

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Rüpke, Jörg

Title: "Bilderwelten und Religionswechsel"

Published in: Griechische Mythologie und frühes Christentum
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Year: 2005

Pages: 359 - 376

ISBN: 978-3-534-18528-3

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Bilderwelten und Religionswechsel

1. Einleitung

Der Zugriff dieses Bandes lebt von Überraschungen. Der Ausgangspunkt der Überraschungen ist eine leicht nachzuvollziehende Spannung. Erzählungen einer polytheistischen Götterwelt, Erzählungen von Streitigkeiten und Konflikten, Liebschaften und Ehen, gezeugter und gewählter Nachkommenschaft stehen einem monotheistischen Glauben gegenüber. Was lässt diese Spannung erwarten? Natürlich Kritik, Ablehnung, Spott, Zerstörung gar. Die Apologetik des Minderheitsglaubens im dritten Jahrhundert beschränkt sich noch auf die zuerst genannten Umgangsformen: nüchterne und polemische Kritik, beißender Spott auch:¹ „Ist es Sterculus, der Gott der Misthaufen, der für das Weltreich verantwortlich ist, das die Römer den Göttern verdankt glauben?“, fragt Tertullian. Die durch nunmehr christliche Obrigkeiten des vierten Jahrhundert gedeckten Radikalen gehen aber noch weiter: Bilder- und Tempelzerstörung wird zu einer Landplage. Das bringt die Städte, deren Kultbauten gerade ihren Ruhm ausmachen und ihre Identität als Gemeinwesen gegen Elitenflucht, Steuerruin und Barbaren stärken, in noch stärkere Bedrängnis und führt ebenso lokal wie reichsweit zu Gegenreaktionen und gesetzlichen Maßnahmen der Provinzleitungen und Kaiser.²

Aber nicht erst am Strukturerehalt des *Imperium Romanum* findet die christliche Polemik ihre Grenze. Die nähere Beobachtung zeigt vielfach anderes: Benutzungen, Umdeutungen, Aneignung der griechisch-römischen Mythologie. Und genau diese überraschenden Beobachtungen werden in den Beiträgen dieses Bandes vorgestellt.

¹ Tert. nat. 2,17,3.

² 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 (Wiesbaden 1994) 361-376; s. aber auch P. Stewart, The Destruction of Statues in Late Antiquity, in: R. Miles (Hg.), Constructing identities in late antiquity (London 1999) 159-189, zu Traditionen der Statuenzerstörung.

Die vielfachen Grenzüberschreitungen zwischen Christentum und Paganismus scheinen sich vor allem in zwei Modellen fassen zu lassen. Das erste betont die nur allmähliche Entwicklung einer christlichen Bildersprache. Zwar bietet das Judentum eine ausgebaute Ikonographie und eine komplexe, die langsam kanonisch werdenden Texte überschreitende Erzählwelt,³ doch ist das auch in neue geographische wie soziale Räume vorstoßende Christentum noch lange auf nichtchristliche wie nichtjüdische Künstler, Maler, Bildhauer, Mosaikarbeiter angewiesen, die etwaige Aufträge aus ihrem eigenen Formenkanon, ihrer eigenen Bilderwelt heraus gestalten. Das zweite Modell sieht das Gefälle gerade in der entgegengesetzten Richtung. Unter dem Stichwort „Christentum und antike Bildung“ wird eine allmähliche Inkulturation des Christentums in die Bildungsideale und Kommunikationsstandards der hellenistisch-römischen Oberschicht beschrieben. Ein gutes Beispiel dafür liefert die Bibeldichtung. Im sprachlichen Ausdruck genügen die frühen lateinischen Bibelübersetzungen in Afrika und Italien, die *Vetus Latina* oder *Itala*, literarischen Ansprüchen (die den Offenbarungen eines Homer aus Smyrna oder Vergilius Maro Pari bieten könnten) so wenig, dass sich der spanische Kleriker Iuvencus zu Beginn des vierten Jahrhunderts (wohl um 330) an ein biographisch organisiertes Epos über Jesus den Christus macht, das genau diese Konkurrenz aufnimmt, wie gleich zu sehen sein wird.⁴

Iuvencus ist nicht repräsentativ. Er entstammt einer der am intensivsten romanisierten Provinzen des römischen Reiches. Er ist nach Hieronymus und unserem Wissen der erste christliche Epiker. Und: Er bleibt zunächst allein. Erst eine Generation später, um die Mitte des vierten Jahrhunderts, lässt sich das nächste Experiment beobachten, ein noch kühneres: Die Gattin eines *Praefectus urbi* von Rom, Faltonia Betitia Proba, verfasst eine Heilsgeschichte, die von der Schöpfung bis zur Sintflut reicht, in einem Mittelteil von sechzehn Versen, den Versen 317-332, die weitere alttestamentliche Geschichte summarisch abhandelt und daran das Leben Jesu in weiteren 355 Versen anschließt. Aber Proba schließt sich nicht nur der epischen Tradition an. Ihr ist nicht nur das Versmaß Vergils, sondern auch sein Wortlaut heilig: Ihr Gedicht ist ein Cento, ein Gebilde aus Halbversen Vergils. Und so klingt das christliche Theologumenon der Inkarnation, die Fleischwerdung Gottes in der

³ Dazu bes. E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, hg. von J. von Neusner (Princeton 1988); ders., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. 13 vols. (Bollingen Series 37) (Princeton 1953-68).

⁴ Hier. vir. ill. 84.

Geburt Jesu, in Versfragmenten aus dem zweiten bis zwölften Buch der *Aeneis* und dem ersten Buch des Vergilschen „Landlebens“ (*Georgica*):⁵

*Iamque aderat promissa dies, quo tempore primum
extulit os sacrum diuinae stirpis origo
missus in imperium, uenitque in corpore uirtus
mixta deo: subiit cari genitoris imago.*

„Schon war der versprochene Tag da, an dem erstmals das heilige Gesicht heraus hob der Ursprung der göttlichen Rasse, geschickt zur Herrschaft; und es kam im Körper die Tugend, vermischt mit dem Gott: Das Bild des lieben Vaters schob sich ihm unter.“

Aber es geht um mehr als um den sprachlichen Glanz einer langen Tradition, wie der Blick zurück auf Iuuenus zeigt. Die Argumentation seiner Praefatio ist vielschichtig.⁶

„Nichts auf Erden währt ewig, weder die Welt noch irdische Reiche noch das goldene Rom, weder Meer noch Land noch die funkelnden Sterne am Himmel. Denn der Schöpfer dieser Welt hat auch ihr unwiderrufliches Ende bestimmt, da das ganze All vom glühenden Weltenbrand verzehrt werden wird. Dennoch leben unzählige Menschen lange fort durch ihre Heldentaten und das ehrende Andenken an ihre Vortrefflichkeit, denn es verkünden ihren Ruhm und Preis die Dichter. Die einen werden gefeiert in den erhabenen Gesängen aus smymischem Quell, die andern durch den süßen Mund des Maro vom Fluß Mincius. Und nicht geringer ist der sich verbreitende Ruhm der Dichter selbst, der gleichsam ewig ist, zumindest solange die Zeit dauert und die Himmelsbewegung nach vorbestimmtem Lauf die Sternenbahnen um Land und Meer lenkt. Wenn aber jene Dichtungen solchen lang andauernden Nachruhm errangen, die mit den Taten der Alten nur Lügen verbinden, so wird mir der wahre Glaube ewigen Ruhm verleihen als unsterbliche Zier und als Lohn zuteil werden lassen. Denn ich will Christi Erdenleben besingen, ein göttliches Geschenk ohne Falsch für die Menschen. Und ich fürchte nicht, daß der Weltenbrand dieses Werk hinwegraffen wird; vielmehr wird es mich dann vielleicht aus dem Feuer erretten, wenn aus flammender Wolke strahlend Christus als Richter erscheint, der hohe Sohn des höchsten Vaters. Auf denn! möge der Heilige Geist als der eigentliche Autor des Gedichts mir beistehen und den Geist des Sängers mit dem reinen Wasser des süßen Jordan benetzen, damit ich würdig Christi Taten besinge.“

⁵ Proba 346-349; Verg. Aen. 9,107; georg. 1,61; Aen. 8,591; 12,166; 6,812; 5,344; 7,661; 2,560.

⁶ Praefatio. Übersetzung D. Kartschoke, Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelaphrase von Iuuenus bis Otfried von Weißenburg (München 1975) 57.

Trotz der Referenz auf die griechisch-lateinische Dichtungstradition⁷ lässt Iuvenecus keinen Zweifel an seiner christlichen Orthodoxie, wie sich vielfältig zeigen ließe. Aber es steckt mehr dahinter als die Entdeckung der Dichtung für die christliche Mission. Zwar kritisiert er, dass die alten Dichter es nicht lassen konnten, ihre Gegenstände mit *mendacia*, Lügen, zu verbinden (pr. 16), aber das ändert nichts an der Parallelisierung von *gesta hominum*, den Taten der Menschen, und den *Christi uitalia gesta*, den leiblichen Taten Jesu. Die vier Bücher des Werkes selbst bilden eine Biographie, die sich an der Fassung des Matthäusevangeliums (das im Unterschied zu Markus bereits eine Kindheitsgeschichte Jesu bietet) orientiert, aber aus Lukas und Johannes ergänzt wird. Und was ist mit den nichtchristlichen Texten? Streicht man die Lügen ab, bleiben doch die „erhabenen Taten“ (*sublimia facta*) (pr. 6) und die „Ehre der Tugend“ (*uirtutis honos*) (pr. 7), denen die dichterische Erinnerung – völlig zu Recht – Verbreitung und Ruhm (*famam laudesque*) verschafft (pr. 8). Es ist offensichtlich, dass Iuvenecus mit dem mehrfachen *homines*, „Menschen“, eine zugespitzt euhemeristische Interpretation der Gegenstände epischer Dichtung zugrunde legt: Was über den menschlichen Charakter der Protagonisten hinausgeht, sind „Lügen“. Aber es bleibt eine heroische Vergangenheit, in die der irdische Christus eingeordnet wird. Nicht einzelne Bilder, sondern Bilderwelten werden hier übernommen.

Das interpretatorische Modell, das oben den Ausgangspunkt der Überlegungen gebildet hat, die Inkulturation des Christentums, bleibt noch in weiteren Punkten defizitär, die auch die chronologische Frage, die Gefällrichtung betreffen. Wieder mag ein Beispiel vorangehen: In der Vita des Kaisers Alexander Severus, der von 222 bis 235 n. Chr. regierte, findet sich folgende Nachricht:⁸

„Seine Lebensführung war wie folgt: Zuerst, daß er, wenn die Gelegenheit bestand, das heißt, wenn er nicht mit seiner Gattin schlief, einen Gottesdienst abhielt in den Morgenstunden in seiner Hauskapelle (*lararium*), in der er die vergöttlichten Kaiser, und zwar die besten ausgewählt, und heiligere Geister hatte, darunter Apollonius (scil. von Tyana) und, soweit ein

⁷ Siehe M. Flieger, Interpretationen zum Bibeldichter Iuvenecus (Stuttgart 1993) 216-224; K. Thraede, Epiphaniien bei Iuvenecus. Ausgangstext: Evangeliorum Libri 1,1/26, in: G. Schöllgen/C. Scholten (Hgg.), Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann (JbAC. Suppl. 23) (Münster 1996) 499-511; J. Rüpke, Religiöse Organisation und Text. Problemfälle religiöser Textproduktion in antiken Religionen, in: K.E. Grözinger/J. Rüpke (Hgg.), Literatur als religiöses Handeln (Berlin 2000) 67-96, hier 85-87.

⁸ Hist. Aug. Alex. 29,2.

zeitgenössischer Historiker sagt, Christus, Abraham und Orpheus und weitere diesen Typs.“

Die Biographie geht an späterer Stelle sogar noch weiter und unterstellt dem Kaiser, Christus einen Tempel gebaut haben zu wollen und ihn unter die Götter aufgenommen haben zu wollen.⁹ An dieser Stelle wird die Aussage durch die Verknüpfung mit einem angeblichen Projekt Hadrians zur Einführung eines bildlosen Kultes diskreditiert. Leider lässt sich die angeblich zeitgenössische Quelle nicht eruieren, die Historizität der Nachricht bleibt fraglich. Unwahrscheinlich ist ein solcher Rezeptionsprozess in einem polytheistischen System, ist Christuskult der Nichtchristen nicht. Raban von Haehling hat in seiner Untersuchung Julians genau auf solche Rezeptionsprozesse auf der anderen Seite hingewiesen.¹⁰ Nicht nur das Christentum war dynamisch, vielmehr ist es Teil einer umfassenden religiösen Dynamik.

Ist dann die Rede von wechselseitigen Einflüssen angemessen? Ist es sinnvoll, von verschiedenen „Seiten“ zu reden? Einem „Zusammenprall der Kulturen“ in der Antike? Antike Christentümer sind in ihren verschiedenen Räumen kaum Einwandererreligionen – anders wäre ihr zahlenmäßiger Erfolg kaum zu erklären; auf das Judentum, vielfach nur schwer vom Christentum zu trennen und ebenfalls eine Wachstumsreligion bis ins vierte Jahrhundert, trifft dasselbe zu. Zuverlässige Statistiken für die nominelle Zunahme des Christentums gibt es nicht. Keith Hopkins hat aber – unabhängig von den genauen Zahlen – auf eine signifikante Folge des rasanten, eher exponentiellen denn linearen Wachstums hingewiesen: Zu jedem beliebigen Zeitpunkt bis ins vierte Jahrhundert hinein lag für die Mehrheit der irgendwo Versammelten die Zuwendung zum Christentum erst wenige Jahre zurück.¹¹ Das schließt frühkindliche christliche Sozialisierung in Familien, die seit Generationen Christen waren, nicht aus – in den Beteiligten am Dialog *Octavius* des Minucius Felix wird genau diese Konstellation vorgeführt.¹² Das legt nicht nur eine Sozialisation in und eine Vertrautheit mit der traditionellen Kultur nahe. Es stellt die Vorstellung zweier strikt getrennter und nur in komplizierten Prozessen einander rezipierender Kulturen als

⁹ Hist. Aug. Alex. 43,6: *Christo templum facere voluit eumque inter deos recipere.*

¹⁰ R. von Haehling, Mythos als Mittel der Legitimierung. Julian, Helios und der Auftrag zur Repaganisierung des römischen Reiches, in: J. Villers (Hg.), Antike und Gegenwart. Festschrift für Matthias Gatzemeier (Würzburg 2003) 95-106.

¹¹ K. Hopkins, Christian number and its implications (Roman empire), *J ECS* 6 (1998) 185-226.

¹² Siehe Min. Fel. 5,1.

solche in Frage. Liegt es nicht näher, die Blickrichtung umzukehren: von der einen Kultur her zu denken und nach internen Differenzierungsprozessen zu fragen? Genau das soll im Folgenden unternommen und hier zur Diskussion gestellt werden.

2. Bilderwelten und Religionswechsel

Vor dem konkreten Test an zwei unterschiedlichen Gattungen religiöser Bilder bedarf mein Gegenmodell noch einiger Explikationen. Vorweg: Es liegt mir ferne, dem Modell einer gemeinsamen Kultur die Idee einer Einheitskultur zu unterlegen. Angesichts der intensiven Fernbeziehungen im Mittelmeerraum, der Mobilität, der ethnischen Diffusionen und der daraus resultierenden vielfältigen Diasporen wäre eine solche Annahme unsinnig. Gleichwohl beruht die parallele Etablierung und Pflege verschiedener kultureller Praktiken und Vorstellungen auf geteilten Überzeugungen und gemeinsamen rechtlichen Rahmenbedingungen. Diversität ist eingebettet in öffentliche Räume, in denen – mit lokalen Differenzen – vor allem Eliten eine bestimmte Ausprägung als dominant setzen.

Sodann: Die römische Spätantike, um deren Zeichenpraktiken es hier vor allem geht, war eine ausgeprägt visuelle Kultur. Dergleichen zu quantifizieren fällt schwer, doch dürfte das Ausmaß, in dem Statuen, Büsten und Malereien öffentliche Plätze und private Räume prägten, kaum zu überschätzen sein.¹³ Nicht nur silbernes Luxusgeschirr, sondern auch irdenes Alltagsgeschirr war, wie die archäologischen Funde belegen, reich mit mythologischen Darstellungen geschmückt. Solche Bilder kann man nicht isoliert betrachten. Sie bedeuten etwas vor dem Hintergrund von Erzählungen oder Inszenierungen. Umgekehrt verweisen auch Texte auf diesen Bilderreichtum.

Bilder und Erzählungen sind aufeinander bezogen, aber sie entsprechen je unterschiedlichen Kommunikationssituationen. Bilder haben ihren Ort, Erzählungen – ob in stiller Lektüre, Rezitation oder mündlicher Tradierung – ihre Zeit. Den unterschiedlichen Orten und Zeiten wiederum sind auch unterschiedliche Texte, Bilder und Symbole angemessen: Von „Bilderwelten“ sollte immer im Plural gesprochen werden.

¹³ Vgl. zu Veränderungen in der Nutzung einzelner Formen B. Borg/C. Witschel, Veränderungen im Repräsentationsverhalten der römischen Eliten während des 3. Jh. n. Chr., in: G. Alföldy/S. Panciera (Hgg.), *Inschriftliche Denkmäler als Medien der Selbstdarstellung in der römischen Welt (HABES 36)* (Stuttgart 2001) 47-120.

Der Zeichenvorrat des Theaters unterscheidet sich von dem der Kirche, das Forum vom Speisezimmer, das Schlafzimmer vom Unterrichtsraum.

Dieses Bild, präziser: diese Hypothese, möchte ich nun mit dem Religionswechsel als dynamischem Faktor zusammenbringen. Welche Konsequenzen hat die Hinzunahme des Christuskultes, im Extremfall: der Religionswechsel, für den Umgang mit den Bilderwelten? Dabei soll wiederum nicht das Dramatische, sondern das Alltägliche den Ausgangspunkt bilden: Ich frage nach Änderungen in den Bildbeständen, nicht nach Konflikt und Destruktion. Was aus einer radikalisierten theoretisch-theologischen Perspektive als unvereinbar erscheinen mag, kann in den Zeichenpraktiken der Einzelnen in ganz unterschiedlichen Mischungsverhältnissen erscheinen. Die folgenden Beispiele beabsichtigen gerade deutlich zu machen, wie im Einzelfall voneinander abweichende Ergebnisse erzielt werden, wo Selbstverständliches weitgehend von Veränderungen ausgenommen bleibt und wo neue Akzente zu massiven Umschichtungen im Bildkanon führen können.

3. Der Chronograph von 354

Beginnen möchte ich mit einem Prachtband, den der Kalligraph Furius Dionysius Filocalus angefertigt hat, dessen Filocalinische Buchstaben ein bis zwei Jahrzehnte weiter zum Signet der Märtyrereinschriften des Papstes Damasus werden sollten. Zum Jahr 354 n. Chr. wurde er einem Valentinus – so das Widmungsblatt – zugeeignet. Von diesem Valentinus lässt sich zweierlei sagen. Erstens: Der prosopographische Befund legt nahe, einen Valentinus des Jahres 354¹⁴ mit einem Mitglied der Familie der Symmachi zu identifizieren: mit einem Onkel, einem Neffen oder – am ehesten – dem Bruder des berühmten Redners und dezidierten Traditionalisten Q. Aurelius Symmachus.¹⁵ Zweitens: Der Inhalt des Buches und die Formulierung des Widmungsblattes, *floreat in deo*,

¹⁴ Das Datum ergibt sich aus internen Kriterien des Textes, insbesondere der Reichweite verschiedener Listen; s. M.R. Salzman, *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity. The Transformation of the Classical Heritage* 17 (Berkeley 1990) 279-282; Salzman nimmt die Argumentationen auf von H. Stern, *Le calendrier de 354: Étude sur son texte et ses illustrations*. Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique 55 (Paris 1953), Th. Mommsen, *MGH AA* 9 und Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1620); dazu J. Rüpke, *Rez: M. R. Salzman, On Roman Time* (s. o.), *Numeri* 42 (1995) 210-216.

¹⁵ Salzman (wie Anm. 14) 201-202.

„möge er in Gott blühen“, lässt eine christliche Orientierung als zwingend erscheinen.¹⁶

Der Codex, der in der Forschung seit Mommsens Edition unter dem Namen „Chronograph des Jahres 354“ bekannt wurde, ist nicht selbst erhalten, lässt sich aber aus einigen Abschriften mit hinreichender Sicherheit auch in seinem Bildbestand rekonstruieren;¹⁷ unklar bleibt allein, wann die letzten in den späteren Abschriften erhaltenen Listen in die Sammlung eingedrungen sind. Denn um eine Sammlung von Listen handelt es sich im Wesentlichen.

Der Codex beginnt mit dem Dedikationsblatt. Ihm folgen Darstellungen von vier Stadtgottheiten, eine Dedikation an den regierenden Kaiser¹⁸ im Namen des Eigentümers Valentinus und eine kalendarisch geordnete, zweiseitige Liste von Kaisergeburtstagen. Sie nennt – unter der Überschrift *Natales Caesarum* – den Genitiv des Kaisernamens und das Datum. Es folgen Darstellungen der Planetengötter, geordnet in der Reihenfolge der Wochentage mit Saturn an der Spitze. Astrologische Informationen werden in Listen mit dem Charakter und der relevanten Gottheit der vierundzwanzig Tages- und Nachtstunden des jeweiligen Wochentages und einer kurzen allgemeinen Beschreibung geliefert. Ähnliche Informationen zu den zwölf Zodiakalzeichen folgen; sie geben an, welche Aktivitäten zu bevorzugen sind, wenn der Mond im jeweiligen Zeichen steht. Die entsprechenden Illustrationen sind in der Überlieferung verloren gegangen. Darauf folgt der eigentliche Kalender. Er besteht aus zwölf Doppelseiten. Auf der linken Seite findet sich eine ganzseitige Darstellung des Monats vermittelt einer Person, die eine jahreszeitlich typische Handlung ausübt. Rechts steht der Kalendertext.¹⁹ Eine wirkliche Integration beider Teile vermag ich nicht zu erkennen.²⁰ Bezüge, die die Darstellung eindeutig als summierende oder akzentuierende Illustration des Kalendertextes auswiesen, fehlen. Mitsamt ihren auf die Monate bezogenen Verslein – Distichen, später noch um Tetra- stichen erweitert – sind die Monatsporträts durchaus selbständig.

¹⁶ Ebd. 199.

¹⁷ Dazu umfassend ebd. 249-268.

¹⁸ Zur Problematik des für das Jahr 354 unzutreffenden Plurals *Augusti* s. ebd. 281-282: Er dürfte aus einer etwas älteren Bildtradition (als auch Magnentius Augustus war) stammen.

¹⁹ Dazu J. Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom* (RGVV 40) (Berlin 1995) 92-94.

²⁰ So schon meine Formulierung ebd. 91, in Auseinandersetzung mit der Interpretation Salzmans (wie Anm. 14) 63-67.

Es folgen nun, nach Porträts der beiden Konsuln – wohl des Jahres 354 –, eine Liste von Konsuln für die Zeit seit Gründung der Republik, mit einigen wenigen chronikartigen Notizen, die auch Ereignisse christlicher Geschichte einschließen (so das Martyrium von Peter und Paul); eine Darstellung der Osterdaten für 312 bis 411 sowie eine Liste der römischen Stadtpräfekten für 254 bis 354. Exklusiv christliches Material schließt sich wieder an: eine chronologische Liste der Bestattungsdaten (*depositiones*) der römischen Bischöfe von 255 bis 352 sowie eine kalendarisch geordnete Liste von Märtyrertagen – ebenfalls *depositiones* oder *dies natales*; die Liste beginnt mit der Geburt Christi, einem der frühesten Zeugnisse für das Weihnachtsfest überhaupt. Schließlich folgt noch eine chronologische Liste der stadtrömischen Bischöfe, beginnend – nach dem Hinweis auf den Kreuzestod Jesu unter Tiberius – mit Petrus. Der Codex schloss wahrscheinlich in der ursprünglichen Fassung mit einer knappen Chronik der Stadt Rom; im Laufe der Zeit wurde weiteres Material in die nützliche Sammlung eingeschoben.

Wie steht es um die Illustrationen in einem Codex, der so dezidiert christliches Material mit traditionellen Listen kombiniert, der das früheste Zeugnis für den Festkalender der christlichen Gemeinden in Rom bietet? Die Engel auf dem Widmungsblatt waren durch die *bullae*, die sie um den Hals tragen,²¹ als ordentliche männliche römische Jugendliche ausgewiesen – dieses Amulett wurde erst mit der Übergabe der weißen Erwachsenentoga abgelegt. Die Planetengötter der folgenden Abteilung – Saturn mit der Sichel, der Kriegsgott Mars, der Götterbote und Handelsgott Merkur, Sol, die „Sonne“ als weibliche Gestalt – bedürfen kaum eines weiteren Kommentars. Angesichts der Popularität dieser einfachen Divinationsform blieben auch die Einreden mancher Kirchenväter weitgehend ohne Wirkung – langfristig waren Astrologie und Christentum Verbündete, nicht Gegner.²² Derselben Kategorie kann man die folgenden Zodiakalzeichen zuordnen.

Die Monatsdarstellungen folgen keiner einheitlichen Logik. Das dem Kalenderblatt des Januar gegenüberliegende Bild²³ zeigt einen Mann, der im Begriff ist zu opfern (Abb. 1): Weihrauch lässt die Flammen auf dem Altar aus der Kohlenschüssel emporschlagen. Die prachtvolle Klei-

²¹ Cod. Vaticanus Romanus 1 ms., Barb. lat. 2154, fol. 1.

²² Für die Spätantike zeichnet K. von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis* (RGVV 49) (Berlin 2000) die Konflikt- und Gesprächslinien detailliert nach. Frühneuzeitliche astrologische Kalender (wie die des Ioannes Regiomontanus) pflegen im Vorwort ihre biblische Grundlage herauszustellen.

²³ Cod. Vaticanus Romanus 1 ms., Barb. lat. 2154, fol. 16.

dung lässt am ehesten an einen Konsul denken,²⁴ auch wenn die Kopfbedeckung, die eher dem Apex eines Flamens ähnelt, dazu nicht passt. Angespielt werden dürfte in jedem Fall auf Opfer zum Jahresbeginn, etwa das konsularische Opfer an den Januarkalenden für Iuppiter Optimus Maximus auf dem Kapitol. Im Programm der saisonalen Früchte für die Tafel wird für den Februar auf die Produkte des Wassers, Muscheln und andere Weichtiere sowie Fische, aber auch Wasservögel hingewiesen, die von einer weiblichen Figur dargeboten werden.

Umstritten ist die Deutung der Märzdarstellung (Abb. 2): Die späteren Vierzeiler deuten die Figur als den Gott Mars – der dem Monat dem Namen gibt – in der Gestalt eines Hirten mit Frühlingsattributen, Henri Stern wählt daraus ohne ikonographische Parallele die Frühlingspersonifikation, Michele Renee Salzman – ich bin versucht zu sagen: mit noch weniger Parallelen – den Gott Mars.²⁵ Die Verbindung der Vögel mit dem Frühling leuchtet ein, aber für die zentrale Figur kenne ich nur eine, leider nur textlich überlieferte Parallele. Am 7. März lag der Stiftungstag des Tempels des Gottes Veiovis auf dem Kapitol, dessen Kultbild Ovid mit den Worten beschreibt:²⁶

„Das ist der junge Iuppiter: Sieh das jugendliche Antlitz! Dann sieh die Hand: Sie trägt keine Blitze [...]. Es steht auch eine Ziege bei ihm, Nymphen auf der Insel Kreta sollen sie geweidet haben. Sie gab dem Kinde Iuppiter die Milch.“

Die gegenüberstehende Kalenderseite trägt für diesen Tag die Festbezeichnung *Iunonalia*. Woher dieses Fest kommt, ist unbekannt; möglicherweise führt es zum einen das alte Juno-Fest der Matronalia am Monatsersten, das auf der Kalenderseite fehlt, und zum zweiten den Gott mit der Ziege zusammen, das ansonsten der Juno als heilig galt.²⁷ Auch hier möchte ich es nicht unterlassen darauf hinzuweisen, dass Ziegenfleisch den Römern als besonderer Leckerbissen galt.²⁸

Trotz der heroischen Nacktheit wage ich die Personifikation des Oktobers nicht als Verweis auf ein Kultbild zu deuten (Abb. 3): Der dort abgebildete Jäger liefert offensichtlich mit einem ganzen Inventar an Jagdgeräten Leckerbissen – herausgehoben ist der Hase. Dass schon

²⁴ So Salzman (wie Anm. 14) 81f.

²⁵ Ebd. 107-111; H. Stern (wie Anm. 14) 239-245.

²⁶ Ov. fast. 3,437f.; 3,443f. (Übersetzung von F. Bömer).

²⁷ Dazu G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer (HdbA 5,4) (München 1912) 184f.

²⁸ Varro rust. 2,3,10; ein Zeugnis vom Ende des 3. Jh. ist das Diokletianische Höchstpreisedikt (4,3); s. K. Ruffing, Art. Ziege, DNP 12,2 (2002) 796-800, hier 799.

Varro von Hasenzucht berichtet, um den Tafelbedarf zu decken, muss dieses Jagdbild nicht stören.²⁹ Das Novemberbild stellt einen Isispriester samt vielerlei aus dem Isiskult bekannten *Paraphernalia* dar, etwa mit einer Büste des hundeköpfigen Anubis auf dem hohen Sockel. Hintergrund ist hier die Folge der kalendarisch auf den 28. Oktober bis 3. November fixierten großen Isisfeste, die mit den *Hilaria* schloss. Das Dezemberbild (Abb. 4), als letztes, verweist ebenfalls auf ein Fest, in diesem Fall auf die *Saturnalia*. Der Tisch gehört in einen Bankettzusammenhang, die Würfel, die man aus dem Turm rollen lässt, verweisen auf die heitere Atmosphäre des Festes. Eine nähere Identifizierung des Fackelträgers ist nicht möglich. Der Fellumhang und der Gewandschmuck weisen auf die Januarfigur zurück.³⁰

Ich fasse zusammen: Der Chronograph von 354 enthält in einer insgesamt – soweit wir sehen können – innovativen Zusammenstellung von zeit- und geschichtsbezogenen Materialien dezidiert christliches Material. Sein ikonographisches Programm muss ebenfalls als innovativ bezeichnet werden. Gleichwohl findet sich hier keinerlei Reflex der – in der Stadt Rom – auch öffentlichen Bedeutung des Christentums. Trotz des christlichen Ambientes – vermutlich sind Empfänger wie Produzent Christen – tritt Christliches nur in additiver Form auf: Zentrale Elemente christlicher Zeitgestaltung und geschichtlicher Erinnerung werden angefügt, kaum eingefügt. Die innovativen Elemente – die Zusammenstellung schon im „paganen“ Teil, die Ikonographie – sind nicht durch Christianisierung innovativ. Zugleich ist zu sehen, dass das christliche Material selbst in traditionell-„pagane“ Formen gegossen wird: Das gilt für die Sukzessionsliste der Bischöfe ebenso wie das Feriale der Märtyrer.

4. Katakomben

Mein erstes Beispiel könnte nahe legen, dass es mir darauf ankäme, den christlichen Einfluss als minimal herauszustellen – noch in der Mitte des vierten Jahrhunderts, fast ein halbes Jahrhundert nach der Zuwendung Konstantins. Ich hoffe, dass mein folgendes Beispiel diesen Eindruck

²⁹ Varro rust. 3,3,2; 3,12,1-7; s. Ch. Hünemörder, Art. Hase, DNP 5 (1998) 174-176, hier 175.

³⁰ Diesen ikonographischen Zusammenhang übersieht Salzmann (wie Anm. 14) 75f., die aber zurecht eine Interpretation als Sklave zurückweist: Die literarisch auftretende Tradition des Umkehrrituals, das den Sklaven über den Herren stellt, dürfte der sozialen Realität des kaiserzeitlichen Festes nicht entsprochen haben.

widerlegt. Die Massivität der christlichen Präsenz kehrt nun die Vorzeichen um und legt damit meine Bezugsebene besser frei.

Die Katakombe, um die es im Folgenden gehen wird, ist außergewöhnlich. Sie liegt – wie einige andere – an der Via Latina, der Ausfallstraße nach Südosten, ein wenig nördlich also von der Via Appia, der nach Südsüdost führenden Straße, die durch die Vielzahl und Größe ihrer unter- wie oberirdischen Grabbauten bekannt ist. Die anonyme Katakombe an der Via Latina 258 oder via Dino Compagni³¹ war eine private Anlage, im Wesentlichen zwischen 320 und 360 errichtet und genutzt – von Zeitgenossen des Valentinus und Furius Filocalus. Die Nutzer dürften mehreren Familien angehört haben, der Raum ist großzügig gestaltet und nur teilweise mit Bestattungen ausgeschöpft.

In jeder Hinsicht exzeptionell ist das Dekorationsprogramm. Raum für Raum wird durch je eigene Bildprogramme geprägt. Die Bilder sind von hoher Qualität und vielfach innovativ. Verschiedentlich begegnen hier Motive, die aus der vorangehenden Katakombenmalerei unbekannt sind. Die biblischen Erzählungen werden in einem unbekanntem Maße als Bildthemen entdeckt und umgesetzt.³² Mein Durchgang folgt im Groben dem Aufbau der Anlage.³³

Ich beginne mit einem Blick in die Kammer C. Links in der Nische ist dort die Auferweckung des Lazarus dargestellt, der gleich in der Tür des Anten-Grabtempels vor etwa achtzig Zeugen erscheinen wird. Auf der Laibung dieser Nische will Abraham Isaak opfern, unterhalb des Berges wartet ein Diener in der Tunika mit seinem Esel – in der Malerei ein neues Element.³⁴ In der mit einem Sarkophag genutzten Grabnische

³¹ So die Bezeichnung in P. Pergola, *Le catacombe romane. Storia e topografia. Catalogo a cura di Palmira Maria Barbini* (Roma 21999) 171-174 für eine summarische Darstellung; ausführlich und reich bebildert A. Ferrua, *Katakomben: Unbekannte Bilder des frühen Christentums unter der Via Latina*. (Stuttgart 1991).

³² Vgl. die Zusammenstellung der Bildthemen in der Katakombe SS Petri e Marcellini: J. Guyon, *Le cimetière aux deux lauriers. Recherches sur les catacombes romaines. Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 264/Roma sottoterranea christiana 7* (Paris/Città del Vaticano 1987) 300; s. auch J. Guyon, *Les représentations du cimetière 'Aux deux lauriers'*, in: F. Hinard (Hg.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain. Actes du colloque de Caen 20-22 novembre 1985* (Caen 1987) 293-310. Zum (im engeren Sinne) theologischen Gehalt solcher Bilder s. P. Prigent, *Les premières représentations de Dieu dans l'iconographie chrétienne*, in: H. Lichtenberger (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag 3: Frühes Christentum*. (Tübingen 1996) 613-629.

³³ Ferrua (wie Anm. 31).

³⁴ Ebd. 95.

steht im Zentrum ein Pfau. Links des Pfau der Sündenfall, Adam und Eva, rechts eine Orantin, eine Beterin in Dalmatika, mit bedecktem Haupt. In der Deckenwölbung lässt sich mittig ein junger, puttenhafter Hirte erkennen, links wird Jonas vom Meeresungeheuer ausgespuckt, rechts liegt er unter einer Kürbislaube.³⁵

Pfauen erscheinen auch an der Stirnseite der Kammer E, darunter, im Mittelfeld des Arkosoliums, wohl die Gestalt der Tellus, der Erde, mit dem Korb ihrer eigenen Erträge. Ob sich rechts von ihr eine Herme befindet, lässt sich nicht entscheiden.³⁶ Größere Rätsel gibt das in vergleichbarer Position angebrachte Bild in Saal L auf. Geschart um einen Lehrer, lauschen die Schüler dem Anatomievortrag eines der ältesten Mitglieder ihres Kreises – das Anschauungsobjekt liegt vor ihnen auf dem Boden. Wie die neu- und alttestamentlichen Figuren weisen sich alle durch ihre Tuniken mit Purpurstreifen als gute Römer aus.

Das kann man von den lebensgroßen Figuren an den Seitenwänden des Raumes N nicht behaupten: Herkules ist durch seine Keule hinreichend gekennzeichnet. Das Zusammentreffen mit Athena, der er die Hand reicht, und einem Feind, den er an der Hand empor reißt, um gegen ihn die Keule zu richten, fällt sehr unterschiedlich aus. Allein dieser Feind trägt auch keinen Heiligenschein, wie er blau hinter Herkules und Athena hervorschimmert. Auch Tellus war mit einem solchen, wenn auch in anderem Farbton, ausgestattet. Der Raum bietet noch weitere Herkulestaten: In der Lünette des rechten Arkosoliums führt Herkules Alkestis aus dem Hades, die sich dorthin als Ersatz für Admetos begeben hatte. Gerahmt wird das Ganze in der Laibung rechts durch den Raub der Äpfel der Hesperiden – die Komposition mit der den Baum bewachenden Schlange erinnert an Eva³⁷ – sowie links durch das Erschlagen der hier zehnköpfigen Hydra, Herkules' zweite Tat.³⁸

Den Eingang zur Kammer O zieren zwei Frauen, wenigstens die linke folgt der Ikonographie der Getreidegöttin Ceres/Demeter mit Ähren und Fackel; die Amphoren ergänzen das noch. Der Blick in den Raum selbst zeigt dann ein sehr vielfältiges Programm: Ein Pfau und Viktorien schmücken die Rückwand, in der Laibung des Arkosoliums lassen sich aber die drei Jünglinge im Feuerofen erkennen. Rechts erfolgt der Durchzug durch das Rote Meer: Die persisch anmutenden Krieger stellen die verfolgenden Ägypter dar, die durch das von Mose ausgelöste

³⁵ Ferrua (wie Anm. 31) 97, nach Jonas 2,11 und 4,5-11.

³⁶ Ebd. 107.

³⁷ Ebd. 142.

³⁸ Meist wird sie neunköpfig dargestellt, bei Verg. Aen. 6,576 hat sie fünfzig Köpfe.

Hereinbrechen des Meeres daran gehindert werden, die Israeliten zu erreichen, die sich in der Kleidung guter Römer nach rechts retten können. Die Figurentypen werden noch einzeln auf anderen Wandteilen wiederholt.

Ich breche meinen Durchgang hier ab. Die Aufnahme von Motiven paganer Mythen ist beachtlich, sie bleiben im Ganzen deutlich in der Minderheit und sind auf einzelne Räume beschränkt. Wurden hier einzelne nicht zu Christen gewordene Familienmitglieder begraben? Gab es – das würde dann solche Motive in den spätesten Räumen erklären – Rekonversionen unter Kaiser Iulian, den die Christen Apostata nannten?³⁹ Ferrua weist mit Recht darauf hin, dass auch diese Räume nicht anders denn als Teil einheitlicher Malprogramme in zusammenhängenden Raumgruppen verstanden werden können.⁴⁰ Das legt einen engen biographischen Bezug auf einen einzelnen Verstorbenen nicht nahe.⁴¹ Wem welche Nische zukommen würde und welche Überzeugungen ihr oder ihm dann wichtig sein würden, war bei der Ausmalung kaum abzusehen. Hinweise auf individuelle nachträgliche Änderungen – Übermalung einer unzumutbaren Diana durch einen Lazarus nach Einbringung der Leiche eines Konvertiten – existieren nicht. Es gibt im Übrigen keinen Grund anzunehmen, dass eine Trennung der Bestattungsorte nach Glaubensgemeinschaften im kaiserzeitlichen Mittelmeerraum ein Prinzip war.⁴²

Im Lichte des Chronographen erscheint der Befund weniger überraschend. Unterschiedliche Erzähltraditionen treten additiv nebeneinander. Auf der Suche nach einer Ausweitung des biblischen Bildkanons – eine Ausweitung, die zunächst innerhalb dieses Bezugsrahmens mit innovativen Szenen und Kompositionen erfolgt – werden auch andere, pagane, anderen Bildtraditionen entstammende Motive eingefügt. Sie erscheinen dabei weniger romanisiert: Jesus und Moses tragen die Tunika, Herkules nicht. Aber, wie der Apfelbaum der Hesperiden gezeigt hat, erfahren auch sie im Lichte biblischer Bildmotive Modifikationen.

³⁹ Diese Interpretation führt Pergola (wie Anm. 31) 174 vor.

⁴⁰ Ferrua (wie Anm. 31) 156f.

⁴¹ So aber ebd. 159.

⁴² É. Rebillard, *Groupes religieux et élection de sépulture dans l'Antiquité tardive*, in: N. Belayche/S.C. Mimouni, (Hgg.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition* (Turnhout 2003) 259-277, mit der Diskussion der wenigen Belege, die seit Cumont zu einer gegenteiligen Annahme geführt hatten.

5. Zusammenfassung

Die Spätantike ist in vielfacher Hinsicht durch Innovationen geprägt. Die hier betrachteten Innovationen lassen sich nicht durch die Zugehörigkeit zu spezifisch religiösen Orientierungen erklären, wenn auch die Beteiligung religiöser Motive wahrscheinlich ist. Feld dieser Innovationen ist aber eine einheitliche Kultur. Die vorgeführten Beispiele entstammen den Geschenk-, Lektüre-, Bestattungs- und Dekorationspraktiken einer gesellschaftlichen Elite.⁴³ Andere Felder, Opferkritik oder solare Ikonographie,⁴⁴ könnte man als Belege für religionsübergreifende Veränderungen hinzufügen. Teil der hier behandelten Innovation ist die Erweiterung von Formenspektren. Es geht nicht um gegenseitige Bewältigung, Neutralisierung oder Verschmelzung, sondern um Addition.⁴⁵ Dabei bleiben traditionelle Zusammenhänge von Zeichengruppen – biblische Themen oder pagane Mythologie, römische *fasti* oder christliches Märtyrerferiale – gewahrt, gewahrt aber als Gruppen von Elementen, die insgesamt in neue semantische Kontexte⁴⁶ eingebracht werden können. Das Ziel ist reicherer Raumschmuck, nicht das Nebeneinander von Christen und „Heiden“, das Ziel ist ein umfassendes Bild von zeitlichem Wandel und Vergangenheit, nicht die Konfrontation unterschiedlicher Zeitsysteme.

In dieser Perspektive erscheinen Religionen nicht als Systeme, die Lebensführung komplett prägen oder umprägen. So erscheinen sie vielleicht in den Katakomben in Kirchenbesitz oder auf den Taurobolialtären paganer Eiferer. In den hier vorgeführten privaten Zeugnissen dagegen erscheinen Religionen als Bilderwelten je unterschiedlicher

⁴³ Zum Problem, diese Elite soziologisch wirklich zu fassen und in ihrer Größenordnung zu bestimmen, s. N. Purcell, *The populace of Rome in late antiquity. Problems of classification and historical description*, in: W.V. Harris (Hg.), *The transformations of Urbs Roma in late antiquity*. (JRA Suppl. 33) (Portsmouth 1999) 135-161.

⁴⁴ S. etwa N. Belayche, *Partager la table des dieux. L'empereur Julien et les sacrifices*, RHR 218 (2001) 457-486; M. Wallraff, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike* (JbAC Suppl. 32) (Münster 2001).

⁴⁵ Dem entspricht die – auch zu diesem Zeitpunkt nur teilweise kontrafaktische – Interpretation der religiösen Situation durch Symmachus (rel. 3,19). S. auch das Rombild der *Acta Petri*, die nach R. von Haehling, *Zwei Fremde in Rom. Das Wunderduell des Petrus mit Simon Magus in den acta Petri*, RQA 98 (2003) 47-71, hier 69 Rom als einen Ort schildern, „der fremden Kulte gegenüber nicht ablehnend eingestellt war, vielmehr religiöse Freiräume zur Entfaltung bot.“

⁴⁶ Und ggf. auch Zeichentheorien, s. C. Ando, *Signs, Idols, and the Incarnation in Augustinian Metaphysics*, in: *Representations* 73 (2001) 24-53.

Kommunikationsräume.⁴⁷ Die Veränderungen in diesen Bilderwelten erscheinen in der Mitte des vierten Jahrhunderts in Rom nicht als Austauschoperationen, sondern als Additionsvorgänge. Nicht Religionswechsel erscheint in diesem Spiegel, sondern Zunahme kultureller Komplexität – eine Situation, die nicht stabil bleiben muss – schon die nächste Zukunft sollte dramatische Veränderungen bringen.⁴⁸ Im Hinblick auf das spannende Element dieses Bandes ist das aber zunächst eine Anti-Klimax: Unter den Bedingungen solcher Komplexität werden „Überraschungen“ langweilig.

⁴⁷ Mit einem solchen – impliziten – Modell hinterfragt A. Cameron, *The last pagans of Rome*, in: W.V. Harris (Hg.), *The Transformations of Urbs Roma in Late Antiquity*, JRA Suppl. 33 (1999) 109-121, das traditionelle Bild des antichristlichen Widerstandes der stadtrömischen paganen Elite des ausgehenden 4. Jh.

⁴⁸ S. etwa S. Stern, *Pagan Images in Late Antique Palestinian Synagogues*, in: S. Mitchell/G. Greatrex (Hgg.), *Ethnicity and Culture in Late Antiquity* (London 2000) 241-252, zu nichtjüdischer Ikonographie in palästinensischen Synagogen und dem Verschärfen von Bilderkritik nach der Durchsetzung des Christentums.

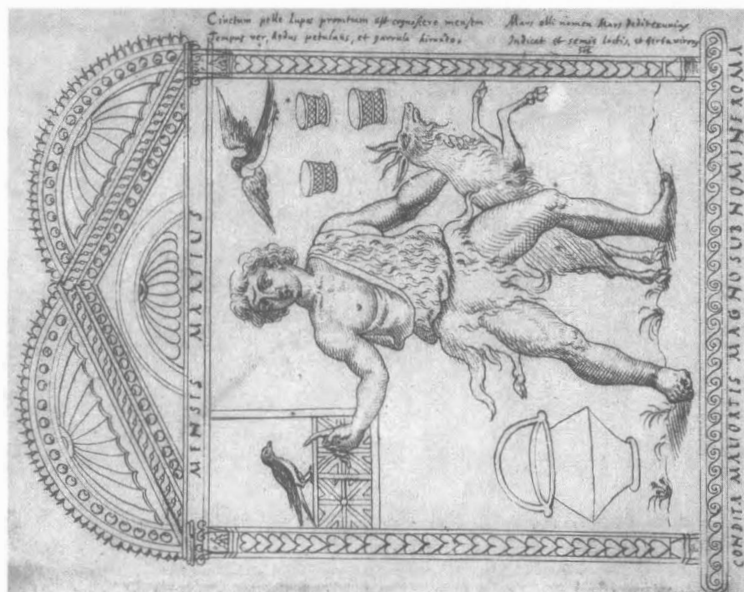


Abb. 2: Illustration des Monats März,
Chronograph des Jahres 354, Rom

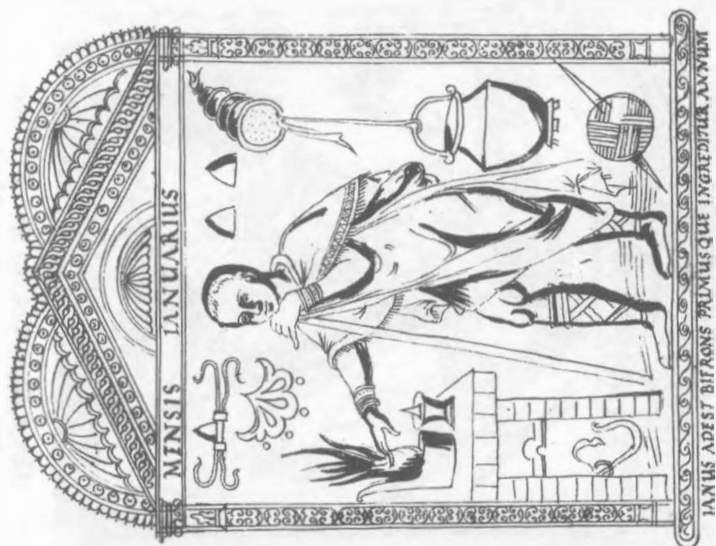


Abb. 1: Illustration des Monats Januar,
Chronograph des Jahres 354, Rom

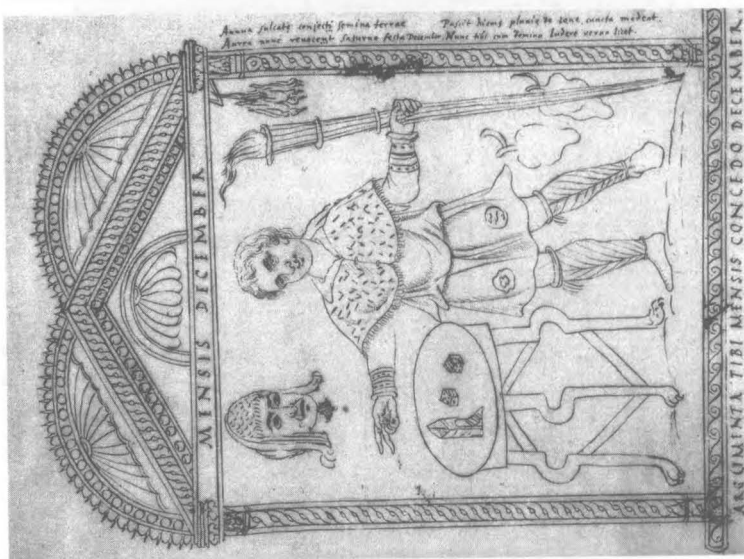


Abb. 4: Illustration des Monats Dezember,
 Chronograph des Jahres 354, Rom



Abb. 3: Illustration des Monats Oktober,
 Chronograph des Jahres 354, Rom