Einleitung*, in: Eusebius von Caesarea, *De Vita Constantini* (FC 83), übers. von Horst Schneider, Turnhout 2007, 7–106: 82. Anders Hunt, *Constantine* (s. Anm. 34), 415. Fraglich ist, warum auch Kyrill von einer Kreuzauffindungslegende noch nichts weiß, wohl aber die Auffindung des Kreuzes durch Konstantin behauptet vgl. u. S. 118.

37 Vgl. vor allem die Konstantin-Statue auf dem gleichnamigen Forum, die allerdings erst nach einem Bericht von Johannes Malalas aus dem 6. Jh. unter Wiederverwendung einer Apollo-Statue mit Strahlen hergestellt worden sei und wahrscheinlich die Widmunginschrift enthielt: „Für

stadt zu zeichnen.<sup>38</sup> Grundsätzlich ist es Euseb wichtig zu betonen, dass Konstantin „in den übrigen Provinzen [...] die mächtigsten Städte [...] durch prachtvolle Bauten von Bethäusern“ erstrahlen ließ.<sup>39</sup>

Nach dem Sieg über Maxentius im Jahr 312 n. Chr. an der milvischen Brücke bei Rom und nach der Anerkennung des Christentums als erlaubte Religion war Konstantin als *pontifex maximus* auch für die Sicherung der christlichen Kultpraxis zuständig. Damit lässt sich ein großer Teil seiner Maßnahmen zur Förderung christlicher Erinnerungs- und Kultorte erklären. Im Osten des Reiches setzte er sich nach dem Sieg über Licinius bei Chrysopolis 324 n. Chr. entsprechend ein.<sup>40</sup> Auch wenn der Kaiser gelegentlich bei seinen Maßnahmen das Christentum in besonderer Weise förderte, so ist doch eine zeitgleiche konsequente Ausschaltung paganer Kultpraxis bei ihm – anders als von Euseb behauptet<sup>41</sup> – nicht zu beobachten. In diesem Rahmen lassen sich folgende Motive zur Förderung einer christlichen Topographie erkennen:<sup>42</sup>

(1) In erster Linie war Konstantin – entsprechend der Mailänder Vereinbarung mit Licinius des Jahres 313<sup>43</sup> – darum bemüht, die Christen für ihnen geschehenes Unrecht bzw. für materielle Verluste zu entschädigen. Auch sollten verfallene Gebäude wieder hergestellt werden. Dabei sollten die kirchlichen Bauherren von den staatlichen Befehlshabern und der Provinzstatthalterschaft Unterstützung verlangen können. In diesem Rahmen lassen sich die meisten seiner in Palästina getroffenen Maßnahmen verstehen, auf die wir uns im Folgenden konzentrieren

---

Konstantin, der leuchtet wie die Sonne.“ Zitiert bei J. Engemann, Konstantinopel. Warum gründete Konstantin eine zweite Hauptstadt?, in: F. Schuller/H. Wolff, Konstantin der Große. Kaiser einer Epochenwende, München 2007, 150–175: 166.

38 Vgl. Euseb, *Vita Constantini* 3,48.

39 Euseb, *Vita Constantini* 3,50 (Übersetzung nach: FC 83 [s. Anm. 36], 371).

40 Vgl. den Brief Konstantins an Euseb und die übrigen Bischöfe, in: Euseb, *Vita Constantini* 2,46.

41 Vgl. den Widerspruch zwischen Eusebs Hinweisen in *Vita Constantini* 2,45 und dem Erlass des Kaisers, den Euseb ebd., 2,48–60 zitiert, in dem er sich von den christenverfolgenden Maßnahmen seiner Vorgänger ab- und dem „höchsten Gott“ zugewandt hat. Dennoch gesteht er auch den „Heiden“ gleiche Ruhe und gleichen Frieden zu, vgl. ebd., 2,56. Von *damnatio memoriae* der alten paganen Stätten durch das konstantinische Bauprogramm zu sprechen, halte ich für fragwürdig (so u. a. B. Kühnel, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millennium* [RQ.S 42], Rom 1987, 85). In den meisten der von Kühnel genannten Fälle geht es ja gerade um Restitutierung alter christlich-heiliger Orte und nur insofern um die Beseitigung späterer Überbauungen.

42 Vgl. zu den Motiven für den konstantinischen Kirchenbau bereits L. Voelkl, *Die konstantinischen Kirchenbauten nach Eusebius*, *RivAc* 29 (1953), 49–66, 187–206: 60–64.

43 Vgl. Lactantius, *De mortibus persecutorum* 48,12f.

müssen.<sup>44</sup> Euseb lenkte in seinen Schriften die Aufmerksamkeit besonders auf die hier entstandenen Sakralbauten.<sup>45</sup> Der Bau von drei der vier konstantinischen Kirchen in Palästina diente der Wiederherstellung christlich bzw. biblisch begründeter Kultstätten.<sup>46</sup> Dementsprechend ist in dem Brief Konstantins an Bischof Makarios davon die Rede, dass Konstantin den Ort von dem Götzendienst wie von einer auf ihm liegenden Last erleichtert habe.<sup>47</sup> Auf dem vermuteten Gelände des Grabes Christi befand sich ein Tempel der Venus,<sup>48</sup> der „von einigen gottlosen und ruchlosen Männern“ errichtet worden war, um „die Grotte des Erlösers aus dem Gedächtnis der Menschen verschwinden zu lassen.“<sup>49</sup> Am angeblichen Geburtsort Christi in Bethlehmem stand ein Heiligtum des Adonis, bevor Konstantin auch hier über einer Grotte eine Kirche bauen und damit den Ort zu Ehren kommen ließ.<sup>50</sup> Im Hain von Mamre, in dem der Begegnung Abrahams mit drei Engeln gedacht wurde, konkurrierten – nach einem Bericht von Konstantins Schwiegermutter Eutropia – Juden, Heiden und Christen um den Erinnerungsort. Auch hier strebte der Kaiser nach Euseb an, den Christen einen von ihnen verehrten Ort allein

44 Vgl. auch Euseb, *Vita Constantini* 2,45f.

45 Zum konstantinischen Kirchbau allgemein vgl. u.a. S. de Blaauw, Konstantin als Kirchenstifter, in: A. Demandt/J. Engemann, *Konstantin der Große. Geschichte – Archäologie – Rezeption. Internationales Kolloquium vom 10.–15. Oktober 2005 an der Universität Trier*, Trier 2006, 163–171. Die Tabelle ebd., 164, ist noch um Trier zu ergänzen. Vgl. ferner R. Krautheimer, *The Ecclesiastical Building Policy of Constantine*, in: G. Bonamente/F. Fusco (Hg.), *Constantino il Grande, dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, Macerata 18–20 dicembre 1990, Bd. 2, Macerata 1993, 509–552.

46 Konstantin schrieb dementsprechend auch vor, den Kirchen die Begräbnisplätze der Märtyrer zukommen zu lassen, vgl. Euseb, *Vita Constantini* 2,40.

47 Vgl. Euseb, *Vita Constantini* 3,30,4.

48 So zumindest die Darstellung Eusebs in *Vita Constantini* 3,26. Möglicherweise handelt es sich dabei um Übertreibung. Hieronymus berichtet von einer Jupiter-Statue am Platz der Auferstehung und einer der Aphrodite auf Golgatha (ep. 58,3, CSEL 55, 531f.), auf Münzen der Stadt sind hier allerdings zwei Tempel der Stadtgöttin Tyche zu erkennen, vgl. A. Cameron/S.G. Hall (Hg.), *Eusebius. Life of Constantine* (Clarendon Ancient History Series), Oxford 1999, 279f. Hunt, *Constantine* (s. Anm. 34), 421f., hat darauf hingewiesen, dass die Kirchweihe der Grabeskirche auf den 13. September fiel und die folgende Woche gefeiert wurde – in den Iden des September lag zuvor das alte römische Fest Jupiters – möglicherweise stellte die Terminierung der Kirchweihe durch Konstantin einen Hinweis auf die Austreibung des Jupiter-Kultes an diesem Ort dar.

49 Euseb, *Vita Constantini* 3,26,2.

50 Vgl. Euseb, *Vita Constantini* 3,41. Von dem vermutlich unter Decius aus antichristlichen Motiven heraus eingerichteten Adonis-Heiligtum ist in der *Vita Constantini* nicht die Rede. Es ist aber u.a. bei Hieronymus, ep. 58,3 belegt, vgl. O. Keel/M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land*, Bd. 2: Der Süden, Zürich 1982, 622f.

zu überlassen bzw. diesen als christlichen Erinnerungsort auszubauen.<sup>51</sup> Als basilike, hatten die Kirchen u.a. in Mamre und Jerusalem nun sogar einen „öffentlich-rechtlichen, amtlichen und privilegierten Charakter“.<sup>52</sup> Lediglich an der von Konstantin auf dem Ölberg gebauten Eleona-Kirche existierte keine pagan überformte Kultstätte. Hier wurde eine vorkonstantinische christliche Verehrungspraxis fortgeführt.

(2) Nach Euseb wurde in der Eleona-Kirche die Himmelfahrt Christi erinnert. Es ist nicht auszuschließen, dass mit diesem Kirchenbau einer der drei lokalisierbaren Plätze des Wirkens Christi aus dem Glaubensbekenntnis von Nikaia besonders hervorgehoben werden sollte.<sup>53</sup> Reichte der Bezug zu diesem weiteren zentralen Ereignis aus dem Leben Jesu, das immerhin auch im Symbol von Nikaia seine Erwähnung gefunden hatte, aber aus, um einen prächtigen Kirchbau zu fördern? Hätte dazu nicht z.B. eine Kirche in Nazareth näher gelegen? Möglicherweise war der Kirchenbau am Ölberg aber auch einem Motiv entsprungen, das in der bisherigen Forschung noch nicht wahrgenommen wurde: der Verehrung des Kreuzes als eines Symbols, das für Konstantins Weg zur Alleinherrschaft zumindest in christlichen Darstellungen eine zentrale Bedeutung erhalten hatte.<sup>54</sup> In den auch Euseb bekannten apokryphen Johannes-Akten<sup>55</sup> findet sich die Bemerkung, dass Christus Johannes in seiner Todesstunde auf dem Ölberg in einer Höhle erschienen sei und ein Lichtkreuz präsentiert habe. Dieses Lichtkreuz habe Christus seinem Jünger

---

51 Eine spezifisch christliche Deutung des Ortes lässt sich dabei dem Brief Konstantins zu Mamre nicht einmal entnehmen. Bleckmann, Einleitung (s. Anm. 36), 85, hebt hervor, dass vielmehr Euseb ein christlich-theologisches Interesse an Mamre hatte: Für ihn liegt hier mehr als ein abrahamitischer Ort vor, es ging ihm um die Theophanie des Logos vor der eigentlichen Theophanie Christi.

52 Vgl. Voelkl, Kirchenbauten (s. Anm. 42), 59f. bzw. 200.

53 Möglicherweise ging es Konstantin tatsächlich bei diesen Bauten um Orte der Theophanie, so Kühnel, Jerusalem (s. Anm. 41), 85. Es ist allerdings unklar, warum der Kaiser dann andere wichtige Orte ausgespart hat – so hätte sich z.B. eine Kirche in Bethel, am Mosesberg oder auf dem Tabor angeboten! Für Euseb verband die drei Kirchen die Tatsache, dass alle drei durch mystische Grotten ausgezeichnet waren, vgl. Euseb, *Laudes Constantini* 9,17.

54 Vgl. zur Rolle des Kreuzes nach Konstantins Sieg am Ponte molle z.B. Eusebs Kirchengeschichte 9,9,9f.

55 Möglicherweise spielt Euseb in *Vita Constantini* 3,43,3 auf die im Folgenden zu schildernde Tradition einer mystischen Belehrung der Jünger an dem Ort noch an, wenn er betont, dass Christus in der in den Kirchenkomplex eingebauten Grotte seine Anhänger (τοὺς αὐτοῦ θιασώτας) in die geheimen Mysterien (τὰς ἀπορρήτους τελετάς) eingeweiht habe. Euseb schildert den Bau also unter starker Verwendung von Mysteriensprache. Er beruft sich auf ein zuverlässiges Wort (λόγος ἀληθής), nach dem die Belehrung der Jünger an diesem Ort stattgefunden habe.



in einer mystischen Belehrung als kosmisches Erlösungssymbol ausgelegt, durch welches das irdische Ereignis der Kreuzigung bedeutungslos werde.<sup>56</sup> Die Vorstellung von einem Lichtkreuz ist noch im 4. Jahrhundert mit dem Ort verbunden gewesen – Kyrill von Jerusalem beschrieb im Jahr 351 jedenfalls eine Halo-Erscheinung,<sup>57</sup> die den Golgatha und den Ölberg miteinander verband und – so Kyrill – als „Zeichen des Menschensohns“ (vgl. Mk 13,24–27) die unmittelbare bevorstehende Endzeit ankündigte. Es ist nicht auszuschließen, dass auch Konstantin von dem mit dem Ort verbundenen Lichtkreuz wusste und die Kirche deswegen in prächtiger Weise bauen ließ. Das Kreuz als Erlösungssymbol mag Konstantin als verbindendes Symbol zwischen sich und Christus angesehen haben – vielleicht ist so die auffällige Bemerkung Eusebs zu verstehen, dass der Kaiser an der Eleona den großen Kaiser ehrte.<sup>58</sup>

Dass Konstantins Bautätigkeit natürlich auch dem Ausbau seiner Macht und seines Ruhms diene, belegt die Erwähnung Eusebs, dass bei der Jerusalemer Synode im September 335 n. Chr. zahlreiche Bischöfe die Großtaten des Kaisers im Blick auf die Grabeskirche rühmten.<sup>59</sup> Mit den neuen Baumaßnahmen wurde einerseits die kaiserliche Großzügigkeit im Sinne antiker Munifizenz betont, andererseits aber auch die Möglichkeit eröffnet, Konstantins Erfolge vor dem Hintergrund der christlichen Religion zu interpretieren.<sup>60</sup> Die Adressaten seiner Bautätigkeit dürften allerdings Christen gewesen sein, weniger die sogenannten Heiden.

(3) Konstantin dürfte es bei seinem kirchlichen Bauprogramm in Palästina auch um die Wiederherstellung des Images seiner Dynastie gegangen sein. Die Reise seiner Mutter durch den Nahen Osten fällt jedenfalls in die Zeit eines gewaltigen Image-Verlustes des Kaiserhauses, als Konstantin seinen eigenen Sohn Crispus hatte ermorden lassen und wohl auch für den Tod seiner Frau Fausta verantwortlich war. Helenas Reise diene nach diesen Ereignissen möglicherweise ihrem ei-

56 Der Text ist zitiert bei M. Küchler, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zu Heiligen Stadt (OLB 4,2), Göttingen 2007, 857 (nach CCSA 1, 198–215 = NTApO 2, 153–159).

57 Dass es sich um eine Halo-Erscheinung gehandelt hat, stellt wohl zu Recht H. Chantraine, Die Kreuzesvision von 351. Fakten und Probleme, Byz 86/87 (1993/94), 430–441: 432, fest.

58 Voelkl, Kirchenbauten (s. Anm. 42), 192, hat allerdings bereits zu Recht darauf verwiesen, dass die Herstellung einer engen Verbindung zwischen dem Kaiser und Christus einer Tendenz Eusebs entsprach. Möglicherweise lässt sich auch die Bemerkung bei der Beschreibung der Eleona-Kirche eher auf Eusebs Zentralidee „Gott–Christus–Basileus“ als auf Konstantin selber zurückführen.

59 Vgl. Euseb, Vita Constantini 4,45,1.

60 Vgl. u.a. auch Hunt, Constantine (s. Anm. 34), 412.

genen religiösen Bedürfnis.<sup>61</sup> Euseb berichtet zumindest davon, dass diese Dankeschuld ableisten und Gebete für ihren Sohn und ihre Enkel habe verrichten wollen.<sup>62</sup> Überhaupt ist es ihm wichtig, die Frömmigkeit der Kaiserin darzustellen, die auch die Kirchen in den kleinsten Städten mit ihrer Unterstützung nicht übersehen hätte.<sup>63</sup> In jedem Fall verehrte Helena – nach Eusebs stilisierender Darstellung – bei dieser wie auch immer motivierten Reise die „heilvollen Schritte“, gemeint sind wohl die Fußspuren des Erlösers. Ihre *proskynesis* ist so – zumindest in der späteren Tradition – für die folgenden Generationen als vorbildlich herausgearbeitet worden.<sup>64</sup> Dabei ist allerdings umstritten, ob der Bau der Grabeskirche auf sie selber zurückzuführen ist – möglicherweise hatte Konstantin bereits unmittelbar nach dem Konzil von Nikaia damit begonnen.<sup>65</sup>

(4) Schließlich war Konstantin bewusst, dass die christlichen Gemeinden – allerdings nicht nur an besonderen Erinnerungsorten – zwecks geordneter Durchführung ihres Kultes große Gebäude brauchen.<sup>66</sup> In diesem Rahmen ist die grundsätzliche Anordnung Konstantins zu sehen, „die Bauten der Gebetshäuser zu überhöhen sowie die Kirchen der Länge und Breite nach zu vergrößern.“<sup>67</sup>

Obwohl Konstantin den Ausbau christlicher Stätten förderte, zeigte er am Pilgerwesen als solchem kein Interesse. Insbesondere steht sein Bauprogramm nicht in einer exklusivistischen Konkurrenz zur paganen Kultpraxis.<sup>68</sup>

Anders als der Kaiser hat in den ausgehenden 40er und beginnenden 50er Jahren erstmals der Jerusalemer Bischof selber seine Bischofsstadt tatsächlich als „Heiligen Ort“ ausgebaut.

61 Euseb spricht *Vita Constantini* 3,42,2 von der eigenen Frömmigkeit der Kaiserin, die sie in das HL Land gebracht habe. Vgl. u.a. auch S. Heid, *Der Ursprung der Helenenlegende im Pilgerbetrieb Jerusalems*, *JbAC* 32 (1989), 41–71: 54.

62 Euseb, *Vita Constantini* 3,42.

63 Vgl. Euseb, *Vita Constantini* 3,45.

64 Vgl. Euseb, *Vita Constantini* 3,42,2.

65 Vgl. Heid, *Helenenlegende* (s. Anm. 61), 56.

66 Vgl. Euseb, *Hist. eccl.* 8,1,6.

67 Euseb, *Vita Constantini* 2,45. Aus dieser Anordnung konkrete Baumaßnahmen nach den Erfordernissen der Liturgie abzuleiten (so Voelkl, *Kirchenbauten* [s. Anm. 42], 61–64), scheint mir gewagt. Es ging hier vielmehr um die Vergrößerung bestehender Kirchen aus Raumnot.

68 Vgl. zum Umgang Konstantins mit der paganen Religiosität Anm. 41.

### 3 Der Ausbau „heiliger Orte“ unter Kyrill von Jerusalem

In den um 348 n. Chr.<sup>69</sup> verfassten Katechesen Kyrills von Jerusalem (\* ca. 325, † ca. 385)<sup>70</sup> lässt sich die Förderung von Erinnerungsorten in einer eigenen Gattung beobachten. Der Jerusalemer Bischof, der seine Glaubenslehre konsequent aus der Heiligen Schrift abgeleitet hat,<sup>71</sup> sah in Jerusalem den eigentlichen Ort der Heilsgeschichte. Voraussetzung war für ihn eine ausgeprägte Inkarnationstheologie.<sup>72</sup> Durch die Menschwerdung Gottes waren die Orte, an denen Christus in Palästina gelebt hat, unzweifelhaft heilig.<sup>73</sup>

Kyrills Verweis auf die so geheiligten Orte war mit einem starken Lokalpatriotismus verbunden. Jerusalem wurde in seinen Katechesen zum Zentrum der Welt.<sup>74</sup> Vor diesem Hintergrund lassen sich zwei Motive für die nun stark ausgeprägte Entwicklung einer christlichen Topographie wahrnehmen.

Erstens ging es dem Jerusalemer Bischof darum, christliche Identität zu stärken. Diese Dimension seiner Bezugnahme auf die Heiligen Orte wurde bisher nicht genügend herausgearbeitet, da Forschungen wie diejenige von Jan Willem Drijvers den Sitz im Leben der Katechesen und deren Adressaten nicht ausreichend

69 Vgl. zur Datierung der Katechesen V. Saxer, *Cyrrill von Jerusalem und die Heilige Schrift*, in: G. Schöllgen/C. Scholten (Hg.), *Stimuli, Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum* (FS E. Dassmann) (JbAC.E 23), Münster 1996, 344–356: 350; ferner: A. Doval, *The Date of Cyril of Jerusalem's Catecheses*, JThS 48 (1997), 129–132.

70 Zu Kyrills Biographie vgl. den kurzen Überblick bei J.W. Drijvers, *Promoting Jerusalem. Cyrrill and the True Cross*, in: ders./J.W. Watt, *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient* (RGRW 137), Leiden 1999, 79–95: 80f.

71 Vgl. Saxer, *Cyrrill* (s. Anm. 69), 349.

72 Vgl. Walker, *Eusebius* (s. Anm. 8), 310.

73 Vgl. Kyrill von Jerusalem, u.a. *catech.* 1,1; 4,10; 5,10; 10,19; ferner Walker, *Eusebius* (s. Anm. 8), 312. Zur Terminologie „Heiliger Ort“ vgl. u.a. die Studie von G. Fartacek, *Pilgerstätten in der syrischen Peripherie. Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz* (SÖAW.PH 700), Wien 2003, 160; ferner Assmann, *Erinnerungsräume* (s. Anm. 29), 303.

74 Vgl. Kyrill, *catech.* 13,28 in Auslegung von Ps 74,12. Kyrills eigene Anschauung mag noch in einem Brief der östlichen Bischöfe an Papst Damasus aus dem Jahr 381 anklingen, in dem Jerusalem – in Anlehnung an Gal 4,26 – als die „Mutterkirche aller Kirchen“ stilisiert wurde, vgl. Theodoret von Kyros, *Hist. eccl.* 5,9,17. Ähnliches Gedankengut findet sich auch bei Hieronymus 367 n. Chr. Er verortete erstmals Jerusalem im Mittelpunkt des Erdkreises und knüpfte dabei an Ez 5,5 an, vgl. *In Ezech.* 2,5–6 (CCSL 75, 56). Isidor, *Etymologiae* 14,3,21 bezeichnet Jerusalem schließlich als Nabel der Welt, vgl. H. Fischer, *Geschichte der Kartographie von Palästina*, ZDPV 62 (1939), 169–189: 178. Zur Idee von Jerusalem als Nabel der Welt vgl. auch B. Wolf, *Jerusalem und Rom: Mitte, Nabel – Zentrum, Haupt. Die Metaphern „Umbilicus mundi“ und „Caput mundi“ in den Weltbildern der Antike und des Abendlands bis in die Zeit der Ebstorfer Weltkarte*, Bern 2010.

berücksichtigt haben.<sup>75</sup> Kyrill betont bei seinen Einführungen in den christlichen Glauben immer wieder, dass die in der Bibel berichteten Ereignisse eben vor Ort stattgefunden hätten. So geht er z.B. in Katechese 17 auf das Pfingstwunder ein und hält schließlich fest: „Hier in dieser Stadt Jerusalem – wir waren es wieder, welche da den Vorzug hatten.“<sup>76</sup> Jerusalemer Lokalpatriotismus musste gleichsam zu einer Identifikation mit der christlichen Heilsgeschichte führen, die sich ja vor Ort ereignet hatte. Kyrill nutzte den Verweis auf Ortstraditionen gleichsam dazu, die Wahrheit biblischer Aussagen abzusichern. So dient z.B. der Hinweis auf Gulgatha als Beweis für die Erlösungstat Christi am Kreuz.<sup>77</sup> Man kann also festhalten, dass die Wurzeln einer christlichen Topographie heiliger Orte, die letztlich zum Aufblühen des Pilgerwesens führte, tief im Bereich der Katechetik verwurzelt sind.

Zweitens dürfte die Hervorhebung der besonderen Bedeutung Jerusalems in Kyrills Korrespondenz, also z.B. in seinem Brief an Kaiser Constantius II., kirchenpolitische Gründe gehabt haben. In diesem Brief hat der Jerusalemer Bischof nicht nur die Kreuzauffindung an seinem Bischofssitz – wenn auch noch nicht durch Helena,<sup>78</sup> sondern durch Kaiser Konstantin selbst – erstmals explizit erwähnt, sondern auch die Erscheinung eines Lichtkreuzes über der Stadt am 7. Mai 351 n. Chr. ausführlich beschrieben.<sup>79</sup> Indem er das Kreuz als eine göttliche Bestätigung für

---

75 Drijvers, Jerusalem (s. Anm. 70), 83, hebt hervor, dass Jerusalem in den Katechesen eine zentrale Rolle spielt und Kyrill die Stadt als „a place of biblical tradition“ herausgearbeitet habe. Drijvers beachtet in seinem hervorragenden Aufsatz aber zu wenig die eigentliche Adressatenschaft der Katechesen.

76 Kyrill, *catech.* 17,13 (deutsch bei P. Haeuser, Des heiligen Cyrillus Bischofs von Jerusalem Katechesen [BKV<sup>2</sup> 41], Kempten 1922, 319).

77 Vgl. Kyrill, *catech.* 4,10. Verweise auf das Kreuz und die in der ganzen Welt verbreiteten Kreuzespartikel finden sich auch in *catech.* 10,19 und 13,4.

78 Die Legende von der Auffindung des Kreuzes durch Helena ist erst ab 395 in der Ansprache *De obitu Theodosii* des Ambrosius von Mailand fassbar, vgl. u.a. Heid, *Helena* (s. Anm. 61), der das Jerusalemer Pilgerkolorit in der Legende besonders hervorhebt; H. Heinen, *Helena, Konstantin und die Überlieferung der Kreuzauffindung im 4. Jahrhundert*, in: E. Aretz u.a. (Hg.), *Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi*, Trier 1995, 83–117; H.J.W. Drijvers/J.W. Drijvers, *The Finding of the True Cross. The Judas Kyriakos Legend in Syriac. Introduction, Text and Translation* (CSCO.S 565,93), Louvain 1997. Drijvers, Jerusalem (s. Anm. 70), 91, vermutet, dass die Ursprünge der Legende in der Zeit von Kyrills Episkopat liegen. Die Legende sei klar an einer Beziehung zwischen Kaiserhaus, Jerusalem und dessen Bischofssitz interessiert.

79 Zur Erscheinung des Lichtkreuzes vgl. den Brief Kyrills an Constantius II. vom 7. Mai 351, aber auch erläuternd *catech.* 15,22. Der Brief Kyrills findet sich in der Edition von E. Bihain, *Épître de Cyrille de Jérusalem à Constance sur la Vision de la Croix* (BHG<sup>3</sup> 413), Byz. 43 (1973), 264–296:

Constantius interpretierte,<sup>80</sup> versuchte er, die Beziehung zwischen dem Kaiser und der Stadt enger zu knüpfen.<sup>81</sup> Dabei sollte dieser in der Auseinandersetzung um den kirchenpolitischen Vorrang von der Metropole Kaisareia abgebracht und für Jerusalem eingenommen werden.<sup>82</sup> Mit der Betonung der besonderen Bedeutung Jerusalems sollte dessen Rolle im Sinne von Kanon 7 des Konzils von Nikaia im Gefüge der östlichen Bistümer weiter ausgebaut werden. Nach diesem Kanon unterstand Jerusalem jurisdiktionell nach wie vor Kaisareia, obwohl es gleichzeitig eine besondere Ehrenstellung nach den Bischöfen von Rom, Alexandrien und Antiochien erhielt.<sup>83</sup> Kaisareia stand dem Kaiser wohl in den Auseinandersetzungen über die Trinitätslehre näher. Der dortige Bischof Akakios wusste sich jedenfalls in seinem homöischen Bekenntnis mit dem Kaiser eins, während Kyrill sich zunehmend als ein Anhänger der Nizäner herausgestellt zu haben scheint.<sup>84</sup> Letztlich hat sich Kyrill beim Kaiser Constantius allerdings trotz seines Hervorhebens der Ortstraditionen nicht durchsetzen können: Dieser schickte ihn 360 n. Chr. zum zweiten Mal ins Exil.<sup>85</sup> Erst nach dem Tod des Akakios gelang es Kyrill unter veränderten politischen Bedingungen, seinen Neffen Gelasios auf den Metropolitenstuhl Kaisareias zu lancieren und damit zum weiteren Ausbau der Position Jerusalems entscheidend beizutragen.<sup>86</sup> Beim Konzil von Konstantinopel 381 n. Chr. erschien der Name des Jerusalemer Bischofs vor dem seines Neffen in den Teilnehmerlisten – ein deutliches Zeichen für eine größere Autorität Kyrills.<sup>87</sup> Im Zeitalter des Theodosios lässt sich obendrein eine deutlich engere Bindung des Kaiserhauses

---

286–291. Zur Forschungsgeschichte über die Kreuzesvision allgemein vgl. Chantraine, Kreuzesvision (s. Anm. 57), bes. 430f. Chantraine hält die Kreuzeserscheinung für historisch (vgl. ebd., 432) und datiert sie überzeugend auf das Jahr 351 (ebd., 434–439).

80 Vgl. die Zitate aus dem Brief bei Chantraine, Kreuzesvision (s. Anm. 57), 433.

81 Vgl. Drijvers, Jerusalem (s. Anm. 70), 86. Kyrill bringt das Zeichen nun sogar mit Mt 24,30 in Verbindung: Das himmlische Kreuz hat somit auch eine endzeitliche Dimension, es kündigt die endgültige Zuwendung Gottes insbesondere auch zur Regierung des Constantius an (vgl. ebd.). Kyrill setzt sich gleichsam als Patron seiner Stadt beim Kaiser ein (vgl. ebd., 92).

82 So Drijvers, Jerusalem (s. Anm. 70), 86f.

83 Vgl. den Konzilskanon 7 von Nikaia, abgedruckt u.a. bei J. Wohlmuth, Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bd. 1, Paderborn 1998, 9.

84 Die trinitätstheologische Position Kyrills ist umstritten, vgl. Drijvers, Jerusalem (s. Anm. 70), 80.

85 Vgl. Epiphianos, Panarion 73,37,5 bzw. Drijvers, Jerusalem (s. Anm. 70), 80.

86 Vgl. Drijvers, Jerusalem (s. Anm. 70), 81. Zur Auseinandersetzung um den Arianismus in Palästina vgl. J. Lebon, La position de Saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoqués par l'Arianisme, RHE 20 (1924), 181–210, 357–386; Z. Rubin, The Church of the Holy Sepulchre and the Conflict between the Sees of Caesarea and Jerusalem, in: L.I. Levine (Hg.), The Jerusalem Cathedra, Bd. 2, Jerusalem 1982, 79–105.

87 Vgl. Drijvers, Jerusalem (s. Anm. 70), 92.

an Jerusalem beobachten: Weibliche Mitglieder der Kaiserfamilie besuchten nun die Stadt und ließen sich sogar als neue Helena stilisieren.<sup>88</sup>

Auf Kyrill ist wohl auch zurückzuführen, dass eine handgreifliche Reliquie eine immer größere Rolle in Jerusalem spielte.<sup>89</sup> Zu seiner Zeit dürfte erstmals die Kreuzesreliquie gezeigt und verehrt worden sein.<sup>90</sup> Deren Bedeutung und damit auch die Bedeutung Jerusalems<sup>91</sup> wurde noch dadurch unterstrichen, dass bald in vielen Teilen des Römischen Reichs Partikel des Kreuzesholzes auftauchten.<sup>92</sup> Möglicherweise kamen gerade wegen solcher Reliquien erstmals vermehrt Pilgerströme nach Jerusalem, die auch in der Jerusalemer Liturgie eine starke, wahrscheinlich ebenfalls von Kyrill geförderte Würdigung des Kreuzes beobachten konnten.<sup>93</sup> Von solchen Pilgerströmen berichtet Kyrill in seinen Katechesen – wohl wiederum um einen gewissen Stolz bei seinen Zuhörern zu fördern.<sup>94</sup> Bei Kyrill haben wir also schon den deutlichen Ausbau einer christlichen Topographie vorliegen. Allerdings ist auch bei ihm noch keine Konkurrenz mit einer paganen ortsgebundenen Infrastruktur zu bemerken.

#### 4 Die Konkurrenz zwischen kollektiven „Erinnerungskulturen“ in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts

Einen entscheidenden Schritt in der Weiterentwicklung christlicher Topographie provozierte die Politik Kaiser Julians in den Jahren 361 bis 363 n. Chr. Dieser hatte nicht nur eine letzte Renaissance paganer Religiosität im Römischen Reich durchzusetzen unternommen. Stellvertretend dafür mag sein Versuch einer Repagani-

88 Vgl. Drijvers, Jerusalem (s. Anm. 70), 93, und bes. L. Brubaker, *Memories of Helena. Patterns in Imperial Female Matronage in the Fourth and Fifth Centuries*, in: L. James (Hg.), *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, London 1997, 52–75.

89 Vgl. Drijvers, Jerusalem (s. Anm. 70), 85; ferner A. Frolow, *La relique de la vraie croix. Recherches sur le développement d'un culte* (AOC 7), Paris 1961, 55–73.

90 Vgl. Drijvers, Jerusalem (s. Anm. 70), 81. Vgl. auch Egeria zur Ausstellung der Kreuzesreliquie, *Itin.* 36,5–37,1.

91 Vgl. Drijvers, Jerusalem (s. Anm. 70), 85.

92 Vgl. z. B. Kyrill, *catech.* 4,10, aber auch die Inschriften aus Rasgunia (Rougie) und Tixtre (Tocqueville; von 359), *ILCV* 1 Nr. 1822 und 2068. In S. Croce in Rom könnte es bereits vor 361 zur Ausstellung einer Kreuzesreliquie gekommen sein, vgl. R. Krautheimer in *CBCR* 1, bes. 193. Selbst das Motiv des Kreuzes findet sich in frühesten Apsis-Mosaiken wieder, so in S. Pudenziana in Rom.

93 Vgl. Egeria, *Itin.* 37,1–3 und Drijvers, Jerusalem (s. Anm. 70), 89f.

94 Kyrill stellt in seiner Zeit stärkere Pilgerströme nach Jerusalem fest, ohne frühere zu negieren, vgl. *catech.* 17,16.

sierung des Apollon-Tempels im antiochenischen Vorort Daphne stehen.<sup>95</sup> Charakteristisch für seine Haltung ist auch der Bericht über seine „Wallfahrt“ in die Troas, bei der er gleich einem Wallfahrer wichtige Stätten aufsuchte, um dort Göttern und Heroen seine Verehrung zu bezeugen.<sup>96</sup> Jan Stenger hat wohl zu Recht darauf hingewiesen, dass mit dem Bericht über dieses Ereignis ein Zeugnis dafür vorliegt, „wie wichtig offenbar solche Raumkonzepte für die Konstituierung von Identität sind.“<sup>97</sup> Der Kaiser versuchte auch andere Kulte – sicher auf Kosten des Christentums – wieder zu beleben. In christlichen Kreisen sorgte u. a. Julians Vorhaben, den jüdischen Tempel in Jerusalem neu zu errichten, für starke Erregung.<sup>98</sup> Damit wollte Julian wohl vor allem das soeben erst u. a. von Kyrill entwickelte Verständnis von Jerusalem als christlichem „Heiligen Ort“ in Frage stellen.<sup>99</sup> Möglicherweise hat dieser mit einem Brief unmittelbar darauf reagiert.<sup>100</sup> Ablehnende Reaktionen gab es u. a. auch von Gregor von Nazianz und Ephrem dem Syrer.<sup>101</sup> Nach Meinung dieser Zeitgenossen ist das Werk Julians nicht nur durch von Gott gesandte Erdbeben, Stürme und Feuer verhindert worden, sondern auch durch eine erneute Lichtkreuzerscheinung über Jerusalem.<sup>102</sup>

95 Vgl. u. a. Sozomenos, *Hist. eccl.* 5,19,12–20,7; dazu: K.-P. Todt, Phoibos Apollon oder Hl. Babyllas? Zum Kampf zwischen griechischem und christlichen Kult im Antiocheia des 4. Jahrhunderts, in: D. Kreikenbom u. a. (Hg.), *Krise und Kult. Vorderer Orient und Nordafrika von Aurelian bis Justinian*, Berlin 2010, 21–39.

96 Vgl. Julian, *ep.* 79.

97 Vgl. J. Stenger, *Hellenische Identität in der Spätantike. Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit (UALG 97)*, Berlin 2009, 52.

98 Vgl. zu Julians Projekt der Wiederaufrichtung des Jerusalemer Tempels zuletzt u. a. D. B. Levenson, *The Ancient and Medieval Sources for the Emperor Julian's Attempt to Rebuild the Jerusalem Temple*, *JSJ* 35 (2004), 409–460.

99 Vgl. Drijvers, *Jerusalem* (s. Anm. 70), 88.

100 Vgl. zu dem umstrittenen, syrisch erhaltenen Brief Kyrills u. a. S. P. Brock, *A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple*, *BSOAS* 40 (1977), 267–286, wiederabgedruckt in ders., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984; P. Wainwright, *The Authenticity of the Recently Discovered Letter Attributed to Cyril of Jerusalem*, *VigChr* 40 (1986), 286–293.

101 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 5,3f.; Ephraem der Syrer, *Hymni contra Julianum* 4,18–23; Rufinus, *Hist. eccl.* 10,38–40; Sokrates, *Hist. eccl.* 3,20; Sozomenos, *Hist. eccl.* 5,22; Philostorgios, *Hist. eccl.* 7,9; Theodoret, *Hist. eccl.* 3,20; Ammianus Marcellinus 23,1,2f. u. a.

102 Drijvers, *Jerusalem* (s. Anm. 70), 89, spekuliert, dass Kyrill auch für die Übermittlung dieser dramatischen Umstände verantwortlich gewesen sei. Dafür lässt sich aber kein eindeutiges Zeugnis erheben. Möglicherweise ist das Lichtkreuz auch auf der Basis des Briefes an Constantius von Gregor und Ephraem erneut bemüht worden.

Nach dem frühen Tod Kaiser Julians im Jahr 363 n. Chr. lassen sich massive Veränderungen in der mentalen Kartographie beobachten, die auch das Reiseverhalten von Pilgern beeinflusst haben.

Eine zunehmende, explizite Konkurrenzsituation bei der Konstruktion von paganer und christlicher Identität lässt sich im Heiligen Land in dieser Zeit allerdings kaum wahrnehmen. In Palästina war die Konkurrenz durch pagane Kulte in dieser Zeit ohnehin kaum ausgeprägt.

Viel deutlicher sind hingegen in der Hauptstadt Rom Tendenzen zu beobachten,<sup>103</sup> nun eine pagane durch eine christliche mentale Topographie auszutauschen oder zunächst zumindest zu ergänzen und somit Besucher der Stadt an neue Orte zu führen. Diese Tendenzen sind eng mit Papst Damasus verbunden, der sein Amt in den Jahren 366 bis 384 n. Chr. ausübte und dabei die römische Kirchengeschichte stark geprägt hat. Dieser hatte sich nicht nur nach blutigen Auseinandersetzungen mit kaiserlicher Hilfe gegen einen zweiten Kandidaten für das Papstamt (Ursinus) durchgesetzt, sondern u. a. auch im Jahr 378 n. Chr. die Gerichtshoheit über die Metropolen des Westens erhalten.<sup>104</sup> Dadurch hat er das Institut des Papsttums entscheidend stärken können. Er kann sowohl als Unterstützer der Revision des lateinischen Bibeltextes durch Hieronymus gelten als auch als ein keineswegs unerheblich in kirchenpolitischen Angelegenheiten des Ostens (antiochenisches Schisma) involvierter Bischof. Letztlich geht die im späteren 4. Jahrhundert erfolgte Erweiterung des römischen Heiligenkalenders wohl auf Damasus zurück.<sup>105</sup> Von Interesse ist in unserem Rahmen besonders sein Einsatz für den Ausbau von Rom als christlicher Hauptstadt. Von seinen Maßnahmen in Rom zeugen noch heute mindestens 59 echte,<sup>106</sup> z. T. durch Abschriften

---

103 Zum Pilgerwesen in Rom vgl. V. Saxer, *Pilgerwesen in Italien und Rom im späten Altertum und Frühmittelalter*, in: E. Dassmann/J. Engermann (Hg.), *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, Bonn 22.–28. September 1991 (JbAC.E 20/1), Münster 1995, 36–57.

104 Umstritten ist, ob die erste überlieferte päpstliche Dekretale *Ad episcopos Galliae* von Damasus stammt oder von Siricius (vgl. u. a. H. M. Weikmann, *Art. Damasus I. von Rom*, in: *LACL* [1998], 156–158: 157).

105 Vgl. G. Wesch-Klein, *Damasus I., der Vater der päpstlichen Epigraphik*, in: T. M. Buck (Hg.), *Quellen, Kritik, Interpretation. Festgabe zum 60. Geburtstag von Hubert Mordek*, Frankfurt a. M. u. a. 1999, 1–30: 11, mit Verweis auf weitere Literatur.

106 Wesch-Klein, *Damasus* (s. Anm. 105), 3, geht ohne nähere Begründung nur von 57 echten Inschriften aus.



überlieferte und ausschließlich lateinisch<sup>107</sup> gefasste Epigramme,<sup>108</sup> die Antonio Ferrua hervorragend ediert und Ursula Reutter gekonnt übersetzt und auch kommentiert hat.<sup>109</sup> Die Inschriften dokumentieren, wie Papst Damasus einerseits Rom christianisieren, andererseits das Christentum romanisieren wollte,<sup>110</sup> und ergänzen ein größeres Bauprogramm des Papstes.

Damasus ließ nicht nur zwei neue Kirchen errichten,<sup>111</sup> sondern veränderte auch die Gestaltung des vatikanischen Hügels.<sup>112</sup> Vor allem baute und erneuerte er am Rande der Metropole, also im sogenannten *suburbium*, erstmals in großem Umfang<sup>113</sup> und möglichst prunkvoll Märtyrer-Gedenkstätten.<sup>114</sup> Viele Märtyrergräber, die nach den Angaben des Papstes z.T. sogar bewusst von den paganen Herrschern verborgen gehalten worden seien,<sup>115</sup> wurden erst durch ihn bzw. durch seine Mitarbeiter aufgedeckt.<sup>116</sup> So heißt es beispielsweise im Elogium auf die Heiligen Protus und Hyacinthus: „Tief unter den Erdmassen des Berges lag das Grab verborgen, / Damasus bringt es ans Licht, weil es Glieder von Frommen aufbewahrt.“<sup>117</sup> Seine Bauwerke schmückte Damasus mit großen Marmortafeln

107 Wesch-Klein, Damasus (s. Anm. 105), 4, sieht in der lateinischen Abfassung der Inschriften einen Hinweis auf Damasus auch sonst zu beobachtendes Bemühen „um die nur des Lateins mächtigen Gläubigen.“ Im letzten Drittel des 4. Jh.s haben die beiden führenden Diözesen in Italien eine starke Orientierung hin zum Lateinischen eingeschlagen, vgl. M.K. Lafferty, *Translating Faith from Greek to Latin. Romanitas and Christianitas in Late Fourth-Century Rome and Milan*, J ECS 11 (2003), 21–62: 22.

108 Vollständig erhalten ist nur das Epigramm auf Eutychius (*car.* 21), vgl. U. Reutter, *Damasus, Bischof von Rom (366–384). Leben und Werk (STAC 55)*, Tübingen 2009, 80.

109 Reutter, *Damasus* (s. Anm. 108), 68–98. Vgl. zu den Damasus-Inschriften auch R. Brändle, *Petrus und Paulus als nova sidera*, ThZ 48 (1992), 207–217; J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien*, Paris 1981, bes. 111–125.

110 Vgl. Reutter, *Damasus* (s. Anm. 108), 153.

111 Vgl. auch den *Liber pontificalis* 1,5,39 (L. Duchesne, *Le liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, Bd. 1 [BEFAR], Paris 1955, 212).

112 Vgl. *car.* 3 und 4 (Reutter, *Damasus* [s. Anm. 108], 71 f.).

113 Vgl. Reutter, *Damasus* (s. Anm. 108), 59, die darauf hinweist, dass vor Damasus abgesehen von einer Inschrift für die der Märtyrerin Agnes geweihten Kirche keine Märtyrerepigramme überliefert sind. Zur räumlichen Verteilung der Inschriften vgl. ebd., 99.

114 Zu den konkreten Baumaßnahmen vgl. kurz V.F. Nicolai, *Ursprung und Entwicklung der römischen Katakomben*, in: ders./F. Bisconti/D. Mazzoleni, *Roms christliche Katakomben. Geschichte – Bilderwelt – Inschriften*, Regensburg 1998, 9–70: 50f.

115 Vgl. etwa Damasus, *car.* 28 (Reutter, *Damasus* [s. Anm. 108], 81; vgl. dazu ebd., 114–116).

116 Vgl. auch *Liber pontificalis* 1,4,39 (Duchesne, *Liber* [s. Anm. 111], 212).

117 Damasus, *car.* 47 (Reutter, *Damasus* [s. Anm. 108], 85 f.). Vgl. ferner *car.* 47<sup>2</sup> (ebd., 74). Einen Bericht einer Grabauffindung bietet Damasus in *car.* 21 (ebd., 80).

aus,<sup>118</sup> die mit charakteristischen Buchstaben beschriftet waren. Furius Dionysius Filocalus,<sup>119</sup> Freund und Verehrer des Papstes, hatte diese neoklassischen Majuskeln extra entworfen, die auch als *litterae Damasianae* bezeichnet werden.<sup>120</sup> Die meisten Inschriften stellen Ehren- und zugleich Grabepigramme auf römische Märtyrer und *confessores* dar,<sup>121</sup> einige berichten von Baumaßnahmen des römischen Bischofs, einige bieten schlichte Grabinschriften u.a. von Angehörigen der päpstlichen Familie. Mit diesem Inschriftenprogramm hat Damasus eine neue Praxis in der römischen Kirche eingeführt. Max Ihm bezeichnete ihn dementsprechend als „den ersten offiziellen christlichen Epigraphiker, den Begründer des christlichen Epigramms“.<sup>122</sup> Gabriele Wesch-Klein sah in den Inschriften sogar ein „Medium der Publizistik“.<sup>123</sup>

Ein Motiv des Papstes für dieses Programm lag – ähnlich wie bei Konstantin – wohl in der Stärkung seiner eigenen Position. Er stellte sich nicht nur – in guter antiker Tradition<sup>124</sup> – als Stifter bzw. Bauherrn<sup>125</sup> und außerdem als vorbildlichen Verehrer der Märtyrer dar.<sup>126</sup> Einige in den Epigrammen behandelten Viten erinnern vielmehr an Damasus' eigene Auseinandersetzungen mit der Gegenpartei während und auch nach seiner Wahl zum Papst. Sie stellen ihn in eine Reihe mit Vorgängern, die ebenfalls einen harten Kampf für ihre rechthabende Position durchzustehen hatten.<sup>127</sup> Steffen Diefenbach hat diesen Aspekt der päpstlichen Bautätigkeit in seiner Münsteraner Dissertation über römische Erinnerungsräu-

118 Zur Größe der Tafeln vgl. zusammenfassend Wesch-Klein, Damasus (s. Anm. 105), 16.

119 Filocalus ist namentlich erwähnt in Damasus, *carm.* 18 (Reutter, Damasus [s. Anm. 108], 86f.).

120 Vgl. Weikmann, Damasus (s. Anm. 104), 157; ferner bes. Wesch-Klein, Damasus (s. Anm. 105), 16–18.

121 Vgl. Reutter, Damasus (s. Anm. 108), 66.

122 Vgl. Max Ihm, Die Epigramme des Damasus, RMP 50 (1895), 191–204: 191.

123 Vgl. Wesch-Klein, Damasus (s. Anm. 105), 28.

124 Vgl. zur Funktion der Weihe- und Ehreepigramme für den Stifter Reutter, Damasus (s. Anm. 108), 116; ferner Wesch-Klein, Damasus (s. Anm. 105), 18.

125 Vgl. u.a. Damasus, *carm.* 57; 34f.; 7.

126 Vgl. die bittende Anrufung der Märtyrer durch Damasus z.B. *carm.* 37; 33; 31; 44 und dazu Wesch-Klein, Damasus (s. Anm. 105), 18f. Vgl. zur Selbstdarstellung der Märtyrerfrömmigkeit des Damasus auch Reutter, Damasus (s. Anm. 108), 119–123. Sie hebt allerdings auch die persönliche Frömmigkeit des Papstes hervor: Damasus sei es darum gegangen, die Märtyrer durch seine Inschriften für sich günstig zu stimmen, damit sie seine Gebete begünstigen (ebd., 122).

127 Vgl. Damasus, *carm.* 18 auf Bischof Euseb. Bischof Marcellus wird *carm.* 40 als rechtlehrend (*verdicus*) bezeichnet. Eine Reflexion der Auseinandersetzung des Damasus in der römischen Gemeinde findet sich möglicherweise auch in *carm.* 42, wo von einem Triumph des Damasus angesichts der Rückkehr des Klerus die Rede ist. Vgl. zum Umgang des Damasus mit römischen Bischöfen als Märtyrern auch Reutter, Damasus (s. Anm. 108), 123–126.

me im 3. bis 5. Jahrhundert – m.E. zu exklusiv – hervorgehoben.<sup>128</sup> Indem Damasus ferner sein Amt nicht nur als von Christus selbst her autorisiert darstellt, sondern sich und seinen Vater mit Aeneas und Ascanius vergleicht, möchte er wohl die Bedeutung der christlichen Bischöfe für Rom und deren Machtanspruch in besonderer Weise unterstreichen.<sup>129</sup> Die Epigramme auf seine Mutter<sup>130</sup> und seine Schwester,<sup>131</sup> aber auch der Hinweis auf seinen Vater<sup>132</sup> lassen den Papst darüber hinaus als Mitglied einer in vorbildlicher Weise frommen Familie erscheinen.<sup>133</sup>

Auffällig ist der starke, vor allem formale Rückgriff der Epigramme auf literarische Vorbilder, insbesondere auf Vergil und dessen Aeneis.<sup>134</sup> In einem Fall hat Damasus eine ganze Zeile aus diesem für die römische Identität so bedeutenden Werk in ein Epigramm einfließen lassen, häufiger zitiert er – ganz in der Tradition der spätantiken epigrammatischen Dichtung – Versanfänge oder einzelne Formulierungen.<sup>135</sup> Dabei handelt es sich keineswegs nur um einfache Zitate, sondern meist um eine Verchristlichung paganer Texte.<sup>136</sup> Das deutlichste Zitat dieser Art liegt im Epigramm 4 des Damasus vor, das davon spricht, dass Damasus das vatikanische Baptisterium<sup>137</sup> nicht durch menschliche Kraft und Kunstfertigkeit, sondern mit Petrus' Hilfe errichtet habe. Dort heißt es:

Nicht durch menschliche Kraft, nicht durch die Kunst als Lehrerin, [...] / sondern mit der Hilfe des Petrus, dem die Pforte des Himmels anvertraut ist, / hat Damasus, der Bischof Christi, dies erstellt.<sup>138</sup>

128 Vgl. S. Diefenbach, *Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.* (Millenium-Studien 11), Berlin 2007.

129 Vgl. Damasus, *carm.* 57 und Reutter, *Damasus* (wie Anm. 108), 160. Sie weist hier auch darauf hin, dass sich Damasus nie als *episcopus*, sondern meist mit einem Begriff aus dem Umfeld der römischen Verwaltung als *rector* bezeichnet.

130 Vgl. *carm.* 10 auf Damasus' Mutter *Laurentia*.

131 Vgl. *carm.* 11 auf Damasus' Schwester *Irene*, deren „heilige Keuschheit“ besonders betont wird.

132 Vgl. *carm.* 57.

133 Reutter, *Damasus* (s. Anm. 108), 146f., interpretiert die Inschriften eher grundsätzlich in dem Sinne, dass Damasus hier *pudor* und *virginitas* bei den Christen, die keine Märtyrer waren, als lobenswert darstellen wollte. Es ist hingegen zu betonen, dass er dies gerade auch im Blick auf eigene Familienmitglieder tat.

134 Vgl. Reutter, *Damasus* (s. Anm. 108), 65: 148–151.

135 Vgl. das unter aufgeführte Zitat aus Vergil, *Aeneis* 12,427 in Damasus, *carm.* 4 (vgl. Reutter, *Damasus* [s. Anm. 108], 76; ferner als Überblick ebd., 148–162).

136 Vgl. Reutter, *Damasus* (s. Anm. 108), 152–155.

137 Vgl. zum vatikanischen Baptisterium auch C. Smith, *Pope Damasus' Baptistry in St. Peter's Reconsidered*, *RivAC* 44 (1988), 257–286.

138 *Non haec humanis opibus, non arte magistra [...] / sed prestante Petro, cui tradita ianua caeli est, / antistes Christi composuit Damasus* (Reutter, *Damasus* [s. Anm. 108], 72).

Bei Vergil hingegen führt die Hilfe eines Gottes die Heilung des Aeneas herbei:

Nicht durch menschliche Kraft, nicht durch die (Heil-)Kunst als Lehrerin, / [...] höher wirkt hier ein Gott, schickt wieder zu höherem Werk dich.<sup>139</sup>

Die Märtyrer und die christlichen Bauten wurden durch solche Epigramme zu einem festen Bestandteil der römischen Tradition gemacht. Christentum und römische Geschichte und Kultur erschienen als ein unauflösbares Amalgam. Damasus verstärkte diesen Eindruck noch dadurch, dass er in mehreren Epigrammen behauptete, die Märtyrer seien durch ihr Martyrium zu Bürgern der Stadt Rom geworden, denn hier ist nun die Stätte ihrer neuen Geburt.<sup>140</sup> Damit sind die Märtyrer als die wahrhaft Heiligen die eigentlichen Bürger Roms.<sup>141</sup> Sie stellten nun die wahren Heroen dar, die stadtrömische Bürger zu verehren hatten.<sup>142</sup>

Da die Inschriften öffentlich sichtbar waren und somit als eine Art gezielter Propaganda interpretiert werden können, verfolgte die Betonung der *romanitas* der Märtyrer je nach Zielgruppe eine andere Intention. Diese Mehrdimensionalität des päpstlichen Programms ist viel deutlicher hervorzuheben, als Diefenbach dies in seinem opulenten, bereits genannten Werk getan hat:

Stadtrömischen christlichen Lesern<sup>143</sup> wollte Damasus wohl deutlich machen, dass ihre Religion ein fester Bestandteil römischer Kultur ist. Ähnlich wie Kyrill in

139 Vergil, *Aeneis*, 12,427–429: *non haec humanis opibus, non arte magistra, / proveniunt, neque te, Aenea, mea dextera servat: / maior agit deus atque opera ad maiora remittit.* (Der zweite Teil in der Übersetzung von J. Götte, Vergil. *Aeneis*, München 31971).

140 Vgl. u. a. Damasus, *carm.* 20; 46 zu Saturninus, der in der Verfolgungszeit „mit seinem Blut das Vaterland, den Namen und das Geschlecht“ wechselte. Ich verstehe *origo* in dem Epigramm anders als Reutter, Damasus (s. Anm. 108), 91, die *Romanum civem sanctorum fecit origo* übersetzt: „[...] die Mutterstadt der Heiligen machte ihn zum römischen Bürger“. Es scheint bei *origo* vielmehr um die Wiedergeburt respektive neue Geburt der Heiligen, also das Martyrium, zu gehen, die Saturninus zum römischen Bürger machte.

141 Lafferty, Faith (s. Anm. 107), 43, betont, dass Damasus *romanitas* so quasi neu definiert habe: „[...] not the birth of the body, but the rebirth of the soul decides the martyr's citizenship.“

142 Zur Nähe zwischen paganem Heroenkult und einer Art christlichem konvertierten Heroenkult im Märtyrerkult vgl. u. a. Lafferty, Faith (s. Anm. 107), 43f. Reutter, Damasus (s. Anm. 108), 150, hebt hervor, dass Petrus und Paulus als Doppelgestirn (vgl. Damasus, *carm.* 20) als Gründer des neuen christlichen Roms verstanden werden könnten, wie einst Castor und Pollux bzw. Romulus und Remus als Gründer des alten. Dazu auch ausführlich J.M. Huskinson, *Concordia apostolorum. Christian Propaganda in Rome in the Fourth and Fifth Centuries*, Oxford 1982, 90–91.

143 Solche stadtrömischen Besucher sind bezeugt. Hieronymus berichtet in *ep.* 24,4 von einer Asketinnen Asella, die ihre Klausur inmitten von Rom eigens verließ, um die Märtyrergräber zu besuchen. Er selber sei als junger Student mit Freunden jeden Sonntag zu den Gräbern der Apostel und Märtyrer gegangen, vgl. Hieronymus, *In Ezech.* 12,40 (CCSL 75, 556f.).

Jerusalem dürfte es also auch Damasus um die Stärkung der christlichen Identität gegangen sein.<sup>144</sup> Dabei stellte er den Lesern vorbildliche Christen vor Augen.<sup>145</sup>

Die Inschriften haben aber nachweislich nicht nur stadtrömische Christen erreicht.<sup>146</sup> Pilgern, die wohl auch durch ein immer ausgeprägteres christliches Bauprogramm aus anderen Regionen des römischen Reiches in die Metropole gelockt worden waren, konnte durch die Inschriften auch die besondere Bedeutung der römischen Kirche und ihres Bischofs vor Augen geführt werden. Die Förderung des Märtyrerkultes in einer Stadt hat generell zur Steigerung des Prestiges und auch der Autorität derselben und ihres Bischofs beigetragen.<sup>147</sup> Dies gilt insbesondere für Rom.<sup>148</sup> So hat Damasus mit seinen Inschriften selbst die Apostel Petrus und Paulus – stärker als es sich zuvor beobachten lässt<sup>149</sup> – als römische Bürger vereinbart, indem er an deren vermeintlichem Grab an der Via Appia folgendes festhielt: „[...] Der Osten sandte diese Jünger, was wir freiwillig bekennen, aber um das Verdienst ihres Blutes willen – nachdem sie Christus durch die Sterne gefolgt sind und in den himmlischen Schoß und ins Reich der Frommen gelangt sind – kam es Rom zu, sie als seine Bürger zu beanspruchen. [...]“<sup>150</sup> Die römische Gemeinde hatte für ihn einen einzigartigen Ruhm, der auch auf seinen Märtyrern aufbaute.<sup>151</sup>

Gegenüber paganen Rezipienten verfolgte Damasus mit seinen Epigrammen wohl eher missionarische Absichten. Ihnen sollte grundsätzlich deutlich gemacht werden, dass Christentum und römisches Bürgertum durchaus vereinbar sind, ja dass die Märtyrer die wahre *romanitas* verkörpern. In mehreren Epigrammen

144 Nicolai, Ursprung (s. Anm. 114), 50, vermutet in diesem Zusammenhang auch, dass es der römischen Kirche um die Kontrolle und die Verwaltung von „Volksfrömmigkeit“ gegangen sei.

145 Vgl. z. B. *car.* 50 auf Marcus.

146 Vgl. z. B. die Zeugnisse des Prudentius, *Peristephanon* 11,1–8 (CCSL 126, 370), der sich wohl auf die Märtyrerepigramme des Damasus bezieht.

147 Vgl. Drijvers, Jerusalem (s. Anm. 70), 84.

148 Auch in diesem Sinne lässt sich wohl die Bemerkung des Damasus erklären, dass es nur einen einzigen Thron Petri gäbe, vgl. *car.* 4. Möglicherweise setzte sich Damasus hier von Petrus-Traditionen in Antiochien ab, anders und allgemeiner Reutter, Damasus (s. Anm. 108), 149, auch Anm. 294.

149 Vgl. z. B. zur Verehrung des Petrus nachweislich ab ca. 200 n. Chr. auch in Konkurrenz zu anderen Apostelgräbern F. A. Bauer, Sankt Peter – Erinnerungsort in Spätantike und Frühmittelalter, in: Hölkeskamp/Stein-Hölkeskamp, Erinnerungsorte der Antike (s. Anm. 29), 626–641: 627. In der Mitte des 4. Jh.s lassen sich auch neue Themen in der Petrus-Verehrung beobachten, die ähnlich wie die Maßnahmen des Damasus dazu beitrugen, die besondere Stellung des Petrus unter den Aposteln zu unterstreichen, nämlich die Bildthemen der Gesetzes- und der Schlüsselübergabe, vgl. ebd., 631f.

150 Damasus, *car.* 20 (Reutter, Damasus [s. Anm. 108], 90).

151 Vgl. etwa Damasus, *car.* 25, wo von der *unica Romanae gloria plebis* die Rede ist.

schilderte Damasus, dass die Märtyrer keineswegs konkret in der Auseinandersetzung mit dem Römischen Reich, sondern mit einem grausamen, namenlosen, wohl mit dem Teufel zu identifizierenden Tyrannen<sup>152</sup> bzw. dem Feind<sup>153</sup> oder dem Fürsten der Welt<sup>154</sup> gestorben sind. So heißt es etwa in der einzig vollständig erhaltenen Inschrift für Eutychius: „Der Märtyrer Eutychius zeigte, daß die Herrlichkeit Christi die grausamen Befehle des Tyrannen und in gleicher Weise die damals tausendfach schadenden Mittel der Henker besiegen konnte.“<sup>155</sup> Die Gegner der Märtyrer sind als Gottlose dargestellt, die Märtyrer selber aber standen in der Herrlichkeit Christi<sup>156</sup> und konnten sogar als „Vornehmste“ (*proceres*) gelten.<sup>157</sup> Durch die gehobene literarische Qualität seiner Inschriften, aber auch durch seine eigene Persönlichkeit dürfte Damasus darüber hinaus deutlich gemacht haben, dass man auch als gebildeter, vornehmer Römer Christ sein konnte.<sup>158</sup> Der Stil der poetischen Epitaphien wurde in der römischen Kaiserzeit insbesondere im Mittelstand verwendet und war ab dem Ende des 3. Jahrhunderts selbst beim Adel beliebt.<sup>159</sup> Auch formal stellte Damasus somit eine Brücke zu diesen Schichten her. Mit seiner Tätigkeit als Stifter von Gebäuden und Monumenten übernahm der Papst aristokratische Aufgaben.<sup>160</sup> Ferner machte er in seinen Inschriften deutlich, dass ein konsequent-christliches Leben den entsprechenden Lohn zur Folge haben würde.<sup>161</sup> Schließlich erlangte man seiner Meinung nach bei den Märtyrern – äh-

---

152 Vgl. z.B. Damasus, *carm.* 35, wo von den „Befehlen des Tyrannen“ die Rede ist, die Hippolyt bedrohten; ferner *carm.* 43. Wesch-Klein, Damasus (s. Anm. 105), 23, bezieht den Begriff „Tyrannen“ wohl zu Unrecht auf konkrete Christenverfolger. Auch in Damasus, *carm.* 40 kann die Wut des Tyrannen auf den Teufel bezogen werden. Damit wäre auch das von Wesch-Klein aufgeführte Problem gelöst, dass Maxentius angesichts seines Toleranzediktes kaum als Tyrann abgeurteilt worden sein könnte.

153 Vgl. Damasus, *carm.* 16.

154 Vgl. Damasus, *carm.* 7; 43.

155 Damasus, *carm.* 21. In *carm.* 28 ist von einem „wilden Mörder“ die Rede.

156 Vgl. Damasus, *carm.* 8.

157 Vgl. Damasus, *carm.* 16. Fragwürdig ist, ob der „Sieg“ der Märtyrer durch ihr Martyrium wirklich als kaiserlicher Triumph verstanden wird – so Reutter, Damasus (s. Anm. 108), 128, nach Damasus, *carm.* 39 und 47. Geht es bei den Bildern vom Siegeskranz nicht eher um apokalyptische Vorstellungen (vgl. u. a. Offb 2,10)?

158 Vgl. zur Anteilnahme der römischen Bischöfe nach Damasus am aristokratischen Leben in Rom auch Lafferty, Faith (s. Anm. 107), u. a. 40.

159 Vgl. Reutter, Damasus (s. Anm. 108), 58.

160 Vgl. Reutter, Damasus (s. Anm. 108), 110.

161 Vgl. etwa das allerdings nur in Abschrift überlieferte Epigramm auf Paulus (*carm.* 1), in dem Pauli Entrückung als Folge der Neuordnung seiner Gesinnung beschrieben wird. Auch betonte Damasus hier die paulinische Lehre, Gläubige könnten den Tod besiegen.

lich wie bei Patronen – Schutz – ein Argument, das wohl auch unter Heiden deren Verehrung attraktiv machen sollte.<sup>162</sup>

Der Erfolg solcher missionarischer Intentionen war sicher nicht abzuschätzen. Dennoch wurde durch die starke Verbreitung der Epigramme am Rande des antiken Stadtgebietes Rom immer mehr auch öffentlich als christliche Stadt vereinnahmt.<sup>163</sup> Im Stadtzentrum selber setzte sich Damasus gegen die Wiedererrichtung des Victoria-Altars in der Curia auf dem Forum Romanum ein, wenn auch ein solches konfrontatives Vorgehen gegen die traditionellen Symbole der „Latinitas“ nicht in erster Linie von ihm betrieben wurde.<sup>164</sup> Dieses „traditionelle Symbol des römischen Triumphes“ hatte Damasus nämlich auf viel subtilere Weise, als es z.B. die Verbalattacken des Ambrosius vermochten, durch die als solches zu interpretierenden Märtyrergräber ersetzt.<sup>165</sup> Mit seinem konsequenten Einsatz für die äußerliche Verchristlichung römischer Kultur durch die Einrichtung und das Ausschmücken „Heiliger Orte“ repräsentiert Damasus eine neue Entwicklung im Umgang mit religiösen Erinnerungsorten. Damasus' konsequenter Ausbau von christlichen Stätten des kollektiven Gedächtnisses hat sicher zu einer innovativen Veränderung kognitiven Kartierens bzw. einer neuen *mental map* Roms geführt.<sup>166</sup> Diese machte für auswärtige christliche Pilger eine Reise nach Rom nun äußerst interessant.

---

162 Vgl. Damasus, *carm.* 21.

163 Auch Prudentius sah in dem Wirken der Märtyrer die wahre Größe Roms begründet, vgl. Prudentius, *Peristephanon* 2,13–16 (CCSL 126, 257).

164 Vgl. zu der Auseinandersetzung u.a. R. Klein, Der Streit um den Victoria-Altar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius. Einführung, Text, Übersetzungen und Erläuterungen, Darmstadt 1972, 4–16, ferner Lafferty, Faith (s. Anm. 107), 36.

165 Vgl. Reutter, Damasus (s. Anm. 108), 152 Anm. 310.

166 Vgl. zum kognitiven Kartieren und den sogenannten *mental maps* R.M. Downs/D. Stea, Kognitive Karten. Die Welt in unseren Köpfen, New York 1982; A. Hartl, Kognitive Karten und kognitives Kartieren, in: C. Freska/C. Habel (Hg.), Repräsentation und Verarbeitung räumlichen Wissens (Informatik Fachberichte 245), Berlin 1990, 34–46; S. Damir-Geilsdorf/A. Hartmann/B. Hendrich (Hg.), Mental Maps – Raum – Erinnerung. Kulturwissenschaftliche Zugänge zum Verhältnis von Raum und Erinnerung (Kulturwissenschaft: Forschung und Wissenschaft 1), Münster 2005, und speziell zur Altertumswissenschaft S.E. Alcock, *Archaeologies of the Greek Past. Landscapes, Monuments, and Memories*, Cambridge 2002; zur Spätantike: Stenger, Identität (s. Anm. 97), 34–53. Kognitive Karten spiegeln demnach Weltbilder, Geschichtsauffassungen und Erinnerungen wider, vgl. ebd., 35.

Der Papst stand mit seinem Unternehmen, selektiv<sup>167</sup> kollektive Erinnerungsräume hervorzuheben und somit kollektive Identität zu konstruieren,<sup>168</sup> in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts keineswegs allein. Jan Stenger hat herausgearbeitet, wie auch im paganen Bereich in julianischer und nachjulianischer Zeit Intellektuelle an der Erstellung solcher *mental maps* arbeiteten. Wenn etwa die berühmten Rhetoren Themistios (\* ca. 317, † nach 388 n. Chr.) die östliche Hauptstadt Konstantinopel,<sup>169</sup> Libanios (\* 314, † nach 393 n. Chr.) die antike Weltstadt Antiochien<sup>170</sup> oder Himerios (\* ca. 320, † nach 383 n. Chr.) das philosophische Zentrum Athen<sup>171</sup> beschrieben, so entwarfen sie selektiv Landkarten einer idealen, zeitlosen<sup>172</sup> griechischen und paganen Kultur, die im Raum sichtbar geworden war.<sup>173</sup> Der Raum wurde dabei nicht nur mit traditionellen Werten und Erinnerungen konnotiert, sondern auch als paganer, von Göttern erfüllter vorgestellt.<sup>174</sup> Göttliche Präsenz war dabei keineswegs nur ideell gedacht, sondern in Kulteinrichtungen wie Tempeln und Heiligtümern unmittelbar greifbar.<sup>175</sup> So konnte selbst eine Stadt wie Konstantinopel als eine rein pagan geprägte Stadt präsentiert werden.<sup>176</sup> Die Rede, die Themistios wohl im Jahr 376 n. Chr. vor dem römischen Senat hielt, zeichnete eine kognitive Karte Roms, die geradezu als Gegenentwurf zur Konstruktion eines christlichen Roms durch Damasus verstanden werden kann: Demnach ist Rom „nicht nur mit mythischen und historischen Persönlichkeiten wie Romulus, Numa, Scipio und Camillus verknüpft (178a–179c), sondern zur römischen Identität gehört unabdingbar der pagane Götterkult. Ein Rom ohne Götter wäre nicht mehr Rom und könnte die Stabilität des Reiches nicht mehr gewährleisten.“<sup>177</sup>

167 Das selektive Vorgehen beim Konstruieren von Erinnerungsräumen entspricht demjenigen des Gedächtnisses überhaupt, wie es Nora, *Geschichte* (s. Anm. 29), 13, festgehalten hat.

168 Vgl. zur Konstruktion von kollektiven Identitäten K. Bieberstein, *Was es heißt, Jerusalems Geschichte(n) zu schreiben. Arbeit an der kollektiven Identität*, in: M. Konkel/O. Schuegraf (Hg.), *Provokation Jerusalem. Eine Stadt im Schnittpunkt von Religion und Politik* (JThF 1), Münster 2000, 16–69.

169 Vgl. Stenger, *Identität* (s. Anm. 97), 41 f. 49 f., unter Hinweis u. a. auf Themistios, *or.* 18 (222b–223b); 4 (58b–d); 11 (150b–152c); 13 (168a–c).

170 Vgl. Libanios, *Antiochikos* und dazu Stenger, *Identität* (s. Anm. 97), 42 f.

171 Vgl. Himerios, *or.* 59 f. und Stenger, *Identität* (s. Anm. 97) 40 f.

172 Vgl. zu der Zeitlosigkeit der Erinnerung Stenger, *Identität* (s. Anm. 97), 46 f.

173 Vgl. Stenger, *Identität* (s. Anm. 97), 43 f.

174 Vgl. Stenger, *Identität* (s. Anm. 97), 47.

175 Vgl. Stenger, *Identität* (s. Anm. 97), 47 f.

176 Vgl. Himerios, *or.* 41, 8; Themistios, *or.* 4 (52b–53c) bzw. Stenger, *Identität* (s. Anm. 97), 49 f. 53.

177 Vgl. Themistios, *or.* 13 in der Zusammenfassung von Stenger, *Identität* (s. Anm. 97), 50.



Die Inschriften des Damasus und die Rede des Themistios machen deutlich, dass sich nach Julian eine regelrechte Konkurrenz beim Konstruieren kollektiver Identitäten entwickelt hat, wie sie in konstantinischer Zeit noch nicht zu beobachten war.

## 5 Fazit

„Gott will, dass wir reisen“!? Die in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. u. a. in Rom und in Jerusalem vermehrt wahrzunehmenden Pilger reisten sicher in erster Linie aufgrund eines eigenen, frommen Anliegens. Vielleicht waren sie auch unterwegs, weil sie sich wie Melania durch den göttlichen Willen geführt wussten. Dass das Pilgerwesen in jener Zeit aufblühte, ist aber weder durch die neue Freiheit beim Besuch christlicher Stätten noch allein durch die sich entwickelnde Frömmigkeit<sup>178</sup> in der neuen „Reichskirche“ zu erklären. Die Bautätigkeit Kaiser Konstantins zur Stärkung seiner eigenen Machtposition, der Ausbau „Heiliger Orte“ wie Jerusalem unter Kyrill zur Stärkung der christlichen Identität und des Status seiner Diözese, und insbesondere die in diesem Zusammenhang bisher kaum beachtete Konkurrenz zwischen den so genannten Heiden und den Christen bei der Konstruktion kollektiver „Erinnerungskulturen“ hat das Pilgerwesen in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts gewaltig beflügelt. Theologen, Bischöfe und selbst Kaiser stellten somit Pilgern immer mehr Punkte vor Augen, die einen Besuch wert waren.

## Zusammenfassung

Persönliche Motive von Reisenden aus der Zeit des aufblühenden Pilgertums im 4. Jahrhundert lassen sich aus den wenigen Quellen kaum noch erheben. Dagegen lässt sich die zunehmende Konstruktion christlicher Erinnerungsorte deutlich beobachten. Während Euseb mit seinem Onomastikon in erster Linie ein „geographisches Bibelllexikon“ erstellte, war bereits Konstantin am Ausbau christlicher Stätten auch zur Stärkung seiner eigenen Macht und seines eigenen Prestiges interessiert. Kyrill von Jerusalem diente der Hinweis auf die Heiligen Stätten der Stärkung des (kirchenpolitischen) Lokalpatriotismus, aber auch der apologeti-

---

<sup>178</sup> Saxer, Pilgerwesen (s. Anm. 103), 55, sieht vor allem in Frömmigkeitsgründen eine Motivation zur Entwicklung des Pilgerwesens. Diese Herleitung greift definitiv zu kurz.

schen Absicherung der Wahrheit biblischer Geschichten. Erst mit der seit Kaiser Julian zu beobachtenden starken Konkurrenz paganer und christlicher kollektiver Erinnerungskulturen, die sich u.a. im spätantiken Rom unter Bischof Damasus beobachten lässt, führt eine ausgeprägt christliche mentale Kartographie zu einer erhöhten Attraktivität des Pilgers.

It is nearly impossible to evaluate personal reasons for the increased pilgrimage in the 4th century because of the lack of historical sources. In contrast the evidence for the increasing construction of Christian places of remembrance in this period is obvious. Eusebius still compiled primarily a kind of lexicon of biblical places. The Emperor Constantine was interested in developing the Christian sites to consolidate his own power and prestige. The bishop Cyril of Jerusalem combined the reinforcement of the Holy Places with his local patriotism and his ecclesiastical politics, but also with apologetic tendencies to demonstrate the truth of the biblical stories. At the time of Emperor Julian strong competition arose between pagan and Christian cultures of remembrance. One example for the Christian position is to be seen in bishop Damasus of Rome. His Christian mental map of the city of Rome promoted the pilgrimage on site.