



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Tod und Bestattung der stadtrömischen Heiden und
Christen. Spezifika, Adaption und Wandel in Kaiserzeit
und Spätantike.“

Band 1 von 2 Bänden

Verfasserin

Esther Mlenek

angestrebter akademischer Grad
Magistra der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, Februar 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 312

Studiengebiet lt. Studienblatt:

Geschichte

Betreuer:

Univ.- Prof. Dr. Bernhard Palme

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich eine Reihe von Personen anführen, ohne deren Unterstützung diese Arbeit in ihrer jetzigen Form nicht zustande gekommen wäre.

Genannt sei hier der Betreuer der Diplomarbeit, Dr. Bernhard Palme, der mir auch über die Grenzen Österreichs hinaus wichtige Anreize und Hilfestellung gegeben hat. Für die Impulse, durch die die ersten Konzepte der Arbeit entstanden sind, möchte ich Dr. Adelheid Kraus ganz besonderen Dank bekunden.

Herzlicher Dank gilt Prof. Friedrich Schwaiger und last but not least meiner Familie. Ihr seid mir immer Unterstützung gewesen und konntet die Begeisterung an Geschichte und Kultur mit mir teilen.

Wien, Februar 2010

für Hannes und Gertrude

Inhaltsverzeichnis

Danksagung

1. Einleitung und Forschungsstand	6
2. Bestattungstraditionen im heidnischen Rom	13
2.1 <i>Romanus mos</i>	15
2.2 Von der Körper- zur Brandbestattung	16
2.3 Die Begräbnisarten	20
2.4 Die Topographie der Bestattungen	23
2.5 Kremation	27
2.6 Der Ablauf der Bestattungszeremonie	30
2.7 Die Rolle der Frau in römischen Bestattungsriten	37
2.8 Die Trauerzeit	40
2.9 Die Gedenkfeiern	42
3. Die Bestattung als Ausdruck aristokratischen Standesbewusstseins	46
3.1 Die <i>pompa funebris</i>	46
3.2 Die <i>laudatio funebris</i>	49
3.3 Die <i>ludi funebres</i>	50
3.4 Grabluxusgesetze und andere juristische Regelungen	51
3.5 Die Grabanlagen der Oberschicht	53
3.5.1 Das Grab der Scipionen an der Via Appia	53
4. Das Begräbnis der ärmeren Bevölkerung und der Mittelschicht	56
4.1 Die Massengräber auf dem Esquilin	57
4.2 Die <i>collegia funeratica</i>	58
4.3 Die Columbarien	59
4.3.1 Die Columbarien der Vigna Codini	61
4.3.2 Die Columbarien an der Via Laurentina	61
5. Das Christentum in Rom	63
5.1 Das Urchristentum	64
5.2 Das Christentum und der römische Staat	65
5.3 Die Erhebung des Christentums zur Reichsreligion	68
6. Eine Gesellschaft im Umbruch. Ein Mentalitätswandel?	70
6.1 Christliche und heidnische Jenseitskonzepte	70
6.2 Märtyrer- und Heiligenkult als identitätsstiftender Moment der Kirche	74
7. Die Kultstätten des frühen Christentums in Rom	77
7.1 Das Petrusgrab	79
7.2 San Sebastiano	81
8. Bestattungsorte der frühchristlichen Gemeinde Roms	85
8.1 Die San Calixtus-Katakomben	89
8.2 Die Domitilla-Katakomben	90
8.3 Die Praetextatus-Katakombe	92
8.4 San Paolo fuori le Mura	92
8.5 Die Priscilla-Katakombe	93

9. Das neue Selbstverständnis der christlichen Kirche	94
9.1 Die christliche Bestattung als liturgisches Gestaltungsproblem	94
9.2 Frühchristlicher Kirchenbau und bischöfliche Macht	97
10. Christliche Bestattungsformen ab dem 4. Jahrhundert	100
10.1 <i>sub divo</i>	100
10.2 <i>ad sanctos</i>	102
11. Kirchenbestattung	103
11.1 Kirchengräber und der Niederschlag einer sozialen Differenzierung	105
11.2 Kirchenbestattung nach dem kirchlichen Recht	107
12. Das christliche Begräbnis	110
12.1 Das Recht auf eine christliche Beisetzung	110
12.2 Die Reflexion heidnischer Bestattungsriten in der christlichen Literatur	112
12.2.1 Die Schilderung heidnischer Riten in der Vita Sancti Martini	113
12.3 Der Ablauf der Bestattungszeremonie im Vergleich mit den heidnischen Bestattungsriten	116
12.3.1 Die Darstellung des christlichen Mahles auf dem Sarkophag der Hertofile	121
12.4 Christliche Trauer	124
13. Christliche Memoria	126
13.1 Die christlichen Gedächtnisfeierlichkeiten	129
14. Conclusio	130
15. Anhang	135
Karte: Stadtplan von Rom	
16. Literaturverzeichnis	136
16.1 Primärquellen	136
16.2 Bibliographie	137
17. Abbildungsverzeichnis	144
Abstrakt	145
Curriculum Vitae	146

1. Einleitung und Forschungsstand

Im Zentrum der Arbeit steht eine detaillierte Darstellung der Themen Sterblichkeit, Tod, Bestattung und Trauer im Übergang von der heidnischen Antike zum frühen Christentum in Rom.

Wenn es das Thema verlangt, werden stellenweise chronologische Ausblicke bzw. Rückblicke gegeben, anhand derer ein besseres Verständnis des gesamten Kontextes und der Entwicklungen in der *longue durée* ermöglicht werden soll.

Einführend werden heidnische, darauf folgend christliche Spezifika innerhalb der Bestattungszeremonie und der Grabriten überblicksartig dargelegt. Eine Untersuchung derer ist ausschlaggebend, um die Forschungsfragen lösen zu können: Inwiefern können heidnisch-römische Bestattungsrituale und Todeskonzeptionen als Fundament christlicher Riten verstanden werden? Wo gibt es Unterschiede? Welche Riten wurden vom Christentum übernommen und warum?

Im Rahmen der Arbeit soll geklärt werden, in welchen Teilbereichen es zu einer Adaption bestimmter heidnischer Riten mittels einer Kultübernahme der frühchristlichen Gemeinde Roms gekommen ist bzw. durch welche Maßnahmen und Dogmatiken die altchristliche Kirche eine Trennlinie zu den Bestattungsriten des Heidentums zog.

Dies führt zur Frage, in welchen Bereichen eine Reflexion heidnischer Riten durch das Christentum in der Spätantike stattgefunden hat und wo diese für die heutige Forschung eindeutig fassbar wird. Besondere Bedeutung wird an dieser Stelle der Rolle des Märtyrerkultes innerhalb der frühchristlichen Gemeinschaft zukommen. In Verbindung mit diesem bereits frühchristlichen Spezifikum wird erörtert, ob die kultische Verehrung von Heiligen als identitätsstiftender Moment der Kirche bezeichnet werden kann und welche Voraussetzungen für den Ausbau einer christlichen Liturgie durch ihn begründet sind.

Neben der Betrachtung der in der christlichen Lehre verfestigten Riten wird des Weiteren der Versuch unternommen, frühchristliche Anlehnungen an einen Polytheismus anhand einer Adaption von heidnisch-römischen Traditionen zu erklären. Da im 1. Jh. n. Chr. eine verstärkte Popularität von Fremdkulturen (u.a.: Mithraskult, Isiskult) nachzuweisen ist, ergibt sich die Frage, warum sich gerade das Christentum durchsetzen konnte. In diesem Zusammenhang werden die sozialpolitischen Intentionen des römischen Staates zu der betreffenden Zeit erklärend herangezogen.

Wird im Zuge dieser Arbeit versucht, ein allgemein gültiges Bild von bestimmten Themenkreisen wiederzugeben, muss dennoch im Vorfeld auf das Bestehen möglicher Ausnahmen hingewiesen werden. Auch ist zu erwähnen, dass bestimmte Riten nur für die Stadt Rom und deren Umfeld beschrieben werden und Abweichungen davon in anderen geografischen Regionen des römischen Imperiums zweifellos vorhanden waren. Die folgende Studie konzentriert sich auf die Stadt und die Region von Rom und deren besondere Konditionen. Auch wenn versucht wurde, vor allem die generellen Entwicklungszüge herauszuarbeiten, dürfen die Ergebnisse nicht unbesehen generalisiert werden.

„Dem oft spekulativen Charakter aller Beschäftigungen mit dem Tode entspricht nicht selten eine Mehrdeutigkeit, ein Oszillieren zwischen scheinbar einander widersprechenden Konzepten.“¹

Wie durch das Zitat von Gebhard Stelz aufgezeigt, ist das Thema Tod vielschichtig. Diese Komplexität ergibt sich aus dem Umstand, dass eine bewusste Auseinandersetzung mit Sterblichkeit in einer jeden Gesellschaft mehr oder minder stark gefordert wird.

„Die Art, wie sich eine Gesellschaft diesen Übergang vorstellt, wie sie [...] das sogenannte Jenseits, konzeptualisiert, sagt evidenten Weise Wichtiges über ihre metaphysischen Konzepte aus.“²

Aus diesem Grund ist die Anwendung einer interdisziplinären Methodik erforderlich. Archäologisches, juristisches, philosophisches und historiographisches Quellenmaterial wird untersucht. Aus der Anwendung dieser Methodik ergeben sich des Weiteren die Fragen nach sozialen Determinanten, die Handlungen und Vorstellungen der Menschen in der betreffenden Zeitperiode bestimmt haben. In der Thematik Tod und Sterben lassen sich auch Differenzen in den geschlechterspezifischen Handlungsebenen aufzeigen. Im Zuge einer Auseinandersetzung der Bestattungsriten auf dem Gebiet der „Gender-Studies“ wird ebenfalls die Situation der gesamten Bevölkerung betrachtet und darauf eingegangen, wie sich eine Abstufung innerhalb dieser im Angesicht des Todes äußerte.

¹ Gebhard J. Stelz, Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Zu „Leben“ und „Tod“ nach Quellen der mesopotamischen Frühzeit. Interaktionen zwischen Diesseits und Jenseits. In: Friedrich Schipper (Hg.), Zwischen Euphrat und Tigris. Österreichische Forschungen zum Alten Orient (Wiener Offene Orientalistik 3, Wien 2004) 40.

² Stelz, Tief ist der Brunnen der Vergangenheit, 41f.

Da Bestattung und Bestattungsritual in eindrücklicher Weise Auskunft über die gesellschaftlichen Normen und Auffassungen einer Zeit geben können, muss alleine im sozialgeschichtlichen Interesse ein Blick auf die jeweils gegebene Rechtslage getan werden. Dies wird im Rahmen dieser Arbeit unternommen. Ferner werden die bestehenden Gesetzesnormen auf die Effektivität ihrer Umsetzung in der Praxis geprüft.

Will man auf die Übergänge von heidnischen zu christlichen Bestattungskulten eingehen, eröffnet vor allem das archäologische Forschungsfeld der „Bestattungstopographie“ Einblicke in den Wandel, denn *„[...] ganz wie das Sterben ein Prozeß ist, eine Chronologie besitzt, so besitzt der Tod auch eine Topographie.“*³

Gekoppelt an eine Untersuchung der archäologischen Quellen ergibt sich die Frage nach der Existenz von philosophisch-religiösen Konzepten, die eine Errichtung von Grab- und Totenkultanlagen verlangten. So ergeben sich primär zwei Möglichkeiten, nach denen die „Topographie des Todes“ wissenschaftlich abgehandelt werden kann. Einerseits werden in allen Kulturen Bilder von einem Ort kreiert,⁴ an dem sich der Verstorbene beziehungsweise seine Seele aufhält. Besonders durch die Formen und Praktiken der frühchristlichen Memoria und Memorialkonzepte lässt sich - auch wenn Vergleichbares bereits in der heidnischen Antike in vielfältiger Weise praktiziert worden ist - der räumliche Charakter innerhalb des christlichen Totengedenkens eindrücklich aufzeigen. Andererseits sind archäologische Funde zu betrachten: Darstellungen etwa auf Fresken und Sarkophagen und natürlich die Grabmäler, Katakomben, Friedhöfe etc... geben Zeugnis von einem eigens geschaffenen Raum für die Toten.

Betrachtet man den Status, den die Archäologie und die Mentalitätsgeschichte in dieser Abhandlung einnehmen wird, ist es wichtig, auf den bisherigen Forschungsstand in diesen Disziplinen zu verweisen.

Auf beinahe keinem Gebiet der europäischen Historie haben wissenschaftliche Studien das Forschungsfeld in solch einem Ausmaß erweitert, wie es für die Behandlung der späten römischen Kaiserzeit und der Spätantike zutreffend ist. Die Geschichte des römischen Imperiums, sowie auch die des Mittelalters, ist seit den großen Fortschritten, welche der positivistischen Forschung des 19. Jahrhunderts zu verdanken sind, festgeschrieben und erfährt meist nur in wenigen Details eine Modifikation und Neuinterpretierung.

³ Stelz, Tief ist der Brunnen der Vergangenheit, 40.

⁴ Vgl.: Stelz, Tief ist der Brunnen der Vergangenheit, 40

Aber schon zuvor kristallisierte sich in gebildeten Kreisen ein zentrales Interesse an der Sozialgeschichte der Antike heraus. In der Epoche des Barock wurde heidnischer Bestattungskult erstmals thematisiert.

Die Pionierarbeit, die sich heidnischen Bestattungsriten widmete, entstand zu Beginn des 17. Jh., stammte aus der Feder des Lübeckers Johannes Kirchmann und trägt den Titel *De funeribus Romanorum*⁵. Es handelt sich um eine Sammlung von Quellen in lateinischer und griechischer Sprache. Durch den erstaunlichen Umfang dieses Werkes könnte man meinen, dass sich daher in der Forschung über etwa zweihundert Jahre kein weiteres Interesse an dieser Thematik wecken ließ.⁶

Eine wissenschaftliche Konfrontation mit dem Themenkreis erfolgte erst wieder im Rahmen von großen Handbüchern. Der Schwerpunkt lag vor allem auf der Erforschung der römischen Sittengeschichte, welche durch die bestehenden geistigen Strömungen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, namentlich von Karl Joachim Marquardt und Hugo Blümner, vorangetrieben wurde. Marquardt arbeitete zwanzig Jahre lang an seiner groß angelegten Abhandlung „*Handbuch der römischen Alterthümer*“⁷, in dem er auch Einblicke in das „Privatleben der Römer“ gibt.⁸ Kurz vor seinem Tod gab er die Manuskripte an Theodor Mommsen weiter, der für deren Veröffentlichung sorgte.

Um die letzte Jahrhundertwende entstanden die großen altertumswissenschaftlichen Nachschlagewerke wie etwa *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*⁹ von Charles Victor Daremberg und Edmond Saglio, in welchen auch die Bestattungsriten beschrieben werden, wobei das in ihnen gezeichnete Bild vom Ablauf der römischen Beisetzungen bei Angehörigen der stadtrömischen Nobilität auch noch heute Geltung hat. Alle diese Werke kennzeichnen sich durch eher überblicksartige Darstellungen und dienen als Basis für heutige Forschungsansätze, wobei sich eine kritische Beleuchtung der älteren Ergebnisse in der zweiten Hälfte des 20. Jh. durchsetzte. Haben bis zu diesem Zeitpunkt eher deutschsprachige Werke zu dem Thema heidnisch-römisches Privatleben Anerkennung gefunden, waren es nun britische Wissenschaftler, die neue Ansätze verfolgten. Eine neue Methodik in der Quellenfor-

⁵ Literaturhinweis: Johannes Kirchmann, *De funeribus Romanorum* (Hamburg 1605).

⁶ Vgl.: Stefan Schrupf, *Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich. Ablauf, soziale Dimension und ökonomische Bedeutung der Totenfürsorge im lateinischen Westen* (geisteswiss. Diss. Bonn, Göttingen 2006) 16.

⁷ Literaturhinweis: Joachim Marquardt, *Handbuch der Römischen Privatalterthümer*, 5. Teil, Abt. 1 (Leipzig 1864).

⁸ Vgl.: Schrupf, *Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich*, 16.

⁹ Literaturhinweis: Charles Daremberg, Edmond Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (Paris 1877-1919).

schung erlangte zunehmend an Bedeutung für die Thematik; insbesondere in Bezug auf Bestattung und Totenriten wurden die Fragestellungen erweitert und vertieft. Der Umgang mit dem Tod und in weiterer Folge die Ausformung der Bestattungsriten wurden im Jahre 1971 zum Gegenstand einer umfassenden wissenschaftlichen Untersuchung. Damals erschien das Werk der Britin Jocelyn M.C. Toynbee¹⁰ „*Death and Burial in the Roman World*“. Es spricht alle Teilbereiche der Thematik an und legt einen eindeutigen Schwerpunkt auf die Archäologie von Grabmälern.¹¹

Dieser Ansatz wurde bald aufgegriffen und weiter verfolgt.

Begräbnisstätten, die gemäß ihrer Qualität nicht dem Geld- oder Geburtsadels zuzuschreiben sind, wurden erstmals durch den britischen Historiker und Soziologen Morris Keith Hopkins¹² einer genaueren Betrachtung unterzogen. Unter anderem beleuchtet er die Umstände, unter denen es ärmeren Verstorbenen gelang, sich durch einen Anschluss an einen Begräbnisverein der Anonymität des Massengrabes zu entziehen. Wichtig ist Hopkins' Arbeit in Bezug auf bestimmte Elemente des Totenkultes, der Erinnerungsfeste sowie der Erbschleicherei, also in Bereichen, wo sich bis zuvor blinde Stellen auf der Karte der Forschung befanden.¹³

Der französische und auch der italienische Sprachraum interessierte sich gleichfalls ab den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts für die heidnisch-antiken Bestattungsbräuche des italischen Kernlandes.¹⁴

Philippe Ariès¹⁵ betrieb in seinen mentalitätsgeschichtlichen Abhandlungen Makrogeschichte der westlichen Welt, wobei seine Analysen im europäischen Altertum beginnen. Besonders das Thema Tod und der Wandel von Mentalitäten anhand sich zyklisch wandelnder Handlungs- und Denkmuster findet ausführlich Eingang in seine Studien. Im deutschsprachigen Raum bietet Peter Dinzelbacher¹⁶ generellen Zugang zur Mentalitätsgeschichte von Römern und Christen, die er - ähnlich wie Philippe Ariès - als Grundlage späterer Entwicklungen in Europa betrachtet.

Die eingehende Erforschung des antiken Christentums nahm ihren Ausgang in Rom selbst. Mit dem frühen Christentum und seinen Bestattungsriten sowie einer näheren

¹⁰Literaturhinweis: Jocelyn M. C. *Toynbee*, *Death and Burial in the Roman World* (New York/Baltimore 1971, unveränd. Nachdruck John Hopkins Paperbacks Editions, Baltimore 1996).

¹¹ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich, 17.

¹² Literaturhinweis: Morris Keith *Hopkins*, *Death and Renewal* (Sociological Studies in Roman History 2, Cambridge 1983, Cambridge University Press Paperback, Cambridge 1985).

¹³ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich, 17f.

¹⁴ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich, 18.

¹⁵ Literaturhinweis: Philippe *Ariès*, *Geschichte des Todes* (München ⁶1993).

¹⁶ Literaturhinweis: Peter *Dinzelbacher* (Hg.), *Werner Heinz*, *Kultur und Mentalität. Europa in der Spätantike 300-600. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte* (Darmstadt 2007).

Beschäftigung mit archäologischen Quellen, wie etwa den frühchristlichen Katakomben und Märtyrerstätten in Rom, setzten sich italienische Historiker und Archäologen verstärkt ab dem 19. Jahrhundert auseinander. Umfassendes Material zu deren Forschung bietet das noch heute als aktuell betrachtete Werk des Archäologen Mariano Armellini „*Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d' Italia*“¹⁷, das sein Hauptaugenmerk auf Rom und Umgebung legt, jedoch mit dem Erscheinungsjahr 1893 in Einzelheiten und in gewissen Ansätzen heutzutage überholt erscheint.

Besonders bekannt und oftmals im selben Atemzug genannt werden die Abhandlungen von Giovanni Battista de Rossi, der 1849 die Catacombe San Callisto entdeckt hat. Seiner intensiven Forschung, die er ununterbrochen bis zu seinem Tod vorantrieb, sind (neben anderen) folgende Werke zu verdanken: „*Roma sotterranea cristiana*“¹⁸ und „*Bullettino di archeologia cristiana*“¹⁹. Angeregt durch die Arbeiten de Rossis wurde das Interesse an der Erforschung des frühen Christentums in Rom auch außerhalb der italienischen Landesgrenzen geweckt. Anton de Waal, ein deutscher katholischer Theologe und Kirchenhistoriker, ließ, veranlasst durch sein Interesse an der Archäologie, 1915 Grabungen unter San Sebastiano durchführen. Dem voran ging eine jahrelange Auseinandersetzung mit der Geschichte der christlichen Urgemeinde Roms und deren Bestattungstopographie, wie etwa seine Werke „*Die Katakomben des heiligen Callistus*“²⁰ oder „*Die Apostelgruft ad Catacumbas an der Via Appia*“²¹ verdeutlichen.

Im 20. Jahrhundert wurde durch die Gründung des „Pontificio Istituto di Archeologia Christiana di Roma“ das Forschungsfeld weiter „internationalisiert“ und durch vielfältige Unternehmungen vorangetrieben.

Neuere Auseinandersetzungen mit der christlichen sowie heidnischen Bestattungstopographie von Rom liefern die Werke von Filippo Coarelli. In ihnen finden sich Reflexionen über frühere (de Rossi und Armellini) archäologische Forschungen. Als ebenfalls bedeutsam auf diesem Gebiet ist Antonio Baruffa²², Professor für Christliche Archäologie an der Päpstlichen Universität in Rom, zu nennen. Seine viel zitierten und in mehrere Sprachen übersetzten Abhandlungen setzen sich detailliert mit

¹⁷ Mariano Armellini, *Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d' Italia* (Roma 1893).

¹⁸ Literaturhinweis: Giovanni Battista de Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, Bd.1 (Roma 1864).

¹⁹ Literaturhinweis: Giovanni Battista de Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana* (Roma 1863).

²⁰ Literaturhinweis: Anton de Waal, *Die Katakomben des heiligen Callistus* (Rom 1886).

²¹ Literaturhinweis: Anton de Waal, *Die Apostelgruft ad Catacumbas an der Via Appia* (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte (RQ), Supplementheft 3, Rom 1894).

²² Literaturhinweis: Antonio Baruffa, *The Catacombs of San Callixtus. History, Archeology, Faith* (Vatican City 2000).

den christlichen Katakomben auseinander, wobei er in einem eigenen Werk besonderes Augenmerk auf die Erfassung der archäologischen Befunde der Calixtus-Katakombe legt. In diesem Sinne widmete er Giovanni Battista de Rossi eine mit Dokumenten versehene Jubiläumsschrift zu dessen 100. Todestag.

2. Bestattungstraditionen im heidnischen Rom

In diesem Kapitel wird eine überblicksartige Darstellung der verschiedenen Elemente der heidnisch-römischen Begräbnisfeierlichkeiten vorgelegt. Um die Riten zu beschreiben, mit denen das frühe Christentum in Kontakt gekommen ist, soll vorab ein Bild des römischen Totenkultes und der Bestattungsfeierlichkeiten gegeben werden. Es ist zu bemerken, dass die Riten, die den Ablauf eines Begräbnisses beschreiben, während der Jahrhunderte praktisch keinem nennenswerten Wandel (liegen in Teilgebieten Änderungen vor, so werden sie im Laufe der Arbeit genannt) unterlegen sind. Dieser Ansatz ist ausschlaggebend für den gesamten Verlauf der Abhandlung über die heidnischen Bestattungszeremonien. Um die heidnischen Totenriten und Bestattungsfeierlichkeiten zu beschreiben, die der frühen Christenheit in Rom begegneten, kann also durchaus in der Zeit zurückgegangen werden. Werden in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit einer heidnischen Ritualpraxis Beispiele, die in die Zeit der Republik einzuordnen sind genannt, so hat die Erwähnung auf Grund der eben genannten Umstände seine Berechtigung.

Für Rom und sein direktes Umland ist in früher Zeit das Brauchtum der Erdbestattung durch archäologische Funde nachweisbar. Doch die Annahme der Tradition der Urnenbestattung lässt sich für das etruskische Kernland bereits in der jüngeren Villanova-Zeit²³ ausmachen. Für den Ausbau der Grabstätten bediente man sich vor allem der Eigenschaften des porösen Tuffgesteins und nutzte diese gezielt im Bereich der Grabarchitektur. Die in den Fels gehauenen und meist überhügelt Gräber, sogenannte Tumulusgräber²⁴, wurden im Inneren „wohnlich“ gestaltet, das bedeutet, mit den typischen Einrichtungsgegenständen des häuslichen Alltags versehen und in der Regel wurden die Toten mit Beigaben bestattet.

Ebenfalls verbreitet war eine Beisetzung der Urnen²⁵ in Erdlöchern, in sogenannten *pozzi*.²⁶

²³ Die italische Eisenzeit, auch Villanova-Zeit genannt, beginnt etwa im 9. Jh. v. Chr. und läuft um 550 v. Chr. langsam aus.

²⁴ Vgl.: Friedhelm *Prayon*, Die Etrusker. Geschichte, Religion, Kunst (Beck'sche Reihe/Wissen 2040, München 42004) 14.

²⁵ Charakteristisch für das Erscheinungsbild einer frühen etruskischen Urne ist eine Anthropomorphisierung des Urnengefäßes an sich, die sich in Etrurien generell zwischen dem 9. bis zum 6. Jh. v. Chr. vorfinden lässt.

²⁶ Vgl.: Hermann *Bengtson*, Grundriss der römischen Geschichte. Mit Quellenkunde, Bd. 1: Republik und Kaiserzeit bis 284. n. Chr. (Handbuch der Altertumswissenschaft Abt. 3, Bd. 5, München 1967) 22.

In der Zeit der griechischen Kolonisation und dem Beginn eines kulturellen Austausches („Orientalizzante“), der auf italischem Boden um etwa 630 v. Chr.²⁷ begann, findet sich die Sitte der Brandbestattung als dominant. Außer Acht darf jedoch nicht gelassen werden, dass sich innerhalb Gesamtetruriens sowohl während der Villanova-Zeit als auch in den anschließenden Jahrhunderten, die archaischen Stadtstaaten in ihrer kulturellen Entwicklung und Ausprägung unterschieden. Ihre Zentren²⁸ weisen Abweichungen in Einzelheiten der Bestattungsriten auf und auch die Akzeptanz des im 8. Jh. v. Chr. zunehmend auftretenden Ritus der Körperbestattung gilt nicht für alle Städte gleichermaßen, beziehungsweise setzte sie sich erst zeitlich verzögert durch.²⁹

Während der Republik und Kaiserzeit wurde in zahlreichen Dokumenten und Schriften, wie etwa der *disciplina etrusca*, über die etruskische Religion, deren Ritus und die rituelle Praktiken, berichtet. Bis in das 1. Jh. v. Chr. wurden adaptierte Teile der etruskischen Religion noch aktiv gelebt und fanden Eingang in das alltägliche Leben und in die Bräuche sowohl des privaten als auch des öffentlichen Lebens in Rom. Bestimmte Rituale, verzeichnet in den Schriften der *disciplina etrusca*, vor allem aber die Kunst der Divination (Haruspizium und Auspizium), wurden vereinzelt sogar bis in das 2. Jh. n. Chr. ausgeübt, wie sich etwa für die Regierungszeit des Kaisers Julian Apostata³⁰ nachweisen lässt. Wenig verwunderlich erscheint es daher, dass es auch zur Übernahme der etruskischen Bestattungsriten durch die Römer gekommen ist. Diese vollzog sich sehr wahrscheinlich schon in den frühen Anfängen der römischen Kultur und ist viel eher als eine schleichende Aufnahme etruskischer Bräuche in die eigene Kultpraxis, denn als eine bewusst vollzogene Adaption vorhergegangener Riten zu betrachten.

Obwohl nur mehr fragmentarisch in den Abhandlungen einzelner römischer Autoren, wie Cicero, Gellius und Plinius (maior) erhalten, nennt vor allem eine altrömische Rechtskodifikation, das Zwölftafelgesetz, das um 450 v. Chr. verfasst wurde, die Ri-

²⁷ Vgl.: Leonie Carola Koch, Menschengesichtig, menschengestaltig- menschenähnlich? Anthropomorphisierung von Leichenbrandbehältern während des 8. und 7. Jh. v. Chr. in Etrurien. In: Christoph Kümmel, Beat Schweizer, Ulrich Veit (Hg.), Körperinszenierung-Objektsammlung-Monumentalisierung. Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften. Archäologische Quellen in kulturwissenschaftlicher Perspektive (Tübinger Archäologische Taschenbücher 6, Tübingen 2008) 495.

²⁸ An dieser Stelle sind vor allem die Städte Veji, Tarquinia, Caere, Volterra, Vulci und Popolonia zu nennen.

²⁹ Vgl.: Koch, Menschengesichtig, menschengestaltig- menschenähnlich, 496.

³⁰ Literaturhinweis: Klaus Rosen, Julian. Kaiser Gott und Christenhasser (Stuttgart 2006).

tuale, die im Zuge einer Bestattung einsetzten, beziehungsweise nach den juristischen Vorschriften einzusetzen hatten.

Plinius gibt an, dass einige römische Adelsfamilien, vor allem das Geschlecht der Cornelier, dessen Patrizierzweig etwa ab dem 5. Jh. v. Chr. auf der politischen Bühne in Erscheinung tritt, die Körperbestattung für die Verstorbenen ihrer Gens anwandten.

„Als nämlich der Leichnam des Sulla 78 v. verbrannt wurde, war er damit [...] der erste Vertreter der gens Cornelia, der von der Körperbestattung abwich.“³¹

Die zu jener Zeit bereits als „ungewöhnlich“ betrachtete Vorliebe der Cornelier einer Körperbestattung und deren explizite Schilderung in diverser zeitgenössischer Literatur verweist wiederum auf den Umstand einer Koexistenz beider Bestattungsarten.

2.1 Romanus mos

Gestützt auf die Schilderungen von Publius Cornelius Tacitus in seinen Annalen, kann man in erster Linie die Brandbestattung als „[...] die vorherrschende römische Begräbnissitte, den romanus mos“³² nennen. Sie wurde in den Gebieten des römischen Kernlandes bis in das späte 3. Jh. n. Chr. und somit bis zur endgültigen Aufgabe von Kremation und Urnenbestattung zugunsten der nun als eindeutig christlich konnotierten Körperbestattung praktiziert.

Das Verlangen mancher Vertreter der römischen Adelsschichte nach extravaganten Begräbnissen zeigte sich in der Praktizierung einer dritten Bestattungsart. Sie resultierte zweifelsfrei aus den Kontakten und dem interkulturellen Austausch mit den ägyptischen und vorderorientalischen Kolonien und ist als eine Sonderform zu betrachten:³³

„corpus non igni abolitum, ut Romanus mos, sed regum externorum consuetudine differtum odoribus conditur tumuloque Iuliorum infertur.“³⁴

³¹ Schrupf, Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich, 70.

³² Johannes Engels, Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funerals und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit (Hermes Einzelschriften 78, Stuttgart 1998) 159.

³³ Vgl.: Schrupf, Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich, 77.

³⁴ Tac., Ann. 16, 6. In: Arthur Darby Nock, Zeph Stewart (Hg.), Essays on Religion and the Ancient World, 2 Bde., Bd. 1 (Oxford 1972) 278.

„Der Körper, nicht vom Feuer vernichtet, wie es römische Sitte ist, sondern nach Gewohnheit der ausländischen Könige mit Wohlgerüchen vollgestopft, wird geborgen und in den Grabhügel der Julier gebracht.“³⁵

Wie aus der Textstelle von Tacitus zu entnehmen ist, bestand neben der Brand- und Körperbestattung in Rom auch die Sitte der Mumifizierung. Diese wurde jedoch nur selten praktiziert und galt als exotisch und somit als exklusiv.³⁶ Auch findet sich in dem Text neben der Nennung des *Romanus mos* auch der Hinweis auf die sogenannte *laudatio funebris*, eine Rede zu Ehren des Verstorbenen, die aus dem Ablauf einer gutbürgerlichen bis kaiserlichen Begräbnisfeier nicht wegzudenken gewesen ist.

2.2 Von der Brand- zur Körperbestattung

Der Umstand, dass dennoch und trotz archäologischer Funde in Bezug auf einen Wandel in den Bestattungsriten, keine exakten temporären Angaben gemacht werden können, wurde erstmals von Morris K. Hopkins³⁷ notiert und weitgehend von Ian Morris unterstrichen. In der Abhandlung „*Death-ritual and social Structure in Classic Antiquity*“ verweist I. Morris unter anderem auf die Schwierigkeiten, mit der sich die Forschung, will sie vor allem frühere Zeitspannen auf deren Bestattungsbräuche untersuchen, konfrontiert sieht:

„*However, where chronology is poor, time and typology become confused, as we cannot tell whether we are dealing with a single phase or varied burials, or several phases of homogeneous burials.*“³⁸

Er warnt somit vor Verallgemeinerung ohne Berücksichtigung von eventuellen Ausnahmefällen. Um dennoch eine temporäre Gliederung möglich zu machen, entwarf er ein spezielles Zeitmodell.

Darin beschreibt Morris eine Art wellenförmigen Verlauf, dem die kulturellen Änderungen in den Bestattungsriten gefolgt sein sollen. Dies bekräftigt seine Theorie eines Vorhandenseins von „several phases of homogeneous burials“. Morris meint

³⁵ Übersetzt von der Autorin.

³⁶ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich, 77.

³⁷ Vgl.: Morris Keith *Hopkins*, *Death and Renewal* (Sociological Studies in Roman History 2, Cambridge 1983, Cambridge University Press Paperback, Cambridge 1985) 203. Hopkins betont hier die Schwierigkeit einer modernen Rekonstruktion von vergangenen Riten.

³⁸ Ian *Morris*, *Death-ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Key Themes in Ancient History (Cambridge 1992) 25. Alle Übersetzungen aus diesem Werk stammen von der Autorin.

damit genauer, die Bestattungsbräuche hätten sich im mittel- und südeuropäischen Raum durch eine ähnliche Ablösung der verschiedenen Formen annähernd gleichzeitig verändert.³⁹

„Er vermutet ein Vorherrschen der Körperbestattung in ganz Europa von ca. 475 v. bis 200 v. und anschließende Ablösung durch das Verbrennen von 200 v. Chr. bis 100 n.“⁴⁰

Sein Modell bezieht sich, wie erwähnt, auf den Großraum Europa und ist nicht speziell für Rom entworfen worden. Dennoch lässt sich diese temporäre Gliederung zum Großteil auch auf die Bestattungssitten der Stadt Rom und deren Umfeld umlegen. Positiv auf diesen Theorieansatz wirken zeitgenössische Schilderungen der Bestattungsriten in den römischen Quellen und im Allgemeinen, dass Totenritual und Bestattungsbrauchtum in Rom, wie auch in anderen Kulturkreisen, zu den stabilsten - da primär moralisch motiviert - Ausformungen von Kultur zählen.

Fest steht, dass sich etwa ab 150 n. Chr. allgemeingültig für das Gebiet um Rom, ein eindeutiger Wandel in der allgemeinen Bestattungspraxis vollzogen hat. Die nun einsetzende Tradition der Körperbestattung wurde anfänglich vor allem von den oberen Schichten der römischen Gesellschaft aufgegriffen.

In der Regierungsperiode Trajans meinten die aristokratischen Gentes die Vorzüge einer Körperbestattung in Sarkophagen zu erkennen, denn durch sie bot sich für die römischen Eliten eine weitere Möglichkeit zur Selbstdarstellung. Reliefdarstellungen dienten dazu, der Nachwelt die gentile Abstammung des Verstorbenen zu verdeutlichen, welche ihn bereits zu seinen Lebzeiten von der übrigen Gesellschaft abgehoben hatte. Diese Sonderstellung des Toten sollte für die Betrachter des Sarkophags durch figurative Darstellungen klar ersichtlich sein. So ist festzuhalten, dass es bereits vor dem Aufkommen der christlichen Körperbestattung einen spürbaren Trend in eben diese Richtung gegeben hat.

Warum es zu dieser Wandlung kam, wird in diversen wissenschaftlichen Werken mehrfach angesprochen und mehr oder minder erklärt, auch mit dem Argument eines Einflusses des Christentums oder orientalischer Kulte,⁴¹ die zu angesprochener Zeit einen starken Zulauf erfuhren. Dies muss jedoch nach eigener Theorie und anhand aktueller Forschungsstandpunkte zurückgewiesen werden.

³⁹ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich, 71

⁴⁰ *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich, 71.

⁴¹ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich, 17.

Auch wurde mehrfach der Versuch unternommen, den Wandel der Bestattungspraktiken mit einer sozialen Umschichtung innerhalb der römischen Gesellschaft zu erläutern. Diese, so die Spekulationen, soll sich durch die Migration von Fremden und verschiedener Völker ab dem 1. Jh. n. Chr. vollzogen haben. Nach eigener Ansicht ist dieser Theorieansatz eher fraglich, denn der Wechsel von der Brand- zur Körperbestattung hätte für die breite Masse der Bevölkerung keinerlei Vorteile gehabt. Die Kosten, die für eine Inhumation entrichtet werden mussten, waren nicht höher als die Gelder, die man für eine Brandbestattung benötigte. Auch lässt sich zur Jahrtausendwende ein Zuwanderungsstrom eher ärmerer Bevölkerungsgruppen verzeichnen, die sich im Ballungszentrum Rom ein besseres Leben erhofften. So scheint es abwegig, hätte die römische wohlhabende Elite gerade die fundamentalen Riten der Bestattung, die besonders zu einer Repräsentation der eigenen Gens dienten, für sich geändert und durch die Bräuche der ärmeren Zuwanderer ersetzt.

Vielmehr sehen zahlreiche Wissenschaftler, wie etwa Arthur Darby Nock und Ian Morris, den Wechsel oder die Abwechslung beider bestehender Bestattungsformen in den Modeströmungen der Zeit begründet⁴².

„At Rome the change was one of form only: it led to changes in the form of other parts of the ritual system to preserve the overall structure, but inhumation in the third century said much the same things about the dead as cremation had done in the first [...]. Ritual fashions are the stuff social structure is made off.“⁴³

Diese Theorie stützt auch der Fakt, dass alle anderen Riten des Totenkultes praktisch unverändert blieben. Interessant ist das obige Zitat von Morris, worin er von der Theorie ausgeht, dass sich zwar Teilgebiete der rituellen Ausführung geändert hätten, dies aber nur, um die traditionelle Ordnung in ihrer Grundstruktur zu erhalten.

Auch in archäologischen Funden lässt sich solch ein Theorieansatz bekräftigen, denn auf die letzte Reise mitgegeben wurden *„Die zahlreichen Beigaben [...] dem Toten auch ohne Verbrennung [...]; die Rolle des prächtigen rogos (Scheiterhaufens) als Statussymbol übernahm der kunstvoll gearbeitete Sarkophag [...]“⁴⁴*

Klar von dieser Aussage distanziert sich Jocelyn M.C. Toynbee, die das Aufkommen einer neuen Modeerscheinung als Erklärung für zu unzureichend betrachtet.⁴⁵ Sie

⁴² Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich, 74.

⁴³ *Morris*, Death-ritual and Social Structure in Classical Antiquity, 33.

⁴⁴ *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich, 73.

⁴⁵ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich, 74.

schließt eher auf eine sukzessive Änderung in der Gefühlswelt der Menschen, die einen „respektvolleren“ Umgang mit dem Toten nun in der Körperbestattung sahen:

„Nonetheless, the change of rite would seem to reflect a significant strengthening of emphasis on the individual's enjoyment of a blissful hereafter.“⁴⁶

An dieser Stelle soll jedoch dem Ansatz von Ian Morris mehr Gewicht verliehen werden. Einen evidenten Punkt, der die Theorie von Toynbee weitgehend entkräften könnte, bieten vereinzelt Funde von menschlicher Asche innerhalb von Sarkophagen.⁴⁷ Dies verdeutlicht, dass für den Römer ganz und gar nicht der Erhalt des Körperlichen bei der Einführung von Körperbestattung im Vordergrund stand. Die Meinung über einen neuen Bezug zu den menschlichen Überresten muss daher genauer überdacht werden. Die Römer hatten für den jeweiligen Umgang mit der körperlichen Hülle des Verstorbenen keinen allgemeingültigen Rahmen ausgeprägt. Dies lässt sich zuvor bereits aus dem Wandel hin zur Brandbestattung um 200 v. Chr. ablesen. Auch handelte es sich bei der Praktizierung von Einbalsamierung um eine Modeströmung, die die Exklusivität des Begräbnisses betonen sollte. Von primärer Bedeutung war daher eher die jeweilige Inszenierung der Bestattung an sich, als die Frage nach welcher Art der Tote bestattet werden sollte.

Toynbee's Theorie eines Wandels der mentalen Auffassung betreffend Tod und Körperlichkeit im Heidentum des ersten bis dritten Jahrhunderts wird in dieser Arbeit daher wenig Beachtung geschenkt, da sie der Autorin zu spekulativ erscheint.

⁴⁶ Jocelyn M.C. *Toynbee*, *Death and Burial in the Roman World* (New York/Baltimore 1971, unveränd. Nachdruck John Hopkins Paperbacks Editions, Baltimore 1996) 41.

⁴⁷ Vgl.: *Schrumpf*, *Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich*, 74.

2.3 Die Begräbnisarten

In der folgenden Abhandlung werden die für die Regionen des römischen Imperiums allgemein üblichen Begräbnisformen, die sowohl für eine Körper- als auch Brandbestattung galten und somit vor allem den feierlichen Rahmen der Bestattungszereemonie bildeten, beschrieben.

Bevor auf die Bestattungsformen von Erwachsenen eingegangen wird, muss das Kinderbegräbnis, das *funus acerbum*,⁴⁸ in seiner Sonderstellung genannt werden. Einzigartig ist nicht die Bestattungszereemonie an sich, sondern die Zeit, in der sie stattfinden musste. Kinder (*impubes*⁴⁹) wurden während der gesamten römischen Antike *ante lucem*, während der Nacht beigesetzt.⁵⁰

Abgesehen von der Kinderbestattung lassen sich nach dem politisch-sozialen Status und formalen Kriterien grob vier Typen der Begräbnisse unterscheiden:

*„Nach dem politisch-sozialen Status und typischen Formen kann man bei Begräbnissen römischer Bürger das einfache Bürgerbegräbnis (funus translaticum), das Soldatenbegräbnis (funus militare), das repräsentative Staatsbegräbnis (funus publicum) und schließlich in der Prinzipatszeit die Inszenierung der kaiserlichen Begräbnisse (funus imperatorium) als Haupttypen differenzieren.“*⁵¹

Im *funus translaticum* verdeutlichen sich allgemeine Abläufe, die die Bestattungszereemonie eines jeden römischen Bürgers bestimmten. Sie wurden, da die finanziellen Mittel der „Durchschnittsbürger“ eher begrenzt waren, jedoch nicht so ausgebaut wie es bei einem *funus publicum* üblich war.

Wie die Betitelung unschwer vermuten lässt, betraf ein *funus militare* die in einer Schlacht gefallenen Soldaten und andere Wehrdiener.⁵² Es unterlag in seiner Gestaltung dem juristischen Reglement des Militärs. Nach diesem wurden Gefallene gemeinschaftlich verbrannt beziehungsweise bestattet. Die Gelder für ein solches Soldatenbegräbnis wurden meist von den Kameraden selbst entrichtet, oder es wurde ein zuvor eigens vom Sold abgezweigtes Kapital verwendet. Der Tod eines hochrangigen Militärs auf dem Schlachtfeld wurde gelegentlich mit einer *decursio* begangen,

⁴⁸ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 178.

⁴⁹ Mit der Bezeichnung *impubes* wurde bei männlichen Kindern jedes Alter vor Erreichung ihrer *pubertas*, ihrer Geschäftsfähigkeit durch die Verleihung der *toga virilis* bezeichnet. Mädchen hingegen galten vor dem Einsetzen ihrer Geschlechtsreife (=heiratsfähiges Alter) als *impubes*.

⁵⁰ Vgl.: Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, 46. Alle Übersetzungen aus diesem Werk stammen von der Autorin.

⁵¹ Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 159.

⁵² Vgl.: Schruppf, *Bestattung und Bestattungswesen*, 88.

wobei ein Soldat um den Scheiterhaufen oder ein Scheingrab (Kenotaph) ging oder zu Pferd diese Stelle umkreiste. Als Sonderform wird oftmals das *funus publicum* genannt, das zu Ehren wohlthätiger oder besonders ruhmreicher römischer Bürger veranstaltet wurde.⁵³

Wie Jocelyn Toynbee hierzu vermerkt, soll der finanzielle Aufwand für ein *funus publicum* zumeist aus der Staatskasse selbst bezahlt worden sein.

„A special kind of *funus indictivum*, to which all citizens were invited, was the *funus publicum* decreed to a benefactor of the State and paid for by the State treasury.“⁵⁴

Dieser Anmerkung muss man jedoch etwas kritisch gegenüberstehen. Gemessen an den zu entrichtenden Summen, wäre dem römischen Staat im Laufe weniger Jahre nichts anderes übrig geblieben, als „Bankrott“ anzumelden. Der Rückschluss von Toynbee auf eine Geldspende aus dem Staatshaushalt ist eher in der Entrichtung einer gewissen Summe begründet, die als pekuniärer Betrag symbolisch angedacht war.⁵⁵ Auf diesen Fakt verweist Stefan Schrupf in seiner 2006 entstandenen Dissertation und nennt des Weiteren ein interessantes Detail. Geht man davon aus, dass der Staat selbst die Summe für ein *funus publicum* entrichtete, hätte er im selben Atemzug auch die Kontrolle über dessen Ausmaße gehabt und somit dieses auch gleichsam beschränken können. Folglich hätte sich das konkurrierende Verhalten, das zwischen den Vertretern diverser römischer Adelsfamilien um die bestmögliche Gestaltung eines Begräbnisses bestand, nicht im bekannten Maße konstituieren können.⁵⁶ Unterschiedlichstes Quellenmaterial, seien es Kritiken zeitgenössischer Philosophen am übertriebenen Pomp, seien es Darstellungen eines *funus publicum* auf Grabreliefs - sie alle bezeugen weitgehend das Gegenteil.

Das *funus publicum* war, gemessen an dem dafür zu entrichtenden Aufwand, eng mit dem *funus imperatorium* verbunden. Wie die Bezeichnung vermuten lässt, wurden solche Begräbnisfeierlichkeiten in erster Linie für Kaiser oder Angehörige des Kaiserhauses veranstaltet, wobei es sich nicht bei jedem überlieferten *funus imperatorium* um die Bestattung eines aktiv tätigen Kaisers handeln musste. Diese Erscheinungsform ist auch unter der Bezeichnung *funus censorium* bekannt.⁵⁷ Es handelt sich, wie schon bei dem *funus publicum*, um ein in die Öffentlichkeit getragenes Ze-

⁵³ Vgl.: Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, 55.

⁵⁴ Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, 55.

⁵⁵ Vgl.: Schrupf, *Bestattung und Bestattungswesen*, 231.

⁵⁶ Vgl.: Schrupf, *Bestattung und Bestattungswesen*, 231.

⁵⁷ Vgl.: Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, 56.

remoniiell, für das keine Kosten gescheut wurden und auch keine gesetzlichen Regelungen eine materielle Obergrenze festlegten.⁵⁸ Insbesondere im Prinzipat und Dominat, vor allem aber mit der Ausbildung des Divuskultes wurden die Feierlichkeiten immens aufwändig. Somit wurde der Verstorbene in seiner Position noch mehr gegenüber dem Volk hervorgehoben und von diesem gleichsam distanziert.

Nach Sueton, der Unterhaltungen zwischen den einzelnen Teilnehmern der Bestattungsfeierlichkeiten von Vespasian festhielt, soll das Begräbnis des Kaisers zehn Millionen Sesterzen gekostet haben. Diese Summe ergab sich jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach aus den Kosten für die, im Verlauf der Feierlichkeiten veranstalteten *munerae*, der Gladiatoren- und Zirkusspiele.⁵⁹

⁵⁸ Vgl.: *Engels*, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 175.

⁵⁹ Vgl.: *Jörg Rüpke*, *Zeit und Fest. Eine Kulturgeschichte des Kalenders* (München 2006) 88.

2.4 Die Topographie der heidnischen Bestattung

Die Bestimmungen des Zwölftafelgesetz (*lex duodecim tabularum*⁶⁰), die formal alle Bürger des römischen Imperiums gleichermaßen betrafen,⁶¹ untersagten explizit die Beisetzung eines Leichnams innerhalb der Stadt:

„*Hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito.*“⁶²

„*Einen Toten sollst du in der Stadt weder bestatten noch verbrennen.*“⁶³

Einblick in das Zwölftafelgesetz wurde jedermann durch dessen öffentliche Ausstellung auf dem Forum Romanum gewährt. Dort konnte es bis zum Gallierbrand des Jahres 387 v. Chr. im Original begutachtet werden.⁶⁴

Das darin enthaltene Verbot einer Brandbestattung in oder in unmittelbarer Nähe zu bewohntem Gebiet wurde primär aus der Befürchtung vor Flächenbränden eingeführt. Warum sich dieses Verbot auch auf die Körperbestattung bezog, kann von der Forschung nur durch die Annahme erklärt werden, dass diese Beschränkung sehr wahrscheinlich auch von einem religiösen Gehalt gewesen sein musste.⁶⁵

Neben der geläufigen Erklärung, dass das Verbot hygienische Gründe gehabt hätte, fand auch eine Theorie von Jocelyn Toynbee weitgehend Verbreitung.

Sie geht davon aus, dass das Verbot durchaus religiös-moralische Gründe gehabt hat, dass für den Römer mit dem Tod an sich und allen damit verbundenen Umständen eine „*pollution*“, also eine Verunreinigung der gesamten unmittelbaren Umgebung einherging.⁶⁶ Somit kann in weiterem Sinne hier auch folgendem geistigen Konstrukt Beachtung zugemessen werden: Gemäß einer kultischen Vorstellung wollte man in erster Linie den Raum der Lebenden (*sacra civitatis*), der sich in den politischen und religiösen Zentren der *urbs* manifestierte, von dem der Toten in den Nekropolen abgrenzen.⁶⁷

Die Grabmonumente und die Nekropolen wurden, wie auch schon bei den Etruskern üblich, bewusst außerhalb der Stadttore angelegt. Sie säumten die großen Ausfall-

⁶⁰ Ursache für die Aufzeichnung der darin enthaltenen Gesetze war das wachsende Verlangen der Plebejer während des Ständekampfes nach allgemeingültigen Richtlinien und mehr juristischer Sicherheit.

⁶¹ Vgl.: *Engels*, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 168.

⁶² Cic., *De leg.* 2, 23, 58. In: *Toynbee*, *Death and Burial in the Roman World*, 287.

⁶³ Übersetzt von: Anne *Kolb*, Joachim *Fugmann*, *Tod in Rom. Grabinschriften als Spiegel römischen Lebens* (Studienbücher Kulturgeschichte der Alten Welt 106, Mainz a. Rhein 2008) 14.

⁶⁴ Vgl.: Rolf *Gröschner* (Hg.), Claus *Dierksmeier*, Michael *Henkel*, Alexander *Wiehart*, *Rechts- und Staatsphilosophie. Ein dogmenphilosophischer Dialog* (Berlin/Heidelberg 2000) 57.

⁶⁵ *Schrumpf*, *Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich*, 64.

⁶⁶ Vgl.: *Toynbee*, *Death and Burial in the Roman World*, 43.

⁶⁷ Vgl.: *Engels*, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 165.

straßen, wobei deren Bebauung mit zunehmender Nähe zur Stadt immer dichter wurde. Diese Erscheinungsform, die heute unter dem wissenschaftlich umstrittenen Ausdruck „Gräberstraße“ bekannt ist,⁶⁸ wurde etwa ab dem 2. Jh. v. Chr. populär und determinierte das periphere Umfeld Roms. Auch in den Provinzen lagen die Nekropolen oder vereinzelte Bestattungsorte außerhalb der eigentlichen Wohngebiete.⁶⁹ Die Lage der Gräber an den viel frequentierten Straßen lässt darauf schließen, dass sie nicht unbedingt zu einem Innehalten, zu einem Verweilen in andächtiger Haltung einluden. Dies ist ein bedeutendes Merkmal der römischen Bestattungssitten und generell als Unterschied zu einem christlichen Umgang mit dem Tod in all seinen Erscheinungsformen, auch mit jenen der Grabkultur, zu unterstreichen.

Ein Motiv für das Errichten von Grabmonumenten in der eben genannten Zone war die daraus resultierende Möglichkeit, dass Trauer „publik“ gemacht werden konnte. Durch einen gezielten Ausbau, bis hin zu einer Monumentalisierung der Grablege, wurde eine diesbezügliche Resonanz in der Bevölkerung erweckt. Dieses Charakteristikum eines „Zur-Schau-Stellens“ der Trauer zieht sich durch die gesamte römische Bestattungszeremonie, wie im Folgenden noch gezeigt werden soll.

Eine weitere Begrenzung, die neben dem Verlauf der Stadtmauern den Raum der Toten gegenüber dem allgemeinen Lebensraum abschirmen sollte, war seit der Frühzeit Roms das *pomerium*, eine sakrale Grenze zur *urbs*.

Ursprünglich gab man der, nach dem in der Mythologie verankerten Ritual der Stadtgründung und durch das Ziehen eines Pfluges entstandenen Furche um einen Siedlungsplatz diesen Namen.⁷⁰ Einzelne aufgestellte Steine markierten nach der Festlegung der Erstreckung des eingeschlossenen Gebietes durch einen Augur⁷¹ den Verlauf des *pomeriums*. Es war daher eher eine „gedachte“ Grenze, deren exakte Lage nie durch den Bau einer Mauer oder anderer Bauten ersichtlich wurde. Diese Trennlinie zur Stadt konnte, je nachdem welcher infrastrukturellen Entwicklung diese im Laufe der Zeit unterlag, vor oder aber auch innerhalb der eigentlichen Stadtmauer verlaufen.

⁶⁸ Vgl.: Paul Zanker, Henner von Hesberg (Hg.), Römische Gräberstraßen. Selbstdarstellung - Status - Standard (Kolloquium römische Gräberstraßen - München 28-30. Oktober 1985, München 1987) 9. Von Hesberg merkt des Weiteren an, dass es sich nicht um „Friedhofsstraßen“ gehandelt hat, sondern dass die Grabbauten an diesen Straßen gebaut wurden, um gesehen zu werden. Sein Schluss daraus ist, dass die Straßen nicht angelegt wurden, um Bestattungsplätze zu schaffen.

⁶⁹ Vgl.: Herwig Wolfram (Hg.), Verena Gassner, Sonja Jilek, Sabine Ladstätter, Am Rande des Reiches. Die Römer in Österreich (Österreichische Geschichte, Bd. 2, Wien 2002) 235.

⁷⁰ Vgl.: Jochen Werner Mayer, Imus ad villam. Studien zur Villeggiatur im stadtrömischen Suburbium in der späten Republik und frühen Kaiserzeit (Geographica Historica 20, Stuttgart 2005) 111.

⁷¹ Vgl.: Frank Kolb, Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike (München 2002) 76.

„Der Verlauf von Mauer und pomerium kann in der Regel stets als divergent angenommen werden und ist daher kaum zu rekonstruieren.“⁷²

Aus der Theorie von Jochen M. Mayer resultiert der Schluss, dass der genaue Verlauf des *pomeriums* heute nicht mehr deutlich ausgemacht werden kann. Dennoch ist die Annahme zulässig, dass die Zentren des öffentlichen Lebens auf Grund ihrer Funktion innerhalb gelegen haben mussten.

In Befolgung einer Linie konkreter Sakralarchitektur lagen das Marsfeld und der Tempel der Bellona außerhalb des Bannkreises. Er durfte nicht von einem Heer, von Soldaten im Dienste oder waffentragenden Personen überschritten werden.⁷³ So wurde der Krieg folglich auch in seinen personifizierten Ausgestaltungen aus dem öffentlich-privaten Rahmen verdrängt, was auch die Lage des Tempels von Mars auf dem *campus Martius* erklärt.

Nach Auszügen aus dem Zwölftafelgesetz war eine Beisetzung einer jeden Person innerhalb des Verlaufes des *pomeriums* untersagt. Dennoch wurden in Rom Ausnahmen von diesen Regelungen gemacht. Sonderfälle von Bestattungen, welche die Vorschriften des Zwölftafelgesetzes umgehen, sind auch für die Stadt Rom auszumachen.⁷⁴ Inwiefern diese von legislativer Instanz für gut befunden worden sind, ist allerdings fraglich. Bei den Beigesetzten handelte es sich vermehrt um Frauen, die als Priesterinnen im Dienste der Vesta standen, oder vereinzelt auch um Männer, die ein hohes politisches Amt (jenes des Kaisers) bekleideten.⁷⁵

Johannes Engels nennt etwa das Grab von Kaiser Agrippa als innerhalb der Stadtmauern, *intra muros*, gelegen.⁷⁶ Agrippas Leichenbrand wurde in einer Urne im Mausoleum des Augustus, welches 29 v. Chr. auf dem *campus Martius* erbaut wurde, beigesetzt.⁷⁷ Dieser Befund von Engels kann jedoch als fälschlich bezeichnet werden. Bei der Interpretation von Grabstätten nach deren Lage zu den bestehenden Stadtgrenzen muss die jeweilige Ausdehnung der Stadt berücksichtigt werden. Das Marsfeld befand sich zum Zeitpunkt des Todes von Agrippa, 12 v. Chr., außerhalb der Severianischen Stadtmauer⁷⁸ und auch, wie erwähnt, außerhalb des *pomeriums*.

⁷² Mayer, *Imus ad villam*, 110.

⁷³ Vgl.: Jörg Rüpke, *Domi militiae*. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom (geisteswiss. Diss. Tübingen 1990, Stuttgart 1990) 35.

⁷⁴ Vgl.: Rüpke, *Domi militiae*, 36.

⁷⁵ Vgl.: A. Kolb, *Tod in Rom*, 15.

⁷⁶ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 165.

⁷⁷ Vgl.: A. Kolb, *Tod in Rom*, 29.

⁷⁸ Vgl.: A. Kolb, *Tod in Rom*, 29.

Der Umstand einer tatsächlich innerstädtischen Bestattung kann jedoch anhand jener Grabmonumente aufgezeigt werden, welche die Kaiser Domitian und Trajan für sich errichten ließen. Steffen Diefenbach beschreibt die Bestattung des Leichenbrandbehälters von Trajan im Jahre 117 n. Chr. als „[...] ein eindeutiger Versuch, die Grablege und die Kultstätte für den *divus*, in einen unmittelbaren räumlichen Zusammenhang zu bringen.“⁷⁹

Grablege und Ehrenmal verschmolzen dieser Theorie nach zu einem „homogenen Objekt“. Besonders die Adaption einer Säule als Grabmonument stellte in der Architektur eine Neuerung dar. Die in den Reliefs dargestellte Szenerie, in der Trajan nach mehrfacher Deutung in der Rolle eines „neuen Romulus“ auftritt, sollte die angestrebte Heroisierung fördern, gleichzeitig die Bestattung innerhalb des *pomerium* rechtfertigen, sowie jegliche Kritik an der Übertretung des Verbots verstummen lassen.

„Die Beisetzung des Kaisers in der Stadt und die angestrebte Verbindung von Toten- und *divus*-Kult [...]“⁸⁰ machte diese Bestattung zu einem Sonderfall in der Geschichte Roms, die auch keine Nachahmung fand. Der direkte Nachfolger Trajans, Hadrian, schuf sein Grabmonument wieder außerhalb des *pomeriums* und fernab der Severianischen Stadtmauer.⁸¹ Unter Claudius wurde das *pomerium* erstmals verschoben und die Stadt somit vergrößert.⁸² Durch die Erbauung der Aurelianischen Stadtmauer um etwa 270 n. Chr. kam es vereinzelt zu einer Einschließung älterer Gräber. Unter anderem wurde das Mausoleum des Augustus nun in die neue urbane Zone integriert, was die Bestattung von Agrippa⁸³ somit erst nachträglich zu einer Beisetzung *intra muros* machte.

Mit der Etablierung des Christentums kam es zu einem deutlichen Wandel in der Bestattungstopographie. Im Zuge dessen verlor das *pomerium*, als Ausdruck heidnischer Ritualpraxis, gänzlich an Bedeutung. Dieser Umstand ist unter anderem durch die Entstehung von innerstädtischen Kirchen und in dem Streben nach einer Bestattung in der Nähe der Gräber oder der Reliquien von Heiligen zu begründen und soll im Zuge der Arbeit näher behandelt werden.

⁷⁹ Steffen Diefenbach, Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr. (Millennium-Studien zur Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 11, Berlin/New York 2007) 188f.

⁸⁰ Diefenbach, Römische Erinnerungsräume, 189.

⁸¹ Vgl.: Diefenbach, Römische Erinnerungsräume, 189.

⁸² Vgl.: A. Kolb, Tod in Rom, 15.

⁸³ Unter anderem sind dort, neben der des Agrippas, die Urnen folgender Kaiser aufgestellt worden: die des Drusus d. Jüngeren, des Tiberius, des Caligula, des Claudius, des Nerva und weiterer Mitglieder der Julisch-Claudischen Familie.

2.5 Kremation

Wie erwähnt, handelte es sich bei den Vertretern der Julisch-Claudischen Dynastie, wie sich etwa am Beispiel des Mausoleums des Augustus aufzeigen lässt, um die Beisetzung der Asche in einer Urne.

Generell lässt sich feststellen, dass eine eventuelle Veränderung jener Rituale, die auch bei einer Inhumation vollzogen wurden, bis zur Ankunft des Leichenzuges am Scheiterhaufen (*rogus*) nicht auszumachen ist. Erst nach dem Einfinden aller Trauernden am Verbrennungsplatz (*ustrina*), der aus logistisch-praktischen Gründen in der Nähe der Grabstätten lag, setzte mit der Platzierung der Totenbahre auf dem *rogus* eine Abfolge von Handlungssträngen ein.

Durch Plinius ist die Wiederöffnung der Augen des Verstorbenen (*operire oculos morientibus*) auf dem *rogus* überliefert,⁸⁴ die, wie die folgende Anmerkung zeigt, als eindeutig römischer Ritus im Rahmen der Leichenverbrennung verstanden werden kann.

„morientibus illos (=oculos) operire rursusque in rogo patefacere Quiritium magno ritu sacrum.“⁸⁵

„Dem Sterbenden die Augen zu schließen und auf dem Scheiterhaufen wieder zu öffnen ist ein feierlicher religiöser Brauch der Römer [...]“⁸⁶

Danach warf man Grabbeigaben (*munera*) auf den *rogus*. Dabei handelte es sich um die Kleider des Toten, diverse Opfergaben und um den persönlichen Besitz des Verstorbenen, bei Frauen konnte es Schmuck sein, Kindern gab man auf deren letzten Weg meist Spielzeug mit.⁸⁷ Bei vornehmeren Feuerbestattungen wurden auch wohlriechende Essenzen wie Weihrauch,⁸⁸ Zimt und spezielle Duftöle⁸⁹ aber auch Nahrungsmittel auf den Scheiterhaufen geworfen.

Im Zuge der Öffnung der Augen wurde dem Toten kurz vor der Entfachung des Feuers nach griechischer Tradition eine Münze (*obolus*) in den Mund gelegt. Sie sollte

⁸⁴ Vgl.: *Toynbee*, *Death and Burial in the Roman World*, 50.

⁸⁵ Plin., *Nat. Hist.* 11, 150. In: *Schrumpf*, *Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich*, 84.

⁸⁶ Übersetzt von: *Sven Lachhein*, *Römischer Bestattungsbrauch am Beispiel des göttlichen Kaisers Augustus. Der Pater Patriae. Im Tode zwischen Republik und Principat* (Akademische Schriftenreihe V123259, Studienarbeit Friedrich Schiller Universität Jena, Jena 2008, GRIN Taschenbuchausgabe 2009) 17.

⁸⁷ Vgl.: *Lachhein*, *Römischer Bestattungsbrauch am Beispiel des göttlichen Kaisers Augustus*, 29.

⁸⁸ Vgl.: *Engels*, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 184.

⁸⁹ Vgl.: *Lachhein*, *Römischer Bestattungsbrauch am Beispiel des göttlichen Kaisers Augustus*, 29.

dazu dienen, den Fährmann Charon zu bezahlen,⁹⁰ der die Überfahrt über den Fluss Styx in das Totenreich des Gottes Dis Pater (auch Pluto genannt) ermöglichte.

Lange vermutete die Forschung (siehe u.a. J. Engels), teilweise sogar noch heute, dass dem Verstorbenen vor der Verbrennung nach priesterlichen Weisungen, motiviert durch magisch-religiöse Gründe, ein Teil des Körpers, das sogenannte *os resectum* - meist ein Finger des Toten - abgetrennt wurde. Dieser soll anschließend begraben worden sein.⁹¹

Durch das vermeintliche Wissen um den Ritus hielt sich die Theorie der separaten Bestattung des *os resectum* lange. Er wurde in seiner Funktion der Aufrechterhaltung juristischer Determinanten zugeordnet. Zusätzlich fand der Ritus Erwähnung in einer Notiz von Cicero:

„[...] *quem ad modum os resectum terra obtegatur* [...]“⁹²

Erst weitgreifende archäologische Grabungen und Nachforschungen führten die Zweifelhaftigkeit dieser Theorie vor Augen, denn es fanden sich keinerlei Hinweise auf die Existenz eines *os resectum*. Dies bedeutet explizit, dass auf Gebieten in oder in unmittelbarer Nähe zu den Nekropolen keine abgetrennten Fingerknochen, beziehungsweise keine stichhaltigen Indizien die auf eine Beisetzung derer (etwa kleine „Gräber“) verweisen würden, gefunden werden konnten.

Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich vielmehr um eine Überinterpretation alter Bräuche durch Cicero selbst oder aber auch um eine Tradition, die nur in etwai- gen rituellen Spezialfällen zum Einsatz kam, nicht aber um eine weit verbreitete Sit- te,⁹³ die durch archäologische Funde als allgemeingültig beschrieben werden kann.

Der Holzstoß wurde entzündet und brannte unter den Klagerufen der Anwesenden nieder. Nach dem Erlöschen des Feuers wurde der *rogus* mit Wein begossen. Die nächsten Verwandten sammelten nach dem Ausglühen des Scheiterhaufens die Ge- beine und „reinigten“ sie mit Milch und Wein.⁹⁴

Die Asche füllte man in die erwählte Urne, wobei deren Gestaltung im Laufe der Zeit modischen Veränderungen unterlag.

⁹⁰ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 41.

⁹¹ Siehe: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 183.

⁹² Cic., *De leg.* 2, 22, 55. In: Filippo Cancelli, Marco Tullio Cicerone. *Le leggi* (Studia Juridicia 87, Ro- ma 32008) 150.

⁹³ Vgl.: Schrumpf, *Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich*, 70.

⁹⁴ Vgl.: Lachhein, *Römischer Bestattungsbrauch am Beispiel des göttlichen Kaisers Augustus*, 30.

Sie konnten die Form eines Altares oder einer Hütte haben oder eine einfache „Box“ sein und wurden aus den verschiedensten Materialien, wie Holz, Ton, Marmor, Alabaster, Bronze, Gold, selten auch aus Glas, hergestellt.⁹⁵

Interessant ist der Ursprung der Urnen in Form eines Hauses oder einer Hütte⁹⁶. Klar ersichtlich verbirgt sich dahinter die Vorstellung, dass das Haus einen besonderen Ort darstellt, der Schutz und Geborgenheit bietet und in erster Linie Zentrum der Familie ist. Die eher aristokratische Vorliebe einer Beisetzung der Asche in dieser Art von Leichenbrandbehältern ist für den etrusischen Raum ab dem 9. Jh. v. Chr. belegt. Die Idee, die Urne in Form einer Hütte zu modellieren, ist daher eine alte und wurde von den Römern neu aufgegriffen.

Gemäß dem Status der verstorbenen Person konnte die Urne entweder in den familieneigenen Grabhäusern aufgestellt werden oder in einer kleinen Nische in einem der stadtrömischen Columbarien platziert werden. Einfach ausgestaltete Urnen, die vermutlich die Asche ärmerer Personen beinhalteten, wurden meist in der Erde bestattet⁹⁷, da so die Kosten für einen Nischenplatz in den Columbarien und Grabhäusern wegfielen.

Laut den heidnisch-römischen Regelungen musste der Körper des Toten oder der Leichenbrandbehälter im Zuge der Bestattung mit etwas Erde bedeckt werden.⁹⁸

⁹⁵ Vgl.: *Toynbee*, *Death and Burial in the Roman World*, 50.

⁹⁶ Den Gebrauch von Hüttenurnen kennt man auch aus anderen Gegenden Europas, vor allem aus Dänemark und dem bronzezeitlichen Norddeutschland.

⁹⁷ Vgl.: *Toynbee*, *Death and Burial in the Roman World*, 50.

⁹⁸ Vgl.: *Engels*, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 159.

2.6 Der Ablauf der Bestattungszeremonie

Die Sorge um den Toten, die Vorbereitung auf die Begräbniszeremonie, deren Organisation und deren Ablauf werden vor allem in republikanischen und frühkaiserzeitlichen⁹⁹ stadtrömischen Quellen näher beschrieben. Will man für die Situation nach der Zeitenwende ein einheitliches Bild der römischen Bestattungsriten darlegen, können diese Quellen ebenfalls befragt werden. Eine oftmalige Betonung der Quellentexte liegt auf der eindeutigen „Erwählung“ einer oder mehrerer Personen, deren Pflicht es sein soll, den Totenkult für den Verstorbenen auszuüben.

Der Kreis der Verantwortlichen wurde durch testamentarische Texte zuvor genannt, wobei die Aufgabe zur Ausrichtung der Bestattungsfeierlichkeiten meist bei den engsten Verwandten des Verstorbenen und/oder den Haupterben lag.¹⁰⁰ Die Ausübung des römischen Totenkultes setzte, da es durch Testamentstexte meist auch so gewünscht wurde, zuerst in privatem Rahmen ein. Im Falle der römischen Patrizfamilien oder bei anderen wohlhabenden Bürgern wird auffällig, dass oftmals auch die Freigelassenen der Familie als Funktionsträger auftreten konnten und die privaten Momente der Sorge um den Toten übernahmen.¹⁰¹

„Ersatzweise oder parallel können [...] collegia und testamentarisch bestimmte Erben, der Patron oder enge Freunde die Aufgaben übernehmen.“¹⁰²

Auf die Aufgabenbereiche der *collegia funeratica* wird im Laufe der Arbeit näher eingegangen.

Um einen möglichst realitätsgetreuen Einblick in die Totenriten zu erhalten, bietet es sich an, die darstellende Kunst nach Indizien zu untersuchen. Besonders geeignet dazu sind zwei Marmorreliefs, angebracht an einem Sarkophag aus dem Grabmal des Quintus Haterius Tychicus¹⁰³. Sie zeigen Szenen der im privaten Raum stattfindenden Kulte.

⁹⁹ Quellenhinweise: Plin., Nat. Hist. 9 und Lukian. De luc.

¹⁰⁰ Vgl.: Engels, Funerum sepulcrorumque magnificentia, 162.

¹⁰¹ Vgl.: Ulrike Egelhaaf-Gaiser, Träger und Transportwege von Religion am Beispiel des Totenkultes in den Germaniae. In: Wolfgang Spickermann (Hg.), Religion in den germanischen Provinzen Roms (Tübingen 2001) 240.

¹⁰² Egelhaaf-Gaiser, Träger und Transportwege von Religion, 240.

¹⁰³ Die Tomba degli Haterii lag am antiken Verlauf der Via Labicana im Süden Roms (heute Via Casilina). Das genannte Marmorrelief stammt aus spät-flavischer oder früh-trajanischer Zeit und ist heute in der Sammlung der Vatikanischen Museen untergebracht.

In Szene 1¹⁰⁴ eröffnet sich dem Betrachter der Ablauf der Totenklage. Sie findet im privaten Bereich des Hauses statt und ist bereits in vollem Gange. Man erkennt eine vornehme Frau, unweigerlich ein Mitglied der Gens Haterii, welche auf einer Totenbahre liegt. Die Tote auf dem Relief ist im Vergleich zu den anderen Personen überdimensional groß dargestellt und im Vordergrund des Reliefs zu erkennen. Eine männliche Person hinter ihr, in seiner Funktion als Leichensalber (*pollinctor*) zu deuten, schmückt ihr Haupt mit Blumenkränzen. Hinter dem Totenbett stehen Vasen, und Blumengirlanden zieren das Ensemble. Im Vordergrund schlagen aus zwei Behältern mit Räucherutensilien (*acerrae*) Flammen empor. Die Füße der Toten sind in Richtung Eingangstür ausgerichtet, wobei am Fußende des Totenbettes drei Schreibtafeln aufeinander geschichtet wurden. Diese Darstellung soll die testamentarische Regelung der Bestattung auch für die Nachwelt bezeugen.¹⁰⁵

Den rituellen Gehalt der Aufbahrung schildert Lucian in einer seiner Spottschriften: „[...] Hierauf wäscht man sie ab, [...] bestreicht den schon mit üblem Geruch kämpfenden Körper mit der schönsten Salbe, bekränzt sie mit frischen Blumen und legt sie auf das Paradebett in stattlicher Kleidung, offenbar, damit sie auf dem Wege nicht frieren und von Cerberus nicht nackt gesehen werden.“¹⁰⁶

Auf die Reinigung des toten Körpers folgte demnach die Einkleidung mit der dem sozialen Rang entsprechenden Toga.¹⁰⁷ In der Notiz Lucians findet sich auch ein Hinweis auf den Gebrauch von Balsamarien schon im Moment der Aufbahrung, die demselben Zweck dienten wie der Einsatz von Myrrhe und anderweitigen Parfumsstoffen im Moment der Aufbahrung des Leichnams auf dem Scheiterhaufen - sie sollten die üblen Gerüche überdecken.

¹⁰⁴ Siehe: S. 32.

¹⁰⁵ Vgl.: Willy Schottroff, Conclamatio und Profectio. Zur Veranschaulichung neutestamentlicher Wundergeschichten. In: Lukas Bohrmann, Kelly Del Tredici (Hg.), Angela Standhartinger (Hg.), Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays honoring Dieter Georgi (Supplements to Novum Testamentum 74, Leiden/New York/Köln 1994) 273f.

¹⁰⁶ Lukian. De luc. Übersetzt von: Lachhein, Römischer Bestattungsbrauch am Beispiel des göttlichen Kaisers Augustus, 37.

¹⁰⁷ Vgl.: Schruppf, Bestattung und Bestattungswesen, 26.



Abb. 1: Grab der Haterier. Sarkophag, Szene 1.¹⁰⁸



Abb. 2: Grab der Haterier. Sarkophag, Szene 2.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Abb. 1: Grab der Haterier. Sarkophag, Szene 1. Quelle: <http://www.info-regenten.de/image25.gif>, Zugriff: 23.01.2010, 10:36 Uhr.

¹⁰⁹ Abb. 2: Grab der Haterier. Sarkophag, Szene 2. Quelle: <http://www.info-regenten.de/image26.gif>, Zugriff: 23.01.2010, 10: 38 Uhr.

Bereits vor der Aufbahrung setzte ein ritueller Ablauf der gesamten Zeremonie am Sterbebett einer Person ein. Ein Familienmitglied drückte seine Lippen auf den Mund des Sterbenden, ließ ihm damit einerseits eine letzte Zärtlichkeit zukommen, andererseits sollte so verhindert werden, dass der letzte Atemhauch, das Symbol für das Leben an sich, in die Leere des Raumes entschwindet.

Daraufhin wurden dem Toten Augen und Mund geschlossen¹¹⁰ und der eingetretene Tod festgestellt. Dies geschah, indem man die eben verstorbene Person (sich dessen bewusst, dass keine Antwort gegeben werden wird) mehrmals bei ihrem Namen rief (*conclamatio*).¹¹¹

Häuser¹¹², in denen ein Verstorbener aufgebahrt war (*domus funesta*),¹¹³ wurden in Rom mit Pinien¹¹⁴- Tannen- oder Zypressenzweigen gekennzeichnet, die man am Eingang des Hauses anbrachte.¹¹⁵

„Die Aufbahrung der Toten erfolgte in Rom meist hinter der Eingangstür oder im Atrium der Trauerhäuser [...]“.¹¹⁶ Je nach Ansehen, das der Verstorbene zu seinen Lebzeiten genossen hatte, konnte die Aufbahrung drei Tage, in Ausnahmefällen auch bis zu sieben Tage andauern. Eine längere Aufbahrungszeit gab es nur selten und wenn dies der Fall war, kann sie als Reaktion auf das öffentliche Interesse verstanden werden, etwa bei Tod eines berühmten Staatsfunktionärs.¹¹⁷

Wie im Relief (Szene 1) deutlich zu erkennen, stehen um das geschmückte Paradebett die engsten Verwandten. Auch extra engagierte Klageweiber¹¹⁸ (*praeficae*) sind anwesend. Am linken Rand der Szene erkennt man eine sitzende männliche Gestalt, einen Flötenspieler, dessen Musik die Totentrauer untermalt.

Das Flötenspiel findet sich auch in Szene 2 des Sarkophags wieder. Hierbei handelt es sich um den Begräbniszug. Das zentrale Element der Darstellung stellt die Lei-

¹¹⁰ Augen und Mund stellten diejenigen Körperöffnungen dar, von denen man auch noch in christlicher Zeit annahm, dass durch sie Dämonen in den Körper schleichen und von diesem Besitz ergreifen könnten.

¹¹¹ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 156.

¹¹² Die Bezeichnung *domus funesta* konnte ebenfalls das direkte Umfeld des Toten beschreiben, ist somit nicht nur an die Räumlichkeit des gebunden.

¹¹³ Vgl.: Diefenbach, *Römische Erinnerungsräume*, 57.

¹¹⁴ Pinienzapfen finden sich immer wieder im Zusammenhang mit dem Totenkult und in etwa tönerner Form unter Grabbeigaben oder als Aufsatz (*cippus*) eines Grabmals.

¹¹⁵ Vgl.: A. Kolb, *Fugmann*, Tod in Rom, 12.

¹¹⁶ Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 177.

¹¹⁷ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 177.

¹¹⁸ Der Einsatz von Klageweibern ist neben dem italischen Raum (Etrusker, Römer) auch für den Orient, Ägypten und das antike Griechenland bezeugt.

chenbahre dar. Sie wird von acht Männern getragen, die wahrscheinlich als Erben des Verstorbenen zu identifizieren sind.¹¹⁹

„Ihr geht, wie vor allem bei den großen und öffentlichen Trauerzügen üblich, ein Ordner des Leichenbegängnisses (*dissignator*), [...] voran und dirigiert den Zug.“¹²⁰

Musikanten begleiten die Trauernden, wobei neben den Spielern der Doppelflöte auch Hornbläser zu erkennen sind. Ihnen folgen zwei Klagefrauen mit aufgelöstem Haar, die gerade das Leichenlied (*nenia*) vortragen.¹²¹ Insbesondere das eine Trauerfeier begleitende Flötenspiel und der Einsatz von Klageweibern stammen eindeutig aus dem etruskischen Ritenkreis. In diesen Teilgebieten der römischen Bestattungszeremonie wurde der Einfluss der etruskischen Kultur auf das sakrale Brauchtum der Römer deutlich spürbar.

Trauerzüge der oberen Schichten führten den Leichnam zum Forum Romanum, wo die *laudatio funebris* abgehalten wurde. Danach setzte sich die *pompa funebris* erneut in Bewegung.

Ein Scheinleib, eine Art Puppe, befand sich bei aufwendigeren Begräbnissen in liegender Position über dem eigentlichen Sarg und wurde offen zur Schau gestellt.¹²²

Handelte es sich bei dem Verstorbenen um ein Mitglied der römischen Nobilität, wurden meist noch Träger von Wachsmasken (*imagines maiorum*) engagiert.¹²³ Diese Masken sollten die Ahnen der jeweiligen Gens symbolisieren, die dadurch, so die Vorstellung, an der *pompa* teilnahmen. Andererseits konnte dadurch den Anwesenden nochmals die adelige Abstammung des Verstorbenen eindrücklich aufgezeigt werden. Ein Beispiel hierfür findet sich in der Überlieferung von Cassius Dio¹²⁴. Er schildert die Bestattungszeremonie, die für Augustus abgehalten wurde. Verstorben im Jahr 14 n. Chr. in Nola, wurde er nach Rom gebracht. Während der *pompa* sah man lediglich eine wächserne Büste des Imperators, der Leichnam allerdings lag bereits im Sarg und wurde so den Blicken der Menge entzogen. Zwei weitere Abbilder des Augustus wurden im Leichenzug mitgeführt. Ein goldenes Standbild wurde vom Senatsgebäude zum Bestattungsplatz getragen, ein weiteres, ebenfalls aus Gold, in einem Prunkwagen mitgeführt. Hinter diesen Abbildern folgten die von Augustus' Ah-

¹¹⁹ Vgl.: Schottroff, Conclamatio und Profectio, 278.

¹²⁰ Schottroff, Conclamatio und Profectio, 278f.

¹²¹ Vgl.: Schottroff, Conclamatio und Profectio, 278.

¹²² Vgl.: Julius von Schlosser, Thomas Medicus (Hg.), Tote Blicke. Geschichte der Portraitbilderei in Wachs. Ein Versuch (Berlin 1993) 24.

¹²³ Vgl.: Engels, Funerum sepulcrorumque magnificentia, 181.

¹²⁴ Quellenhinweis: Cass. Dio, Hist. Rom. 56, 34.

nen selbst, angefangen mit einem Abbild des Romulus - ausgenommen war jedoch das Bildnis von Julius Cäsar, der zu diesem Zeitpunkt bereits als Halbgott verehrt wurde.¹²⁵

Wie es auch bei der Leichenprozession des Augustus der Fall gewesen war, folgten die Teilnehmer des Leichenzuges in schwarzen¹²⁶ oder grauen Trauerkleidern bis zum Ort der Beisetzung oder Verbrennung.¹²⁷ Senatoren legten für dieses Ereignis alle Zeichen ihrer Würde ab und trugen nicht die *toga praetexta*. Nur ein Mitglied der Familie, aus der der Verstorbene stammte, betraf diese Regelung nicht und zwar den *dominus funebris* (den Inhaber der *patria potestas*). Er konnte seine Stellung zeigen und führte demnach den ihm zukommenden Purpurstreifen (*praetexta pulla*) auch am Trauergewand. Für männliche Angehörige war es Brauch, die Toga über den Kopf zu ziehen, während hingegen die weiblichen, belegt in Schilderungen Plutarchs, unbedeckten Hauptes mit aufgelöstem Haar und ohne Kopfbedeckung am Trauerzug teilnahmen.¹²⁸

Angekommen am Ort der Beisetzung oder Verbrennung, wurde ein letztes Mal von den anwesenden Frauen die Totenklage angestimmt.¹²⁹ Währenddessen wurde der Sarg oder Sarkophag in die Erde gelassen oder nach der Verbrennung der Leichenbrand in die Urne gegeben.

Wie bereits erläutert, musste im Laufe der Beisetzung der jeweilige Leichenbehälter mit Erde bedeckt werden, wobei eine Handvoll symbolisch darüber ausgestreut wurden.¹³⁰ Dieses Bedecken der Überreste des Verstorbenen stammt aus einer Zeit, in der die Körperbestattung stark verbreitet war und hatte vor allem hygienische Gründe. Für eine durch Pietät und Moralvorstellungen motivierte Auslegung des Ritus spricht dessen Vollzug auch bei Brandbestattungen.

So dokumentieren Funde, dass auch Urnen mit Erde bedeckt oder bestreut wurden.¹³¹

¹²⁵ Vgl.: *Von Schlosser*, Tote Blicke, 22.

¹²⁶ Es finden sich auch Hinweise auf den Gebrauch weißer Trauergewänder. Dabei handelt es sich vorwiegend um die Farbe der Trauergewänder von Frauen. Quellenhinweis: Plut., Quaest. Rom. 26.

¹²⁷ Vgl.: *Lachhein*, Römischer Bestattungsbrauch am Beispiel des göttlichen Kaisers Augustus, 36.

¹²⁸ Vgl.: *Lachhein*, Römischer Bestattungsbrauch am Beispiel des göttlichen Kaisers Augustus, 22.

¹²⁹ Vgl.: Wilhelm *Kierdorf*, Totenehrung im republikanischen Rom. In: Gerhard *Binder*, Bernd *Effe* (Hg.), Tod und Jenseits im Altertum (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 6, Trier 1991) 81.

¹³⁰ Vgl.: *Engels*, Funerum sepulcrorumque magnificentia, 159.

¹³¹ Vgl.: *Toynbee*, Death and Burial in the Roman World, 124.

Die vielfältigen juristischen und sozialen Richtlinien, die den Ablauf eines Begräbnisses regelten, waren nicht die einzigen Determinanten, die den Totenkult beschrieben. Auch eine Göttin soll über die Leichenbestattung gewacht haben. Es handelte sich um Libitina, deren spirituelle Präsenz dafür sorgen sollte, dass alle Pflichten an dem Toten erfüllt werden. Eine Andeutung darüber findet sich etwa bei Varro¹³².

Insbesondere ältere wissenschaftliche Studien gehen von der möglichen Existenz eines der Libitina geweihten Haines und Tempels aus. Lokalisiert wurde dieser im Esquilingebiet,¹³³ wo man angeblich für den Toten ein Stück Geld ablegte.¹³⁴ Auch sollen im Tempel die Todesfälle gemeldet und die Sterbelisten geführt worden sein.¹³⁵ Seit dem 19. Jh. rankten sich zahlreiche Spekulationen, unter anderem beschrieben von Joachim Marquardt, um einen Kultus der Libitina. In der Sprachtradition, die auch heute noch weiterhin in dem Wort „Libation“ Bestand hat, sieht man sich ebenfalls dazu geneigt, etymologisch auf diese Gestalt zu verweisen. Dies wissenschaftlich zu untermauern, ist seit Jahrzehnten zur Problematik zahlreicher Forscher geworden, deren Nachforschungen versprechen, in Zukunft mit neuen Theorien zu überraschen.

¹³² Quellenhinweis: Varr., *De ling. lat.* 7, 1.

¹³³ Vgl.: *Engels*, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 179.

¹³⁴ Vgl.: *Schrumpf*, *Bestattung und Bestattungswesen*, 236.

¹³⁵ Vgl.: Joachim *Marquardt*, *Handbuch der Römischen Privatalterthümer*, 5. Teil, Abt. 1 (Leipzig 1864) 381.

2.7 Die Rolle der Frau in römischen Bestattungsriten

Für Männer und Frauen war die Teilnahme an allen Etappen der Bestattungsriten und der Leichenfeiern vorgeschrieben. Grundsätzliche geschlechterspezifische Unterschiede lassen sich im Umgang mit Trauer und der Darstellung von seelischem Schmerz nach außen hin ausmachen.

Bräuche und auch in Gesetzen verankerte Differenzen zwischen Männern und Frauen bestanden in der spezifischen Weise, wie das jeweilige Geschlecht in die Begräbnisriten und in den Totenkult miteinbezogen wurde.¹³⁶ Mit besonderer Aufmerksamkeit beobachtete und beurteilte man während der Bestattungszeremonien und auch während der gesamten Trauerzeit das jeweilige Verhalten der Geschlechter in der Öffentlichkeit. Eine tragende Rolle übernimmt die römische Frau durch die emotionale Umsetzung der Trauer. Verdeutlicht wurde Trauer in und „für“ die Öffentlichkeit primär durch das Verhalten der mit dem Toten verwandten Frauen und/oder durch ein Engagieren von *praeficae*. Die mitunter sehr heftigen Formen des Trauerausbruches konnten von Klageweibern in formalisierte Bahnen gelenkt und mittels der dadurch entstehenden Interpassivität professionell gestaltet werden.

Die *praeficae* stimmten die traditionellen Trauerlieder an und sangen zugleich auch Loblieder auf den Verstorbenen. Diese beiden Liedformen werden subsumiert unter dem Oberbegriff *cantus funebris*.¹³⁷

Von den übrigen Teilnehmern des Trauerzuges hoben sich die Klageweiber durch ihr expressives Gestikulieren und die extrovertierten Formen des Klagens und Weinens deutlich ab. In literarischen Quellen findet man oft Schilderungen über in Ekstase versetzte Frauen, die sich während der Trauerprozession die offen getragenen Haare raufen¹³⁸, sich Staub und Erde an den Kopf werfen oder sich die Wangen blutig kratzen. Das Auflösen der Haare galt während der Antike als Veräußerlichung der Trauer schlechthin.¹³⁹

Ovid beschreibt dies in seinen Metamorphosen an mehreren Stellen, etwa in der Trauer der Nymphen um Orpheus, welche von diesen durch *passosque habuere capillos*¹⁴⁰ ausgedrückt wird.

¹³⁶ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 155f.

¹³⁷ Vgl.: Schrumpf, *Bestattung und Bestattungswesen*, 41.

¹³⁸ Quellenhinweis: Cic., *Tusc. disp.* III, 26, 62.

¹³⁹ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 156.

¹⁴⁰ Quellenhinweis: Ov., *Met.* 11, 49. Übersetzt von der Autorin: „Sie hatten aufgelöste Haare“.

Eine Schilderung von Frauen mit offen getragenen Haaren sowie deren lautes Klagen (*lamentatio*) findet sich neben der Notiz über eine Anrufung der Seele des Verstorbenen bei Vergil:

„*et circum Iliades crinem de more solutae;
inferimus tepido spumantia cymbia lacte
sanguinis et sacri pateras, animamque sepulcro
condimus et magna supremum voce ciemus.*“¹⁴¹

„Und ringsum stehen die trauernden Frauen Trojas nach der Sitte mit aufgelösten Haaren. Schäumende Schüsseln, angefüllt mit warmer Milch und Schalen mit heiligem Blut bringen wir hierauf als Opfer, bergen die Seele im Grab, und laut rufen wir sie mit höchster Stimme zum Abschied.“¹⁴²

Es ist zu bemerken, dass innerhalb der römischen Kunst vor allem durch die ikonographische Darstellungsart der Reliefkunst, Trauermotive am stärksten zum Ausdruck gebracht werden. Die meisten dieser Darstellungen besitzen für Frauen und Männer gleichermaßen Gültigkeit. Besonders Gestik, Mimik (Stirnfalten, herabgezogene Mundwinkel, geänderte Stellung der Augenbrauen etc...) und die Körperhaltung an sich verdeutlichen den schmerzvollen Zustand in dem sich die gezeigte Person befindet. Solche Trauermotive findet man vorwiegend in der Reliefkunst ab dem Beginn des 2. Jh. n. Chr. Dem Betrachter solcher Reliefs (an Sarkophagen¹⁴³) begegnen vermehrt Illustrationen von weiblichen Personen, die in ihrer Funktion als Klagefrauen und Ammen zu deuten sind. Dass sie sich in einem Moment der Trauer befinden, wird meist durch ihre Darstellung mit weit aufgerissenem oder verzerrtem Mund sowie durch erhobene Arme symbolisiert. Auch verrutschte Kleider und die bewusste zur Schaustellung der Brüste sind deutliche Zeichen für tiefempfundenen Schmerz bei Frauen.

Diese lauten Formen der Klage und Trauer fielen, wie eingehend beleuchtet, vorwiegend in das Aufgabengebiet der *praeficae* und wurden mit dem aus heutiger Sicht degradierenden Namen *impotentia muliebris*¹⁴⁴ bezeichnet.

Diese spezifische Bezeichnung kennt aber zugleich die Existenz ihres Pendants:

¹⁴¹ Verg., Aen. 3, 65. In: Pier Vincenzo Cova (Hg.), Virgilio. Il libro terzo dell' Eneide (Bibliotheca di Aveum Antiquum 5, Milano 21998) 4.

¹⁴² Übersetzt von der Autorin.

¹⁴³ Siehe: Relief auf dem Sarkophag aus dem Hateriergrab, Szene 2, S. 32.

¹⁴⁴ Vgl.: *Engels*, Funerum sepulcrorumque magnificentia, 156.

„Der expressiven Form des Trauerns stand aber seit der frührömischen Zeit ein durch den *mos maiorum* sanktioniertes Verhalten der beherrschten weiblichen Trauerer, die tränenlose Trauer der römischen *matrona*, gegenüber.“¹⁴⁵

Die Sonderstellung der römischen „Matrona“, die nur in ihrer engen Verknüpfung und in einer gewissen (emotionalen) Abhängigkeit zum Ehegatten verstanden werden kann, wurde von antiken Literaten hervorgehoben und oft um den Zusatz einer „endlosen“ Trauer erhöht. Generell galt daher eine geregelte und von Normen determinierte Trauer und Trauerveräußerlichung als gesittet und erwünscht. Diese Idealentsprechung wurde von Seneca¹⁴⁶ mit der allgemeinen Bezeichnung der *modestia* umschrieben, die für Frauen, aber auch für Männer gelten sollte.

Eine Frau war zwar nicht direkt dazu veranlasst, in der Öffentlichkeit keine oder wenig Emotionen zuzulassen, allerdings kann man davon ausgehen, dass vor allem für die Oberschicht ein gewisses Maß an Beherrschung und Zurückhaltung auch angesichts seelischer Schmerzen als selbstverständlich galt.

¹⁴⁵ Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 156.

¹⁴⁶ Quellenhinweis: Sen., *Dial.* 4, 3, 4. Generell finden sich bei Seneca gehäuft kritische Schilderungen der Trauerriten sowie der geschlechterspezifischen Umsetzung von Trauer und Schmerz.

2.8 Die Trauerzeit

Die eigentliche Trauerzeit war zwar vom Alter des Verstorbenen abhängig, dennoch umfassten zehn Monate die längste Trauerzeit, die von (weiblichen) Trauernden eingehalten werden musste.¹⁴⁷

Kinder unter drei Jahren durften nur einen Monat¹⁴⁸, Kinder über sechs Jahren ein Jahr betrauert werden. Diese temporären Angaben unterscheiden sich jedoch in antiker Literatur, wobei Seneca¹⁴⁹ die eben genannten Fristen als Maximalangaben bezeichnet.¹⁵⁰ Die aus heutiger Sicht geringe Bemessung der Trauerzeit, die verstorbenen Kindern zustand, kann primär durch die hohe Kindersterblichkeit in Rom und Umgebung erklärt werden. Offensichtlich ist diese temporäre Einschränkung auf die Befürchtung zurückzuführen, dass zu lange Trauerzeiten die alltäglichen Abläufe behindern könnten.

Des Weiteren basierten solche beschränkten Trauerzeiten auf den in der Philosophie¹⁵¹ propagierten Idealvorstellungen menschlichen Agierens im Angesicht des Todes. In diesem Zusammenhang sprach man von der „Unerschütterlichkeit im Sterben“ und wollte eine Freiheit von Todesangst.¹⁵² All diese Ideale sollten durch das gesittete Verhalten der Trauernden zum Ausdruck gebracht werden.

Im Besonderen waren die nächsten Angehörigen des Verstorbenen verpflichtet, die Trauerzeit einzuhalten. Dies betraf vor allem Frauen und in erster Linie die Gattin des Verstorbenen. Einerseits sollte die feststehende Trauerzeit eine etwaige „unstatthaft“ lange Trauer der Frau in Grenzen halten, andererseits mussten Ehefrauen jedoch mindestens zehn Monate in ihrem Stand als Witwe verbleiben.¹⁵³ Sie waren zum Tragen von Trauerkleidern angewiesen und sollten jeglichen Schmuck ablegen.¹⁵⁴

Für römische Männer ist im Übrigen keine ausgesprochene Trauerpflicht um ihre verstorbenen Gattinnen bekannt:

¹⁴⁷ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen, 91.

¹⁴⁸ Durch Plutarch ist überliefert, dass für unter dreijährige Kinder nach Anordnung der *lex regia* (zurückgeführt auf König Numa) gar nicht getrauert werden sollte beziehungsweise ihnen keine eigene Trauerzeit zugesprochen wurde. Quellenhinweis: Plut., Num. 12.

¹⁴⁹ Quellenhinweis: Sen., Dial. 12, 14, 1f.

¹⁵⁰ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen, 92.

¹⁵¹ In einigen Stellen bei Platon und Tacitus. Tacitus schildert den Selbstmord Senecas, den er mit „Würde“ und „Fassung“ begangen haben soll. Quellenhinweis: Tac., Ann. 15, 62, 1f.

¹⁵² Vgl.: Peter *Dinzelbacher*, Von der Welt durch die Hölle zum Paradies. Das mittelalterliche Jenseits (Paderborn 2007) 13.

¹⁵³ Vgl.: *Engels*, Funerum sepulcrorumque magnificentia, 159.

¹⁵⁴ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen, 91f.

„*viris nullum legitimum tempus est, quia nullum honestum.*“¹⁵⁵

„Für Männer ist gesetzmäßig keine Zeit festgelegt, da keine ehrenhaft ist.“¹⁵⁶

Somit ist ein klarer Verhaltenscodex für die von Männern ausgeführte Variante von Trauerveräußerlichung zu erkennen. Dies verdeutlicht sich insbesondere durch die Schlagwörter „*exempla virtutis*“¹⁵⁷, die speziell für die maskuline Form der Trauerübung von tragender Bedeutung waren: Bei einem Mann, vor allem wenn er der römischen Oberschicht angehörte, galt es als verpönt, wenn er ungehemmt trauerte. Tränen wurden als Indiz vehementer Trauer gedeutet und waren somit in der Öffentlichkeit ungern gesehen, denn sie waren mit der erwünschten stoischen Haltung eines männlichen Römers nicht vereinbar.

Durch staatliches Eingreifen konnten die Trauerzeiten verlängert werden. Dabei handelte es sich jedoch um eine zusätzlich ausgerufene „verpflichtende“ Form der Trauer, die auch als Staatstrauer begriffen werden kann. Sie wurde vor allem bei Sterbefällen berühmter Staatsfunktionäre oder im Falle von Katastrophen (Hauseinsturz, Flächenbrand) kurzzeitig verhängt.¹⁵⁸

Ihr gegenüber stand die ebenso befohlene Beendigung jeglicher Trauer, motiviert vor allem durch sozial-ökonomische Gründe. In Krisenzeiten (Kriege mit hohem Blutzoll) oder Notlagen (u.a. Seuchen), deren negative Konsequenzen eine breite Masse der Bevölkerung betrafen, konnten nach Anordnung der höchsten Magistrate die sonst gültigen Trauerzeiten erheblich beschränkt werden.¹⁵⁹ Befürchtet wurde neben einem möglichen Stillstand des öffentlichen Lebens auch eine sich aufschaukelnde Ernüchterung im Volk.

¹⁵⁵ Sen., Epist. mor. 63, 13. In: Udo *Schnelle*, Texte zum Johannesevangelium. In: Ders. u.a. (Hg.), Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus, 2 Bde., Bd. 1,2 (Berlin/New York 2001) 577.

¹⁵⁶ Übersetzt von der Autorin.

¹⁵⁷ Vgl.: *Engels*, Funerum sepulcrorumque magnificentia, 158.

¹⁵⁸ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen, 92.

¹⁵⁹ Vgl.: *Engels*, Funerum sepulcrorumque magnificentia, 158.

2.9 Die Gedenkfeiern

Der offensichtliche Umstand, dass die körperliche Hülle eines Menschen verfällt und vergeht, erzeugte schon seit den Anfängen der Menschheit den Glauben an eine Unsterblichkeit der Seele (oder des Geistes).

Der Glaube an ein Fortleben des „Geistes“ des Verstorbenen, in welcher Form auch immer, bildet das eigentliche Motiv einer Entstehung von Gedenkfeierlichkeiten. Auch der Römer glaubte an eine Existenz des Verstorbenen nach dessen Tod, wobei sich der erste eindeutige Nachweis dafür im 1. Jh. v. Chr. feststellen lässt.

Livius¹⁶⁰, Cicero und in Folge andere antike Autoren verwenden später den Begriff *manes* und bezeichnen damit die Seele des Toten beziehungsweise die Geister der Toten. Seit der Zeit von Augustus finden sich an den diversen Grabstellen die Inschriften *D(is) M(anibus)* oder *D(is) M(anibus) S(acrum)*, wobei diese als Einleitung gebrauchte Formel bald zur Regel wird. Im Anschluss folgte die Nennung des Namens des an jener Stelle Beigesetzten im Dativ, Genetiv oder Nominativ.¹⁶¹ Es handelte sich eben um eine Anrufung der Totengeister oder auch Totengötter, wobei die deutsche Übersetzung wackelig bleibt.

Genau wie das „temporäre Korsett“, in das die Trauerzeit eingefügt wurde, herrschte auch über die römischen Gedenkfeierlichkeiten ein strikter kalendarischer Plan.

Auf das Begräbnis folgte eine rituelle Reinigung der Familie (durch Feuer und Wasser), die sogenannte *suffitio*. Mit diesem Akt wurden sogleich auch die Trauerfeiern und Totenrituale eingeleitet. Diese als *feriae denicales* bezeichneten Toten- und Reinigungsfeierlichkeiten zogen sich über mehrere Tage hin. Dabei erfolgte auch eine Weihung des Grabes mittels Opferung eines Schweines wie unter anderem Cicero berichtet.¹⁶² Das dabei vergossene Blut ist als spezifische Gabe für den Geist des Toten zu verstehen.

„[...] quaeque in porca contracta iura sint, quo tempore incipiat sepulcrum esse et religione teneatur.“¹⁶³

¹⁶⁰ Quellenhinweis: Liv. 8, 9. In die Anrufung verschiedenster Gottheiten werden an dieser Stelle auch die *manes*, also die Totengötter oder die Totengeister, eingereiht.

¹⁶¹ Vgl.: *Toynbee*, *Death and Burial in the Roman World*, 35.

¹⁶² Vgl.: *Engels*, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 162f.

¹⁶³ Cic., *De leg.* 2, 22, 55. In: *Cancelli*, *Marco Tullio Cicerone*, 150.

Den Reinigungsfeierlichkeiten folgte eine neuntägige Trauerzeit, auch als *novemdial* bezeichnet, deren Ende von der Opferung eines Hammels an die Laren markiert wurde¹⁶⁴:

„*Neque necesse est edisseri a nobis, quae finis funestae familiae, quod genus sacrificii Lari vervecibus fiat [...]*.“¹⁶⁵

Nach dieser Tieropferung wurde die *cena novemdialis*,¹⁶⁶ der einmalig stattfindende „Leichenschmaus“ abgehalten. Sie entsprach in ihrer Form dem *silicernium*, dem Totenmahl, das jedoch öfters veranstaltet werden konnte.

Zum Zweck der *cena novemdialis*, die am neunten Tag nach der Bestattung gefeiert wurde, und des *silicernium*, versammelte sich die Trauergemeinschaft in der Regel direkt an der Grabesstelle, wobei dies aber nicht zwingend notwendig war. Der Tote wurde im Verlauf dieses rituellen Mahles in die Gesellschaft der Lebenden einbezogen, indem Speisen für ihn symbolisch dargebracht und ein Trankopfer an die *manes* entrichtet wurde. Die Speisen wurden auch am Grab direkt hinterlassen.¹⁶⁷ Um den Willen einer bewussten Wiederaufnahme des alltäglichen gesellschaftlichen Lebens zu verdeutlichen, mussten nach der *cena novemdialis* die Trauergewänder abgelegt werden.

Dennoch sollte der Tote fortwährend dem alltäglichen Leben der Familie beiwohnen. Ein kleines Abbild des Verstorbenen wurde im Hausaltar platziert. So konnte er als Schutzpatron, ähnlich wie die dort ebenfalls aufgestellten Figuren der Familienschutzgötter (*penates*), über die Familie wachen.¹⁶⁸

Zweifellos gab es nicht nur die einmalige Gelegenheit für Familienangehörige, solche Gedächtnisfeiern an der oder in der Nähe der Grabstätte abzuhalten.

Besonders beliebt war das Abhalten eines Leichenmahles jährlich am Geburtstag des Toten (*dies natalis*) oder das Streuen von Rosen auf das Grab zum Fest *rosalia*¹⁶⁹ im Mai oder Juni.¹⁷⁰

Den ausschlaggebenden Unterschied zu den christlichen Totengedenkriten bildete in der römischen Antike die temporäre Komponente. Wie erwähnt wurden die Totenfei-

¹⁶⁴ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen, 97.

¹⁶⁵ Cic., *De leg.* 2, 22, 55. In: *Cancelli*, Marco Tullio Cicerone, 150.

¹⁶⁶ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen, 95.

¹⁶⁷ Vgl.: *Toynbee*, *Death and Burial in the Roman World*, 51.

¹⁶⁸ Vgl.: *Lachhein*, Römischer Bestattungsbrauch am Beispiel des göttlichen Kaisers Augustus, 38.

¹⁶⁹ Es findet sich ebenfalls die Bezeichnung *rosaria* für eben diese Feierlichkeit.

¹⁷⁰ Vgl.: *Toynbee*, *Death and Burial in the Roman World*, 63.

erlichkeiten nicht am Sterbetag sondern in der Regel am Geburtstag¹⁷¹ des Verstorbenen abgehalten. Dieser Umstand macht ersichtlich, dass sich ein kommemorativer Akt in der heidnisch-römische Antike vielmehr auf den Lebenden¹⁷² beziehungsweise auf all jenes was den Toten in seiner Individualität gekennzeichnet hatte, konzentrierte.

Generell ist jedoch noch eine andere Komponente solcher Feierlichkeiten zu bedenken. Insbesondere die nach heidnischer Tradition übliche Auslegung einer privaten Kommemoration (gemeinsames Essen und Trinken) implizierte, dass dazu eine gewisse finanzielle Voraussetzung nötig war. Also war es in erster Linie nur denjenigen möglich zu einer Zusammenkunft aufzurufen, die im Stande waren, dafür die entsprechenden Summen aufzubringen.

Auch der aus privatem Rahmen hervorgehende *dies violaris*, der Veilchentag, begangen am 22. Mai, diente zur Pflege und Ausschmückung der Grabstätten.¹⁷³

Den offiziellen Termin zur Kommemoration der Toten stellten die *dies parentales* dar, die vom 13. bis 21. Februar andauerten.¹⁷⁴ Am letzten Freitag, der *feralia*, wurden öffentliche Zeremonien veranstaltet und Angehörige trugen kleine Gaben für den Toten zur betreffenden Grabstelle. Die Tage zuvor dienten einer individuellen Auseinandersetzung mit dem Tod und wurden im Rahmen kleiner Feierlichkeiten im privaten Kreise abgehalten.¹⁷⁵ Trotz des vorwiegend privaten Charakters der *parentalia* betrafen damit verbundene Vorschriften das öffentliche Leben.

„All these days were *dies religiosi*, during which magistrates did not wear the *toga praetexta*, temples were closed, and no weddings took place.“¹⁷⁶

Jocelyn Toynbee's Anmerkung verdeutlicht, dass die *dies parentales* als die Tage der Ahnen bewusst begangen werden mussten. Durch die Einstellung sowohl bürokratischer als auch politischer Handlungen in der betreffenden Zeitspanne wird er-

¹⁷¹ Auch die Gedenkfeierlichkeiten zu Ehren von Imperatoren, Politikern oder anderen Persönlichkeiten wurden nie an deren Sterbetagen abgehalten. Kultische Verehrung fand immer am Geburtstag oder am sogenannten *dies imperii* (für Kaiser) statt.

¹⁷² Im Christentum hingegen wird durch den Akt der Kommemoration ein Moment geschaffen durch den einem Leben *nach* dem Tod gedacht wird.

¹⁷³ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen, 101.

¹⁷⁴ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen, 100.

¹⁷⁵ Vgl.: *Toynbee*, *Death and Burial in the Roman World*, 64.

¹⁷⁶ *Toynbee*, *Death and Burial in the Roman World*, 64.

sichtlich, dass durch die mentale Annäherung an die Welt der Toten andererseits eine klare Distanzierung von alltäglichen Lebensbereichen nötig wurde. Somit wird die Grenzziehung, die die Welt der Lebenden von der der Toten abschirmt, abermals ersichtlich.

Einen weiteren Brauch, dessen Merkmale in bestimmten Aspekten an jene einer Seelenfeier erinnern, stellt das Begehen der sogenannten *lemuria* dar. Sie unterlagen, wie auch die Feierlichkeiten der *dies parentalis*, einer strengen kalendarischen Ordnung und wurden jährlich am 9., 11. und 13. Mai abgehalten.¹⁷⁷ Ziel des Brauchtums war jedoch nicht das Gedenken an verstorbene Personen, sondern eine Abwehr von unheilstiftenden körperlosen Wesen.

Die vollzogenen Riten wurzelten in dem aus archaischer Zeit stammenden Aberglauben, dass die böswilligen und nach den Seelen der Lebenden hungernden Geister, die sogenannten *lemures* und *larvae*, an diesen Tagen um die bewohnten Häuser ziehen.¹⁷⁸ Vernachlässigte man die Manen zu ehren, indem man die Pflege der Grabstätte verabsäumte oder etwa gar keine ordnungsgemäße Beisetzung durchgeführt wurde, so fänden diese oder besser gesagt deren dämonisierte Teilgestalten keine Ruhe und könnten als Dämonen den Lebenden Schaden zufügen.¹⁷⁹

Aller Wahrscheinlichkeit nach wurden diese drei Tage auch öffentlich gefeiert, jedoch beschreibt unter anderem Ovid¹⁸⁰ den Charakter dieser Feierlichkeiten als privat und eng an einen häuslichen Rahmen geknüpft.

*„The ceremony of the Lemuria [...] was carried out in the house and concerned only the paterfamilias.“*¹⁸¹

An diesen Festtagen waren ebenfalls die Tempel geschlossen und es fanden keine Heiraten statt.¹⁸²

¹⁷⁷ Vgl.: A. Kolb, Tod in Rom, 13.

¹⁷⁸ Vgl.: Toynebee, Death and Burial in the Roman World, 64.

¹⁷⁹ Vgl.: Schrumpf, Bestattung und Bestattungswesen, 103.

¹⁸⁰ Quellenhinweis: Ov., Fast. 5, 419.

¹⁸¹ Robert Turcan, The Gods of Ancient Rome. Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times (New York 2001) 31.

¹⁸² Vgl.: Toynebee, The Death and Burial in the Roman World, 64.

3. Die Bestattung als Ausdruck aristokratischen Standesbewusstseins

Weitaus wichtiger als etwa das Vorhandensein etwaiger Grabbeigaben (vermehrt in Perioden der Körperbestattungen) oder als die Monumentalität des Grabes waren seit spätrepublikanischer Zeit der Ablauf und die Ausgestaltung der Totenprozession an sich.¹⁸³ In den Feierlichkeiten schuf die Nobilität Roms einen Moment der Repräsentation ihrer Familie und Familienzugehörigkeit im öffentlichen Raum, wobei die anwesende Menge „emotionalisiert“ wurde.¹⁸⁴

„In der öffentlichen Demonstration der Verdienste des verstorbenen Aristokraten und seiner Vorfahren um die *res publica* lag das sozial erwünschte Element des typischen römischen Begräbnisluxus.“¹⁸⁵

Wie Johannes Engels in seiner Arbeit formuliert, bedienten sich primär die Adels Häuser der römischen Gesellschaft der Totenprozession als Verdeutlichung ihres gentilen Status. Vereinzelt nutzten sie den Umstand einer Zusammenkunft zahlreicher Trauernder und auch Schaulustiger, allgemein gesprochen, die Anwesenheit einer breiten Masse der römischen Bevölkerung, sogar zur Wahlwerbung für in der Politik wirkende Mitglieder ihrer Familien.¹⁸⁶ Untrennbar mit der Ausgestaltung der Trauerfeierlichkeiten verbunden war für die römische Oberschicht die Organisation ihrer drei wichtigsten und öffentlichkeitswirksamsten Etappen. Hierbei handelte es sich um ein Abhalten der *pompa funebris*, *laudatio funebris* und der *ludi funebres*.¹⁸⁷

3.1 Die *pompa funebris*

Die Tradition der *pompa*, der feierlichen Züge, findet sich auf italischem Boden bereits in der Kulturpraxis der Etrusker. Neben den Prozessionen, die im Zuge der Eröffnung der Zirkusspiele oder zu Ehren eines siegreichen Feldherrn gegeben wurden, zählt auch die Eigenart der *pompa funebris*, der Leichenzug, zu ihrem „Erbe“. Diese Erscheinungsart der *pompa* wurde aber insbesondere von der römischen

¹⁸³ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 161.

¹⁸⁴ Vgl.: Schrumpf, *Bestattung und Bestattungswesen*, 62.

¹⁸⁵ Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 177.

¹⁸⁶ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 176.

¹⁸⁷ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 185.

Adelsschicht signifikant verändert.¹⁸⁸ Deutlicher gesagt, mit der Ausrichtung der *pompa funebris* bot sich den Patrizierfamilien und anderen vermögenden Bürgern die mehr oder minder einmalige Chance, eine öffentliche Feierlichkeit eigens zu gestalten. Außerdem gab der unerfreuliche Anlass genug Vorwand um den Akt der gentilen Selbstdarstellung möglichst kritikfrei zu überstehen.

Mit der Ausrufung des Todes durch den *praeco* begann die Vorbereitungszeit für die Auslegung der *pompa*. Der Römer hatte in der Regel drei Tage Zeit, um das Begräbnis vorzubereiten und dafür zu sorgen, dass möglichst viele Menschen diesem beiwohnten. Das Einhalten dieser Zeitspanne zwischen dem Tod und den einsetzenden Bestattungsfeierlichkeiten entsprach auch dem Glauben, dass die Seele noch drei Tage nach dem Eintritt des Todes im Leib verbliebe und durch keine äußeren Einflüsse „gestört“ werden dürfe. Nach Verstreichen dieser Frist wurde zumeist die Veranstaltung der *pompa funebris* für die Morgenstunden des darauffolgenden Tages¹⁸⁹ angesetzt. Die Prozession bei Tageslicht zu veranstalten, kam insbesondere den Intentionen eines *funus imperatorium* entgegen, bei dem schließlich alle Anwesenden den dafür betriebenen luxuriösen Aufwand zu sehen bekommen sollten.¹⁹⁰

Der Regel nach engagierte man *libitinarii*, oder auch *funerarii* genannt, die als professionelle Bestattungsunternehmer mit der Organisation beauftragt wurden und auch, nach Erhaltung der Anweisungen, für den gesamten Verlauf der Begräbniszeremonie zuständig und verantwortlich waren. Der Verstorbene, eingekleidet mit der Tracht des höchsten Amtes, welches er bekleidet hatte, wurde auf der Bahre zum Ort der Bestattung getragen. Die Begräbnisse spiegelten also genau die politische und soziale Stellung des Toten und seiner Familie wider.¹⁹¹ Die *pompa* wurde bald zu einem Massenspektakel, das viele Schaulustige anlockte. Nach den musikalischen Einlagen der Flötenspieler und *praeficae* folgten Vorführungen von Schauspielern und Tänzern, die für die Belustigung aller Teilnehmer sorgen sollten.¹⁹²

Vor allem dem Luxus der von einem *funus imperatorium* ausging eiferte die Aristokratie in der Ausgestaltung der eigenen Feierlichkeiten nach. Bereits zur Zeitenwende dürfte die Zahl der Unsummen verschlingenden Trauerfestlichkeiten so hoch gewesen sein, dass man sogar Possen über Kollisionen von Leichenzügen verfasste.

¹⁸⁸ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 178.

¹⁸⁹ Quellenhinweis: Cic., *Cluent.* 9, 27. Die Stelle beschreibt den Beginn der Feierlichkeiten direkt am Morgen nach der Aufbahrung.

¹⁹⁰ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 177f.

¹⁹¹ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 179.

¹⁹² Vgl.: Schrupf, *Bestattung und Bestattungswesen*, 41.

Horaz etwa klagt in einer seiner beiden Satiren über den Lärm in Rom und erwähnt in einer Metapher die *pompae funebres* wie folgt:¹⁹³

„at hic, si plaustra ducenta / concurruntque foro tria funera, magna sonabit / cornua quod vincatque tubas.“¹⁹⁴

„Aber dieser wird, wenn zweihundert Wagen und drei große Begräbnisse auf dem Forum zusammentreffen sollten das, was Horn und Tuba übertrifft, ertönen lassen.“¹⁹⁵

Die *libitinarii*, die Leichenverbrenner, sowie die Totengräber (*fossores*) und auch die *praeficae* waren in ihrer Funktion für die Ausrichtung luxuriöser und somit sehr aufwendiger Begräbnisse der Nobilität unverzichtbar, „[...] standen aber als Angehörige „unehrbarer“ Berufe in schlechtem Ruf.“¹⁹⁶

Bei der Verbrennung von Angehörigen des Kaiserhauses trat oftmals der Staat an die Stelle der Familie. So wurde der Scheiterhaufen des Augustus von Centurionen im Auftrag des Senats angezündet.¹⁹⁷

Auf dem Verbrennungsplatz konnte durch einen als temporäres Kunstwerk gestalteten Scheiterhaufen eindrucksvoller Grabluxus entfaltet werden.¹⁹⁸

„So berichtet Cassius Dio (75, 5, 4), dass anlässlich der Verbrennung des Pertinax¹⁹⁹ sogar eigens Zuschauertribünen rings um den Scheiterhaufen errichtet worden waren.“²⁰⁰

Einige Scheiterhaufen konnten in späterer Zeit sogar die Form einer *ara*, eines Altares, besitzen. Ebenfalls bemühte man sich um eine kreative Ausgestaltung²⁰¹ des *rogus*, etwa durch die Anbringung von Teppichen.²⁰²

¹⁹³ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 178

¹⁹⁴ Hor., Sat. 1, 6, 42. In: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 178.

¹⁹⁵ Übersetzt von der Autorin.

¹⁹⁶ Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 179.

¹⁹⁷ Vgl.: Lachhein, *Römischer Bestattungsbrauch am Beispiel des göttlichen Kaisers Augustus*, 30.

¹⁹⁸ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 184.

¹⁹⁹ Publius Helvetius Pertinax, römischer Militär und ab 193 n. Chr. röm. Kaiser. Verstorben 193 n. Chr. in Rom.

²⁰⁰ Schrumpf, *Bestattung und Bestattungswesen*, 65.

²⁰¹ Quellenhinweis: Tac., *Germ.* 27. Tacitus erwähnt hier, dass bei den Germanen die Anbringung von Teppichen auf dem Scheiterhaufen, im Gegensatz zu den Bräuchen in Rom, nicht üblich war. Somit weiß man allerdings vom Bestand der Tradition in Rom.

²⁰² Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 184.

3.2 Die *laudatio funebris*

Formal handelte es sich bei der *laudatio funebris* um eine *contio funebris*, also eine an die Bürger Roms gehaltene öffentliche Rede,²⁰³ um einen notwendigen gesellschaftlichen Akt, der durchaus als der Höhepunkt²⁰⁴ der gesamten Bestattungsfeierlichkeit gesehen werden kann. Gesprochen wurde sie von einem der männlichen Verwandten oder jemandem aus dem Freundeskreis des Toten, der mit Hilfe von anderen Männern zuvor schon die Bahre auf seinen Schultern²⁰⁵ zum Platz der *laudatio* getragen hatte.²⁰⁶ Eindeutig überwiegt bei der Auslegung der *laudatio funebris* somit das „männliche Element“.

Die *laudatio funebris* war im Rahmen eines *funus publicum* und *funus imperatorium* daher keine private Ansprache für die engste Trauergemeinde.²⁰⁷ Unter diesem Aspekt sollten auch die Schilderungen von Trauerreden in den betreffenden Quellen verstanden werden, da sie im Normalfall auf der Rednerbühne (*rostra*) des Forum Romanums und somit im Zentrum des öffentlichen Lebens abgehalten wurden. Die mitunter breite Wirkungskraft solch einer Leichenrede spiegelt sich in der Reaktion auf die *laudatio funebris* des Marc Anton wider. Er trug diese - eigentlich eher eine „Hetzrede“ als eine Leichenrede - nach der Ermordung Cäsars auf dem Forum in Rom vor versammeltem Volk vor. Sich des öffentlichen Momentes bewusst, bezog er in ihr politische Stellung und nutzte sie eindeutig zur Agitation gegen die Verschwörer, Mörder und Oppositionellen.

In der späten Republik wurde das Abhalten einer *laudatio funebris* auch für Frauen eingeführt. Q. Lutatius Catulus hielt 102 v.Chr. die erste Leichenrede für eine Frau, sie war gerichtet an seine verstorbene Mutter Popilia, eine römische Aristokratin.²⁰⁸

²⁰³ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 183.

²⁰⁴ Vgl.: Schrumpf, *Bestattung und Bestattungswesen*, 59.

²⁰⁵ Quellenhinweis: Hor., *Sat.* 3, 5, 85. Horaz schildert, dass die Bahre auf den Schultern getragen wurde.

²⁰⁶ Vgl.: Schrumpf, *Bestattung und Bestattungswesen*, 55.

²⁰⁷ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 183.

²⁰⁸ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 183.

3.3 Die *ludi funebres*

Der funerale Luxus, der sich seit dem 1. Jh. v. Chr. in Form von mehrtägigen und immense Kosten verschlingenden Spielen manifestierte, bildete neben der *pompa funebris* und der *laudatio funebris* das publikumswirksamste Element des römischen Grabkultes.²⁰⁹

„Die privaten Leichenspiele anlässlich des Todes berühmter Mitglieder der der (sic!) Aristokratie wurden durch die ausrichtenden Familien [...] unter der Leitung der spielgebenden Magistrate [...] im Circus gegeben. Man nutzte diesen Anlaß unter außerordentlichem finanziellen Aufwand, um den Status der Familie zu demonstrieren und für Kandidaturen eines Mitglieds der Familie zu werben.“²¹⁰

Der religiöse Ursprung solcher Spiele kann im Aspekt des Blutopfers gefunden werden. Zentral ist die Konzeption von Blut als Zeichen des Lebens. Durch die Opferung eines Menschen erfährt der Akt zusätzlich eine Überhöhung. Sollte der Blutzoll in archaischen Zeiten zur Besänftigung der Gottheiten führen, so stellte er seit republikanischer Epoche eine der höchstmöglichen Ehrerweisungen an denjenigen dar, für welchen diese Spiele ausgerichtet wurden.

Im Jahre 264 v. Chr. wurden im Zuge einer Leichenfeier die ersten Gladiatorenspiele (*munus gladiatorum*) veranstaltet. Die Pracht dieser Spiele und die Anzahl der auftretenden Gladiatoren erhöhten sich mit der Zeit deutlich. Mehrfach hört man, „[...] daß Erben testamentarisch durch den Erblasser zur Ausrichtung von aufwendigen *munera* verpflichtet wurden.“²¹¹ Julius Cäsar ließ *munera* erstmalig für ein weibliches Mitglied seiner Familie ausrichten, nämlich für seine Tochter Julia. Bis zur Zeit Cäsars blieb es ein Vorrecht der männlichen Vertreter der römischen Gentes, solche *munera* im Rahmen der jeweiligen privaten Leichenfeiern aufführen zu lassen. Ab diesem Zeitpunkt jedoch wurden die drei wichtigsten Teile der römischen Bestattungsfeierlichkeiten auch für Frauen üblich.²¹²

²⁰⁹ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 184.

²¹⁰ Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 185.

²¹¹ Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 185.

²¹² Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 185.

3.4 Grabluxusgesetze und weitere juristische Regelungen

Die Verbote, die übermäßigen Luxus bei Begräbnissen untersagten, bestanden in Rom seit frühester Zeit und orientierten sich vorwiegend an griechischen Vorbildern. Dennoch wurde solchen Regelungen nicht immer Gehör geschenkt, vor allem da man den eigenen Grabluxus nicht als übertrieben empfand. Somit wurde mit der immer protziger werdenden Ausgestaltung der *pompae* und *Iudi*, sowie der Bestattungszeremonien an sich, Kritik in der römischen Öffentlichkeit laut. Nicht nur die wachsende Entrüstung über die Ausgabe von Unsummen kann das Entstehen juristischer Regelwerke begünstigt haben. Vor allem Philosophen²¹³ und Poeten widmeten sich in zahlreichen Satiren und Kritiken verstärkt den Themen Moral und Sittenverfall. Letzteren sahen sie insbesondere durch verschwenderische Lebensweise und Luxus vorangetrieben.²¹⁴

In der römischen Tradition finden sich verschiedene Grabluxusgesetze, die sogenannten *leges sepeliendi sepulcrorumque* oder auch als *leges, quae ad sepulturam alicuius pertinent*, bezeichnet.²¹⁵ Neben der Beschränkung der Zahl der Grabbeigaben wurde auch die Auslegung der Feierlichkeiten an sich beschränkt.²¹⁶

Frank Kolb etwa erwähnt in seiner Abhandlung über die Geschichte der Stadt Rom in der Antike, dass sich die meisten der vorgefundenen juristischen Quellen nicht primär auf die Mitgabe von Beigaben, sondern auf den Bestattungsritus beziehen. In ihnen sind etwa die Zahl der Flötenspieler, der Aufgabenbereich der Klageweiber, der Ritus der Einbalsamierung, das Zechen beim Totenmahl, das aufwändige Besprengen der Grabstätte, die Zahl der Blumenkränze usw. vermerkt. Daraus lässt sich schließen, dass die Zeit der luxuriösen Ausstattung eines Grabes mit Beigaben vorüber war und sich vor allem der materielle Schwerpunkt schon vor der Zeitenwende auf die Ausgestaltung der Feier verlagert hatte.²¹⁷

Wie die Regeln des Zwölftafelgesetzes galten Grabluxusgesetze nicht nur im stadtrömischen Bereich, sondern wurden grundsätzlich auch in den romanisierten Provinzen eingehalten.

Neben den Grabluxusgesetzen, die vor allem die elitäre Oberschicht tangierten, wurde die Bestattung von allgemeingültigen Gesetzen geregelt.

²¹³ Quellenhinweis: Tac., Ann. 15, 48.

²¹⁴ Vgl.: Engels, Funerum sepulcrorumque magnificentia, 160f.

²¹⁵ Vgl.: Engels, Funerum sepulcrorumque magnificentia, 162.

²¹⁶ Vgl.: A. Kolb, Tod in Rom, 58.

²¹⁷ Vgl.: Kolb, Rom, 114.

Besonders durch die Betitelung des Grabes als *locus religiosus* kommt es zu einer Überlappung verschiedener Bereiche des römischen Sakral-, Pontifikal- und Zivilrechtes.²¹⁸

Cicero schreibt in seiner rechts-philosophischen Schrift „De legibus“ folgendes:

*„Et quod nunc communiter in omnibus sepultis venit usu <ut> humati dicantur, id erat proprium tum in iis quos humus iniecta contexerat, eumque morem ius pontificale confirmat.“*²¹⁹

„Und was jetzt gemeinsam bei allen Bestatteten als Sitte aufkommt, dass man sie als *humati* nennt, dies war damals auf jene, die von der hineingeworfenen Erde bedeckt waren beschränkt, und diese Sitte bestätigt das Pontifikalrecht.“²²⁰

Das Grab wurde zu einer *res religiosa*, die fortan *extra commercium* war. Die Grabstätte durfte nicht, es etwa mit sonstigem Immobilienbesitz üblich war, verkauft oder beliehen werden. In Rom wurde eine Grabanlage nur nach Erlaubnis der zuständigen Magistrate errichtet.²²¹ Solche *leges* können nach heutiger Einschätzung entweder der öffentlichen, aber auch der bürgerlich-privaten Rechtskodifikation zugeordnet werden.²²²

*„Die meisten leges regelten in allgemeiner Form die letzten Pflichten [...], die man dem Verstorbenen aus pietas, durch den mos maiorum und durch Gesetze angewiesen zu bezeugen hatte.“*²²³

Diese allgemeingültigen Vorschriften die eine Bestattung betrafen verwiesen in ihren Anweisungen auch auf die unterschiedlichsten Etappen der Begräbnisse; angefangen bei der Sitte des *operire oculos morientibus* bis hin zu den sakralrechtlichen Bestimmung eines Grabortes als *locus religiosus*, waren dadurch rituelle und juristische Normen gleichermaßen festgehalten. Vermerkt wurden auch das Brauchtum der Schlachtung eines Schweines und die *suffitio*, der sich die Familie unterziehen musste. Das Sakralrecht versuchte des Weiteren Fragen der zulässigen architektonischen Veränderungen oder notwendiger Instandhaltung von Grabanlagen zu klären.²²⁴

²¹⁸ Vgl.: Engels, Funerum sepulcrorumque magnificentia, 162.

²¹⁹ Cic., De leg. 2, 57. In: Cancelli, Marco Tullio Cicerone, 152.

²²⁰ Übersetzt von der Autorin.

²²¹ Vgl.: Engels, Funerum sepulcrorumque magnificentia, 163.

²²² Vgl.: Engels, Funerum sepulcrorumque magnificentia, 162.

²²³ Engels, Funerum sepulcrorumque magnificentia, 162.

²²⁴ Vgl.: Engels, Funerum sepulcrorumque magnificentia, 162f.

3.5 Die Grabanlagen der Oberschicht

Im Speziellen schlug sich der pompöse Prunk der Grabstätten bis zum Ende der Republik in der Ausgestaltung der Innenräume mit Marmor, Stuck und Fresken nieder.²²⁵

Ausgehend von dem Wunsch nach einer größtmöglichen Wirkung auf die Passanten nahmen die Grabanlagen ab dem 1. Jh. v. Chr. enorme Dimensionen an: hohe Altargräber, gewaltige Tumulusgräber und Pyramiden²²⁶ säumten von nun an die Gräberstraßen. Andere Grabbauten bestachen durch die ornamentöse Ausgestaltung von Details.²²⁷

3.5.1 Das Grab der Scipionen an der Via Appia

Die unterirdische Familiengrablege dieses Zweiges der Patrizierfamilie der Cornelier, die Scipionen, befindet sich an der Via Appia Antica.

Nach der ersten Wiederentdeckung der mit Sarkophagen belegten Kammern im 17. Jahrhundert wurde mehr Schaden als Nutzen angerichtet und durch eine erneute „Verwüstung“ der Grablege im 18. Jh. gingen für die Archäologie und historische Forschung wertvolle Indizien verloren. Denn bei beiden „Ausgrabungen“ wurden Sarkophaginschriften wahllos herausgeschlagen und ebenso wie zahlreiche Gebeine verkauft. Bereits im 17. Jh. wurde ein Sarkophag, der eine Inschrift führte, zerstört.²²⁸ Erst am Ende der 20er Jahren des letzten Jahrhunderts kam es zu der ersten seriösen Auseinandersetzung mit den Funden und systematische Grabungen wurden aus staatlichen Mitteln finanziert.

Bei dem Grab der Scipionen handelt es sich um zwei Grabkammern, die in Tuffstein gehauen wurden und vier Säulen dienten als Präventivmaßnahme dazu, einem möglichen Einsturz entgegenzuwirken.

Die Erbauung der ersten Grabkammer lässt sich durch die Beisetzung des ältesten Sarkophags, dem des L. Cornelius Scipio Barbatus, auf das Ende des 3. Jh. v. Chr. datieren.²²⁹ Heute sind auf der Grundfläche der älteren Kammer noch achtzehn be-

²²⁵ Vgl.: *Engels*, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 160.

²²⁶ Etwa die Grabpyramide des Caius Cestius Epulo, erbaut zur Zeitenwende. Das Monument ist später in die Aurelianische Stadtmauer integriert worden und befindet sich (heute) am Verkehrsknotenpunkt der Via Ostiense.

²²⁷ Vgl.: *Kolb*, *Rom*, 325.

²²⁸ Vgl.: Lawrence Jr. *Richardson*, *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome* (Baltimore/London 1992) 359. Alle Übersetzungen aus diesem Werk stammen von der Autorin.

²²⁹ Vgl.: *Richardson*, *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, 359.

grenzte Flächen zu erkennen, die darauf hinweisen, dass an diesen Stellen Sarkophage aufgestellt waren. Wahrscheinlich war die Kammer jedoch mit fast doppelt sovielen Sarkophagen belegt worden. Der Zugang zu jener ersten Grabkammer wurde in einen quaderähnlichen Steinbrocken eingeschlagen und bereits kurz nach dem Eintrittsbereich stellte man Sarkophage an den Längsseiten des Ganges auf. Da durch den Bau der ursprünglichen Kammer und des dazu führenden Schachtes die architektonische Grundstruktur bereits vorgegeben war, musste sich die neue Grabkammer, die um 100 v. Chr. erbaut wurde, in das bestehende Schema einfügen. Im Zuge dieses Bauvorhabens sollte das Grab in der oberirdischen Zone einen monumentalen Aufbau erhalten. Um das wahrscheinliche Aussehen des Baues zu beschreiben, sind die Rekonstruktionen von Filippo Coarelli besonders hilfreich. Er untersuchte dazu das vorhandene archäologische Material und analysierte Anmerkungen in literarischen Quellen²³⁰. Da, wie bereits erwähnt, die alte Baustruktur in die neuen Gestaltungspläne miteinbezogen werden musste, ist noch heute teilweise eine Asymmetrie erkennbar. In das Felsmassiv wurden Halbsäulen eingeschlagen und das Ensemble mit einem Podium und drei Marmorstatuen versehen. Direkt in das Podium wurden drei Eingänge zu den Grabkammern eingelassen. Über ihm erhoben sich die von jeweils zwei Halbsäulen flankierten Nischen, in welchen die Statuen aufgestellt wurden.²³¹

Der gesamte Komplex wurde mit unterschiedlichen Farben bemalt.

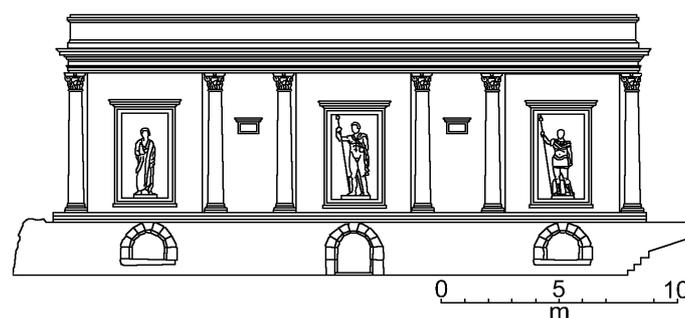


Abb. 3: Außenfassade des Grabmonuments der Scipionen ²³²

²³⁰ Quellenhinweise: Cic., Arch. 22 und Plin., Nat. Hist. 7, 114.

²³¹ Vgl.: Richardson, A New Topographical Dictionary of Ancient Rome, 359f.

²³² Abb. 3.: Außenfassade des Grabmonuments der Scipionen. Rekonstruktion nach F. Coarelli. Quelle: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8d/Sepolcro_degli_scipioni_ALZATO.gif, Zugriff: 24.01.2010, 21: 14 Uhr. GNU Free Copy Licence.

Die Vergrößerung der Anlage an der Oberfläche entspricht den Modeströmungen des 1. Jh. v. Chr. und dem einsetzenden Wunsch nach einer sichtbaren Demonstration der gentilen Machtstellung.

Die Grabanlage war schon bereits in der Zeit ihrer Nutzung eines der bekanntesten Gräber Roms, dies einerseits durch die Bedeutung der Familie selbst, andererseits, wie Cicero²³³ beschreibt, auf Grund seiner „ungewöhnlichen“ Form.²³⁴

Die Funde innerhalb des Familienmausoleums, vor allem jene die in die beginnende Kaiserzeit zu datieren sind, dokumentieren eine Veränderung der Bestattungstradition. Wie bereits zuvor erwähnt, bevorzugte die Gens der Cornelier die Körperbestattung, die sie auch nach dem Aufkommen der Brandbestattung beständig weiterführte. Erst nach dem Aussterben dieses Familienzweiges in der Kaiserzeit und der Überschreibung der Grablege an andere Mitglieder der Gens Cornelia, der Lentuli, kam es zu einem Bruch mit der Tradition der Körperbestattung und Urnen wurden beigesetzt.

Einzigartig für die Wissenschaft sind dennoch eher die Funde aus der Zeit der römischen Republik. Acht der Sarkophage waren mit Inschriften versehen - sie befinden sich heute in den Vatikanischen Museen.²³⁵ Bei zwei der eingravierten Inschriften handelt es sich um Gedichte, welche dem Prinzip der lateinischen Metrik folgen und als älteste Beispiele dieser Art anzuführen sind. Die Wissenschaft bezeichnet sie als „Scipionenelogen“, wobei eine prägnante Wortwahl für sie kennzeichnend ist.²³⁶

Die von großgriechischen oder sizilianischen Vorbildern beeinflusste Ausgestaltung des Sarkophags des L. Cornelius Scipio Barbatus ist einzigartig. Wegen der genauen Datierung des Sarkophags um 298 v. Chr. ist er zugleich von großer kunstgeschichtlicher Bedeutung.²³⁷ Ausgestaltet war er als einziger der Sarkophage mit einem dorischem Fries und hat die Form eines Altars. Dennoch vermutet man, dass es sich nicht um den originären Leichenbehälter, sondern um eine Replik des 1. Jh. v. Chr. handelt.²³⁸

²³³ Quellenhinweis: Cicero, Tusc. disp. 1, 7, 3.

²³⁴ Vgl.: Richardson, A New Topographical Dictionary of Ancient Rome, 359.

²³⁵ Vgl.: Richardson, A New Topographical Dictionary of Ancient Rome, 359.

²³⁶ Vgl.: Wolfgang D. C. de Melo, Zur Sprache der republikanischen carmina Latina epigraphica. Satzumfang, Satzkomplexität und Diathesenwahl. In: Peter Kruschwitz (Hg.), Die metrischen Inschriften der römischen Republik (Berlin/New York 2007) 105.

²³⁷ Vgl.: Filippo Coarelli, Rom. Ein archäologischer Führer. (Freiburg i. Breisgau 1975) 327.

²³⁸ Vgl.: Richardson, A New Topographical Dictionary of Ancient Rome, 359.

4. Das Begräbnis der ärmeren Bevölkerung und der Mittelschicht

Durch die steigende Bevölkerungsdichte zu Beginn der Kaiserzeit ergaben sich schrittweise auch auf dem Gebiet der Bestattung Neuerungen im architektonischen Sinne. Rom war seit dem 1. Jh. n. Chr. zu einer Millionenstadt geworden, die sich mit demselben Problem konfrontiert sah, wie die Ballungszentren der heutigen Zeit. Begräbnisplätze älteren Entstehungsdatums waren schnell überfüllt und die miserablen hygienischen Verhältnisse wurden zum Nährboden für die Entstehung von Seuchen und Krankheiten. Besonders betroffen von dieser misslichen Lage waren die ärmlichen Gräber der unteren Bevölkerungsschichten.

Im Zuge einer Beschäftigung mit den Bestattungsriten der ärmeren Bevölkerung wird schnell ersichtlich, dass man sich vorwiegend auf archäologisches Terrain begeben muss, denn literarische Primärquellen, die sich diesem Thema widmeten, existieren kaum.²³⁹ Freilich scheinen die Gräber der unteren Gesellschaftsschichten auf Grund ihrer spärlichen beziehungsweise nicht vorhandenen Ausgestaltung auf den ersten Blick weit nicht so attraktiv wie die luxuriösen Adelsgräber. Auch in der Ortung der Grabstätten sind die Archäologen zumeist auf zufällige Funde angewiesen, da ärmliche Gräber oft nur durch eine Holztafel oder einen „Grabstein“ aus Terrakotta als solche gekennzeichnet wurden.

Primär eröffnen derartige Funde einen Einblick in die demographische Situation Roms zu der jeweils betreffenden Zeit und lassen Rückschlüsse auf den Umgang mit sozialen Randgruppen zu.

Der Umgang mit den Leichen aus der ärmeren Bevölkerung war ebenfalls einem Wandel unterworfen. Ähnlich der immer prächtigeren Ausgestaltung der aristokratischen Bestattungen kann in der Spätantike beinahe auch von einer „Besserung“ der Bestattungssituation für die untersten sozialen Schichten gesprochen werden. Wodurch eine „würdigere“ Bestattung möglich wurde, soll in diesem Kapitel behandelt werden.

²³⁹ Vgl.: *Kierdorf*, Totenehrung im republikanischen Rom, 73.

4.1 Die Massengräber auf dem Esquilin

Insbesondere die Funde, die aus heutiger Sicht den antiken Umgang mit dem toten Körper mancher Personen als pietätslos erscheinen lässt, nämlich jener von Massengräbern, zeugen von der misslichen Lage, der sich die Stadt Rom und deren Bewohner vor der Zeitenwende ausgesetzt sah.

Grabungen des Jahres 1876, getätigt durch den Archäologen Rudolfo Lanciani, förderten schachtähnliche Massengräber zu Tage. In literarischen Quellen findet sich die Bezeichnung dieser esquilinischen Gräber als *puticuli*. Diese *puticuli* waren nichts anderes als Gruben, in denen menschliche, aber auch tierische Überreste verrotten sollten. Auf dem Gebiet der Porta Esquilina²⁴⁰ sind von Lanciani 75 solcher, im Durchschnitt zehn Meter tiefen, *puticuli* gefunden worden, die während ihrer Benutzung auch mit Tierkadavern angefüllt wurden.²⁴¹

Man weiß von einer Auflösung des esquilinischen Friedhofes um etwa 38 v. Chr.²⁴² Zeitgleich überliefert „[...] Dio (48, 43, 3) die Anweisung, daß für Krematorien ein Mindestabstand von 15 Stadien (= 2 Meilen) von der Stadt gelten solle.“²⁴³

A. Faßbender erwähnt in diesem Zusammenhang, dass es im Zuge der Schließung der Massengräber zu einer Verlagerung aller Krematorien kam, die weiter entfernt von den Stadtmauern wieder errichtet wurden.²⁴⁴ Dies ist durchaus als ein großangelegtes Reformvorhaben der stadtrömischen Verwaltung unter Augustus zu deuten. Die Severianische Stadtmauer stellte um 38 v. Chr. keineswegs mehr die reale Grenze der Stadt dar. Somit kam es auch zur Verlagerung der Grabstätten und Krematorien, in deren unmittelbarer Nachbarschaft sich bereits die Bewohner Roms angesiedelt hatten. Die geplante Entfernung der Nekropolen von der Stadt entsprechend der Dimension von 15 Stadien kann als „Pufferzone“ verstanden werden. Diese sollte ein weiteres Wachstum der Stadt ohne räumliche Annäherung an die Nekropolen ermöglichen.

²⁴⁰ Entspricht dem heutigen Gebiet um die Kirche Santa Maria Maggiore.

²⁴¹ Vgl.: Maureen Carroll, *Spirits of the Dead. Roman Funerary Commemoration in Western Europe* (Oxford Studies in Ancient Documents, Oxford 2006) 75. Alle Übersetzungen aus diesem Werk stammen von der Autorin.

²⁴² Vgl.: Andreas Faßbender, *Republikanische CLE aus Rom*. In: Peter Kruschwitz (Hg.), *Die metrischen Inschriften der römischen Republik* (Berlin/New York 2007) 188.

²⁴³ Faßbender, *Republikanische CLE aus Rom*, 188f.

²⁴⁴ Vgl.: Faßbender, *Republikanische CLE aus Rom*, 189.

4.2 Die *collegia funeraticia*

Im Zuge der beinahe allgemeinen Durchsetzung des *Romanus mos*, der Leichenverbrennung, wurden Begräbnisvereine, sogenannte *collegia funeraticia*, gegründet, deren Mitglieder sich durch eine einmalige Zahlung²⁴⁵, dem Eintrittsgeld, und kleine Monatsraten den Anspruch auf eine eigene Urnennische in einer Kollektivgrabanlage Schritt für Schritt erkaufen konnten und sich auch in Folge nicht mehr um die Organisation des eigenen Begräbnis kümmern mussten.

Die Existenz solcher Vereine, deren Hauptfunktion es war, auch Personen aus ärmeren Vermögensschichten den Anspruch auf eine gute Grabstelle zu sichern, blieb in der Forschung lange umstritten, vor allem da Theodor Mommsen²⁴⁶ versuchte jeglichen Hinweis, der für ein Bestehen sprechen könnte, zu widerlegen.²⁴⁷ Als Vertreter moderner wissenschaftlicher Ansätze geht Stefan Schrupf von der Existenz der *collegia funeraticia* aus und beschreibt diese als durchwegs gesichert, wobei insbesondere archäologisches Material diese Thesen verifiziert.

Interpretationen der architektonischen Funde führten zu interessanten Ergebnissen, die Schlüsse auf die soziale Zusammensetzung der Mitglieder möglich machten: Verbreitet waren demnach eine Mitgliedschaft vorwiegend bei der Gesellschaftsgruppe der Sklaven und Freigelassenen. Dies lässt sich durch die Inschriften an den Urnennischen nachweisen. Sie enthalten meist neben der namentlichen Erwähnung auch die Nennung des Berufs (oder der sozialen Stellung), den der Verstorbene ausgeübt hat.

Auch standen die meisten der Begräbnisvereine in einem spezifisch religiösen Kontext und deren Mitglieder waren dazu verpflichtet, oder zumindest angewiesen worden, bei sozialen Ereignissen als Verbund, als eine Art „Genossenschaft“, aufzutreten.²⁴⁸ Durch die Präsenz mussten sie, wie jeder anderer Verein, vom römischen Staat zugelassen werden, was eine strukturierte Gliederung und innere Organisation der Begräbnisvereine voraussetzte.

Die Betreiber dieser *collegia funeraticia* waren entweder einzelne Kapitalanleger,

²⁴⁵ Vgl.: Schrupf, Bestattung und Bestattungswesen, 174.

²⁴⁶ Vgl.: Theodor Mommsen, *De collegiis et sodaliciis Romanorum* (geisteswiss. Diss. Kiel, Kiel 1843) 83. Mommsen meint an dieser Stelle, dass die Einrichtung solch einer *collegia funeraticia* überflüssig gewesen wäre. Er nennt andere *collegiae*, die Aufgaben im Bereich der Bestattung inne gehabt hätten.

²⁴⁷ Vgl.: Schrupf, Bestattung und Bestattungswesen, 176.

²⁴⁸ Vgl.: Toynebee, *Death and Burial in the Roman World*, 55.

„die offenbar eine lukrative Geldanlage wahrnehmen wollten [...] oder aber Zusammenschlüsse von Privaten und/oder Geschäftsleuten, die *societates monumenti*.“²⁴⁹

Mit der Organisation der *collegia* wurden sogenannte *curatores* beauftragt, die unter Berücksichtigung der von dem Mitglied eingezahlten Beträge die Zuteilung der Urnenparzellen, der *rationes*, vornahmen. Letzten Endes entschied aber eine Losung über den Platz, an dem die Urne fortan stehen sollte.²⁵⁰

Bei der Auseinandersetzung mit einer *collegia funeraticia* und den praktizierten Abläufen ist man anfangs dazu geneigt, den scheinbar humanen Gedanken einer Grabstellenzuteilung als Sieg einer frühen Gleichstellung innerhalb der Gesellschaftsschichten zu feiern. Bei genauerer Betrachtung lässt sich aber ein ausgeklügeltes System von sozialer Abstufung erkennen, denn auch nach dem stadtrömischen Gesellschaftsbild dürfte arm nicht gleich arm gewesen sein. Zwar entsprach die Losprechung der angestrebten Gleichheit in der Verteilung der Urnennischen, jedoch waren die Loskategorien teurer oder kostengünstiger. Je nach der Höhe der eingezahlten Beträge wurden demnach verschiedene Loskategorien eingeführt, in denen die Qualität der *rationes* innerhalb einer Grabanlage abgestuft war. Gleichheit gab es der Praxis nach auch in den Kollektivgräbern nicht.²⁵¹

4.3 Die Columbarien

Die aus den Geldern einer *collegia funeraticia* finanzierten Grabanlagen werden *columbarium* (Taubenschlag) genannt.²⁵² Oberirdisch verfügten sie über einen deutlich sichtbaren Zugang, der meist leicht monumentalisiert ausgebaut war. Columbarien bestanden in der Regel aus einer oder mehreren großen unterirdischen Räumlichkeiten, in deren Wänden halbrunde Grabnischen eingehauen wurden. Diese wurden *nidus* (Nest) genannt und boten jeweils Platz für eine Urne, wobei darunter angebrachte Schrifttäfelchen meist den Namen des Toten nannten. Aber auch oberirdisch wurden diese „Urnenhäuser“ errichtet.²⁵³

Während in der Mittleren Republik vorwiegend noch Körperbestattung üblich war, wurde, wie bereits eingehend erwähnt, im 2. Jh. v. Chr. eine einsetzende Vorliebe für

²⁴⁹ *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen, 222.

²⁵⁰ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen, 222.

²⁵¹ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen, 218.

²⁵² Vgl.: *Kolb*, Rom, 760.

²⁵³ Vgl.: A. *Kolb*, Tod in Rom, 21.

Brandbestattung spürbar. Einerseits entstanden infolgedessen Kleinfamilienmausoleen, andererseits, zeitlich allerdings später, die Columbarien für die Nutzung durch die einfacheren Bevölkerungsschichten.²⁵⁴

Dieser Brauch der Grablege ist für Rom ab ca. 50 v. Chr. nachweisbar. In dieser Zeit wurden die ersten Columbarien auf dem Esquilin, in der Nähe der *puticuli*, errichtet.²⁵⁵ Entstanden ist der Grabtyp des Columbariums folglich in der stadtrömischen Umgebung und blieb in den nächsten Jahrhunderten auf Rom und nächste Umgebung sowie Kampanien beschränkt und findet in den Provinzen kaum Imitation.²⁵⁶

Die Idee zur Errichtung solcher Begräbnisstätten stammte von reichen Patronen. Sie stellten für ihre Freigelassenen und Klienten diese Begräbnisstätten zur Verfügung. Unter den Investoren fanden sich auch Angehörige der römischen Patrizierfamilien, wie etwa Livia, die Gemahlin von Augustus, die eine solche Anlage an der Via Appia errichten ließ.²⁵⁷

Columbarien waren gewissermaßen die „*insulae* der Toten“²⁵⁸, ein in sich geschlossener Bereich.

Bestattet wurden in einem Columbarium größtenteils Personen, die im Stadtzentrum selbst gewohnt hatten.²⁵⁹ Einmal in einem Columbarium beigesetzt, war der Verstorbene dennoch nicht von der Öffentlichkeit entrückt. Man konnte die Grabstätte ohne Hindernisse betreten und des Verstorbenen direkt an seiner Grabstelle gedenken.

Seit augusteischer Zeit begann man mit der inneren Ausgestaltung der Columbarien, etwa durch Anbringung von Fresken oder kleineren Stuckornamenten.

Zeitgleich werden die Columbarien eher abseits der Straßen angelegt, da die horrenden Preise für Grundstücke in „Straßenlage“ das Budget der Erbauer und Finanziers solcher Grabanlagen, überspannt hätte.²⁶⁰

²⁵⁴ Vgl.: Kolb, Rom, 324.

²⁵⁵ Vgl.: Morris, Death-ritual and Social Structure in Classical Antiquity, 44.

²⁵⁶ Vgl.: Egelhaaf-Gaiser, Träger und Transportwege von Religion, 238.

²⁵⁷ Vgl.: Kolb, Rom, 323.

²⁵⁸ Vgl.: Kolb, Rom, 324.

²⁵⁹ Vgl.: Kolb, Rom, 323.

²⁶⁰ Vgl.: Kolb, Rom, 325.

4.3.1 Die Columbarien der Vigna Codini

1840 wurden zahlreiche zwischen der Via Appia und der Via Latina gelegene Columbarien aus tiberischer Zeit entdeckt.²⁶¹

Diese Columbarien der sogenannten Vigna Codini waren mit Verzierungen ausgestattet und somit eindeutig als Bestattungsort der gehobenen Mittelschicht ausgewiesen. Die Ausschmückung mit für diese Zeit gebräuchlichen mythologischen Szenen fehlt hier gänzlich; „[...] außer Ornamenten, Ranken usw. tauchen nur Tierstillleben, Erotenszenen, Masken und ähnliches auf.“²⁶² Die Mehrzahl der hier gefundenen Urnen bargen einst die Überreste von Sklaven und Freigelassenen, die im Dienste der Julisch-Claudischen Familie standen, wie Nachforschungen anhand der unter den Nischen angebrachten Namen ergaben. Gelegentlich wurde auch der von dem Verstorbenen ausgeübte Beruf hinzugefügt.²⁶³

4.3.2 Die Columbarien an der Via Laurentina

„Die Tendenz zur Privatisierung des geschlossenen Kultraumes im Stil einer Hauseinrichtung [...]“²⁶⁴ wird durch die innenarchitektonische Ausgestaltung und des in den Columbarien an der Porta Laurentina von Ostia²⁶⁵ gefundenen Inventars ersichtlich. Die Anlagen stammen vorwiegend aus augusteischer und tiberischer Zeit. Betrachtet man die Innenräume genauer lassen sich Zweckeinrichtungen erkennen, wie etwa ein Brunnenschacht und eine Kochstelle direkt unterhalb der Zugangstreppe. Durch die Befunde der Anlagen an der Via Laurentina kann davon ausgegangen werden, dass Festmähler zum Totengedenken zu bestimmten Zeiten veranstaltet und direkt auf den Klinen, die sich hier an den Seitenwänden des Grabraums entlang ziehen, gemeinschaftlich gespeist wurde.²⁶⁶

Benutzt wurden die Columbarien von Ostia von Freigelassenen.²⁶⁷

²⁶¹ Vgl.: *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen, 205.

²⁶² Harald *Mielsch*, Funde und Forschungen zur Wandmalerei in der Prinzipatszeit von 1945-1975. In: Hildegard *Temporini* (Hg.) Joseph *Vogt* (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Bd. 2: Principat, Serie 12: Künste 2 (Berlin/New York 1981) 202.

²⁶³ Vgl.: *Hope*, Death in Ancient Rome, 140.

²⁶⁴ *Egelhaaf-Gaiser*, Träger und Transportwege von Religion, 238.

²⁶⁵ Vgl.: *Morris*, Death-ritual and Social Structure in Classical Antiquity, 47.

²⁶⁶ Vgl.: *Egelhaaf-Gaiser*, Träger und Transportwege von Religion, 238.

²⁶⁷ Vgl.: *Morris*, Death-ritual and Social Structure in Classical Antiquity, 47.

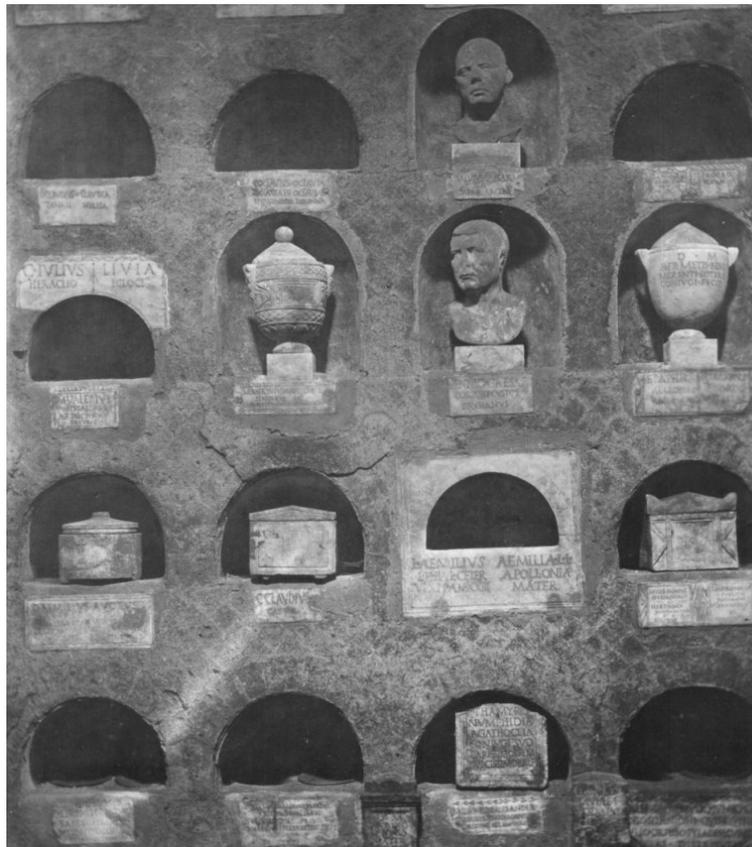


Abb.4.: Columbarium der Vigna Codini, Urnennischen.²⁶⁸

Die vorangegangene Auseinandersetzung mit einer Bestattung in Columbarien und die Beleuchtung von archäologischen Befunden sollte den Wandel innerhalb der Grabarchitektur zwischen römischer Republik und Kaiserzeit beleuchten.

Ab dem Ende des 2. Jh. n. Chr. werden Columbarien immer seltener gebaut und man begann auch die Instandhaltung der bereits bestehenden Grabanlagen zu vernachlässigen.

²⁶⁸ Abb. 4.: Columbarium der Vigna Codini, Urnennischen. Foto von Ludovico Tuminello, Columbarium der Familie des Augustus 20 n. Chr., an der Via Appia, Katalognummer 581. Quelle: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1d/Tuminello,_Lodovico_\(1824-1907\)_-_n._581_-_Colombario_dei_famigliari_di_Augusto_a.D._20,_sulla_vigna_Codini_sulla_Via_Appia.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1d/Tuminello,_Lodovico_(1824-1907)_-_n._581_-_Colombario_dei_famigliari_di_Augusto_a.D._20,_sulla_vigna_Codini_sulla_Via_Appia.jpg), Zugriff: 01.02.2010, 22:15 Uhr. Urheberrecht ist abgelaufen.

5. Das Christentum in Rom

Bereits kurz nach der Zeitenwende gab es die ersten Übertritte zum christlichen Kultus in Rom. Schon durch das vorige Kapitel wurde eine zeitliche Annäherung an das Entstehen der urchristlichen Kultgemeinde Roms ersichtlich. Die Anerkennung des Christentums als *religio licita*²⁶⁹ im römischen Imperium und die damit verbundene Freiheit der Religionsausübung führten zu einer Verbreitung und Verfestigung der christlichen Bestattungsbräuche. Um den damaligen Wandel des politischen, religiösen und sozialen Bereiches näher zu beschreiben, wird in Folge ein Überblick über die politische Situation gegeben, der zum weiteren Verständnis der Arbeit beitragen soll.

Die nächsten Kapitel haben es zum Ziel, die Vielfalt innerhalb der historischen Neuorientierungen ersichtlich zu machen und die dadurch zwangsweise erforderliche Konfrontation mit der traditionellen heidnischen Lebensweise und Weltanschauung wieder lebendig zu machen. Aus diesem Grund sollen die Wege der Christenheit von der Wiege des Glaubens in Israel über die schwierigen Jahre in den Verfolgungszeiten bis zu der Konstituierung des Christentums als Staatsreligion geschildert werden. Die Kürze der Behandlung von politischen Rahmenbedingungen erlaubt eine Darstellung nur in skizzierter Deutlichkeit ohne Berücksichtigung aller sozialen, politischen und dogmatischen Nuancen, die erwiesenermaßen eine Entwicklung innerhalb der römischen Staatlichkeit beeinflusst haben. Nach der Überblicksdarstellung setzen sich daran anknüpfende Kapitel mit den christlichen Bestattungsbräuchen und dem Wandel von urchristlichem Kultus zu einer offiziellen Religionsausübung der christlichen Gemeinde in Rom auseinander. Dabei wird auf verschiedene Faktoren verwiesen, die einen Mentalitätswandel begünstigt haben könnten und hinterfragt, inwiefern dieser von der Kirche erkannt und nach ihren Zwecken nutzbar gemacht wurde. Es gilt aufzuzeigen, dass die Anfänge christlicher Totenriten besonders in der Wahl des Bestattungsortes bei den ärmeren Schichten fassbar werden. Mit der Durchsetzung der Körperbestattung entstanden den heidnischen Columbarien ähnliche Begräbnisanlagen, die Katakomben, die nun auch von der frühen Christenheit Roms frequentiert wurden. Auf die Spezifika dieser Begräbnisorte wird anhand archäologischer Funde in einem eigenen Kapitel ausführlich eingegangen.

²⁶⁹ Vgl.: Alexander *Demandt*, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr. (Handbuch der Altertumswissenschaften Abt. 3, Bd. 6, 2., völlig überarb. und erw. Aufl. München 2007) 56.

5.1 Das Urchristentum

„Die erste Christenheit verstand sich als das heilige Volk Gottes der Endzeit, dem die Verheißungen der Schrift gelten. [...] Sie nannten sich die Heiligen (1Kor 6,2; 16,1 u.ö.), die Auserwählten (Röm 8,33 u.ö.), die Berufenen (1Kor 1,24; Röm 1,16 u.ö.), die zwölf Stämme in der Zerstreuung (Jak 1,1), das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft [...]. Mit all diesen Selbstbezeichnungen wurden Prädikate, die einst Israel beilegt (sic!) wurden, nun auf die christliche Gemeinde bezogen [...].“²⁷⁰

Aus der Entstehungszeit des christlichen Glaubens liegen keine Quellen vor. Ein deutliches Bild, so fern dies überhaupt möglich ist, kann nur aus späterer Literatur gewonnen werden, die etwa gegen Ende des 1. Jahrhunderts abgefasst wurde. Es handelt sich bei den ältesten schriftlichen Zeugnissen des frühen Christentums um die dreizehn Briefe des Apostels Paulus.²⁷¹

Im hellenistischen Osten entstanden die ersten Gemeinden des Judenchristentums. Die Verbreitung des neuen Kultes²⁷² muss ziemlich rasch vorangegangen sein, denn er gelangte innerhalb weniger Jahre auch in den römischen Westen.²⁷³ Wie die Verbreitung des Kultes vorangetrieben wurde, ist heute noch umstritten.

Fest steht, dass zur Zeit der Apostel der Wissenschaft keine Missionspredigten bekannt sind. Dies lässt den Schluss zu, dass es keine planmäßige Propaganda der alten Kirche gegeben hat.²⁷⁴ Die Missionstätigkeit wurde daher primär von privaten Kreisen getragen.

Durch diese Art der Mission, die eher eine „Ungezwungenheit“ kennzeichnete, übten die Gemeinden starke Wirkung auf ihre Umgebung aus, wobei sich insbesondere jene von Antiochia als Zentrum dieser Mission herauskristallisierte.²⁷⁵

Die Situation des Christentums sollte sich in den Jahren 66 bis 70 n. Chr. entscheidend ändern. In diese Zeitspanne fällt der jüdische Krieg, dessen Ende eine erhebliche Schwächung des Judenchristentums mit sich brachte.²⁷⁶

²⁷⁰ Eduard Lohse, *Das Urchristentum. Ein Rückblick auf die Anfänge* (Göttingen 2008) 86.

²⁷¹ Vgl.: Lohse, *Das Urchristentum*, 86.

²⁷² Für Anhänger der alten und traditionellen Religionen machte der christliche Kult eher den Eindruck als handle es sich dabei um eine jüdische Sekte, die sich nur durch bestimmte Meinungsverschiedenheiten von den Lehrhalten der Synagoge unterschied.

²⁷³ Vgl.: Lohse, *Das Urchristentum*, 88.

²⁷⁴ Vgl.: Karl Holl, *Missionsmethode der alten und die der christlichen Kirche*. In: Heinzgünter Frohnes (Hg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd.1: *Die Alte Kirche* (München 1974) 120.

²⁷⁵ Vgl.: Lohse, *Das Urchristentum*, 92.

²⁷⁶ Vgl.: Lohse, *Das Urchristentum*, 94.

Als unweigerliche Konsequenz darauf kann die damit einsetzende Entwicklung des Christentums verstanden werden. In den folgenden Jahren trat es immer mehr in den Vordergrund, konnte sich besser und gezielter organisieren und seine Anhängerschaft sollte fortan die Gestaltung und den Ausbau der christlichen Religion vorantreiben.

5.2 Das Christentum und der römische Staat

Als der christliche Glaube begann, nun losgelöst von seinen jüdischen Wurzeln, sich in der Stadt am Tiber zu verbreiten, befand sich diese in schier unaufhörlichem Wachstum, war „Melting-pot“ und kultureller Magnet. Doch die innen- sowie außenpolitische Situation des römischen Imperiums war keineswegs gefestigt, lag der politische Umschwung, der nur eine Person zum alleinigen Herrscher über den Staat machen sollte, erst wenige Jahre zurück. Das Drängen der Kaiser auf eine Legitimation ihrer Stellung und ihr Anspruch auf uneingeschränkte Machtentfaltung wurden in einem harten Durchgreifen gegenüber allen Dynamiken, in welchen ein gewisses Konfliktpotential vermutet wurde, spürbar.

Ging der römische Staat, der viele Völker unter seiner Oberherrschaft vereinte, zuvor mit Fremdkulturen meist gelassen um, sollten im Zuge der einsetzenden Suche nach Stabilität und Erhaltung der traditionellen Ordnung²⁷⁷ die „Gefahren“ nun vehement bekämpft werden. Fast notgedrungen antwortete Rom auf das beharrliche Festhalten der frühchristlichen Gemeinde an ihrem Kultus mit Einschränkungen.

Insbesondere der Brand Roms im Jahre 64 n. Chr. und die Erhebung der Kaiser zu *divi*²⁷⁸, die eine Verehrung des Herrschers als Gottheit bereits zu dessen Lebzeiten implizierte, führten unweigerlich zu einer schweren Belastung der stadtrömischen Christenheit.²⁷⁹ Der römische Staat griff zu einer Programmatik, von der er sich erhoffte, die Anhängerschaft des christlichen Kultes zu demoralisieren und möglichst viele Mitglieder zu einem Abfall zu bewegen.

²⁷⁷ Vgl.: Klaus *Bringmann*, Römische Geschichte. Von den Anfängen bis zur Spätantike (Beck'sche Reihe Wissen 2012, 8., durchges. Aufl. München 2004) 93.

²⁷⁸ Eine Vergöttlichung der Kaiserfigur, auch in der zeremoniellen Ausgestaltung mit dem Begriff Apotheose bezeichnet, wurde das erste Mal nach dem Tod von Gaius Julius Caesar für eben diesen vorgenommen.

²⁷⁹ Vgl.: *Lohse*, Das Urchristentum, 96.

Unter anderem und vor allem auch angesichts der prekären außenpolitischen Lage gingen Decius (249 bis 251 n. Chr.) und Valerian (253 bis 260 n. Chr.) zu „aktiveren“ Christenverfolgungen über.²⁸⁰ Diese waren, wie Alexander Demandt beschreibt: „[...] Ausdruck der religiösen Inbrunst die durch die Nöte der Zeit gefordert wurde.“²⁸¹

Valerian verschärfte daher ab 257 n. Chr. die bereits seit dem 1. Jh. sporadisch stattfindenden Verfolgungen um ein Vielfaches. Gottesdienstliche Versammlungen und der Besuch von Friedhöfen wurden für Christen verboten - ein Verstoß wurde mit dem Tode bestraft.²⁸²

In den Momenten der Verfolgung und der Sanktionen bot sich jedoch für das Christentum die Möglichkeit eine eigene Identität, ein Gefühl einer kollektiven Zugehörigkeit zu schaffen. Warum es zu dieser Verstärkung insbesondere des christlichen Glaubens kam, konnte von der Wissenschaft bis dato nicht hinreichend erklärt werden. Generell lässt sich allerdings feststellen, dass sich das römische Imperium in einer Zeit des kulturellen Umbruchs befand. Das sich ändernde Selbstverständnis der römischen Herrscher durch den deutlichen Ausbau einer kaiserlichen Herrschaftslegitimation und der darin implizierte kulturelle Wandel sind für diese Zeitspanne als prägend zu nennen. Vielleicht forcierte auch die dem Volk entrückte Gestalt des Kaisers eine Hinwendung zu Glaubensströmungen, die einen Kontakt zum menschlichen Aspekt wieder herzustellen suchten.

Andererseits bot die christliche Lehre ein umfangreicheres System der Welterklärung an, als etwa die römische Religion, andere Mysterienkulte oder philosophische Denkströmungen ihren Anhängern vermitteln konnten. Der christliche Glaube erschuf einen Mythos, der von der Erlösung allen Leidens durch eine Schöpfergestalt spricht. Durch diese Annäherung an die Situation der breiten unterdrückten Schichten erweckte der christliche Kult Hoffnung auf Gerechtigkeit und ein besseres Leben²⁸³ - wenn auch erst nach dem Tod.

Diejenigen Personen, die der römischen Politik jener Zeit zum Opfer gefallen sind, wurden zu Heroen des Glaubens erkoren. Sie und dem Kult der sie fortan umgab, konnte keine zukünftige Interventionsmaßnahme mehr zusetzen. Die Huldigung der Märtyrer war es, die die christliche Gemeinschaft über die Krisenzeit hinwegretten sollte. Unter Berücksichtigung der Todesumstände, ihrer Passion, ergab sich das

²⁸⁰ Vgl.: *Bringmann*, Römische Geschichte, 97.

²⁸¹ *Demandt*, Die Spätantike, 493.

²⁸² Vgl.: *Bringmann*, Römische Geschichte, 97.

²⁸³ Vgl.: *Peter Dinzelbacher* (Hg.), *Werner Heinz*, Kultur und Mentalität. Europa in der Spätantike 300-600. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte (Darmstadt 2007) 43.

Bild der Märtyrer als „Günstlinge Gottes“. Die Figur des Märtyrers diente dazu, das Wirken Gottes „augenscheinlich“ zu machen und dem Aspekt einer „Befreiung“ durch den Tod allgemeingültigen Ausdruck zu verleihen. Der Tod und das Martyrium wurden somit zum zentralen Thema der frühen Christenheit und sollten auch für die weitere kulturell-religiöse und mentalitätsgeschichtliche Entwicklung ausschlaggebend werden.

Diocletian leitete die letzten Versuche ein, die der Ausübung des christlichen Kultes ein Ende setzten sollten. Aber auch die Intention seiner Bemühungen stellte sich, trotz der Fortsetzung der Verfolgungen, spätestens in der Regierungszeit seines Nachfolgers und vorherigen Mitregenten Galerius als gescheitert heraus.²⁸⁴

Nach Galerius' Tod und mit dem Sieg Konstantins über Maxentius vor den Toren Roms in der Schlacht an der *Pons Mulvius* im Jahre 312 n. Chr. schwang sich dieser zum Schutzherrn seiner christliche Untertanen auf.²⁸⁵ Diese Rolle nahm Konstantin, der anfangs dem Kult um den Sonnengott²⁸⁶ *Sol Invictus*²⁸⁷ zugetan war ein, da er eine Chance auf eine Festigung seiner Position in der Privilegierung des Christentums gesehen hatte. 313 n. Chr. machten schließlich die Beschlüsse des Mailänder Edikts den Weg für politische, religiöse und administrative Veränderungen frei.

Hintergrund der forcierten Religionspolitik unter Konstantin war die Idee eine Festigung des Imperium Romanum durch eine (wieder) errungene religiöse Einheit zu bewirken²⁸⁸ - also eindeutig politisches Kalkül. Dieser Ansatz einer primär politischen Intention Konstantins wird bekräftigt durch den Umstand seiner sehr späten Taufe, die er erst kurz vor seinem Tod von Eusebios von Nikomedien, empfangen hatte.²⁸⁹

Das im Konzil von Nizäa 325 formulierte Glaubensbekenntnis wurde in weiterer Folge unter Theodosius I. als verbindlich deklariert.²⁹⁰ In den folgenden Jahren folgten weitere Gesetze gegen Häresien.²⁹¹

²⁸⁴ Vgl.: *Bringmann*, Römische Geschichte, 103.

²⁸⁵ Vgl.: John Julius *Norwich*, Byzanz. Aufstieg und Fall eines Weltreiches (List Taschenbuch, 2., Aufl. München 2006) 23f.

²⁸⁶ Literaturhinweis: Stephan *Berrens*, Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193-337 n. Chr.) (Historia Einzelschriften 185, Stuttgart 2004).

²⁸⁷ Vgl.: *Demandt*, Die Spätantike, 501.

²⁸⁸ Vgl.: *Demandt*, Geschichte der Spätantike, 474.

²⁸⁹ Vgl.: *Demandt*, Geschichte der Spätantike, 54.

²⁹⁰ Vgl.: Wolfgang *Röd*, Der Weg der Philosophie. Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jh., 2 Bde., Bd.1: Altertum, Mittelalter und Renaissance (München 1994, überarb. Aufl. Beck'sche Reihe 1390, München 2000) 289.

²⁹¹ Vgl.: Jörg *Ernesti*, Princeps Christianus und Kaiser aller Römer. Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen (Paderborner Theologische Studien 25, Paderborn 1998) 25.

5.3 Die Erhebung des Christentums zur Reichsreligion

380 n. Chr. wurde der entscheidende zukünftige Wandel mit dem Edikt „*cunctos populus*“ und dem darin enthaltenen ersten Religionsgesetz des Kaisers Theodosius eingeleitet. Die Resonanz auf die ab nun verfolgte Linie der reichsweiten Religionspolitik war keineswegs durchgehend positiv. Die Stimmung war angespannt.

„*Theodosius' massive Forderungen, mit der heidnischen Vergangenheit zu brechen, stellte die angesprochenen Senatorenkreise vor eine schwere Entscheidung.*“²⁹²

Heinz Bellen geht von der Theorie aus, dass es einerseits nicht zu übersehen war, dass dem *corpus Christianorum* die Zukunft gehören würde, auf der anderen Seite jedoch das Loslösen von den alten Traditionen besondere Schwierigkeiten bereitete. Dies galt, wie Bellen notiert, für die Senatorenkreise (und andere Schichten mit vergleichsweise hohem Bildungsstand), deren ausgeprägter Konservatismus eine Loslösung und gänzliche Aufgabe der alten Götterwelt, die immerhin über Jahrhunderte über Rom gewacht hatte, nur schwer zuließ.²⁹³

Um die christliche Suche nach einer Identität der Kirche näher zu beschreiben wird im Zuge der Arbeit auf den Märtyrerkult und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte genauer eingegangen.

Durch die Einstellung der römischen Kaiser ab Konstantin (ausgenommen ist die von Julian Apostata während seiner Regentschaft verfolgte Linie der Religionspolitik) konnte die Kirche ab nun ihre Rolle in der von ihr beeinflussten Staatlichkeit definieren. Sie war zu Beginn eher als eine souverän agierende Institution neben dem Staatsgefüge zu sehen und wurde schnell in ihrer karitativen Funktion von der Gesellschaft akzeptiert.

391 wurden Gesetze erlassen, die es den Heiden untersagten, ihre Tempel zu betreten, ihre Gottheiten anzubeten und Blutopfer (Opferung von Tieren) darzubringen. Durch diese Verbote bezweckte Theodosius eine Abwendung von der heidnischen Religion und versuchte, den in der Öffentlichkeit stattfindenden Kultpraktiken ein Ende zu setzen. Die Übertretung des Verbotes war mit brutalen Strafen belegt.²⁹⁴

²⁹² Heinz Bellen, Grundzüge der römischen Geschichte, Bd. 3: Die Spätantike von Constantin bis Justinian (Darmstadt 2003) 173.

²⁹³ Vgl.: Bellen, Grundzüge der römischen Geschichte, Bd. 3, 173.

²⁹⁴ Vgl.: Bringmann, Römische Geschichte, 105.

„Gleichzeitig machte sich von nun die Tendenz bemerkbar, die Kirche in den Staat zu integrieren.“²⁹⁵

Ersichtlich wird die Notwendigkeit eines gesicherten Staatskonstrukts in der Entscheidung Konstantins 313 n. Chr., in dem sogenannten Mailänder Edikt. Wie bereits erwähnt, ist es primär durch politische Berechnung zustande gekommen. Konstantin versprach sich mit diesem Schritt auch eine Unterstützung durch die bereits einflussreichen christlichen Bischöfe in politischen Belangen.

Dieser von Konstantin eingeschlagene Weg sollte wenige Jahre später in einer Unterordnung des Kaisers unter den Bischof von Rom gipfeln.²⁹⁶ Schon ab 318 n. Chr. verfügten die Bischöfe über staatlich anerkannte juristische Gewalt und die Beschlüsse der sogenannten *episcopalis audientia*, des Bischofsgerichtes, konnten ab diesem Zeitpunkt nicht mehr angefochten werden.²⁹⁷

Konstantin plante für die zukünftigen Jahre seiner Regierung einen reformellen Wandel, der speziell den Bereich der Sozialpolitik betreffen sollte. Insbesondere durch das christliche Modell der Caritas, die als eine der zentralen Aufgaben bischöflicher Aktivitäten galt und die beinahe lückenlos funktionierte, sollte auch das soziale Gefüge Roms neue Dimensionen annehmen. Der Fakt einer relativ maroden, beziehungsweise kaum vorhandenen römischen Sozialpolitik kam der christlichen Kirche zugute, da der römische Staat in diesem Falle eine Zusammenarbeit als dringlich erkannte.

Unter anderem führte Konstantin aller Wahrscheinlichkeit nach 325 n. Chr. die „Sonntagsruhe“ in Anlehnung an einen christlichen Symbolgehalt²⁹⁸ in Form der *dies solis* ein,²⁹⁹ die vor allem der arbeitenden Mehrheit der Bevölkerung deutliche Entlastung einbrachte.

²⁹⁵ Röd, Der Weg der Philosophie, Bd. 1, 289.

²⁹⁶ Vgl.: Frank Kolb, Herrscherideologie in der Spätantike (Studienbücher Geschichte und Kultur der Alten Welt 3, Berlin 2001) 136.

²⁹⁷ Vgl.: Demandt, Die Spätantike, 90.

²⁹⁸ Der Vorzug des Sonntags gegenüber anderer Wochentage liegt in dem Zeitpunkt der Auferstehung Christi begründet.

²⁹⁹ Vgl.: Demandt, Die Spätantike, 90.

6. Eine Gesellschaft im Umbruch. Ein Mentalitätswandel?

Die Frage, ob von einem kontinuierlichen Bestehen antiker Traditionen und Denkmuster gesprochen werden kann, hat das Interesse der Forschung seit Beginn der 1970er Jahre auf jene Zeitperiode gelenkt, in der die von der mediterranen Staatlichkeit geprägte Ordnung zu bröckeln begann.³⁰⁰

Die Theorie von einer Kontinuität wird in diesem Kapitel anhand der Themenbereiche Tod und Jenseitsvorstellung genauer untersucht. Ob gänzlich neue Todeskonzeptionen entstanden sind, wird einerseits anhand der frühchristlichen und heidnischen Beschreibungen eines Ortes der Toten, eines „Jenseits“ hinterfragt. Andererseits wird weiterführend aufgezeigt, wodurch ein Mentalitätswandel, der mit dem Frühmittelalter für den zentral- und südeuropäischen Raum schließlich als endgültig vollzogen betrachtet werden kann, schon im 2. Jh. n. Chr. auf römischem Staatsgebiet einsetzte.

6.1 Christliche und heidnische Jenseitskonzepte

Jeder Glaube ist strenggenommen ein Jenseitsglaube, das Schicksal, das die Seele nach dem Tod erwartet, bildet in allen Religionen den Mittelpunkt religiöser Denkprozesse.³⁰¹

Wie bereits zuvor erläutert, glaubten auch die Römer an ein Weiterleben der Seele nach dem Tod. Dennoch ist es mitunter schwierig, von einer einheitlichen römisch-heidnischen Jenseitskonzeption zu sprechen. Neben der Übernahme der griechischen Jenseitsvorstellungen existierte ein zweiter Zugang, der sich, wie schon behandelt wurde, in der Beschreibung der Seelen der Verstorbenen als *di manes* widerspiegelt.

Da diese Totengeister trotz ihrer beschützenden Aufgaben mitunter auch einen negativen Einfluss auf die Lebenden ausüben konnten, wurde auf eine Trennung zwischen der Welt der Lebenden und der *di manes* geachtet.³⁰² Sie waren in ihrer „Existenz“ dennoch nicht an einen spezifischen Ort, ein „Jenseits“, gebunden, sondern

³⁰⁰ Vgl.: Georg Scheibelreiter, Der Bischof in merowingischer Zeit (ungedr. geisteswiss. Habil. Wien 1980) I.

³⁰¹ Vgl.: Karl Kerényi, Die Religion der Griechen und der Römer (München/Zürich 1963) 269.

³⁰² Vgl.: Dinzelbacher, Von der Welt durch die Hölle zum Paradies, 12.

können als *lemures* in die gegenwärtige Welt eindringen. Auch das Christentum kennt den Glauben an umherwandernde, rastlose Totengeister, wie noch heute bestehender Aberglaube und gelebtes Brauchtum deutlich machen.

Andererseits bestand nach römischer Religionsauslegung der Glaube an eine postmortale Existenz im Reich von Dis Pater. Dieses Totenreich wurde als „realer“ und durch detailreiche Schilderungen beinahe als geografisch fassbarer Raum gedacht. Ähnlich wie die christliche Jenseitskonzeption, war daher auch die römisch-heidnische Vorstellung einer Totenwelt an deren fixe Örtlichkeit gebunden.

Angekommen im Totenreich stand der Seele die Überfahrt über den Fluss Styx bevor. Nach dieser musste sie, vorbei an Cerberus, dem dreiköpfigen Hund des Dis Pater, vor einer Art Totengericht erscheinen.

Nachdem die drei Richter³⁰³ Minos, Rhadamanthos und Aeacus ihr Urteil gefällt hatten, wurde der Seele Wasser aus dem Fluss des Vergessens, Lethe, zu trinken gegeben. Hatte man zu Lebzeiten Verdienste erworben, wurde die Seele auf die elysischen Felder geschickt. Blickte man auf kriegerische Erfolge zurück, wurde man/Mann in die Ebene von Asphodel gesandt, um dort neben den anderen Schatten der Unterwelt weiterzuleben.³⁰⁴ Fiel man allerdings vor dem Gericht in Ungnade, wurde die Seele des Verstorbenen in den Tartarus entsandt, wo sie unter Ableistung von entbehrlichen Aufgaben so lange verbannt blieb, bis die „Schulden“ an der Gesellschaft getilgt waren.

Die Gestalt des Dis Pater, als Gott der Unterwelt, aber auch des Reichtums wurde in Rom auf Anordnung der Sibyllinischen Bücher ab 249 v. Chr. kultisch verehrt. Ihm und Proserpina zu Ehren wurden alle hundert Jahre Feierlichkeiten, die sogenannten *ludi Tarentini*, veranstaltet.³⁰⁵

Alle Mysterienkulte, zu denen auch das frühe Christentum zählte, garantierten durch den Vollzug eines Initiationsritus eine Einweihung in den entsprechenden Kult. Durch diese „Neugeburt“ sollte allen daran Beteiligten der Übergang in eine bessere Lebensform ermöglicht werden. An dieser Stelle der Kulte transformierte sich die To-

³⁰³ In mancher Literatur findet sich statt des Ausdrucks „Richter“ auch eine Bezeichnung der drei mythologischen Gestalten als „alte Könige“, die das Urteil über den Toten fällen.

³⁰⁴ Vgl.: Angelos *Chaniotis*, Letzte Reise. Abstract. In: Eckart *Olshausen* (Hg.), Holger *Sonnabend* (Hg.), Zu Wasser und zu Land. Verkehrswege in der antiken Welt (Geographica Historica 17, Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 7, Stuttgart 1999) 407.

³⁰⁵ Vgl.: Frank *Bernstein*, Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom (Historia Einzelschriften 119, Stuttgart 1998) 130.

desangst (die auch schon im Heidentum verpönt war) hin zu einem zielgerichteten Zugehen auf den Tod.

Der Tod wurde als „Befreiung“ gefeiert. Diese Vorstellung überschneidet sich mit der in der römischen Literatur³⁰⁶ oftmals rezipierten platonischen Lehre, der „*soma-sema-Lehre*“, nach deren Sinngehalt erst der Tod die Seele befreien kann.³⁰⁷ Das frühe Christentum kannte ebenfalls keine Furcht vor einem von Grauen erfüllten Ort, denn die erschreckenden Drohbilder der apokalyptischen Offenbarungen wurden zunächst eher auf alle Ungläubigen übertragen.³⁰⁸

Erst ab dem 4. Jh. n. Chr. wurde die Existenz eines Ortes der Strafe und Folter beschrieben, übte von da an direkten Einfluss auf das Leben der Gläubigen und regulierte in weiterer Folge die gesamte Kirchenpolitik der kommenden Jahrhunderte.

Interessant ist der auffällige Unterschied in der Konzeption von Bestrafung eines „schlecht geführten“ und amoralischen Lebens im römischen und christlichen Glauben. Für die römische Kultausübung dürfte die Existenz eines Ortes der Eigenverantwortung nie eine große Rolle gespielt haben. Auch wenn die drei Richter ein negatives Urteil fällten, konnte sich die mit „Sünden“ und Missetaten behaftete Seele durch im Tartarus zu verrichtende Arbeit von diesen praktisch „freikaufen“. Der Tartarus, der im entferntesten Sinne als heidnisches „Pendant“ zur christlichen Hölle umschrieben werden kann, ist also kein Ort der ewigen Qualen und Folter.

Ein „guter“ Christ musste bereits zu seinen Lebzeiten aktiv werden, um alle negativen Konsequenzen, die seine Handlungen im Diesseits und vor Gott hervorrufen könnten, auszuschließen - letztendlich musste er ja vor dem Jüngsten Gericht erscheinen. Dies stellt den markanten Unterschied zu der Sicht eines Heiden auf seine jenseitige Existenz dar. Dieses „Eindringen“ des Todes in die gegenwärtige Lebensführung kannte die römische Religionsauslegung nicht, sondern vermied diese Dynamik sogar bewusst.

Generell ist anzumerken, dass das Christentum eine Religion ist, in der der Tod und das Leben danach mehr Bedeutung gewinnen als das eigentliche Leben im Diesseits. Es beruft sich auf die Existenz eines menschlichen Heilands, der erst im Moment seines Todes, dem Moment seiner „zweiten Geburt“, das eigentliche identitätsstiftende Moment der christlichen Gemeinschaft darstellt. Durch diese Bedeutung des

³⁰⁶ Quellenhinweis: Cic., Tusc. disp. 1, 31, 75.

³⁰⁷ Vgl.: *Dinzelbacher*, Von der Welt durch die Hölle zum Paradies, 14f.

³⁰⁸ Vgl.: *Dinzelbacher*, Von der Welt durch die Hölle zum Paradies, 15.

Menschen und des menschlichen Agierens musste es beinahe automatisch zu einer Hervorhebung der Bedeutung des Individuums (für die Gemeinschaft) kommen.

Wie die römisch-heidnische Religion ist auch das Christentum eindeutig eine Religion, die vorwiegend im Kollektiv ausgeübt wird.³⁰⁹ Eine wesentliche Änderung zu den heidnischen Religionskonzepten ergibt sich, wie erwähnt, aus der christlichen Auseinandersetzung mit der Rolle des Einzelnen.

War für einen Römer der erste und wichtigste Schritt in eine religiöse Zugehörigkeit schon durch die Einschreibung in die Bürgerliste des römischen Staates getan³¹⁰, so musste man sich als Christ aktiv beweisen. Jedes Handeln wurde unter neue Prioritäten gestellt. Wie sich etwa durch den ausgeprägten Märtyrerkultus nachvollziehen lässt reichte es nicht mehr aus, die Gottheit schlicht zu besänftigen und sie durch Opferungen zu huldigen. Das Opfer im Christentum ist vielmehr das Individuum selbst. Genau in diesem lässt sich ein Wandel in der Mentalität genauer aufzeigen und wird daher im folgenden Kapitel ausführlich geschildert werden.

³⁰⁹ Vgl.: Bernhard *Linke*, *Religio und Res publica*. Religiöser Glaube und gesellschaftliches Handeln im republikanischen Rom. In: Bernhard *Linke*, Michael *Stemmler* (Hg.), *Mos maiorum*. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik (*Historia Einzelschriften* 141, Stuttgart 2000) 273.

³¹⁰ Vgl.: *Linke*, *Religio und Res publica*, 273.

6.2 Märtyrer- und Heiligenkult als identitätsstiftender Moment der Kirche

Aus mentalitätsgeschichtlicher Perspektive gilt, dass in Anbetracht der spezifischen Reaktionen auf den Tod Neuentwicklungen die älteren Auffassungen nicht abrupt verdrängen, sondern erst nach und nach zu kulturbestimmenden Faktoren ausgebildet werden.³¹¹ Dennoch sollten sich vor allem die christlichen Bestattungsriten von Anfang an in einem Spezifikum von jenen der Heiden unterscheiden: Die Tradition der Körper-Erd-Bestattung und das vehemente Auftreten der Kirche gegen die als heidnisch-antichristlich betrachtete Feuerbestattung markierten diesen Unterschied. Gründe für diese Einstellung sind in der Vorstellung einer Wiederauferstehung des Körpers in seiner Ganzheit (laut jüdischer Tradition) und in der Verehrung der Märtyrergebeine, der Reliquien, zu sehen.

Nach der Taufe, oder in Vorbereitung auf diese, sollte sich jeder Christ auch dem schwierigeren Prozess einer „persönlichen, innerlichen Mission“ unterziehen, wobei durch die individuelle Auseinandersetzung mit den Inhalten des Glaubens eine innere Reinigung erfolgen sollte. Voraussetzung für diese Schritte war von vornherein die verstärkte religiöse, aber auch kulturelle Einbindung des Individuums in die christliche Lehre. Der Prozess einer Selbstidentifikation im christlichen Glauben wurde durch die Etablierung von Märtyrerkulten begünstigt. Durch die allgemeine Verehrung von Märtyrern und Heiligen, verstärkt ab dem 3. Jh. n. Chr.,³¹² ergab sich für die Gläubigen eine Wiederaufnahme altbekannter Verehrungsriten mit eindeutig heidnischer Konzeption. Sollte sich ein jeder Christ nur mehr auf *eine* „höhere Macht“ konzentrieren, so lag in der Ausübung der Märtyrerverehrung dennoch die Möglichkeit, eine scheinbar direkte Verbindung mit „Göttlichen“ oder „Wundersamen“ einzugehen. Im Speziellen dürfte diese Form der Heiligenanbetung ein Loslösen vom alten Mehrgottglauben begünstigt haben, bildete sie doch ein „Ventil“, das es gestattete, sich dennoch nicht nur auf eine „höhere Instanz“ zu beziehen. Ob nun Märtyrer- oder adaptierter Vielgottglaube, diese Nebenerscheinungen der christlichen Religion erfreuten sich zweifelsfrei besonderer Beliebtheit und breiter Akzeptanz, und zwar von Anfang an.

³¹¹ Vgl.: *Dinzelbacher*, Von der Welt durch die Hölle zum Paradies, 9.

³¹² Vgl.: *Peter Lampe*, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (Wissenschaftliche Untersuchungen zum neuen Testament, Reihe 2, Bd. 18, 2., überarb. und erw. Aufl. Tübingen 1989) 94.

„Die Figur des Märtyrers entwickelte sich seit dem 2. Jh. zu einem der wichtigsten identitätsstiftenden Symbole der Kirche und der einzelnen Gemeinden, in denen die *ecclesia* Gestalt gewann.“³¹³

Die Überlieferung der Leidensgeschichten und die damit einsetzende Verehrung von Märtyrern begannen schon früh, wobei ein besonderes Kennzeichen das regelmäßig wiederkehrende Gedenken (meist am Sterbetag des Märtyrers) bildet.³¹⁴

„Zuerst bezeugt der Bericht des Martyriums Polykarps³¹⁵ (Kap. 18), der um 165 datiert wird, daß man sich am Jahrestag des Todes dieses Bischofs von Smyrna an seiner Grabstelle versammelte.“³¹⁶

Die identitätsstiftende Funktion, die der christliche Heiligenkult, der eindeutig als Totenkult bezeichnet werden kann, für die gesamte christliche Glaubenslehre bedeutete, tritt somit in der Erinnerung an die Märtyrer hervor. „Besonders deutlich wird dies in den literarischen Verarbeitungen der Martyrien“³¹⁷ ab dem Beginn des 2. Jh. n. Chr. Sie sind versehen mit Berichten über das Leiden (*passio*) der Märtyrer, wobei in den Akten meist der Gemeinschaftsbezug der Märtyrer betont wird.³¹⁸

Der zuvor angesprochene Wandel der Mentalität in der Spätantike hin zu einer christlichen lässt sich vor allem dadurch beschreiben, dass Autorität nicht mehr sozial oder politisch begründet ist, sondern primär religiös. Diese Distanzierung von bestehenden sozialen Normen „[...] und die Berufung auf eine von Gott verliehene Autorität [...]“³¹⁹ führten zu einer Schwächung der bisherigen auf innerweltlichen Zusammenhängen basierenden Funktionsstränge der spätantiken Gesellschaft.³²⁰ Ab nun sollte nicht mehr eine weltliche Herrschergestalt durch ihre privilegierte Stellung das menschliche Bindeglied zu einer göttlichen Sphäre darstellen, sondern die Märtyrer des christlichen Glaubens.

³¹³ Diefenbach, Römische Erinnerungsräume, 26.

³¹⁴ Vgl.: Diefenbach, Römische Erinnerungsräume, 25.

³¹⁵ Polykarp war Bischof von Smyrna in Kleinasien, heute Izmir, und wurde wahrscheinlich 165 n. Chr. zum Feuertod verurteilt. Das Martyrium des Polykarp ist auf seine Originalität geprüft und somit als zeitgenössische Beschreibung einer Christenverfolgung des 2. Jahrhunderts von großer historischer Bedeutung.

³¹⁶ Walter Schmithals, Cilliers Breytenbach (Hg.), Paulus, die Evangelien und das Urchristentum. Beiträge von und zu Walter Schmithals (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 54, Leiden 2004) 524.

³¹⁷ Diefenbach, Römische Erinnerungsräume, 26.

³¹⁸ Vgl.: Diefenbach, Römische Erinnerungsräume, 25f.

³¹⁹ Diefenbach, Römische Erinnerungsräume, 65.

³²⁰ Vgl.: Diefenbach, Römische Erinnerungsräume, 65f.

Die ihnen zugeschriebene Fähigkeit zur Interzession führte dazu, dass die Heiligen vermehrt zu den Empfängern individueller Annäherungen der Fürbitte wurden,³²¹ denn einen Kontakt zu ihnen suchte man verstärkt wenn Hilfe von Nöten war. Vor allem in Zeiten, als dezidierte Versuche³²² unternommen wurden, eine Demoralisierung der christlichen Gemeinde zu bewirken, wurde auf dieses Aufgabenfeld der Heiligen verwiesen.³²³

Die episodenhafte Abhandlung des Epilogs der sogenannten Paulus- und Petrusakten lokalisiert das Martyrium³²⁴ der beiden Apostel in der Stadt Rom.³²⁵ Wenig verwunderlich ist daher, dass, wie sich durch archäologische Funde belegen lässt, die Todesgedenkstätten und Kultzentren, die für die Apostel Petrus und Paulus errichtet wurden, von der urchristlichen Gemeinde Roms speziell als Orte für kommemorative Zusammenkünfte erwählt wurden. Dieser Umstand wird in Folge eingehend behandelt.

Durch die Bestrebungen des Hl. Paulus begann die erste christliche Gemeinschaft Roms von Seiten staatlicher Autorität nicht mehr als Minderheit des Judentums betrachtet zu werden, sondern als eigenständige religiöse (Kult-)Gemeinde. Somit kam es zu einer Loslösung von den jüdischen Wurzeln.³²⁶ Giovanni Filoramo beschreibt die Bedeutung der Apostel, speziell die des Hl. Paulus, und ihren Beitrag zur Entstehung einer christlichen Identifikation. Die frühchristliche Gemeinde konnte sich laut Filoramo durch das Wirken der Apostelkulte als autonome Gemeinde konstituieren. Die Suche nach einer gemeinsamen Identität wurde im 4. Jh. intensiviert und etwa an den Bemühungen des Papstes Damasus I.³²⁷ ersichtlich. Er evozierte ein kulturelles Symbol, indem er das Dioskurenpaar Castor und Pollux, welches durch göttliche Hilfe die Stadt Rom rettete, in Analogie zu Petrus und Paulus setzte.³²⁸ Die Heiligen wurden somit zu historischen Vorbildern und waren zugleich *exempla* für eine ununterbrochene Loyalität zum christlichen Glauben, auch in Krisenzeiten.³²⁹

³²¹ Vgl.: *Diefenbach*, Römische Erinnerungsräume, 26.

³²² Hiermit sind in erster Linie die decianischen und valerianischen Christenverfolgungen gemeint.

³²³ Vgl.: *Diefenbach*, Römische Erinnerungsräume, 63.

³²⁴ Die erste namentliche Nennung von Petrus und Paulus in Verbindung mit ihrer Stellung als Märtyrer findet sich im ersten Clemensbrief (Clem. 1,5) an die Gemeinde von Korinth.

³²⁵ Vgl.: *Schmithals*, Paulus, die Evangelien und das Urchristentum, 524.

³²⁶ Vgl.: Giovanni Filoramo, Daniele Menozzi (Hg.), Edmondo Lupieri, *Storia del cristianesimo*, Bd. 1: *L' antichità* (Roma/Bari 1997) 105f. Übersetzt von der Autorin.

³²⁷ Damasus I., Bischof von Rom von 366-384. Literaturhinweis: Josef Wittig, *Papst Damasus I. Quellenkritische Studien zu seiner Geschichte und Charakteristik* (RQ Supplementheft 14, Rom 1902).

³²⁸ Vgl.: *Diefenbach*, Römische Erinnerungsräume, 309.

³²⁹ Vgl.: *Diefenbach*, Römische Erinnerungsräume, 306.

7. Die Kultstätten des frühen Christentums in Rom

Die frühesten römischen Gedächtnisplätze der christlichen Gemeinde stellten die sogenannten Tropaia der Apostel Petrus und Paulus dar.³³⁰ Die dort gepflegte kollektive Heiligenverehrung³³¹ lässt den Schluss zu, dass die Christen Roms diese Orte vermehrt frequentierten.

Nach einer Theorie von Richard Krautheimer gehörte um das Jahr 300 n. Chr. etwa „[...] ein Drittel der römischen Bevölkerung [...]“³³² der christlichen Gemeinschaft an oder stand ihr zumindest nahe.³³³ Diese These ist jedoch äußerst vage und kann nicht ausreichend belegt werden. Abgesehen von solchen Schätzungen ist jedoch festzustellen, dass die Christen in Rom etwa in dieser Zeit mit dem Ausbau von kultischen Anlagen begonnen haben.

Wie die Anhänger fremder Kulte und Religionen - Mitras, Isis und Jehova wären hierbei als verehrte „Götter“ zu nennen - erwählten auch schon die Christen ihre Versammlungs- und Kultorte. Sie waren aber nicht mit der monumentalen Ausgestaltung der Kultstätten der römischen Gottheiten zu vergleichen, die zu dieser Zeit weiterhin vom römischen Staat und seinen Funktionären gepflegt wurden.³³⁴ Nur bei der Feier des abendlichen Mahles bevorzugten die Christen private Orte: Sie brachen das Brot im Verlauf der liturgischen Eucharistie und sie benutzten den Speiseraum in ihren Heimstätten für den Gottesdienst.³³⁵

Neben den öffentlichen „Treffpunkten“ und den Orten der Märtyrerverehrung gab es daher auch Versammlungen von Christen in Privathäusern.³³⁶ Abseits der Versammlungen in solchen „Häusern der Gemeinde“ wurde auch eine „individuelle Religiosität“ gepflegt, deren Umsetzung nicht an bestimmte Orte gebunden war. So nutzte man kleine Kreuze, die an entlegenen Straßen aufgestellt wurden, als Orte zum stillen Gebet und praktizierte den Glauben im eigenen Heim.

³³⁰ Vgl.: Hans Georg *Thümmel*, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom. Die archäologischen Denkmäler und die literarische Tradition (Arbeiten zur Kirchengeschichte 76, Berlin/New York 1999) 99.

³³¹ Vgl.: *Diefenbach*, Römische Erinnerungsräume, 29.

³³² Richard *Krautheimer*, Rom. Das Schicksal einer Stadt 312-1308 (München 2004) 28

³³³ Vgl.: *Krautheimer*, Rom, 28.

³³⁴ Vgl.: *Krautheimer*, Rom, 28.

³³⁵ Vgl.: Luigi *Crema*, L'architettura romana, Bd. 12,1. In: Enciclopedia Classica, Abt. 3: Archeologia e storia dell'arte classica (Torino 1959) 160. Übersetzt von der Autorin.

³³⁶ Vgl.: Ludwig *Hertling*, Engelbert *Kirschbaum*, Le catacombe romane e i loro martiri (Roma 1949, 5. Nachdruck Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996) 10. Alle Übersetzungen aus diesem Werk stammen von der Autorin.

Trotz zahlreicher Anhänger hat die christliche Gemeinde der vorkonstantinischen Zeit keine größeren architektonischen Spuren hinterlassen, vor allem deshalb, weil in den letzten Christenverfolgungen (303/311) christliche Kultbauten zerstört wurden.³³⁷

Auch jenseits der Aurelianischen Stadtmauer wurden christlichen Bauten errichtet, die jedoch weit verstreut lagen. „*Begräbnis- und Kultstätten wurden in der Regel auf den großen Gütern angelegt, [...]*“³³⁸ die zuvor für diesen Zweck von der Gemeinde erworben wurden. In Hinblick auf die Bestattungzeremonie wurden in den Nekropolen, oft auch in nächster Nähe zu den Gräbern der heidnischen Bevölkerung, eigens Kultbezirke angelegt beziehungsweise Räumlichkeiten zur Verfügung gestellt.³³⁹

Erst durch die ansteigende Beliebtheit, der sich die Reliquienverehrung ab dem Ende des 2. Jh. n. Chr. erfreute, wurde es für nötig befunden die Grab- und Kultstätten der Märtyrer zu ornamentalisieren und durch monumentale Auf- oder Zubauten zu ergänzen.

Diese Bauten bildeten fortan den Fokus des Gedenkens und koppelten „*damit Erinnerung und Identität an einen lokalisierbaren Raum*“^{340, 341}.

³³⁷ Vgl.: Bernhard *Kötting*, Auseinandersetzung des Christentums mit der Umwelt. In: Maarten Jozef *Vermaseren* (Hg.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l' Empire romain 93, Leiden 1981)* 395.

³³⁸ *Krautheimer*, Rom, 29.

³³⁹ Vgl.: *Krautheimer*, Rom, 29.

³⁴⁰ *Diefenbach*, Römische Erinnerungsräume, 27.

³⁴¹ Vgl.: *Diefenbach*, Römische Erinnerungsräume, 27.

7.1 Das Petrusgrab

„Als 1939 bei Arbeiten in den Grotten von St. Peter antikes Mauerwerk zum Vorschein kam, entschloss man sich zu weiteren Ausgrabungen. Diese brachten die Reste einer antiken Gräberstraße zwischen den Substruktionsmauern der konstantinischen Basilika ans Licht.“³⁴²

Während der Ausgrabungen stieß man auf mehrere archäologische Funde, die man sogleich als Teile der Petrusmemorie bezeichnete. Sie lag in demselben Areal, in dem bereits heidnische Mausoleen errichtet worden waren, nördlich vom Circus des Caligula und des Nero.³⁴³ Die Erbauung einer Mauer (auf Grund ihres roten Verputzes als „Muro rosso“ betitelt), die eine Abgrenzung zu den anderen Bauten schaffen sollte, ist für die Jahre ab 160 n. Chr. bezeugt. Unterbrochen wurde der Verlauf der Mauer von einer kleinen gegiebelten und von Säulen flankierten Nische, einer *aedicula*.³⁴⁴ An ihr wurde eine Steinplatte angebracht, die als Opfertisch diente.³⁴⁵

Nach der Beerdigung des Apostels wurden auch andere Tote, insgesamt zwölf, rings um seine Grabstätte beigesetzt. „Hierbei handelt es sich um die sogenannte *sepultura ad sanctos*, die Beerdigung in der Nähe eines Heiligen.“³⁴⁶ In unmittelbarer Nähe des Apostelgrabes stieß man auf das Grab eines 14- oder 15jährigen Jungen, das von einem Zementblock überdeckt wurde. In der Oberfläche der Abdeckung befindet sich eine Eintiefung. In dieses Loch wurde ein Tonrohr eingelegt, das zu dem Grab des Jugendlichen hinunterführte. Es handelt sich eindeutig um eine Libationsröhre, in die man Trankopfer goss.³⁴⁷

Das Versehen einer Grabstätte mit Libationsröhren hatte in Italien lange Tradition. Ein wesentlich früherer, dennoch vergleichbarer archäologischer Fund solch einer Anlage führt nach Etrurien, genauer gesagt nach Tarquinia. Eine ähnliche Kultstätte wurde etwa 500 Jahre vor der Entstehung der Petrusmemorie auf einem Tuffsteinplateau im Kultbezirk von Tarquinia errichtet. Auch hierbei handelte es sich um das Grab eines männlichen Kindes, das mit einer Libationsröhre ausgestattet war.

³⁴² Thümmel, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom, 15.

³⁴³ Vgl.: Thümmel, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom, 26.

³⁴⁴ Vgl.: Thümmel, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom, 32.

³⁴⁵ Vgl.: Krautheimer, Rom, 30.

³⁴⁶ Viktor Saxer, Früher Märtyrerkult in Rom. In: Walter Ameling (Hg.), Märtyrer und Märtyrerakten (Interdisziplinäre Studien zur Antike und zu ihrem Nachleben, Altertumswissenschaftliches Kolloquium 6, Stuttgart 2002) 48.

³⁴⁷ Vgl.: Saxer, Früher Märtyrerkult in Rom, 48.

Wie bei dem Fund in Tarquinia handelt es sich auch bei der Grabstätte des Knaben in Rom um eine Anlage, die sich durch einen stark chthonischen Charakter auszeichnet. Dieser Bezug zur *terra*, der Mutter Erde, findet sich bereits in den meisten archaischen Gesellschaften und wurde von den Römern übernommen. Der Umstand, dass die Überreste unter die Erde gelangten, somit sich dem „Blickfeld“ der Lebenden entzogen, brachte diese Beisetzungsform in Widerspruch zur Entrichtung von Totenspenden. Daher musste ein künstlicher „Zugang“ zum eigentlichen Grab geschaffen werden.

Hervorzuheben ist, dass die Libationsröhre alleinig mit dem Grab des Jungen in Verbindung gebracht werden kann, da sie nur zu diesem hinab führte. Das Grab von Petrus hingegen wurde nicht durch solch eine Anlage mit der Oberfläche verbunden. Dass die Grablege des Petrus sehr wahrscheinlich nicht direkt mit Trankopfern „gespeist“ wurde, lässt sich eventuell durch die schon in frühchristlicher Zeit bestehende Unsicherheit über die Örtlichkeit des tatsächlichen Bestattungsortes erklären. Doch das Vorhandensein eines Opfertisches zeugt eindeutig von den rituellen Momenten der Gedenkfeiern,³⁴⁸ die im Zentrum des Petruskultes standen und heidnischen Charakter besaßen.

Im Zuge neuester Nachforschungen und Grabungen konnten keine Reliquien gefunden werden, die eine Prüfung auf ihre Authentizität bestanden hätten.

*„Möglicherweise wurde der Apostel in einem Massengrab verscharrt [...]“*³⁴⁹

Dass die christliche Gemeinde den Begräbnisort von Petrus am Vatikanhügel vermutete und das Wissen um diesen weiterhin Bestand hatte, würde sich aus der Tradition der jährlichen Gedenkfeiern an der Grabesstelle erklären lassen.³⁵⁰

Ab dem 3. Jh. n.Chr. wurde die Anlage durch Marmor und Mosaiksteinlagen im Bereich des Fußbodens ausgeschmückt. Die endgültige Monumentalisierung des Ortes stellt der Ausbau zur konstantinischen Basilika dar, der die Anlage zur größten christlichen Kirche der damaligen Welt machte.³⁵¹ Als Motivation, die Konstantin veranlasst hat, eine Basilika auf den Fundamenten der kleinen, primitiven Kirche, zuvor errichtet auf den Katakomben, zu erbauen, kann man die Verlautbarung der ersten Synode von Karthago nennen. Nach dieser dürfe ein Heiligtum zu Ehren eines Mär-

³⁴⁸ Vgl.: Saxer, Früher Märtyrerkult in Rom, 49.

³⁴⁹ Saxer, Früher Märtyrerkult in Rom, 49.

³⁵⁰ Vgl.: Saxer, Früher Märtyrerkult in Rom, 49.

³⁵¹ Vgl.: Saxer, Früher Märtyrerkult in Rom, 49.

tyrers nicht erbaut werden, wenn sich an der dazu erwählten Stelle nicht sein Körper oder seine Reliquien befindet. Auch müsse eine ununterbrochene Tradition versichern, dass sich dort eine Stätte, ein Besitztum oder gar der Ort des Vollzuges des Martyriums selbst befindet.

Demnach also besaß die Kultstätte auf dem Vatikanhügel die historische und vorschriftsmäßige Voraussetzung, um an dieser Stelle ein Kultgebäude zu errichten.³⁵²

Wie Fernando Lanzi mittels Anlehnung an die Grundsätze des ersten Konzils von Karthago darlegt, stellte demnach dieser Ort als Grabstätte des Heiligen für Konstantin den eigentlichen Anreiz dar und gab zugleich die Legitimation, um an eben diesen eine Kultstätte in Form einer Basilika zu errichten.

Ob sich jedoch die Gebeine des Petrus in konstantinischer Zeit unter der Kultanlage befunden haben oder nicht schon zuvor an einen „sicheren“ Platz übersiedelt wurden, ist äußerst fraglich.³⁵³ Die weiteren Umstände, die eine Berufung auf die erste Synode von Karthago in Bezug auf den Ausbau der Petrusmemorie hinfällig machen würden, werden im nächsten Schritt anhand einer Untersuchung der Kultstätte von San Sebastiano erläutert.

7.2 San Sebastiano

Ein weiteres eindeutiges Indiz für eine Märtyrer- bzw. Heiligenverehrung im Rom des 3. Jh. n. Chr. birgt die frühchristliche Anlage bei San Sebastiano an der Via Appia. Die Katakomben dienten, wie zuvor schon den Heiden, ab dem 3. Jh. der stadtrömischen Christenheit als letzte Ruhestätte.³⁵⁴

Die Kirche *San Sebastiano alle Catacombe* wurde im 4. Jh. unter Kaiser Konstantin direkt über dem Märtyrergrab des Hl. Sebastian erbaut, war aber zu Beginn als „*Basilica Apostolorum*“ Petrus und Paulus geweiht.³⁵⁵ Jedoch schon bevor die Monumentalisierung durch jenen Kirchenbau erfolgte, diente der christlichen Gemeinde ein kleiner Saal kultischen Zwecken. Er wurde auf den Überresten eines aufgelassenen heidnischen Mausoleums errichtet, der einen zentral gelegenen Innenhof umschloss

³⁵² Vgl.: Fernando Lanzi, Gioia Lanzi, *Il pellegrinaggio del millennio. Vie d' Europa e d' Italia per Roma. Luoghi e simboli* (Milano 1999) 199f. Übersetzung von der Autorin.

³⁵³ Vgl.: Rodolfo Lanciani, *Wandering through Ancient Roman Churches* (Cambridge 1924) 79. Übersetzung von der Autorin.

³⁵⁴ Vgl.: Saxer, *Früher Märtyrerkult in Rom*, 51.

³⁵⁵ Vgl.: Saxer, *Früher Märtyrerkult in Rom*, 57.

und mit Fresken ausgestattet wurde.³⁵⁶ Nach dem Abriss des Saales wurden auf demselben Gelände weitere Kultausbauten vorgenommen. An den Mauerresten schloss sich eine kleine Triklia an, die zur Feier des gemeinsamen Mahles diente.³⁵⁷ Sie wurde aber um 350 n. Chr. durch den Bau der Basilika weitgehend zerstört.³⁵⁸ Es handelte sich anfangs nicht um eine offizielle Kultstätte, wie es etwa die Petrusmemoria darstellte, sondern um einen Ort der sich durch „[...] eine private Verehrung durch Pilger und Reisende“³⁵⁹ kennzeichnete. Dieser Charakter erhielt sich, wenn auch in veränderter Form, bis in die heutige Zeit, da die Kirche San Sebastiano zu einer der sieben Pilgerkirchen Roms zu zählen ist.

Durch die Auswertung eines der dort angebrachten Graffito, das das Konsulardatum von 260 n. Chr. trägt, lässt sich der Beginn einer Verehrung von Petrus und Paulus festlegen.³⁶⁰ Die Bezeichnung *votum*, die den Akt und den Gegenstand einer rituellen Weihung an eine Gottheit beschreibt und die Betonung der Fürsprache in den Graffiti für Petrus und Paulus, dass den Märtyrern eine besondere Macht zugeschrieben wurde, die die Person des Märtyrers gleichzeitig aus dem weltlichen Rahmen enthob.³⁶¹

Die „[...] Graffiti, in denen häufig mehrere Personen die Apostel um Fürsprache angingen, [...]“³⁶² weisen ebenfalls darauf hin, dass die Kulthandlungen im Kollektiv begangen wurden.³⁶³

Die Verehrung des Hl. Paulus und des Hl. Petrus (dessen Kultstätte eigentlich auf dem Vatikanhügel lag) an jenem Ort, ist das Resultat einer Übertragung des Kultes. Bei der Anlage von San Sebastiano könnte es sich um ein Provisorium, errichtet als Notlösung, gehandelt haben. Die eigentliche Frage ist, ob dabei auch die Übersiedelung der Gebeine der Apostel veranlasst wurde.³⁶⁴

Eine mögliche Antwort versuchte die Forschung in der *Depositio Martyrum* zu finden. Der älteste römische Märtyrerkalender, in dem penibel mehrere Heiligenfeste verzeichnet sind, entstand um das Jahr 354 n. Chr. Es handelt sich um eine Nennung von insgesamt dreiundzwanzig Feiertagen, die kalendarisch nach der römischen Ta-

³⁵⁶ Vgl.: Thümmel, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom, 77f.

³⁵⁷ Vgl.: Thümmel, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom, 78f.

³⁵⁸ Vgl.: Kirschbaum, Le catacombe romane e i loro martiri, 89.

³⁵⁹ Saxer, Früher Märtyrerkult in Rom, 51.

³⁶⁰ Vgl.: Thümmel, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom, 82.

³⁶¹ Vgl.: Diefenbach, Römische Erinnerungsräume, 66.

³⁶² Diefenbach, Römische Erinnerungsräume, 67.

³⁶³ Vgl.: Diefenbach, Römische Erinnerungsräume, 67.

³⁶⁴ Vgl.: Thümmel, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom, 94.

geszählung geordnet sind. Der Kalender beinhaltet eine Auflistung der entsprechenden Märtyrernamen und die Nennung des Ortes, an dem die jeweilige Kultfeier für den einzelnen Märtyrer abgehalten wird.³⁶⁵ Angesichts der Zahl der genannten Märtyrer ist die Auflistung jedoch nicht komplett, sondern nennt nur die bedeutendsten Kultfeierlichkeiten.³⁶⁶

In Bezug auf die Namensnennung von Petrus und Paulus ist das Jahr 258 n. Chr. vermerkt. Dieses Datum ist mit der kollektiven Ausübung ihres Kultus in Verbindung zu setzen, die laut diesem Kalender am 29. Juni stattfindet. Für 258 n. Chr. liegt bei einigen Wissenschaftlern die Anmerkung vor, dass man in diesem Jahr aller Wahrscheinlichkeit nach die Überreste der beiden Apostel von ihrem ursprünglichen Begräbnisort nach San Sebastiano transferiert habe.³⁶⁷

Diese Hypothese stützt sich auf eine Erwähnung in der *Depositio Martyrum*, die wie folgt lautet:

„*Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons.*“³⁶⁸

Das Grab des Petrus wird dadurch eindeutig bei San Sebastiano, *in catacumbas*, lokalisiert. Von einer Verlegung der Grabstätte des Paulus an die selbe Stelle ist in der zitierten Stelle und in weiteren Auflistungen der *Depositio Martyrum* jedoch nicht die Rede.

Die Hypothese einer Übersiedlung der Gebeine beider Heiliger im Jahr 258, die in zahlreiche wissenschaftliche Literatur Eingang gefunden hat, liegt in den Valerianischen Christenverfolgungen begründet. Während dieser sollen die Reliquien des heiligen Petrus vom Vatikan und die des heiligen Paulus von der Via Ostiense (heute: San Paolo fuori le Mura) nach San Sebastiano gebracht worden sein. Noch vor einigen Jahren hat diese Theorie beinahe allgemeinen Beifall gefunden und auch die Erforscher des Petrusgrabes unter dem Vatikan sahen diese als gültig an.³⁶⁹

Dieser Ansatz verlangt jedoch trotz der Bestärkung durch die Anmerkung in der *Depositio Martyrum* nach einer genauen Untersuchung. Trotz der Notiz im Märtyrerkalender, die den Kult des Petrus in San Sebastiano lokalisiert, gerät die Theorie bezüglich einer Verlegung der menschlichen Überreste ins Wanken. Es muss die Tatsache berücksichtigt werden, dass zu der betreffenden Zeit die Transferierung eines Leichnams durch den Pontifex Maximus genehmigt werden musste. Die Option einer

³⁶⁵ Vgl.: Saxer, Früher Märtyrerkult in Rom, 50.

³⁶⁶ Vgl.: Hertling, Le catacombe romane e i loro martiri, 69.

³⁶⁷ Vgl.: Saxer, Früher Märtyrerkult in Rom, 50.

³⁶⁸ Diefenbach, Römische Erinnerungsräume, 42.

³⁶⁹ Vgl.: Saxer, Früher Märtyrerkult in Rom, 50.

Einholung einer solchen Erlaubnis bestand für die Christen in der Verfolgungszeit nicht. Des Weiteren war im 3. Jh. n. Chr. den Christen durch ein kaiserliches Edikt der Zugang zu ihren Grabstätten verwehrt worden.³⁷⁰ Diese Regelung sollte primär die Möglichkeiten der Christen Zusammenkünfte abzuhalten beschränken und unter diesen Umständen wäre es schier unmöglich gewesen, die Überreste ungesehen nach San Sebastiano zu überführen.

Auch wurde in der Petrusmemorie am Vatikanhügel, sowie in der Paulusmemorie an der Via Ostiense, wissenschaftlich keine eindeutige Grabstelle nachgewiesen, aus der im Jahr 258 die Gebeine hätten entnommen werden können. Ebenfalls lässt sich auch im Gebiet unter San Sebastiano kein Platz finden, der sich als Grablege der Apostel ausweisen lassen könnte.³⁷¹

Folgende Theorie kann an dieser Stelle ebenfalls von Bedeutung sein: Gedenkfeiern wurden zwar zu jeder Zeit in der Regel bei den Gräbern direkt abgehalten, jedoch sind auch Einzelfälle bekannt, wo sie auch bei Kenotaphien, also bei „leeren“ Gräbern gefeiert wurden. Die Theorie einer Ersatzverehrung hat daher viel Wahrscheinlichkeit für sich.³⁷² Diese würde somit für das Entstehen einer frühen Pilgerstätte bei San Sebastiano eine zureichende Erklärung liefern.

„Nach dem Ende der Verfolgung bestand keine Notwendigkeit mehr, die Refrigeria³⁷³ für Petrus und Paulus hier zu feiern, waren doch die ursprünglichen Memorien wieder zugänglich. Jedoch erhielt sich der einmal installierte Brauch über Jahrhunderte, auch als die Basilika den Kult übernahm.“³⁷⁴

³⁷⁰ Vgl.: Saxer, Früher Märtyrerkult in Rom, 51.

³⁷¹ Vgl.: Thümmel, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom, 95.

³⁷² Vgl.: Saxer, Früher Märtyrerkult in Rom, 57.

³⁷³ Der lateinische Begriff *refrigerium* umschreibt das antike und durch den Kult an den Apostelgräbern aufgenommene Zeremoniell des Totenmahls.

³⁷⁴ Thümmel, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom, 95.

8. Bestattungsorte der frühchristlichen Gemeinde Roms

Im folgenden Kapitel werden die christlichen Begräbnisorte von Rom genannt. Gleich zu Beginn ist jene Erscheinungsform der frühchristlichen Bestattung zu nennen, die als Örtlichkeit die Katakomben wählte. An chronologisch erster Stelle steht die Benutzung der römischen Katakombenanlagen durch die stadtrömischen Christen, wofür ausgewähltes archäologisches Fundmaterial zu einer näheren Untersuchung herangezogen wird. Die Bedeutung der Katakomben in Bezug auf das Begräbnisritual der spätrömischen und frühchristlichen Gemeinde Roms wird im weiteren Verlauf dargelegt.

Auf die Verlagerung der christlichen Grabstätten hin zu einer Bestattung in die Nähe von Kirchen wird in einer eigenen Abhandlung eingegangen, da sie chronologisch später einzuordnen ist.

Das spätantike Rom verfügte neben den Columbarien auch über mehr als sechzig Katakomben, die im Umkreis der Stadt angesiedelt waren.³⁷⁵ Der Unterschied von Columbarium und Katakombe besteht vorwiegend darin, dass in den erstgenannten Urnen bestattet, in den Katakomben hingegen körperliche Bestattungen vorgenommen wurden.

„*In catacumbas*“ ist der Flurname³⁷⁶ für ein Areal, das sich zwischen dem ersten und dritten Meilenstein der Via Appia Antica³⁷⁷ erstreckte, wobei dadurch vor allem die Lage der Anlage bei San Sebastiano beschrieben wurde. Heute ist der Begriff als der etymologische Ursprung des Wortes Katakombe zu deuten.

Die ältesten Katakomben vor den Toren Roms sind eindeutig vorchristlichen Ursprungs, wobei vor allem die jüdischen Katakombenanlagen³⁷⁸ zu nennen sind.

Nach dem römischen Recht konnte sich Grundeigentum durchaus auch in die Tiefe erstrecken. Somit liegt die Annahme nahe, dass die ersten Katakomben Privat- und Familiengräber gewesen sind.³⁷⁹ Im Sinne des christlichen und praktisch lückenlos greifenden Systems der Caritas, welches auch schon von heidnisch-römischen Poli-

³⁷⁵ Vgl.: *Engels*, *Funerum sepulcrorum magnificentia*, 197.

³⁷⁶ Vgl.: *Carl Andresen*, *Einführung in die Christliche Archäologie*, 4 Bde., Bd. 1,1: *Die Kirche in ihrer Geschichte* (Göttingen 1971) 50.

³⁷⁷ Vgl.: *Kolb*, *Rom*, 327.

³⁷⁸ Katakombe am Monteverde, Katakombe der Vigna Radnanani und die Katakombe der Villa Torlonia an der Via Nomentana sowie die Katakombe Pignatelli an der Via Appia.

³⁷⁹ Vgl.: *Alexander Demandt*, *Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.* (2., überarb. und erw. Aufl. München 2008) 347.

tikern³⁸⁰ als das „Erfolgsrezept“ des Christentums erkannt wurde, stifteten vermögende Gemeindemitglieder Grund. Ein Beispiel hierfür ist die Katakombe der Priscilla in Rom, auf die im Verlauf der Arbeit näher eingegangen wird.

Betrachtet man die architektonische Struktur von Katakomben genauer, kann man sie in zwei Kategorien unterteilen, wobei beiden die unterirdische Lage vorausgesetzt werden kann:

Entweder handelt es sich um ein Zweigsystem, dessen Zentrum ein größerer Mittelgang bildet, oder sie waren nach einem Rostsystem angelegt worden.³⁸¹ Dieses ist ebenfalls durch einen Mittelgang gekennzeichnet, jedoch zweigen von diesem andere große Stollen ab und weit angelegte Außengänge tragen zu einer effizienteren Strukturierung der Anlage bei. In die Stollenwände wurden rechteckige oder halbrunde Kammern stockwerksartig eingehauen. Diese *loculi*³⁸² bargen die in Tücher gehüllten Leichname von einer oder mehreren Verstorbenen, die meist in einem Verwandtschaftsverhältnis zueinander standen. Die Grabkammer wurde mit einer Steinplatte verschlossen, auf der, oder unmittelbar darunter, meistens der Name des Toten verzeichnet wurde.

Die Erbauung von unterirdischen teilweise mehrstöckigen Begräbnisanlagen wurde notwendig, als sich der Erwerb der immer rarer werdenden überirdischen Grabstätten als zu kostspielig herausstellte. Dies war schon zuvor einer der ausschlaggebenden Gründe für die Errichtung von Columbarien gewesen.³⁸³ Insbesondere der herrschende Platzmangel machte den Bau einer oberirdischen Grabanlage bereits aus logistischen Gründen schier unmöglich.

Es ist zu betonen, dass die Katakomben keineswegs eine typisch christliche Einrichtung darstellten und auch nicht für die ärmeren Bevölkerungsschichten „reserviert“ waren. Die römische Gesellschaftsstruktur spiegelte sich in dieser Form der unterirdischen Grabanlage genauso wider wie durch die monumentalen Grabbauten an der Oberfläche. In den Katakomben sicherten sich Vermögende elitäre Grabplätze.³⁸⁴

³⁸⁰ Julian Apostata versuchte nach seiner Ausrufung zum Augustus 360 n. Chr. gezielt ein heidnisches Pendant zur christlichen Fürsorgeorganisation auszubauen. Sein Ziel war es, durch das sogenannte Restitutionsedikt die alten Kulte und deren Praktizierung attraktiver zu machen und dem Christentum so Mitglieder abzuwerben.

³⁸¹ Vgl.: *Andresen*, Einführung in die Christliche Archäologie, Bd. 1,1, 50.

³⁸² Vgl.: *Engels*, *Funerum sepulcrorum magnificentia*, 197.

³⁸³ Vgl.: *Morris*, *Death-ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, 47. Morris Aussage basiert auf einer Theorie von Morris Keith Hopkins. Vgl.: *Hopkins*, *Death and Renewal*, 214.

³⁸⁴ Vgl.: *Kolb*, *Rom*, 327.

Wurde vor einigen Jahren noch von dem Standpunkt ausgegangen, dass die in Rom herrschenden Bedingungen auch den Bestattungskultus für die Provinzen beschreiben könnten, so setzt sich nach heutiger Erkenntnis immer mehr die Ansicht durch, dass das Zentrum des römischen Imperiums diesbezüglich einen Sonderstatus inne hatte; denn die spezifische Architektur nach der die stadtrömischen Katakomben und Jahre zuvor die Columbarien errichtet wurden, verzeichnete bereits im *suburbium* von Rom als auch im weiteren Umland kaum Imitation.³⁸⁵ Somit kann keineswegs davon ausgegangen werden, dass sich das in Rom erdachte Spezifikum der Katakombenarchitektur auch in Gebieten fern der Metropole durchgesetzt hat. Dies wird untermauert durch das spärliche Vorhandensein von Katakomben oder Resten von Katakombenanlagen in den diversen Provinzen. Der Umstand einer dortigen Dominanz von Hypogäen lässt die Vermutung aufstellen, dass der Grundcharakter, der die stadtrömischen Katakomben zu großen gemeinschaftlichen Grablegen machte, anderenorts keinen besonderen Gefallen gefunden haben dürfte.

Für Rom ist eine gleichzeitige Nutzung der Bestattungsregionen von Christen und Heiden kennzeichnend und an einigen archäologischen Beispielen nachzuweisen.³⁸⁶ Dieses fast symbiotisch anmutende Nebeneinander scheint oftmals im Widerspruch zu den christenfeindlichen Maßnahmen der zeitgenössischen Politik zu stehen, dürfte jedoch im Alltag und im Speziellen bei der Frage nach dem Ort der letzten Ruhe der Regel entsprochen haben.

Signifikant für die damalige Situation im römischen Reich ist des Weiteren, dass auch die Christen den heidnischen Gesetzen unterlagen und es somit auch in Bestattungsfragen nicht zu einer Unterscheidung in juristischer Hinsicht kommen konnte.³⁸⁷ Vermehrt finden sich an Grabstätten eingeritzte Symbole, die auf eine Benutzung von Christen schließen lassen. Diesen Schluss zieht man jedoch zu voreilig, denn viele der als „christlich“ bekannt gewordenen Zeichen sind schon zuvor im paganen Umfeld gebraucht worden³⁸⁸ und dies eben auch von den stadtrömischen Heiden.

³⁸⁵ Vgl.: *Egelhaaf-Gaiser*, Träger und Transportwege von Religion, 238.

³⁸⁶ Vgl.: *Lampe*, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, 19.

³⁸⁷ Vgl.: Marc J. *Johnson*, Pagan and Christian Burial Practices of the Fourth Century. Shared Tombs? In: Everett *Ferguson*, Christianity and Society. The Social World of Early Christianity. A Collection of Scholarly Essays (Recent Studies in Early Christianity 4, New York/London 1999) 389.

³⁸⁸ Vgl.: *Lampe*, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, 19.

Die Frage, inwiefern Katakomben als Orte heimlicher Versammlungen während der Verfolgungszeiten dienten, wurde speziell in den letzten Jahren zum Streitpunkt der Wissenschaft.

Heute geht man davon aus, dass an bestimmten Terminen - die vor allem noch in Anlehnung an heidnische Tage des Totengedenkens abgehalten wurden - die Katakomben verstärkt frequentiert und von der Mehrzahl der Christenheit Roms gezielt aufgesucht worden sind. Allerdings fehlen gesicherte Indizien, die Katakomben als Zufluchtsort verfolgter Christen auszeichnen würden, völlig. Nicht nur aus Mangel an Hinweisen entkräftet sich diese Theorie beinahe von selbst. Einerseits war die Lage der großen Katakombenanlagen jedermann bekannt, was sie als Zufluchtsort äußerst ungeeignet gemacht hätte. Ein rasches Aufspüren mehrerer Christen auf einen Schlag wäre ein Leichtes gewesen. Des Weiteren grenzte insbesondere das frühe Christentum den Bereich der Lebenden von dem der Toten stark ab. Angefangen bei der Wahl des Bestattungsplatzes außerhalb des *pomeriums* bis zur Entstehung der eingefriedeten Friedhöfe als Erscheinung des Mittelalters, ist diese Trennlinie (in topographischer Hinsicht) für das Christentum deutlich.

Als Versammlungsort eigneten sich daher, wie bereits erwähnt, eher kleine Gemeindegäuser oder andere private Räumlichkeiten, nicht aber Bestattungsorte der stadtrömischen Allgemeinheit. Wegen des vor Ort herrschenden „Leichengeruchs“ und anderer Unannehmlichkeiten, wie Dunkelheit und das beengende Gangsystem, wird von der fälschlichen Theorie, Katakomben wären als Zufluchtsort benutzt worden, explizit Abstand genommen.

Generell wurde über Jahrzehnte das Bild gepflegt, das die christliche Gemeinde in Rom als eine abgeschottete Gesellschaftsgruppe darstellte, die auch als solche lebte. Dennoch kann am Beispiel des spätantiken Rom nicht von einer geballten Konzentration von Christen in einem bestimmten Viertel der Stadt gesprochen werden.

Peter Lampe jedoch verweist in seiner Abhandlung über die stadtrömische Christenheit auf eine Existenz von bevorzugten Wohngebieten der Christen innerhalb Roms.

Er geht davon aus, dass die Wahl der Bestattungsorte nach der räumlichen Nähe zu den eigentlichen Heimatbezirken getroffen wurde. Seiner Theorie liegen Untersu-

chungen³⁸⁹ über die Verteilung der damaligen Gemeindegkirchen in Rom, der *tituli*, zu Grunde. Lampes' Schluss daraus ist, dass nicht nur eine einzige Katakombe als Grabplatz von der Gesamtheit der stadtrömischen Christenheit benutzt wurde. Diese Annahme stützt der Umstand, dass bereits nachweislich in vorkonstantinischer Zeit der unterirdische Begräbnisplatz je einer der insgesamt sieben Kirchenregionen, die sich durch unterschiedliche Titelgemeinden formierten, zugeordnet wurde. Inschriften bezeugen, dass sogar einzelnen Titelgemeinden eigene Katakombenfriedhöfe zugeteilt waren. Dies bedeutet, vereinfacht dargestellt, dass ein Christ, der zum Beispiel im Süden Roms wohnte, seinen Begräbnisort nicht an der Via Salaria gewählt hätte.³⁹⁰

„Früheste christliche Begräbnisplätze, die in die uns gesteckte Zeitspanne fallen [...] sind an mindestens neun Stellen erhalten.“³⁹¹

Die Namhaftesten unter diesen sind:

8.1 Die San Calixtus-Katakomben

Ursprünglich befand sich das Areal, das über den späteren Katakomben lag, wahrscheinlich im Besitz einer plebejisch-römischen Familie. In den ersten Jahren des 3. Jh. n. Chr., wobei eine genaue Datierung nicht mehr auszumachen ist, wurde das gesamte Grundstück der Kirche überschrieben und erste Aushebearbeiten begonnen. Somit ist festzuhalten, dass das gesamte Gelände unterhalb der Erdoberfläche von Anfang an als rein christliche Grabstätte konzipiert wurde.

Im Bereich dieser Katakombenanlage an der Via Appia befanden sich etwa um 200 n. Chr. zwei voneinander getrennte Grabanlagen, die jeweils durch separate Abgänge zugänglich waren. Dreißig Jahre nach der erstmaligen Nutzung einer dieser unterirdischen Grabregionen wurden zwei geistliche Würdenträger in einer für sie eingerichteten Räumlichkeit, einem sogenannten *cubiculum*, bestattet. Es handelte sich

³⁸⁹ Eine Sammlung des betreffenden epigraphischen Materials wurde von Johann P. Kirsch getätigt. Literaturhinweis: Johann Peter Kirsch, Die römischen Titelkirchen im Altertum (Studien zur Geschichte des Altertums 9, Hft. 1 u. 2, Paderborn 1918) 204f.

³⁹⁰ Vgl.: Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, 13f.

³⁹¹ Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, 14.

um die Bischöfe Pontianus (gest. 235) und Anterus (gest. 236), die ihres hohen Amtes wegen in der später so betitelten „Papstkrypta“ ihre letzte Ruhe fanden.³⁹²

Aus der zweiten Hälfte des 3. Jh. n. Chr. stammen die Freskodarstellungen von Jesus, der die Taufe von Johannes empfängt und die der wundersamen Vermehrung des Brotes und der Fische. Speziell durch das letztgenannte Motiv wird ein früh-eucharistischer Charakter, der dieser Darstellung zu Grunde liegt, spürbar.³⁹³

Über der Katakombe befand sich ein vorwiegend heidnisches Bestattungsareal, gekennzeichnet durch kleine, eher unscheinbare Grabparzellen, die bis in das 4. Jh. n. Chr. frequentiert wurden.³⁹⁴

8.2 Die Domitilla-Katakomben

Aus mehreren Ursprungskernen erwachsen in der Nähe der Via Appia, an der Via delle Sette Chiese, die Domitilla-Katakomben.³⁹⁵ Wohlhabende Mitglieder der römischen Oberschicht hatten gegen Ende des 2. Jh. n. Chr. eine Galerie mit Sarkophagnischen angelegt. In der Literatur wird diese als sogenanntes „Flavierhypogaeum“ bezeichnet.³⁹⁶ Durch einen Ziegelsteineingang, der monumental ausgebaut war, gelangte der Besucher in die Familiengruft. Bereits zu Beginn des 2. Jh. n. Chr. wurde das Hypogaeum mit Fresken ausgemalt und gelangte etwa 150 Jahre darauf (mittels Erbübertragung auf *liberti*) in christliche Hände.³⁹⁷ Durch Giovanni Battista de Rossi wurde die fälschliche Annahme geprägt, dass eine sogenannte Flavia Domitilla, eine Christin aus dem Geschlecht der Flavier, die Inhaberin des Grundstückes gewesen sei (daher auch die Bezeichnung „Flavierhypogaeum“). Er datierte die Entstehungszeit der Katakomben und sprach von einer christlichen Nutzung seit Anbeginn. Von der Theorie einer solch frühen Nutzung wurde in nachfolgenden Forschungen Abstand genommen.³⁹⁸

³⁹² Vgl.: Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, 15.

³⁹³ Vgl.: Antonio Baruffa, The Catacombs of San Callixtus. History, Archeology, Faith (Vatican City 2000) 80. Übersetzt von der Autorin.

³⁹⁴ Vgl.: Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, 19.

³⁹⁵ Vgl.: Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, 20.

³⁹⁶ Vgl.: Umberto Maria Fasola, Die Domitilla-Katakombe und die Basilika der Märtyrer Nereus und Achilleus (Römische und italienische Katakomben 1, 3., überarb. Aufl. Città del Vaticano/Bari 1989) 41.

³⁹⁷ Vgl.: Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, 20f.

³⁹⁸ Vgl.: Fasola, Die Domitilla-Katakombe und die Basilika der Märtyrer Nereus und Achilleus, 42.

In einem Cubiculum findet sich die früheste bekannte Darstellung Christi als „*buon pastore*“³⁹⁹ .⁴⁰⁰



Abb. 5: König David-Kammer, Domitilla-Katakombe.⁴⁰¹

³⁹⁹ Bereits in der griechisch-römischen Antike war das Motiv des „guten Hirten“ Sinnbild für Menschenliebe. In der Darstellung Jesu als Hirte findet sich das Symbol der Errettung der Gläubigen durch ihren Schutzherrn, der ihnen Frieden bringt und gleichsam die Gemeinschaft „im Leben“ hält.

⁴⁰⁰ Vgl.: Fasola, Die Domitilla-Katakombe und die Basilika der Märtyrer Nereus und Achilleus, 59.

⁴⁰¹ Abb. 5: König David-Kammer, Domitilla-Katakombe. Fotorealisticches Raummodell. Foto von Norbert Zimmermann. Projekt der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Quelle: http://www.oeaw.at/home/thema/thema_200905_2.html, Zugriff: 25.01.2010, 11:56 Uhr.

8.3 Die Praetextatus-Katakombe⁴⁰²

Sie entstand in der ersten Hälfte des 3. Jh. n. Chr. aus Teilen eines ursprünglichen Wasserreservoirs, der sogenannten *Spelunca magna*, das bereits seit dem 2. Jh. n. Chr. als christliche Grabstätte diente und in den späteren Komplex gänzlich integriert wurde. So sparte man sich aufwändige Grabungs- und Ausschachtungsarbeiten.⁴⁰³ Es bildete sich im Laufe der Zeit ein System von Stollengängen heraus, durch das unterschiedliche Grabkammern teilweise voneinander separiert wurden. Darunter ist eine kleine Kammer zu nennen, welche wahrscheinlich als Familiengrablege angelegt wurde. Sie ist ausgeschmückt mit Fresken, in denen man unter anderem auf das Motiv der Auferstehung des Lazarus von den Toten trifft, das in die erste Hälfte des 2. Jh. n. Chr. zu datieren ist.⁴⁰⁴

Das oberirdische Areal wies sich, ähnlich wie beim Calixtus-Komplex, durch ein Nebeneinander von Heiden- und Christengräbern aus.⁴⁰⁵ „Besonders im 3. Jh. wurden über der Pretestato-Katakombe teilweise luxuriöse pagane Gräber angelegt.“⁴⁰⁶

8.4 San Paolo fuori le Mura

Der erste christliche Gräberbezirk an der Via Ostiense entwickelte sich rings um das Paulusheiligtum etwa um 200 n. Chr. und wurde vermutlich zum Großteil von den Bewohnern des Aventins frequentiert, wobei hier der Umstand einer Bestattung *ad sanctos* bestimmend gewesen sein könnte.⁴⁰⁷ Die Betonung dieser Theorie einer Bestattung *ad sanctos* würde auch die Anmerkung in der *Depositio Martyrum* liefern, in der die Grabstätte des Apostels auch noch im 4. Jh. n. Chr. eindeutig als „*in Ostense*“ lokalisiert wurde.

⁴⁰² Literaturhinweis: Lucrezia *Spera*, Il complesso di Pretestato sulla Via Appia. Storia, topografica e monumentale di un insediamento funerario paleocristiano nel suburbio di Roma (Città del Vaticano 2004).

⁴⁰³ Vgl.: *Lampe*, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, 20.

⁴⁰⁴ Vgl.: Joseph Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane* (Roma 1903) 207.

⁴⁰⁵ Vgl.: *Lampe*, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, 20.

⁴⁰⁶ *Lampe*, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, 20.

⁴⁰⁷ Vgl.: *Lampe*, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, 22.

8.5 Die Priscilla-Katakombe

In Bezug auf die Fragestellung nach einer allgemeinen Märtyrerverehrung, die nicht an die Verehrung der Hauptheiligen des frühen Christentums gebunden war, ist die Katakombe der Priscilla an der Via Salaria im Norden von Rom anzuführen. Diese Katakombe wurde Ende des 2. Jh. n. Chr. infolge einer Schenkung von Priscilla, einer Christin mit dem sozialen Status einer *clarissima*, angelegt⁴⁰⁸ und von diesem Zeitpunkt an bis zum Ende des 4. Jh. n. Chr. als rein christlicher Begräbnisplatz genutzt.

Die Anlage verfügt über einen zentral angelegten Kryptoportikus - es findet sich, auf Grund der in griechischer Sprache verfassten Inschriften auf den Wänden, auch die Bezeichnung jener Räumlichkeit als „griechische Kapelle“. ⁴⁰⁹Der Kryptoportikus wurde mit Fresken und Ornamenten im zweiten Pompeijanischen Stil ausgestattet. An den Seitenwänden eines Trikliniums wurden steinerne Sitzflächen angebracht – das lässt darauf schließen, dass dort, also unweit der Grabnischen, gespeist wurde.

Neben der Bedeutung auf Grund der Datierung birgt eine Darstellung in der Katakombe der Priscilla eine außerordentliche Besonderheit: In einem der Katakombengänge findet sich die erste bildliche Darstellung der Gottesmutter Maria mit Kind. Sie markiert den Anfang der christlichen Malerei und ist in das frühe 3. Jh. n. Chr. zu datieren. Die Darstellung ist in Freskomanier an der Decke eines Katakombenschachtes über einer Grabnische angebracht worden.

Archäologen merken an, dass sich neben den Grabnischen der „Durchschnittsbevölkerung“ auch die von Märtyrern befinden, wobei spezifische Symbole oder Inschriften auf diesen Status hinweisen. Ob man im Falle der Bestattungen in dieser Katakombe schon von einer gezielten Beisetzung *ad sanctos* sprechen kann ist unklar und bleibt rein spekulativ. Die Katakombe der Priscilla wurde als allgemeiner Bestattungsort angelegt. Daher muss von der Theorie einer Märtyrerverehrung in der Katakombe Abstand genommen werden. Die Gräber der Märtyrer in der Katakombe der Priscilla sind, sieht man von kleinen Symbolen und minimalistischen Inschriften ab, nicht eindeutig als solche gekennzeichnet worden.

Eine aktive Praktizierung des Märtyrerkultus impliziert die bewusste Hervorhebung der Grablege. Dieser Beleg kann für die Priscilla-Katakombe nicht erbracht werden.

⁴⁰⁸ Vgl.: Robert *Milburn*, *Early Christian Art and Architecture* (Berkeley/Los Angeles 1988) 25. Alle Übersetzungen aus diesem Werk stammen von der Autorin.

⁴⁰⁹ Vgl.: *Milburn*, *Early Christian Art and Architecture*, 25.

9. Das neue Selbstverständnis der christlichen Kirche

Das mit dem 3. Jh. n. Chr. ansteigende Selbstbewusstsein der Kirche schlug sich in der Politik, aber auch in der Architektur entscheidend nieder. Da sich nach der Regentschaft von Theodosius die Kirche ihrer zukünftige Rolle eindeutig sicher sein konnte, wurden zahlreiche Projekte eingeleitet, die diese Machtposition und die Stärke des christlichen Glaubens auch gegenüber dem Volk bekunden sollten. Dass diese Neuerungen auch erheblichen Einfluss auf die Bestattungsriten der Christen hatten, soll in den folgenden Kapiteln ersichtlich werden. Davor muss man sich aber der gleichen Thematik stellen, mit der sich auch die Kirchenpolitiker der angegebenen Zeit notgedrungen befassen mussten.

9.1 Die christliche Bestattung als liturgisches Gestaltungsproblem

Die Kirche setzte sich das Erreichen einer „[...] fast lückenlosen Kontrolle über die Riten im Zusammenhang mit dem Tod [...]“⁴¹⁰ zum Ziel. Diese sollte auch die Bereiche der Totenliturgie, der Begräbnisfeierlichkeiten sowie die Pflege der Friedhöfe, aber auch das privat stattfindende Totengedenken innerhalb der Familien umfassen.⁴¹¹

Dennoch wurden weiterhin heidnische Bestattungsbräuche im Rahmen einer christlichen Bestattungsfeierlichkeit angewandt. Diese Traditionen erwiesen sich gegenüber theologischen Reformversuchen als äußerst resistent.⁴¹² Entstanden zwar durch die Ausgestaltung der Märtyrerkulte Momente christlicher Religionspraxis beinahe wie von selbst, so überschatteten heidnische Riten massiv den christlichen Totenkult. Hierbei sind insbesondere das Abhalten der heidnischen Totenklage und das Feiern eines gemeinsamen Mahles an der Grabesstelle zu nennen,⁴¹³ das speziell von der breiten Masse der stadtrömischen Christenheit aktiv gepflegt wurde.

Einen Grund für das Beharren auf den heidnischen Traditionen sah man neben der jahrhundertelangen Ausübung durchaus auch in der Attraktivität dieser Feierlichkei-

⁴¹⁰ Engels, *Funerum sepulcrorum magnificentia*, 189.

⁴¹¹ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorum magnificentia*, 189f.

⁴¹² Vgl.: Carl Andresen, Bestattung als liturgisches Gestaltungsproblem in der Alten Kirche. In: Carl Andresen, Peter Gemeinhardt (Hg.), *Theologie und Kirche im Horizont der Antike. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche (Arbeiten zur Kirchengeschichte 112, Berlin/New York 2009)* 48.

⁴¹³ Vgl.: Andresen, Bestattung als liturgisches Gestaltungsproblem in der Alten Kirche, 52.

ten. Sie ermöglichten den Hinterbliebenen, den Abschied vom Toten feierlich und als geschlossene Gemeinschaft von Trauernden zu begehen. Zu diesen zeremoniellen Momenten der heidnischen Feierlichkeiten musste von der christlichen Kirche ein ebenso positiv wirkendes Pendant geschaffen werden.

Als möglich erachtete dies die Kirche mittels der Ausgestaltung eines geregelten liturgischen Ablaufes.⁴¹⁴ An dieser Stelle sah sie sich jedoch mit folgender Problemstellung konfrontiert: Es galt die Gratwanderung zwischen den Funktionen alter Riten und der Einführung neuer, noch nicht erprobter, aber dafür rein christlicher Bräuche zu bewältigen.

Nach heutiger Sicht ist auffällig, dass sich zu dieser Zeit die Kirche bereits als „[...] die ausschließliche Verwalterin des Gnadenschatzes der Sakramente“⁴¹⁵ verstand. Somit hatte sie unter dem Motto „*nulla salus extra ecclesiam*“ zumindest rein theoretisch, die alleinige Macht über den Seelenfrieden der einzelnen Gläubigen inne.⁴¹⁶ Wie bereits erwähnt, dürfte diese Machtposition jedoch für den „Durchschnittschristen“ in der Spätantike nicht klar ersichtlich gewesen sein.

Daher lag es direkt bei den Inhabern der Kirchenämter, einen christlichen Bestattungsablauf einzuführen. Dies geschah erstmals mit dem Ersetzen der heidnischen Totenklage durch liturgische Gesänge von Psalmen während der Bestattungszereemonie für Bischöfe und Kleriker.⁴¹⁷

Auch die Gedenkfeierlichkeiten zu Ehren der Märtyrer wurden liturgisch ausgebaut. Der Märtyrerkult implizierte, wie bereits eingehend beleuchtet, die Durchführung von kommemorativen Praktiken, welche bereits früh von der christlichen Gemeinschaft Roms gepflegt wurden. Durch die Breitenwirkung der Märtyrerkulte wurde dies zum „Erfolgsrezept“ der Kirche schlechthin. Vor allem in der liturgischen Auslegung der Märtyrerverfeierlichkeiten sah die Kirche eine Chance in weiterer Folge für jeden Christen, einen zeremoniellen Akt und eine klare Identifikation seiner eigenen Person durch und im Christentum zu schaffen.⁴¹⁸

Die Märtyrerverfeiern der Gemeinde wurden ab dem 3. Jh. n. Chr. in den liturgischen Festkalender der Kirche aufgenommen. Schnell wurde die Ausrichtung sämtlicher

⁴¹⁴ Vgl.: *Andresen*, Bestattung als liturgisches Gestaltungsproblem in der Alten Kirche, 48.

⁴¹⁵ *Engels*, *Funerum sepulcrorum magnificentia*, 189.

⁴¹⁶ Vgl.: *Engels*, *Funerum sepulcrorum magnificentia*, 189.

⁴¹⁷ Vgl.: *Andresen*, Bestattung als liturgisches Gestaltungsproblem in der Alten Kirche, 48.

⁴¹⁸ Vgl.: *Andresen*, Bestattung als liturgisches Gestaltungsproblem in der Alten Kirche, 52.

Gedenkfeierlichkeiten für Heilige auch zum Vorbild für die private Bestattung eines Christen.⁴¹⁹

In diesem Ringen traditioneller Riten und der neuen kirchlichen Macht um die Seele des Menschen bedeutete die liturgische Ausgestaltung der Bestattungsfeierlichkeiten primär eine Abgrenzung zu den heidnischen Anschauungen. Die Kirche bemühte sich daher verstärkt, eine christliche *lex pietatis* zu schaffen und im Sinne eines gemeinschaftlichen Gefühls der Nächstenliebe die Notwendigkeit einer christlichen Auslegung des Grabkultus zu propagieren. Die liturgischen Aspekte des altchristlichen Gottesdienstes wurden daher auch in den Ablauf einer Bestattungszeremonie integriert.⁴²⁰

Durch Lesungen aus der Bibel und Psalmodieren konnte noch direkt an der Grabesstätte der Auferstehungsgedanke weitergereicht und die antike Totenklage somit ihrer Funktion nach ersetzt werden.⁴²¹

Das sich wiederholende Beten von kurzen Versen hat eine beruhigende, beinahe hypnotisierende Wirkung und wurde als Ventil zur Trauerbewältigung erkannt. Einerseits soll dadurch der Schmerz der Trauernden gelindert werden und sie konnten in der Hoffnung auf ein ewiges Leben, auf die Auferstehung, ermutigt werden. Andererseits konnte, just im selben Moment, Gott in seiner Herrlichkeit gepriesen und der Einfluss der Kirche auf den nach Halt suchenden Trauernden gesteigert werden.

Vor allem der Gedanke an das Weiterleben nach dem Tod geht Hand in Hand mit dem Märtyrer- und Reliquienkult. Hier setzte die Kirche an und förderte explizit jenen Kult, der mit dem antiken Totenkult schrittweise brechen sollte.⁴²²

Dieser Umstand wird in den folgenden Kapiteln für die Kirchenbestattungen und die Bestattung *ad sanctos* unterstrichen. In der ausführlichen Auseinandersetzung soll verdeutlicht werden, inwiefern der frühchristliche Märtyrerkult und die damit einhergehende Reliquienverehrung nicht nur eine liturgische Gestaltung christlicher Totenriten beeinflussten, sondern auch zu einer gänzlichen Änderung im Bereich der Bestattungstopographie beitrugen.

⁴¹⁹ Vgl.: Andresen, Bestattung als liturgisches Gestaltungsproblem in der Alten Kirche, 51.

⁴²⁰ Vgl.: Andresen, Bestattung als liturgisches Gestaltungsproblem in der Alten Kirche, 52.

⁴²¹ Vgl.: Andresen, Bestattung als liturgisches Gestaltungsproblem in der Alten Kirche, 48.

⁴²² Vgl.: Andresen, Bestattung als liturgisches Gestaltungsproblem in der Alten Kirche, 52.

9.2 Frühchristlicher Kirchenbau und bischöfliche Macht

Im Verlauf des 4. Jahrhunderts verlor das Forum Romanum sukzessive seinen Rang als öffentlicher Mittelpunkt. Reichsweit wurden die Foren in ihrer Funktion als soziales Zentrum zunehmend durch kirchliche Bauten ersetzt; vor allem die Basiliken und die suburbanen Märtyrerkirchen, die gerade zu dieser Zeit vermehrt entstanden beziehungsweise ausgebaut wurden, übernahmen diese Rolle.⁴²³ Der Nutzung der alten heidnischen Tempelanlagen versuchte man mit deren Schließung entgegenzuwirken. Die vorangegangenen Versuche, die christliche Gemeinschaft mittels zahlreicher Verfolgungen zu demoralisieren, waren noch nicht vergessen. Nun entlud sich die angestaute Verbitterung mancherorts sogar in der mutwilligen Verwüstung heidnischer Kultbezirke.

Wie schon zuvor behandelt, besaß die christliche Gemeinde bereits in früher Zeit mehrere Gemeinschaftszentren und kultische Versammlungsorte. Mit der Konstituierung des Christentums seit Konstantin wurde jedoch die Forderung nach repräsentativen Gotteshäusern laut. Sie sollten als Symbole eines neuen Selbstbewusstseins des Christentums wirken und durch monumentalen Ausbau die Kultstätten der alten heidnischen Religion bei Weitem übertreffen.

Die neuen Gotteshäuser wurden oftmals auf vorhandener Baustruktur aufgebaut, da dies wesentlich kostengünstiger war und die Wahl des Platzes bereits in römisch-heidnischer Zeit wohl seine infrastrukturellen Gründe hatte.

Im Fall des Pantheons, im Herzen von Rom gelegen und um 118 n. Chr. unter Hadrian zu seiner jetzigen Gestalt ausgebaut, zeigt sich, dass die ursprüngliche Bausubstanz gänzlich übernommen wurde. Der heidnische Göttertempel büßte nur wenig von seinem ursprünglichen Glanz ein, da er ab 609 n. Chr. als Kirche zu Ehren von *Santa Maria ad Martyres* umgestaltet und somit auch erhalten wurde. Ebenfalls die Kirche *Santa Croce in Gerusalemme* stellt ein Beispiel dar, welches sich in diese Reihe eingliedern lässt. Der Sakralbau wurde 330 n. Chr. auf den Resten einer römischen Villa nahe der Aurelianischen Stadtmauer errichtet und befindet sich als einzige der konstantinischen Märtyrerkirchen innerhalb der Stadt.⁴²⁴

⁴²³ Vgl.: Christian *Witschel*, Der „epigraphic habit“ in der Spätantike. Das Beispiel der Provinz Venetia et Histria. In.: Jens-Uwe *Krause*, Christian *Witschel* (Hg.), Die Stadt in der Spätantike. Niedergang oder Wandel? (Historia Einzelschriften 190, Heidelberg/München 2003) 379.

⁴²⁴ Vgl.: Hugo *Brandenburg*, Ancient Churches of Rome from the Fourth Century to the Seventh Century. The Dawn of Christian Architecture in the West (Bibliothèque de l'antiquité tardive 8, Turnhout 2005) 103. Alle Übersetzungen aus diesem Werk stammen von der Autorin.

Der chronologischen Reihung entsprechend ist es unerlässlich in diesem Zusammenhang die Patriarchalbasilika *San Giovanni in Laterano* anzuführen.

An der Stelle an der heute die Kirche steht, waren unter Maxentius die Kasernen der Reitergarde (*castra equitum singularum*) errichtet worden. Nach dem Sieg von Konstantin wurden die Mauern geschleift⁴²⁵ und ein brachliegendes Gelände wurde frei, das für den Bau einer christlichen Basilika prädestiniert schien. Vor allem ihr weitgehend schmuckloser Außenbau und die prachtvolle Innenausstattung brachen mit der Tradition der antiken Sakralarchitektur.⁴²⁶

Kurz nach Beendigung des Baus von *San Giovanni in Laterano* stiftete Konstantin der stadtrömischen Kirche weitere Bauten. Hier kommt es zu einer Überschneidung mit dem Motiv *ad sanctos*, da sich diese Memorialkirchen über den Gräbern von Märtyrern erhoben. Auf Grund der dafür bereits vorgegebenen topographischen Lage befanden sie sich - bis auf den Sonderfall von *Santa Croce in Gerusalemme* - außerhalb der Stadt.

Bereits in konstantinischer Zeit traten neben den Kaisern auch die Bischöfe von Rom, die Päpste, als Bauherren und Stifter auf.⁴²⁷

*„In all den [...] Bereichen kam dem Bischof eine sakrale Legitimierung zu Gute, die charakteristische Züge der Ausübung des geistlichen Amtes mit seinen idealen Voraussetzungen in die weltliche Tätigkeit einfließen ließ.“*⁴²⁸

Die Umsetzung der Erfordernisse einer Stadterweiterung im administrativen Bereich führte zur Verdrängung der Ämter der *comites*.⁴²⁹ Die Person des Bischofs verkörperte im 3. Jh. n. Chr. die antike Tradition und eine adelige (senatorische) Lebenshaltung. Eine Steigerung erfuhr das Selbstbewusstsein der Bischöfe durch die verstärkte Berufung auf die testamentarischen Schriften.⁴³⁰ Im Sinne dieses Denkens entsprach es der Verpflichtung eines Bischofs, unmittelbar nach seinem Amtsantritt den Bau einer Kirche zu finanzieren.⁴³¹

Mit diesen bischöflichen Gründungen von Sakralbauten wollte die Kirche die seelsorgerische Betreuung der christlichen Bevölkerung fördern und erweitern und im selben Zug den eigenen Machteinfluss steigern.

⁴²⁵ Vgl.: *Brandenburg, Ancient Churches of Rome*, 20f.

⁴²⁶ Vgl.: *Richard Krautheimer, Three Christian Capitals. Topography and Politics* (Berkeley 1983) 15f. Übersetzt von der Autorin.

⁴²⁷ Vgl.: *Demandt, Geschichte der Spätantike*, 346.

⁴²⁸ *Scheibelreiter, Der Bischof in merowingischer Zeit*, 279.

⁴²⁹ Vgl.: *Scheibelreiter, Der Bischof in merowingischer Zeit*, 279.

⁴³⁰ Vgl.: *Scheibelreiter, Der Bischof in merowingischer Zeit*, 3.

⁴³¹ Vgl.: *Krautheimer, Rom*, 43.

Ein Beispiel bischöflicher Stiftungen stellen die frühchristlichen Kirchenbauten von *Santa Maria in Trastevere* und *Santa Sabina all' Aventino* dar. Die Grundsteinlegung der letztgenannten erfolgte im Jahr 422 und sie ist heute jener Kirchenbau in Rom, der am besten erhalten ist. Es ist zu bemerken, dass der Sakralbau anfänglich einen anderen *titulus* getragen hat.⁴³² In dieselbe Zeitspanne (432 n. Chr.) fällt auch der Bau der Kirche *Santa Maria Maggiore*, die man heute direkt von der Lateransbasilika über die Via Merulana erreichen kann. Sie wurde von Papst Sixtus III. in Auftrag gegeben.

In Anlehnung an den *Liber Pontificalis* von Konstantin wurde *San Paolo fuori le Mura* namensgemäß außerhalb der spätantiken Stadtmauern an der Via Ostiense nahe dem Tiber errichtet.⁴³³

Theodosius I., Valentinian II. und Arcadius ersetzten im Jahr 383 n. Chr. einen bereits in konstantinischer Zeit errichteten Bau, der nach seiner Fertigstellung unter Kaiser Honorius die Peterskirche noch an Länge überragen sollte.⁴³⁴

⁴³² Vgl.: *Brandenburg, Ancient Churches of Rome*, 167.

⁴³³ Vgl.: *Brandenburg, Ancient Churches of Rome*, 103.

⁴³⁴ Vgl.: Johannes Georg *Deckers*, *Die frühchristliche und byzantinische Kunst* (Beck'sche Reihe Wissen/Kunstepochen 2553, München 2007) 60.

10. Christliche Bestattungsformen ab dem 4. Jahrhundert

Durch die Erbauung der zahlreichen Kirchen (etwa der Memorialkirchen in der Nähe der Via Appia Antica) wurde die Stadt Rom in ihren Grenzen erweitert und dadurch zugleich eine gravierende Änderung im Bereich des Bestattungswesens vor allem in topographischer Hinsicht eingeleitet. Dass ein infrastruktureller Wandel die spezifische Form der nun aufkommenden Kirchenbestattungen begünstigt hat und dass auch, wie zuvor am Beispiel der Katakomben gezeigt wurde, die Grundidee *ad sanctos* dieses Bestattungsspezifikum in seiner Entstehung vorangetrieben hat, sollte in der Spätantike spürbar werden.

Die Verehrung der Heiligen blieb in den ersten drei nachchristlichen Jahrhunderten auf das Darbringen von Totenopfern an den Gräbern oder an den Kultzentren beschränkt. Geistliche Würdenträger, Staatsfunktionäre und der „einfache“ Christ, sie alle ließen sich in den stadtrömischen Katakomben beisetzen. Erst mit der Überführung der Reliquien in die städtischen Kirchen, die als Interventionsmaßnahme zu verstehen ist - sie sollte vor Zerstörung oder Verschleppung der Reliquien durch die in das Reich einfallenden „Barbaren“ schützen - entstanden neue Orte der Anbetung und der Bestattung. Die noch teilweise bestehende Trennlinie zwischen dem urbanen Raum und den Nekropolen wurde dadurch gänzlich aufgehoben.⁴³⁵

10.1 sub divo

Der Wunsch nach einer Umbettung auf oberirdische Grabplätze, *sub divo*, wurde ab dem 4. Jh. n. Chr. laut und lag, betrachtet man den Umstand unter den Voraussetzungen der Zeit, darin begründet, dass die Christen nach dem Erlass des Mailänder Edikts und der (christlichen) Religionspolitik nicht mehr Verbote, Verfolgungen oder ähnliche Beschränkungen der Ritualpraxis zu fürchten hatten. Der Wandel in der Topographie der Bestattungsplätze lässt sich indirekt dadurch erklären, dass die Grabstätten an den Ausfallstraßen Roms gänzlich überfüllt oder baufällig waren und man sich nach einem neuen Ort der Bestattung sehnte.

Ab dem 5. Jh. n. Chr. ging die Bevölkerungsdichte rapide zurück und auch die einstige architektonische „Geschlossenheit“ der Stadt sollte bald nicht mehr vorhanden

⁴³⁵ Vgl.: *Diefenbach*, Römische Erinnerungsräume, 27.

sein.⁴³⁶ Es wurde zu Bestattungen *intra muros* übergegangen. Dies war durch das Zwölftafelgesetz seit Jahrhunderten verboten gewesen und auch Gratian erneuerte die Bestimmung im Jahr 381. Eine letzte Wiederholung dieses Verbots findet sich im Edictum Theodorici (CXI.).⁴³⁷ Dass dieses Verbot sich jedoch mehr als „Ge-bot“ herauskristallisieren sollte und somit wenig Durchsetzungskraft hatte, ist heute historische Gewissheit.

Auch machte sich vermehrt die Sorge breit, dass etwaige Begräbnisstätten verunreinigt sein könnten und nach religiöser Vorstellung die hier Bestatteten somit am Akt der Auferstehung gehindert würden. Solch eine Verunreinigung konnte unter anderem durch eine Bestattung neben oder in der Nähe einer heidnischen Begräbnisstätte gegeben sein.⁴³⁸

Diese neuen Begräbnisstätten *sub divo*, ließen auf Grund des Platzangebotes alle Formen der (Körper-)Bestattung zu. Je nach finanzieller Verfügbarkeit konnte es sich um ein mit Ziegeln bedecktes Bodengrab handeln oder um das Niedersetzen eines mit Relief verzierten Sarkophags in einem Mausoleum. Bekannt ist auch die einfache Aufstellung des Sarkophags im Freien.⁴³⁹

Der neue Bestattungsplatz, der später mit dem Namen „Friedhof“ bezeichnet werden sollte, stellte als *locus sanctus* ein Tor zur Überwelt auch für die Lebenden dar, denn er wurde als „irdischer Stützpunkt“ des Toten verstanden.⁴⁴⁰

Erst im Laufe des frühen Mittelalters nahm die Gestaltung der oberirdischen Begräbnisareale langsam jene Form an, in der wir sie noch heute kennen - explizit bedeutet dies, dass sie von einer Mauer umschlossen sein mussten.

⁴³⁶ Vgl.: *Diefenbach*, Römische Erinnerungsräume, 32.

⁴³⁷ Vgl.: *Demandt*, Geschichte der Spätantike, 347.

⁴³⁸ Vgl.: Norbert *Ohler*, Sterben und Tod im Mittelalter (München 1990) 134.

⁴³⁹ *Andresen*, Einführung in die Christliche Archäologie, Bd. 1,1, 49.

⁴⁴⁰ Vgl.: Georg *Scheibelreiter*, Die barbarische Gesellschaft. Mentalitätsgeschichte der europäischen Achsenzeit 5.-8. Jahrhundert (Darmstadt 1999) 400.

10.2 ad sanctos

Wie schon zuvor ausführlich behandelt, garantierte die Nähe zu dem Grab von Märtyrern und Heiligen, Schutz und spirituelle Unterstützung in nahezu allen Belangen. So kam es, dass um die Coemeterialkirchen, die außerhalb der Stadtmauern lagen, neue Siedlungsplätze entstanden. Diese Erscheinung liegt vor allem der Entstehung von Dörfern zugrunde, welche später als Vororte von Rom (aber auch von Arles und Trier) weiteren Ausbau fanden. Gelegentlich konnte die Suche nach dem Patronat der Heiligen dazu führen, dass der ursprüngliche Siedlungsplatz sogar zur Gänze aufgegeben wurde.⁴⁴¹

Die Heiligen, die „Günstlinge Gottes“, besaßen nach christlicher Vorstellung „[...] jeweils eine „Zuständigkeit“ für ihren (Grab-)Ort [...].“⁴⁴² Hier hatte ein jeder Christ die Möglichkeit einen transzendenten Kontakt zu den Heiligen herzustellen und sich durch deren spezifische Fähigkeiten ihrer Fürsprache am Tag des Letzten Gerichts zu versichern.⁴⁴³ Die Vorstellung bildete die religiöse Basis für ein Entstehen von Friedhöfen in der Nähe von Kirchen und wie auch später zu beobachten ist, für das Heranrücken der Gräber an die Außenmauern der Kirche.⁴⁴⁴ Im Falle der Stadt Rom bietet sich das Mausoleum der Mutter von Konstantin, Helena, zur Veranschaulichung der einsetzenden Suche nach einer Nähe zu den Heiligen an. An der Via Casilina befanden sich seit der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts christliche Katakomben. Konstantin ließ über diesen Anlagen einen Sakralbau errichten, der heute als die Kirche SS. Pietro e Marcellino bekannt ist. Nach dem Tod Helenas wurde ihr Grabmonument direkt an die Mauern der Kirche angeschlossen.⁴⁴⁵

Ab dem 7. Jh. n. Chr. entstanden rings um die Basilika San Pietro ein fränkischer, angelsächsischer und langobardischer Friedhof. Dies liegt in der, ab dem 6. Jh. n. Chr. auch im gallischen Raum aufkommenden Bedeutung einer Bestattung *ad sanctos* begründet. Vorwiegend die Großen der germanischen Reiche ließen die eigenen Grablegen auch in Rom, in der Nähe der Apostelstätten, erbauen.⁴⁴⁶

⁴⁴¹ Vgl.: Ohler, *Sterben und Tod im Mittelalter*, 135.

⁴⁴² Arnold *Angenendt*, Lothar *Gall* (Hg.), *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 68, München 2004) 30.

⁴⁴³ Vgl.: *Angenendt*, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, 95.

⁴⁴⁴ Vgl.: Barbara *Scholkmann*, *Normbildung und Normveränderung im Grabbrauch des Mittelalters. Die Bestattung in Kirchen*. In: Doris *Ruhe* (Hg.), Karl-Heinz *Spieß* (Hg.), *Prozesse der Normbildung und Normveränderung im mittelalterlichen Europa* (Mittelalterzentrum Greifswald, Stuttgart 2000) 105.

⁴⁴⁵ Vgl.: *Brandenburg*, *Ancient Churches of Rome*, 55.

⁴⁴⁶ Vgl.: Arnold *Angenendt*, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart* (München 1994) 168.

11. Kirchenbestattung

Schon für das 4. Jh. n. Chr. lässt sich auf eindeutige Beispiele für eine innerkirchliche Beisetzung *ad sanctos* verweisen, wobei, wie schon bei der Ausgestaltung des liturgischen Zeremoniells, primär die Bischöfe und andere höchste Würdenträger der Kirche diese Tradition eingeleitet hatten.⁴⁴⁷ Aber auch die Bestattung Konstantins innerhalb der Basilika veräußerlicht diesen Trend.

Der spätantike Historiker Sozomenus,⁴⁴⁸ der sich in seiner neunteiligen Abhandlung „*Historia Ecclesiastica*“ der Kirchengeschichte der Jahre 324 bis 439 n. Chr. widmet, beschreibt die Bestattung Konstantins. Interessant ist die darin enthaltene Betonung des Umstandes, dass Konstantin ausdrücklich ein Begräbnis innerhalb der Apostelkirche verlangte. Sozomenus hebt jedoch im selben Atemzug hervor, dass dort auch Bischöfe ihre letzte Ruhe gefunden hätten. Er gelangt so zu dem Schluss, dass dem Priestertum zu jener Zeit bereits dieselbe Ehre zukam wie den Kaisern - und an den Orten der Kirche sogar eine deutlich höhere.⁴⁴⁹ Dass es sich hierbei um eine an den Interessen der Kirche orientierten und „gefärbten“ Äußerung handelt, muss nicht eigens erwähnt werden - im Speziellen verdeutlicht sich darin das neue Selbstverständnis der Bischöfe.

Eine wesentliche Sorge der Bischöfe, ersichtlich in den Heiligenviten, war es, die gewünschte Grablege zu erhalten. Meistens betraf dies die eigenen Kirchengründungen, aber auch die Vorstellung des „*sociare cum sanctis*“ dürfte bei der Wahl des Bestattungsortes eine entscheidende Rolle gespielt haben.⁴⁵⁰

Der Aufbewahrungsort der Reliquien innerhalb der Kirchen spiegelte die Vorstellung einer „Topographie des Himmels“ wider, die auf den Kirchenraum übertragen wurde.⁴⁵¹ Die Seelen der Märtyrer und der Heiligen weilten, so die Vorstellung der christ-

⁴⁴⁷ Vgl.: Otto Gerhard Oexle, Die Gegenwart der Toten. In: Herman Braet (Hg.), Werner Verbeke (Hg.), *Death in the Middle Ages* (Medievalia Lovaniensia 1, Studie 9, Leuven 1983) 55.

⁴⁴⁸ Sozomenus verstarb etwa um 450. Von seinem umfassenden Werk, das direkt an die Chroniken von Eusebius von Caesarea anschloss, ist nur mehr der letzte neunte Teil vollständig erhalten geblieben.

⁴⁴⁹ Vgl.: Hartmut Leppin, Von Constantin dem Großen bis Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenus und Theodoret (Hypomenata- Untersuchungen zur Kirchengeschichte 110, Göttingen 1996) 195.

⁴⁵⁰ Vgl.: Scheibelreiter, Der Bischof in merowingischer Zeit, 249.

⁴⁵¹ Vgl.: Barbara Scholkmann, Die Kirche als Bestattungsort. Zur Interpretation von Bestattungen im Kirchenraum. In: Jörg Jarnut, Matthias Wemhoff (Hg.), *Erinnerungskultur im Bestattungsritual*. Archäologisch-Historisches Forum Paderborn (Mittelalter Studien 3, München 2003) 208.

lichen Eschatologie im Himmel,⁴⁵² konnten aber eine spirituelle Verbindung zu ihren jeweiligen Überresten und zu der unmittelbaren Umgebung in der jene aufbewahrt wurden herstellen. In diesem Umfeld entfaltete sich die ihnen eigene Macht.

Die Reliquien wurden unter dem Altar oder aber auch in einem Schrein, der im Altar eingelassen war, aufbewahrt.

Ein Hinweis auf die Wahl des Bestattungsortes der Märtyrer- oder Heiligengebeine unter dem Altar findet sich in der Offenbarung des Johannes:

„Als das Lamm das fünfte Siegel öffnete, sah ich unter dem Altar die Seelen aller, die hingeschlachtet worden waren wegen des Wortes Gottes und wegen des Zeugnisses, das sie abgelegt hatten.“⁴⁵³

Der Leichnam jedes Toten „[...] erhielt bei der Bestattung in der Kirche den Platz, der dem Aufenthaltsort ihrer Seele im Himmel entsprach.“⁴⁵⁴ Ausgeschlossen für und somit frei von allen Bestattungen sollte der Altarraum bleiben, also der Platz *sub* oder *post altare*, zumal er für die Reliquien der Heiligen „reserviert“ war.⁴⁵⁵

Dennoch drängten vorwiegend Äbte, Bischöfe oder Asketen auf eine Beisetzung in unmittelbarer Nähe zu den Altären.⁴⁵⁶

⁴⁵² Vgl.: Arnold *Angenendt*, In porticu ecclesiae sepultus. Ein Beispiel von einer himmlisch-irdischen Spiegelung. In: Hagen *Keller* (Hg.), Nikolaus *Staubach* (Hg.), *Iconologia Sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas*. Festschrift für Karl Hauck (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 23, Berlin/New York 1994) 68.

⁴⁵³ Joh., Offb. 6, 9. In: Markus *Mayr*, Geld, Macht und Reliquien. Wirtschaftliche Auswirkungen des Reliquienkultes im Mittelalter (Geschichte und Ökonomie 6, Innsbruck/Wien 2000) 22.

⁴⁵⁴ *Scholkmann*, Die Kirche als Bestattungsplatz, 208.

⁴⁵⁵ Vgl.: *Scholkmann*, Die Kirche als Bestattungsplatz, 208.

⁴⁵⁶ Vgl.: *Angenendt*, In porticu ecclesiae sepultus, 75.

11.1 Kirchengräber und der Niederschlag einer sozialen Differenzierung

Wer um eine Bestattung innerhalb einer Kirche ansuchen durfte und wem sie schließlich gestattet wurde, lag ganz in der Entscheidung der Administration der Kirche. Da sich im Laufe der Zeit vor allem die adeligen Gräber im Kircheninneren zu häufen begannen, dies zu einer regelrechten Tradition wurde, musste von den Vertretern der Nobilität bald keine Bitte mehr nach einer Zuweisung einer Grabstelle geäußert werden.

Diese Tendenz zur Privilegierung, die sich ab dem 6. Jh. n. Chr. abzeichnete, markierte den ersten Schritt in Richtung Erbbegräbnis.⁴⁵⁷ Da dies schon die Zeit des Frühmittelalters betrifft, soll ein kurzer Exkurs in diese Zeitepoche getan werden.

Bereits für die Spätantike galt, dass die Bestattungen innerhalb der noch neuen Kirchen immer häufiger wurden.

Jene Dynamik wird mit dem Prozess eines Herauskristallisierens einer spätantiken Aristokratie und deren Behauptung gegenüber anderen Gesellschaftsschichten in Verbindung gebracht. Nicht nur die Gräber innerhalb der Kirchenräume deuten auf das gewonnene Standesbewusstsein der adeligen Familien hin, sondern auch eine langsam einsetzende Monumentalisierung der Grabdenkmäler außerhalb der Kirche.⁴⁵⁸

Die in „Mode kommende“ Bestattung innerhalb der Kirchen war in der Spätantike eher in größeren Ballungszentren anzutreffen und fand sich in der peripheren Umgebung nur vereinzelt. Die ländlichen kleinen Kirchen verfügten selten über Reliquien, da sie sich deren Erwerb oftmals nicht leisten konnten.

Primär deutet alles auf zwei „soziale“ Schichten hin, die Anspruch auf eine Bestattung in unmittelbarer Nähe zu den Reliquien erhoben. Insbesondere die Adligen und der Klerus pochten auf ihre Privilegien, zu denen, nach deren Ansicht und Selbstverständnis, eine Beisetzung innerhalb der Kirchenräume zählte.

Dennoch lässt sich eine Differenzierung auch innerhalb der Grablegen der sozialen Oberschicht erkennen. Ausschlaggebend dafür war das Geschlecht der beigesetzten Person.

Dass Frauen in Kirchen beigesetzt wurden, muss nicht erwähnt werden. Es handelte sich bei der Erlaubnis, eine Kirchenbestattung durchzuführen, um ein soziales Privi-

⁴⁵⁷ Vgl.: *Scholkmann*, Die Kirche als Bestattungsplatz, 210.

⁴⁵⁸ Vgl.: *Scholkmann*, Die Kirche als Bestattungsplatz, 210.

leg. Die Stellung der Frau im Angesicht der männlichen Entscheidungsgewalt war jedoch denkbar schlecht.

So unterstreicht auch der anthropologische Befund, dass insbesondere bei den frühmittelalterlichen Grablegen innerhalb von Kirchen Männer signifikant häufiger vertreten waren als Frauen.⁴⁵⁹

Diese „Schlechterstellung“ der Frauen und ihre von den Männern über Jahrhunderte untergrabene Stellung innerhalb des gesamten gesellschaftlichen Lebens schlug sich daher auch in den Bestattungsformen nieder.

⁴⁵⁹ Vgl.: *Scholkmann*, Die Kirche als Bestattungsplatz, 218.

11.2 Kirchenbestattung nach dem kirchlichen Recht

Rechtliche Regelungen (u.a. der Codex Justinianus),⁴⁶⁰ die sich gegen eine innerkirchliche Beisetzung wandten, bestanden bereits seit den Anfängen dieser Bestattungstradition. Da eine Mehrzahl der Kirchen verstärkt ab dem 4. und 5. Jh. n. Chr., auf römischem Stadtgebiet (etwa die Kirche *Santa Maria Maggiore* auf dem Esquilin) erbaut wurden, ist die Einführung solcher Regelungen auf altrömische Gesetzeswerke zurückzuführen, die sich generell gegen eine Beisetzung innerhalb der Stadt aussprachen.

Ebenfalls in diese Zeitspanne ist ein Gesetz einzuordnen, dessen Auslegung eine Bestattung in den Kirchen untersagt. Es wurde im Jahr 381 von den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Theodosius I. formuliert und äußerte sich wie folgt:⁴⁶¹

*„Atque apostolorum vel martyrum sedem humanis corporibus aestimet esse concessam [...]“*⁴⁶²

Fakt ist allerdings, dass sich dieses Verbot, wie die meisten Einschränkungen die den Bestattungsbrauch regeln sollten, nicht durchsetzen ließ.

Etwa hatte Bischof Ambrosius von Mailand den Wunsch geäußert, dass er in Sant' Ambrogio, in der von ihm errichteten Kirche bestattet werden sollte. Dies geschah dann auch im Jahre 386 n. Chr.⁴⁶³

Noch expliziter befürwortete kurze Zeit darauf Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo⁴⁶⁴ eine innerkirchliche Beisetzung. Er vertrat die Ansicht, dass, wenn ein Verstorbener innerhalb einer Kirche, die Reliquien besitzt, bestattet wird, die Hinterbliebenen dort besser Fürbitte für ihn leisten könnten.⁴⁶⁵ Auch Papst Gregor der Große

⁴⁶⁰ Vgl.: *Angenendt*, In porticu ecclesiae sepultus, 77.

⁴⁶¹ Vgl.: Wilfried *Hartmann*, Bestattungsrituale nach dem kirchlichen und weltlichen Recht. In: Jörg *Jarnut*, Matthias *Wemhoff* (Hg.), Erinnerungskultur im Bestattungsritual. Archäologisch-Historisches Forum Paderborn (Mittelalter Studien 3, München 2003) 128.

⁴⁶² Theodosiani Libri XVI, Cum const. Sirm. I, 2. In: *Hartmann*, Bestattungsrituale nach dem kirchlichen und weltlichen Recht, 128.

⁴⁶³ Vgl.: Otto Gerhard *Oexle*, Memoria als Kultur. In: Otto Gerhard *Oexle* (Hg.), Memoria als Kultur (Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte 121, Göttingen 1995) 36.

⁴⁶⁴ Aurelius Augustinus, ab 395 Bischof von Hippo, wurde 354 in Algerien geboren und zählte bis zu seinem Tod 430 zu den einflussreichsten Theologen und Philosophen des christlichen Abendlandes. Er vertrat die Theorie der „Zwei-Naturen-Lehre“ nach der Jesus Mensch und Gott in einer Person ist. Jahre nach seinem Tod, im Konzil von Chalcedon 451, sollte dieser Ansatz für den (die) weiteren Weg(e) der Kirche ausschlaggebend werden.

⁴⁶⁵ Vgl.: *Hartmann*, Bestattungsrituale nach dem kirchlichen und weltlichen Recht, 128.

meinte, es spreche nichts dagegen, dass Tote innerhalb der Kirche bestattet werden. Nur Sünder schließt er davon aus.⁴⁶⁶

Ab dem 7. Jh. n. Chr. entstanden Sonderregelungen. Die Synode von Nantes (658) erklärt etwa, dass grundsätzlich niemand innerhalb einer Kirche bestattet werden dürfe, außer in der Vorhalle, *in atrio*, oder in der Säulenhalle, *in porticu*.⁴⁶⁷ Dadurch wurde der lokale Aspekt bezüglich der Grablegen festgelegt. Zwar scheint generell die Beisetzung innerhalb der Kirche als verboten, so werden doch bestimmte Stellen genannt, an denen Begräbnisse vorgenommen werden können.

Ähnliche Ansätze sind im Bischofskapitular des Bischofs Theodulf von Orléans, das etwa um 800 entstanden sein dürfte, enthalten. Neben der Regelung des Bestattungsplatzes lässt sich darin auch ein Hinweis auf eine soziale Differenzierung ausmachen. Nur noch Beisetzungen von Priestern und „gerechten Menschen“ durften innerhalb der Kirche vorgenommen werden.⁴⁶⁸ Grundvoraussetzung dafür sollte zuvor die Entfernung aller auffälligen Grablegen aus dem Altarbereich sein. Auf diese Vorschrift wurde mit einer Transferierung der Grabstätten geantwortet. Sie wurden einfach unter den Kirchenboden verlegt.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sich ein Verbot bezüglich einer Kirchenbestattung durch Erlässe nur kurzweilig oder gar nicht durchsetzen ließ. Im 6. Jh. n. Chr. befasste sich im Reich der Westgoten ein Konzilsbeschluss⁴⁶⁹ mit der Thematik der innerkirchlichen Bestattungen und auch für die Städte der gallischen Provinzen bestand, nach den Regelungen des hispano-romanischen Zwölftafelgesetzes, weiterhin das Verbot einer Beisetzung von Leichen *intra muros*.⁴⁷⁰

Dennoch sollte diese Vorschrift nie in den Rechtscodex der Westgoten aufgenommen werden. In die Reihe der Beispiele von gescheiterten Versuchen und fehlgeschlagenen juristischen Interventionsmaßnahmen lassen sich des Weiteren merowingische Synoden eingliedern, in denen ein Interesse an der Frage nach möglichen Bestattungsplätzen beinahe nicht zu existieren schien. Es finden sich daher in merowingischen Rechtsquellen (etwa in der *Collectio vetus Gallica*) kaum, beziehungs-

⁴⁶⁶ Vgl.: *Angenendt*, *In porticu ecclesiae sepultus*, 77.

⁴⁶⁷ Vgl.: *Ohler*, *Sterben und Tod im Mittelalter*, 136.

⁴⁶⁸ Vgl.: *Hartmann*, *Bestattungsrituale nach dem kirchlichen und weltlichen Recht*, 133.

⁴⁶⁹ Das Konzil von Barga (heute in Portugal, damals im Reich der Sueben gelegen) fand im Jahre 561 statt. Der achtzehnte Kanon des Konzils widmet sich Begräbnisvorschriften und spricht sich eindeutig gegen eine innerstädtische und innerkirchliche Bestattung aus.

⁴⁷⁰ Vgl.: *Hartmann*, *Bestattungsrituale nach dem kirchlichen und weltlichen Recht*, 128f.

weise gar keine Notizen, die sich mit der Thematik der Kirchenbestattung auseinandersetzen.⁴⁷¹

Klar ist, dass durch eine innerkirchliche Bestattung das Ansehen der dort Beigesetzten auch nach deren Tod weiterhin wachsen konnte. Die Inschriften und Symbole der Gräber konnten Auskunft über die Titel, über den sozialen Status, den Aufgabenbereich und über die Abzeichen der Würde, die der Tote zu Lebzeiten innegehabt hatte, geben. Jeder Kirchengänger wurde mit den mehr oder minder schmuckvollen Grablegen konfrontiert, denn sie ergänzten die innerkirchliche Ausstattung durch ihren ornamentösen Charakter.

Das jahrzehntelange Scheitern einer Durchsetzung des Bestattungsverbotens innerhalb von Kirchenräumen ist sicherlich nicht auf ein schlechtes juristisches Reglement zurückzuführen. Vielmehr wird dadurch die festgefahrene Tradition der jeweiligen Eliten, die ihrem Stand entsprechend eine Beisetzung an einem heiligen Ort verlangten, ersichtlich.

⁴⁷¹ Vgl.: *Hartmann*, Bestattungsrituale nach dem kirchlichen und weltlichen Recht, 130f.

12. Das christliche Begräbnis

12.1 Das Recht auf eine christliche Beisetzung

„Nach dem Kirchenrecht hat jeder getaufte Christ einen Anspruch auf ein kirchliches Begräbnis [...]“.⁴⁷² Jeder konnte grundsätzlich die Wahl der Kirche für seine Exequien und den Friedhof für seine Bestattung frei treffen. Dieser Usus bestand schon in spätantiker Zeit und wurde in der Folgezeit durch das mittelalterliche Dekretalenrecht bestätigt. Voraussetzung für ein christliches Begräbnis war allerdings, dass das Privileg dazu der betreffenden Person zuvor nicht abgesprochen wurde.⁴⁷³

Engels folgende These beschreibt diesen Zusatz des Kirchenrechtes als ein Druckmittel: „Die leitende Absicht solcher aus heutiger Sicht harter Bestimmungen war es, ein korrektes Zeremoniell [...] zu gewährleisten und gegenüber den ausgeschlossenen Personen ein letztes kirchliches Sanktionsmittel zu haben.“⁴⁷⁴

Die Einführung dieses Sanktionsmittels sollte bezwecken, dass der davon Betroffene von den anderen Mitgliedern der Gemeinde als eindeutiges Negativbeispiel verstanden wird.

Solch eine Weigerung von Seiten der katholischen Kirche ein christliches Begräbnis abzuhalten, wurde bereits am dem 4. Jh. n. Chr. in folgenden Fällen getroffen: bei „[...] nicht getauften Verstorbenen, Angehörigen anderer Religionen, Antichristen, Apostaten, Freimaurern, Ketzern, Hexen, unbußfertigen Mördern, Selbstmördern [...]“⁴⁷⁵ und bei Ausübenden „unehrlicher“ Berufe (u.a.: Henker und Gaukler); diesen wurde eine christliche Beerdigung untersagt. Eine Beisetzung jener Personen hätte nach Meinung der christlichen Kirche eine Verunreinigung des gesamten Friedhofes mit sich gebracht und als Konsequenz eine sofortige Exkommunizierung aller an dieser Beisetzung Beteiligten zur Folge gehabt.⁴⁷⁶

Der Umstand einer „Beschmutzung“ der Grabstätte verdeutlicht sich in der Vita Sancti Martini von Sulpicius Severus. Die folgende Stelle schildert die Begegnung Martin von Tours' mit dem Geist eines hingerichteten Verbrechers, welcher fälschlicherweise als Blutzuge verehrt und angebetet wurde:

⁴⁷² Engels, *Funerum sepulcrorum magnificentia*, 191.

⁴⁷³ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorum magnificentia*, 191.

⁴⁷⁴ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorum magnificentia*, 191.

⁴⁷⁵ Engels, *Funerum sepulcrorum magnificentia*, 191.

⁴⁷⁶ Vgl.: Engels, *Funerum sepulcrorum magnificentia*, 191.

„Imperat, nomen meritumque loqueretur. Nomen edicit, de crimine confitetur: latronem se fuisse, [...] vulgi errore celebratum; sibi nihil cum martyribus esse commune, cum illos gloria, se poena retineret. [...] Tum Martinus, quid vidisset, exposuit iussitque ex loco altare, quod ibi fuerat, submoveri atque ita populum superstitionis illius absolvit errore.“⁴⁷⁷

„Er (Martin) befahl ihm, Name und Taten auszusprechen. Dieser gab seinen Namen bekannt und gestand ein Verbrechen ein: Er sei ein Räuber gewesen [...] und werde⁴⁷⁸ vom Volk irrigerweise verehrt. Er habe nichts mit den Märtyrern gemein; diesen sei ja Verherrlichung zuteil geworden, ihm aber Bestrafung. [...] Da legte Martin dar, was er gesehen hatte, ließ den Altar, der dort gestanden war, entfernen und befreite so das Volk vom Irrtum jenes Aberglaubens.“⁴⁷⁹

Die sofortige Entfernung des Altars, der, wie der weitere Text zeigt, an einer Grabstätte gestanden hatte, zeugt von der Dringlichkeit einer Reinhaltung des christlichen Grabareals. Von zusätzlicher gravierender Schwere wird der in der Quelle vorliegende Verstoß, als für Martin ersichtlich wird, dass der Straftäter als Märtyrer, als eines der christlichen „Vorbilder“ schlechthin, verehrt worden ist.

Der Ausschluss aller an den Exequien Teilnehmenden, der, wenn eine Beschmutzung des geheiligten Bodens - die etwa durch eine unerlaubte oder „fälschliche“ Bestattung gegeben war – erfolgen musste, verdeutlicht, dass die Kirche in diesem Punkt zumindest ansatzweise eine pagane Vorstellung aufgriff. Zwar wurde im Gegensatz zu der heidnisch-römischen Vorstellung eine „*pollutio*“ nicht mehr durch den Tod selbst verursacht, dennoch betrafen die unmittelbaren Folgen abermals jenen Personenkreis, welcher bei der Bestattung zugegen gewesen ist. Diese Personen sind während der Totenfeierlichkeiten, wenn auch nur auf spiritueller Weise, mit dem Toten in Verbindung getreten und haben sich dadurch zu ihm bekannt. In diesem Bekennen zu dem Verstorbenen, das spätestens im Akt der Verabschiedung dessen am Grab ersichtlich wird, liegt der eigentliche Grund für die Exkommunizierung der betreffenden Personen begründet. Durch deren mentale Annäherung an das „Schlechte“ oder gar „Böse“ mussten die an dem Totenritus Beteiligten von der intakten Gemeinschaft der Gläubigen abgesondert werden.

⁴⁷⁷ Sulp. Sev., v. Mart. 11, 4f. In: Kurt Smolak (Hg.), Sulpicius Severus. Leben des Heiligen Martin. Vita Sancti Martini. Lateinisch und Deutsch (Eisenstadt 1997) 50.

⁴⁷⁸ Eigentlich: „sei verehrt worden“.

⁴⁷⁹ Übersetzt von: Smolak, Sulpicius Severus, 51.

12.2 Die Reflexion heidnischer Bestattungsriten in der christlichen Literatur

In Anlehnung an die Behandlung der juristischen Regelungen ist es durchaus von Bedeutung, das Selbstverständnis der christlichen Kirche anhand der zeitgenössischen Konfrontationen mit den heidnischen Bräuchen zu betrachten. Durch die kirchliche Auseinandersetzung mit den paganen Bestattungszeremonien entstanden die ersten christlichen Rechtskodifikationen, die den Ablauf der christlichen Bestattungszeremonie in Zukunft regeln sollten. Dass keine absolute Abgrenzung, keine völlige Distanzierung von heidnischen Ritualen gelang, soll im weiteren Verlauf der Arbeit abermals ersichtlich werden. Mögliche Antworten, die eine Aufnahme paganer Bräuche in die christliche Kultpraxis erklären könnten, werden unter Berücksichtigung der sozialen Rahmenbedingungen gegeben.

Eine christliche Schilderung heidnischer Riten und Bestattungsfeierlichkeiten kann man aus der Untersuchung von literarischen Quellen beziehen. Aus diesem Grund wird kurz der Raum um Rom verlassen und ein Exkurs in merowingisches Gebiet unternommen.

Nach der Neuorientierung der Kirche hin zu einer klösterlichen Askese ab dem 4. Jh. n. Chr. setzte in deren Verlauf auch ein Wandel auf dem Gebiet der Literatur ein.

Direkt beeinflusst von den römischen Märtyrerlegenden entstanden die *gesta martyrum*, die im Verlauf der nächsten Jahrhunderte zu der blühendsten Literaturgattung jener Epoche werden sollten.⁴⁸⁰ In Verbindung damit kam es im syrisch-griechischen Raum zur Entstehung zahlreicher „Asketenromane“. Diese beiden Komponenten (die Märtyrerlegenden und die „Asketenromane“) sind in ihrer Bedeutung für die Entstehung der neuen Literaturgattung der Hagiographie unumstritten. Dass jedoch viel eindeutiger literarische Vorbilder bestanden hatten, wurde bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts von der Forschung übersehen. Die frühmittelalterlichen Heiligen-Viten lehnten sich an Schilderungen der aus dem altrömischen Bereich stammenden *laudatio funebris* an. Die heidnische Leichenrede erfolgte nach bestimmten Schemata, wobei Topik und Tatsachenbericht zu einer Einheit verschmelzen konnten. So ist auffällig, dass sich das literarische Grundgerüst der Hagiographie seit dem Frühmittelalter an jenen römischen Stilmitteln orientierte, durch die zuvor die *laudationes* beschrieben wurden.⁴⁸¹

⁴⁸⁰ Vgl.: *Diefenbach*, Römische Erinnerungsräume, 32.

⁴⁸¹ Vgl.: *Scheibelreiter*, Der Bischof in merowingischer Zeit, 5.

12.2.1 Die Schilderung heidnischer Riten in der Vita Sancti Martini

Als ein früher Vertreter der Hagiographie muss Sulpicius Severus genannt werden, der bereits in einem vorangegangenen Kapitel zitiert wurde. Er berichtet über die Taten seines Zeitgenossen Martin von Tours⁴⁸² in der ihm gewidmeten Vita. Zentraler Bestandteil davon ist die Auseinandersetzung mit heidnischen Traditionen und die Frage nach den Determinanten, die ein beispielhaftes christliches Leben beschreiben oder beschreiben sollten. In diesem Sinne tritt Martin als Bekehrer und Missionar auf, der unerbittlich gegen nicht christliche Kultstätten vorgeht und versucht, dem „heidnischen Aberglauben“ ein Ende zu setzen.

Geeignet für eine Darstellung des christlichen Blickes auf heidnische Bestattungsbräuche ist jene Stelle der Vita, als Martin von Tours einem Leichenzug begegnet, den er irrtümlicher Weise für ein Brauchtum der heidnischen Götterverehrung hält:

„Accidit autem insequenti tempore, dum iter ageret, ut gentilis cuiusdam corpus, quod ad sepulchrum cum superstitioso funere deferebatur, obvium haberet; [...]. Tamen quia rusticam manum cerneret et agente vento lintea corpori superiecta volitarent, profanus sacrificiorum ritus agi credidit, quia esset haec Gallorum rusticis consuetudo, simulacra daemonum candido tecta velamine misera per agros suos circumferre dementia.“⁴⁸³

„Es trug sich aber in Folge zu, daß er unterwegs das Leichenbegängnis eines Heiden kreuzte, das sich unter abergläubischen Riten zu der Grabstätte begab [...]. Trotzdem: Angesichts der ländlichen Schar und der über den Leichnam geworfenen, im Wind flatternden Leinentücher war er der Meinung, man vollziehe heidnische Opferriten. Es war bei den Bauern Galliens Brauch, Götzenbilder in weißes Tuch zu hüllen und sie - ein trauriger Aberwitz - auf den Feldern herumzutragen.“⁴⁸⁴

Abgesehen von der Anmerkung über das kurzzeitige Irren Martins wird die Kritik des Verfassers an der Praktizierung von heidnischen Riten schnell ersichtlich und die klar abwertende Haltung Martins gegenüber heidnischen Opferungen unterstrichen.

Durch die Überlieferung von Severus lässt sich nachvollziehen, dass vor allem in ländlicher Umgebung ein gepflegtes Brauchtum von speziellen Riten beinahe unge-

⁴⁸² Martin von Tours (geb. um 316 n. Chr.) und aufgewachsen in Pannonien, stellt noch heute einen der bekanntesten Heiligen der katholischen Kirche dar. Er verließ nach seiner Zuwendung zum christlichen Glauben die römische Armee, in der er u.a. unter Kaiser Julian Apostata gedient hatte. Mit diesem Schritt begann seine christliche Laufbahn und 372 wurde er zum Bischof von Tours ernannt. Kurz nach seinem Tod im Jahr 397 erfolgte seine Heiligsprechung.

⁴⁸³ Sulp. Sev., v. Mart. 12, 1f. In: Smolak, Sulpicius Severus, 50-52.

⁴⁸⁴ Übersetzt von: Smolak, Sulpicius Severus, 51-53.

stört Bestand gehabt haben musste. Diese bereits vorchristlichen Traditionen sind zwar als „Randerscheinungen“ der römischen Religion zu betrachten, dennoch aber tief im volkstümlichen Aberglauben verwurzelt.

Bei den in der Textstelle beschriebenen „abergläubischen Riten“ handelte es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um die für das antike Heidentum bezeugte Tradition des Flurumganges, auch *robigoalia* genannt.⁴⁸⁵ Generell sollten Flurumgänge und das damit verbundene Tieropfer die Fruchtbarkeit und den Ertrag der Felder sicherstellen. In diesem Fall sollte *robigus*⁴⁸⁶, der „Dämon des Getreiderostes“, durch das Ritual besänftigt werden.

Obwohl in der Vita stark kritisiert, kennt auch die christliche Kirche die Tradition der Flurumgänge. Sie finden ein Weiterbestehen in den Flurprozessionen, die von Papst Gregor I. um 600 n. Chr. als christliche Feierlichkeiten anerkannt wurden. Obwohl in der Liturgie nicht ausreichend begründet, hat dieses Brauchtum in den rituellen Praktiken der ländlichen Bevölkerung schnell Verbreitung gefunden, da für die Flurprozessionen das Grundmotiv, die Bitte um Fruchtbarkeit des Bodens, von gleicher Bedeutung war wie für den antiken Menschen. Sie knüpfen daher an die *robigoalia* an.⁴⁸⁷

Im Anschluss an die vorher zitierte Stelle aus der Vita Martini tritt ihr Protagonist den Heiden entgegen:

*„Levato ergo in adversos signo crucis imperat turbae non moveri loco onusque deponere. Hic vero mirum in modum videres miseros primum velut saxa riguisse. Dein, cum promovere se summo conamine niterentur, ultra accedere non valentes ridiculam in vertiginem rotabantur, donec victi corporis onus ponunt.“*⁴⁸⁸

„Er hielt also der herankommenden Menge das Kreuzzeichen entgegen und befahl den Leuten, sich nicht von der Stelle zu rühren und ihre Bürde abzusetzen. Da bot sich ein wunderlicher Anblick: Zunächst waren die Bedauernswerten wie zu Stein erstarrt, dann versuchten sie mit aller Kraft weiterzugehen, kamen aber nicht vom

⁴⁸⁵ Vgl.: Smolak, Sulpicius Severus, 53.

⁴⁸⁶ Quellenhinweis: Ov., Fast. 4, 905f. Ovid beschreibt hier die mit dem Kult der *robigoalia* verbundenen Feueropferungen von Hunden und Schafen und die daraufhin einsetzenden Bitten um reiche Ernten.

⁴⁸⁷ Vgl.: Hartmut Kühne, *Ostensio reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiltumsweisungen im römisch-deutschen Regnum* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 75, Berlin 2000) 689.

⁴⁸⁸ Sulp. Sev., v. Mart. 12, 3f. In: Smolak, Sulpicius Severus, 52.

*Fleck und bewegten sich in lächerlicher Drehung im Kreis, bis sie schließlich nicht mehr konnten und die Last des Leichnams absetzten.*⁴⁸⁹

Das Entgegenhalten des Kreuzzeichens lässt sich durch die abwehrende und somit beschützende Kraft erklären, die von dem Kreuz an sich ausgeht.⁴⁹⁰ Da die heidnischen Götter in den Augen der Christen als dämonische Wesen gesehen wurden, sollte durch den Akt des Entgegenstreckens des beinahe „magischen“ Symbols, deren negativer Einfluss und ihre Macht abgewendet werden.

Hinter der von Severus dargelegten Schilderung der „lächerlichen Drehung“ verbirgt sich ein Element des heidnischen Begräbnisrituals. Wie in der Abhandlung über die römischen Bestattungsriten bereits aufgezeigt, beinhaltete die heidnische Ausrichtung einer Begräbniszeremonie mitunter das Umkreisen einer bestimmten Stelle. Der Ritus ist für den heidnischen Gebrauch im Ablauf eines *funus militare* belegt, bei dem die Grabstelle oder ein „leeres“ Grab (mehrmals) umritten worden ist. Wahrscheinlich wurde nach heidnischer Vorstellung dadurch für den Toten und im weiteren Sinne für dessen Geist ein eigener Raum geschaffen, dieser gleichzeitig eingegrenzt und durch die rituell gezogene imaginäre Markierung alle negative Einflüsse ferngehalten. Die Weiterführung dieses antiken Brauchtums in der christlichen Spätantike (in den heidnischen Gebieten der römischen Provinz) lässt sich anhand dieser Erwähnung von Sulpicius Severus belegen.

⁴⁸⁹ Übersetzt von: *Smolak*, Sulpicius Severus, 53-55.

⁴⁹⁰ Vgl.: *Smolak*, Sulpicius Severus, 53.

12.3 Der Ablauf der Bestattungszeremonie im Vergleich mit den heidnischen Bestattungsriten

In den alttestamentarischen Schriften finden sich gehäuft Hinweise, dass primär eine würdige Beisetzung im Grab der Ahnen als Prämisse für einen ehrenhaften Tod erachtet wurde. Insbesondere nach dieser Vorstellung dürfte noch das Urchristentum die Begräbniszeremonien ausgelegt haben. Der Tod als eine „Begegnung mit den Ahnen“ wurde zuvor durch das römische Heidentum verlautbart. Dieser Glaube verdeutlichte sich etwa durch das Mitführen der wächsernen Ahnenbilder bei der *pompa*.

Erst in der Spätantike sollte dieser Ansatz eine Änderung erfahren, die sich durch den zuvor beschriebenen Mentalitätswandel, dem eine Änderung der Jenseitskonzeption zu Grunde lag, erklären lässt. Es wurde nicht mehr an die „Befreiung“ durch den Tod gedacht, sondern ab nun überwog die Angst vor dem Jüngsten Gericht und das Schwert des Damokles hing über dem Schicksal der christlichen Seele.

Da wie zuvor in der Antike Tod und Sterben auch in der altchristlichen Gemeinde ausgesprochenen Öffentlichkeitscharakter besaßen, wurde der Tod nicht (so wie heute) aus der generellen Erfahrungsamplitude eines Individuums ausgeblendet.⁴⁹¹

Tod und Sterben wurden von und für die Gesellschaft inszeniert und die Literatur des frühen Mittelalters propagierte sogar die „*artes moriendi*“, die „Künste zu sterben“.⁴⁹²

Die Pflicht der Bestattung eines Toten lag, wie auch im Judentum und in den griechisch-römischen Religionen, primär bei dessen Angehörigen. Da sich die frühchristliche Kirche, veräußerlicht durch ihre Politik der Caritas als „Anwältin der Armen“ verstand, gab sie Hilfestellung, falls keine Verwandten genannt werden konnten oder wenn doch, diese aus finanziellen Gründen kein Begräbnis ausrichten hätten können.⁴⁹³

Betrachtet man christliche Darstellungen des frühen, aber vor allem des hohen Mittelalters, so finden sich Hinweise auf den Ablauf der gesamten Bestattungszeremonie. Der logischen Reihung entsprechend werden zuerst die Szenen beschrieben,

⁴⁹¹ Vgl.: Alois Maria Haas, Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur (Darmstadt 1989) 55.

⁴⁹² Vgl.: Ohler, Sterben und Tod im Mittelalter, 11.

⁴⁹³ Vgl.: Engels, Funerum sepulcrorum magnificentia, 191f.

die sich am Totenbett abspielten. Der Tote begegnet liegend, nackt, jedoch von Tüchern bedeckt auf seinem Schmerzensbett.

Er empfängt, wenn der Moment gekommen ist, die Spendung der drei Sakramente: „Beichte, Krankensalbung und Kommunion (*viaticum*).“⁴⁹⁴ Zugegen waren, wie auch nach heidnischem Usus, die engsten Verwandten des Sterbenden.

Nachdem die letzten Atemzüge getan waren, stimmte ein anwesender Geistlicher die *commendatio animae*, die Empfehlung des Verstorbenen an Gott, an. In diesem Ritus scheint eine Parallele zu einem der heidnischen Rituale offensichtlich. In beiden Religionen wird der Seele der Weg zu dem ihr angedachten Ort gewiesen und man bittet für deren Erlösung.⁴⁹⁵ Die Römer jedoch empfahlen sie nicht an eine göttliche Sphäre, sondern wollten die Seele durch den Akt der *lamentatio* dem Grab verweisen, in dem sie fortan verweilen sollte.

Nachdem der Tod eingetreten war wurden die Augen und der Mund geschlossen.⁴⁹⁶ Diese Veräußerlichung von Pietät findet sich in den meisten Kulturen primär deshalb, da der starre Blick des Toten befremdlich erscheint. Dies erklärt den abergläubischen Hintergrund dieses Rituals. Man befürchtete den sogenannten „bösen Blick“. Denn hatte der Tote die Augen geöffnet, so fürchtete man, dass jeder der diesen länger betrachtet, gleichsam in den Tod gerissen werden konnte. Dem liegt die Auffassung einer Existenz des sogenannten „lebenden Leichnams“ oder des „lebenden Toten“ zu Grunde. Diese Bezeichnungen begründen die Ansicht, dass der Verstorbene zwar in eine andere Lebensform übergegangen ist, aber keinesfalls aufgehört hat zu existieren.⁴⁹⁷

„In den ersten Wochen nach dem Tode spricht man vom ‚Lebenden Leichnam‘, danach vom ‚Lebenden Toten‘, ‚Nachzehrer‘, [...] oder ‚Wiedergänger‘.“⁴⁹⁸

Die Wurzeln dieser Vorstellung liegen weit zurück, fanden in diversen germanischen Kulturkreisen Verbreitung und ebenso wurden diese Anschauungen vom christlichen Unsterblichkeits- und Animismusglauben leicht übernommen. Einfluss auf die Entstehung dieses Aberglaubens, der sich besonders in ländlichen Gebieten länger halten sollte, dürften sehr wahrscheinlich auch altrömische Vorstellungen genommen haben.⁴⁹⁹ Denkt man nur an die heidnisch-römische Konzeption einer Existenz der

⁴⁹⁴ Haas, Todesbilder im Mittelalter, 56.

⁴⁹⁵ Vgl.: Andresen, Bestattung als liturgisches Gestaltungsproblem in der Alten Kirche, 49.

⁴⁹⁶ Vgl.: Ohler, Sterben und Tod im Mittelalter, 80.

⁴⁹⁷ Vgl.: Haas, Todesbilder im Mittelalter, 59f.

⁴⁹⁸ Haas, Todesbilder im Mittelalter, 60.

⁴⁹⁹ Vgl.: Haas, Todesbilder im Mittelalter, 60.

manes, die als *lemures* für die Lebenden bedrohlich werden konnten, ist diese Parallele offensichtlich.

Die Gefahren, die von den „lebenden Leichnamen“ ausgingen, bestanden in der Wirkung unerklärlicher Mächte, die in der Lage waren, vom Toten Besitz zu ergreifen und dadurch den Lebenden zu schaden. Der Tote beziehungsweise die Mächte in ihm mussten daher beschwichtigt werden und sein Sich-Entfernen aus der Welt der Lebenden musste endgültig sein.⁵⁰⁰

Es gilt festzuhalten, dass während der Leichenpflege schon Rituale eingesetzt hatten, die unter dem Gesichtspunkt der Leichenabwehr zu deuten sind. Diese Symbiose von Pflege und Abwehr ist noch heute in der Leichenpflege zu erkennen und war schon sehr früh im Sterbebrauchtum des Volksglaubens gegenwärtig.⁵⁰¹

*„Zu den genannten Vorstellungsgehalten des Lebenden Leichnams kämen auch die Ansicht von der Seelenreise des Verstorbenen, allenfalls verbunden mit dem Kampf gegen die Dämonen, und die Totenehrung (Ehrung des Toten, als ob er noch leben würde).“*⁵⁰²

Beim Ritus der Mundschließung, der ebenfalls sofort nach dem Tod einzusetzen hatte, trifft man auf eben dieses Motiv. Hinter ihm steht die Annahme, dass die Seele des Verstorbenen aus dem Mund entweichen, aber auch, wenn er geöffnet bliebe, wieder zurückkehren könnte. Da eine zurückkehrende Seele einen Toten zu einem gefährlichen „Wiedergänger“ machen würde, musste diese Möglichkeit durch eine baldige Schließung des Mundes ausgeschlossen werden.⁵⁰³ Hierbei ist es unerlässlich, auf die Vorstellungen der Seelenreise genauer einzugehen. Sich orientierend an den religionsgeschichtlichen Universalien, glaubte man an die Gegenwärtigkeit einer doppelten Seele. Die Begriffe der „Vitalseele“, die den Körper belebt und einer „Flugseele“ wurden geprägt. Die „Flugseele“ kann sich, so die Vorstellung, auch losgelöst vom menschlichen Körper, etwa in Träumen und Momenten der Ekstase bewegen. Diese Doppelseelenexistenz der Seele kann für den Menschen aber erst nach dem Tod wirklich erfahrbar werden. Die „Vitalseele“ ist bis zum endgültigen Zerfall des Körpers an diesen gebunden und verbleibt auf Erden. Die „Flugseele“ hingegen löst sich vom Körper und begibt sich in die jenseitige Welt. Die bei dem Toten verbleibende „Vitalseele“ bewirkt ein Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit und

⁵⁰⁰ Vgl.: Haas, Todesbilder im Mittelalter, 60.

⁵⁰¹ Vgl.: Haas, Todesbilder im Mittelalter, 60.

⁵⁰² Haas, Todesbilder im Mittelalter, 60.

⁵⁰³ Vgl.: Haas, Todesbilder im Mittelalter, 61.

seines Wesens im Grab. Durch die Existenz dieser Seele waren die Lebenden weiterhin dazu angehalten den Toten zu ehren.⁵⁰⁴

Nach der Mundschließung wurde die Leiche von den Frauen der Familie gewaschen. Hier zeigt sich die Bedeutung der Aufgaben, die den Frauen zukamen, denn die letzte Reinigung des toten Körpers war vor allem da es sich um eine rein kultische Waschung handelte, von besonderer Wichtigkeit. Dies zeigt den intimen Charakter der Aufbahrungszeremonie, der in der Sorge um den Verstorbenen offensichtlich wird. Interessant ist die Stellung der Frauen, die als wichtige Funktionsträger auftreten. Insbesondere der Vollzug der Riten in einem häuslichen Rahmen - die erste Aufbahrung und die Totenwaschung erfolgten hier - dürfte dazu beigetragen haben, dass wie schon in heidnischer Antike, die meisten der dort stattfindenden rituellen Handlungen von Frauen ausgeführt wurden.

Danach wurde dem Verstorbenen das Totenhemd übergestreift. Mit diesem schmucklosen Kleidungsstück konnte der Leichnam äußerlich von den Lebenden unterschieden werden. Vielleicht verbirgt sich dahinter auch die Vorstellung sich der weltlichen Stellung zu entledigen, jede soziale Zugehörigkeit hinter sich zu lassen und losgelöst von allen weltlichen Belangen an die göttliche Herrlichkeit heranzutreten. Dies steht im klaren Widerspruch zu den heidnisch-römischen Totenbräuchen, wo der Verstorbene in seinem Festgewand oder einer ihn als politische Größe auszeichnenden Toga zu Grabe (oder an den *rogus*) getragen wurde.

Nach der ersten kurzen Aufbahrung innerhalb des Trauerhauses wurde der Leichnam zum Zweck der eigentlichen öffentlichen Aufbahrung in ein Sterbehaus der Gemeinde gebracht und sein Gesicht zum Himmel ausgerichtet.⁵⁰⁵ Sie dauerte meist nicht länger als drei Tage.⁵⁰⁶ Dies entspricht derselben Zeitspanne in der schon die heidnische Totenaufbahrung erfolgte (Sonderfälle, wie bereits erwähnt wurde, die von dieser temporären Beschränkung ausgenommen waren gab es dennoch). Auch dem Wunsch eine andächtige Atmosphäre zu schaffen wurde in Anlehnung an heidnisches Brauchtum durch das Aufstellen von brennenden Kerzen oder anderen Lichtbehältern (Öllampen etc...) entsprochen.

Im Allgemeinen lässt sich feststellen, dass insbesondere in Bezug auf die Riten, die eine Aufbahrung begleiteten eine Adaption von heidnischen Elementen spürbar wird.

⁵⁰⁴ Vgl.: *Angenendt*, Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter, 107.

⁵⁰⁵ Vgl.: *Ohler*, Sterben und Tod im Mittelalter, 81.

⁵⁰⁶ Vgl.: *Ohler*, Sterben und Tod im Mittelalter, 83.

Auch das Entzünden von Weihrauch kurz vor Eintritt des Todes hatte vordergründig den gleichen Zweck wie schon Jahrhunderte zuvor, nämlich den, die am Sterbelager entstehenden üblen Gerüche erträglicher zu machen.

Durch das Beräuchern mit Weihrauch wurde ein liturgischer Akt an das Bett des Toten gebracht. Nachts wachten Angehörige unter ständigem Beten von Psalmen bei der Leiche. Dies sollte verhindern, dass die Ruhe des Toten gestört werde und zusätzlich sollte der leblose Körper vor unangebrachten Berührungen geschützt werden.⁵⁰⁷

Am Morgen wurden wiederholt über dem Toten Psalmen und andere Gebete gesprochen, es folgten die Besprengung mit Weihwasser durch einen Priester und dann der Trauerzug zur Kirche. Handelte es sich bei dem Verstorbenen um einen geistlichen Würdenträger, so wurde er von den Amtsbrüdern auf den Schultern getragen.⁵⁰⁸ Das Schultern der Leichenbahre ist ein weiteres Charakteristikum, das im heidnischen Bestattungsritual begegnet. Es wurde vorwiegend bei hochrangigen Persönlichkeiten durchgeführt, die so an den Platz der *laudatio funebris* und an den Beisetzungsort gebracht wurden. Verdeutlicht sollte dadurch ein letztes Mal die Stellung des Toten werden, der im wahrsten Sinne des Wortes über die Anwesenden „erhoben“ worden ist.

Unter dem Zeichen des Christentums, des Vortragekreuzes, wurde der Trauerzug von Klerikern und den ihnen folgenden Ministranten angeführt.⁵⁰⁹ Nach der liturgischen Totenfeier in der Kirche, deren Abhaltung seit dem 2. Jh. n. Chr. überliefert ist, wurde der Leichnam zum offenen Grab transportiert und an derselben Stelle ein letztes Mal mit Weihwasser besprengt.⁵¹⁰

Durch das Aufbahren des Toten in der Kirche wird deutlich, dass der heidnische Glaube an eine „Verunreinigung“ der gesamten Umwelt durch die Nähe zu einem Toten gänzlich abgelegt worden ist.

Der Sarg wurde schließlich symbolisch mit Erde bedeckt. Diese von den Christen fortgesetzte Tradition veräußerlicht wie kein anderes Element des Totenkultes, dass mit dem Toten würdevoll umgegangen werden muss. Das symbolische Bedecken des Leichenbehälters mit Erde ist Teil des Verabschiedungsprozesses und stellt einen Moment größten Pietätsgefühls dar.

⁵⁰⁷ Vgl.: Ohler, *Sterben und Tod im Mittelalter*, 83.

⁵⁰⁸ Vgl.: Ohler, *Sterben und Tod im Mittelalter*, 85.

⁵⁰⁹ Vgl.: Ohler, *Sterben und Tod im Mittelalter*, 85.

⁵¹⁰ Vgl.: Ohler, *Sterben und Tod im Mittelalter*, 90.

Nach dem Streuen der Erde „schließen“ alle Beteiligten das Grab und während seiner Aspergierung werden liturgische Gesänge angestimmt.⁵¹¹

Dass Teile der antiken Totenklage dennoch länger Bestandteil der Bestattungsfeierlichkeiten gewesen sein mussten, verdeutlichen etwa die Gesetzesentwürfe des dritten Konzils von Toledo (589), in denen der traditionelle Gesang, das *carmen funebre*, untersagt wurde.⁵¹² Noch im 8. Jh. sah sich die Kirche mit der Resistenz dieses heidnischen Brauches konfrontiert.

Die christliche Bestattungszeremonie war eigentlich mit dem Schließen und Weißen der Grabstätte am liturgischen Endpunkt angekommen. Im Anschluss daran gingen die Trauergäste zum „Leichenschmaus“ wie es auch noch heute üblich ist. An dem Brauchtum des gemeinsamen Leichenmahles wird bereits seit Jahrtausenden festgehalten und es stellt somit eines der zentralsten Elemente beinahe jedes Totenkultes dar.

12.3.1 Die Darstellung des christlichen Mahles auf dem Sarkophag der Hertofile

Die Christianisierung des antiken gemeinschaftlichen Mahles lässt sich in einer Auseinandersetzung mit altchristlicher Reliefplastik genauer beleuchten. Dazu wird der Sarg der Baebia Hertofile, der im Thermenmuseum in Rom aufbewahrt ist, zu einer Untersuchung herangezogen. Auf dem Deckel des Sarkophages, der in das 3. Jh. n. Chr. zu datieren ist, befindet sich die Abbildung eines christlichen Mahles.⁵¹³ Berücksichtigt man den „Ort“, an dem diese aufzufinden ist, ist auf die enge Verbindung von Mahl und christlichen Totenkult zu verweisen.

Zentrale Thematik der Mahlszene ist die christliche Agape. Man erkennt einen geflochtenen Brotkorb und fünf einzelne Brotlaibe, deren Anzahl mit den fünf ausschließlich männlichen Teilnehmern des Essens übereinstimmt. Andere Speisen, wie etwa die für christliche Mahldarstellungen typische Abbildung von Fischen, sind nicht vorhanden. Es handelt sich daher um ein reines Brotbrechen.⁵¹⁴

Zwei Männer trinken gerade aus Bechern, wobei es sich, nach der Beschaffenheit des Trinkgefäßes zu urteilen, um Wein⁵¹⁵ handelt. Als von besonderer sozialer Be-

⁵¹¹ Vgl.: Haas, Todesbilder im Mittelalter, 67.

⁵¹² Vgl.: Hartmann, Bestattungsrituale nach dem kirchlichen und weltlichen Recht, 130.

⁵¹³ Vgl.: Friedrich Gerke, Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit (Berlin 1940, unveränd. Nachdruck Berlin 1978) 120.

⁵¹⁴ Vgl.: Gerke, Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit, 125.

⁵¹⁵ Metaphorisch wurde (Rot-)Wein bereits in archaischer Zeit mit Blut (dem „Blut der Erde“) gleichgesetzt. Wein war (neben dem Blut von Tieren), wollte man eine chthonische Verbindung herstellen, das Trankopfer schlecht hin. Im Christentum erfährt der Ritus durch das in einen rituellen Rahmen einge-

deutung weist sich ein älterer bärtiger Mann aus, der mit seiner Hand auf das Brot vor ihm deutet. Neben ihm haben zwei Jünglinge Platz genommen, die, ersichtlich aus ihrer Körperhaltung, einem Gespräch des älteren Mannes interessiert oder aber auch nachdenklich folgen.⁵¹⁶

Speziell das Motiv des gemeinsamen Trinkens von Wein ist auf mehreren frühchristlichen Sarkophagen zu finden. Neben der Darstellung auf dem Sarkophag der Hertofile ist dieses unter anderem auf einem Sarkophag der Priscilla-Katakombe ausgearbeitet.⁵¹⁷

Unter dem Clipeus⁵¹⁸ des Hertofile-Sarkophags ist in beinahe vollplastischer Manier eine Hirtenszene zu sehen. Würde sich der Deckel nicht als eindeutig dem Sarkophag zugehörig erweisen, könnte die Annahme zulässig sein, dass es sich um den Leichenbehälter eines Heiden handeln könnte, denn seit spätantoinischer Zeit findet sich das Hirtenmotiv auch auf heidnischen Sarkophagen und ist daher nicht primär als ein christliches zu interpretieren.⁵¹⁹

Der ältere Mann erscheint in der Rolle des Lehrers, der den jüngeren Mahlteilnehmern die Grundsätze des christlichen Glaubens erörtert und mit ihnen einen Diskurs führt. Die Schlichtheit des Mahles ist besonders auffällig. Dies verdeutlicht, dass der religiös-mentale Gehalt der Feier im Vordergrund steht und die Nahrung daher primär eine geistige ist.

Die das Brot verzehrenden und Wein trinkenden Männer nehmen während des Mahles den *corpus Christi* zu sich, es ist daher eindeutig eine religiöse Zeremonie,⁵²⁰ die in enger Verbindung mit dem christlichen Totenkult und dem Auferstehungsgedanken steht. Dies lässt sich aus der rituell vollzogenen Brotbrechung von Jesus im Zuge des letzten Abendmahles erklären. Durch diesen rituellen Akt nahm er sein Martyrium, seinen Tod und seine Auferstehung vorweg, löste sich metaphorisch von seiner körperlichen Hülle indem er den Jüngern das Brot (und den Wein) als Symbol des ewigen Lebens reichte.

bundene Trinken von Wein eine Fortsetzung, wenn nicht sogar eine Überhöhung (das „Blut der Erde“ wird zum Blut Christi).

⁵¹⁶ Vgl.: Gerke, Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit, 126f.

⁵¹⁷ Vgl.: Gerke, Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit, 128.

⁵¹⁸ Der Begriff bezeichnet einerseits den Rundschild der Römer, der in den militärischen Auseinandersetzungen der römischen Frühzeit zum Einsatz kam (bei der Phalanx-Taktik), andererseits versteht man unter Clipeus ein plastisches, primär auf Sarkophagen angebrachtes, Totenportrait.

⁵¹⁹ Vgl.: Gerke, Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit, 120.

⁵²⁰ Vgl.: Gerke, Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit, 129.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass in einigen Etappen des christlichen Totenzeremoniells eindeutig von einer Adaption heidnischer Riten und heidnischer Symbolik gesprochen werden kann. Diese Übernahme ist darauf zurückzuführen, dass die Christen seit Beginn in einem heidnisch geprägten Umfeld lebten und da eine prompte Änderung jeglicher Ritualpraktiken, die im Zusammenhang mit Tod und Trauer stehen, nur selten von einer Gesellschaft akzeptiert wird.

Die Lebensweise der Christen in Rom ist bis auf ihre kultischen Handlungen und allen damit verbundenen Bereichen nicht wesentlich von der der stadtrömischen Heiden zu unterscheiden gewesen. Sie mussten sich stellenweise in das soziale Gefüge eingliedern oder taten es mitunter auch unbewusst. Ebenso stellte die Übernahme mancher Rituale sicherlich keine dogmatischen Probleme dar, da sie den christlichen Glaubensregeln nicht widersprachen oder allein schon durch menschliche Moral- und Pietätsvorstellungen solche Handlungen impliziert wurden.

So schien es nur logische Konsequenz, bestehendes und beliebtes Brauchtum auch in einen christlichen Rahmen einzufügen.

12.4 Christliche Trauer

Nach der Bestattung wurde die eigentliche Trauerzeit eingeleitet, die keiner temporären Begrenzung, wie etwa im Heidentum, unterlag.

Die Auslegung der Trauer durch primär weibliche Handlungen wird in der christlichen Religion, wenn auch in stark veränderter Form, durch das Verhalten der Gottesmutter Maria während und nach der Kreuzigung beschrieben, wodurch somit weiterhin die weiblich konnotierten Aspekte der Trauerbewältigung eine Fortsetzung finden.

Maria verharrte nach der Beschreibung durch den Evangelisten Johannes „[...] als *mater dolorosa in stiller und gefaßter Trauer* [...]“⁵²¹ beim Leichnam ihres Sohnes. Diese spezifische „Trauer der Maria“ wird als Gegenmodell zu den ekstatischen Formen der weiblichen Trauergesten in der römisch-heidnischen Bestattungszereemonie ausgebaut.⁵²² Damit ähnelt die Haltung Marias, ihrer besonderen Stellung entsprechend, stark dem heidnischen Idealbild eines beherrschten Trauerverhaltens in Form der *modestia*, die insbesondere für Frauen sozial höherer Stellung gelten sollte.

Der Trauer wird im Christentum durchaus eine hohe Bedeutung, vor allem in Bezug auf die Schmerzbewältigung eingeräumt, dennoch, betrachtet man christliche Glaubenssätze genauer, besteht für einen gläubigen und „guten“ Christen kaum die „Dringlichkeit“, Trauer zu empfinden. Der Tod im frühen Christentum wurde, wie bereits aufgezeigt worden ist, als „Befreiung“ angesehen und der Glaube an ein Weiterleben sollte einer der wichtigsten Lehrinhalte der christlichen Religion über Jahrhunderte sein. Betrachtet man diese Thematik nüchtern, sollte daher eigentlich kein Gefühl der Trauer aufkommen. Dieser Ansatz wird durch zahlreiche Darstellung in der bildenden Kunst unterstrichen. In Reliefs auf Sarkophagen trifft man vermehrt auf das Motiv von Jesus in der Rolle des „guten Hirten“, der seine Hand einer oder mehreren Personen entgegenstreckt, sie also auf dem Weg zum ewigen Leben an der Hand nimmt und unter seinem Schutz ins göttliche Reich geleitet.

Dennoch konnte weder das Christentum, noch andere Kulturen, den individuellen Charakter der Trauerempfindung unberücksichtigt lassen. Eine gewisse Zeit zur Trauerbewältigung und für den Umgang mit dem schmerzvollen Verlust, mit dem nur individuell erfahrbaren Moment des Todes, wird in allen Kulturen und deren Religionen den Hinterbliebenen zugestanden.

⁵²¹ Engels, *Funerum seulcrorumque magnificentia*, 193.

⁵²² Vgl.: Engels, *Funerum seulcrorumque magnificentia*, 193.

Die christliche Kirche schuf durch die Einführung bestimmter Termine einen Raum für kognitive Gedächtnisfeiern, in denen Tod und Vergänglichkeit immer wieder aufs Neue thematisiert werden konnten.

Dadurch kann angenommen werden, dass bereits im frühen Christentum der Moment der Schmerzerfahrung nicht als „Belastung“ für das gesellschaftliche, aktive Leben empfunden wurde, sondern er erhält einen durchwegs positiven Aspekt zugesprochen. Diese bewusste Thematisierung der Trauer wurde essenziell für viele Abläufe der christlichen Religionspraxis, da während dieser Zeit der Trauernde weiterhin als Bestandteil der Gemeinschaft erkannt beziehungsweise noch stärker in sie eingebunden wurde. Das Christentum bot somit, und bietet auch noch heute, emotionalen Beistand und die gesamte Gemeinschaft verdeutlicht den Hinterbliebenen, etwa durch das wiederkehrende Empfehlen des Verstorbenen an Gott in den jährlichen Gedenkmessen, dass der Verstorbene nicht vergessen wurde.

Diese besondere Berücksichtigung des persönlich empfundenen Schmerzes kannte das Heidentum nicht, sondern es versuchte durch juristisch festgehaltene Beschränkungen, die für eine Auseinandersetzung mit dem Tod nötige Zeit einzugrenzen. Die Trauergemeinschaft wurde zusätzlich noch als „unrein“ betrachtet und somit von der übrigen Gesellschaft distanziert und ausgeschlossen.

Erst das Christentum erkannte, dass in der die Berücksichtigung und Anerkennung der Trauer eines Menschen die Möglichkeit liegt den Einfluss der Religion in einem erheblichen Maße zu steigern und die Bedeutung und Vorzüge eines gemeinschaftlichen Zusammenhaltes zu unterstreichen.

13. Christliche Memoria

Unter Berücksichtigung der wachsenden Beliebtheit des Märtyrer- und Heiligenkultes, der durch ein regelmäßig stattfindendes Zeremoniell „am Leben“ gehalten wurde, gelangt man zum Themenkreis der christlichen Memoria, dem christlichen Totengedenken, deren Behandlung den Abschluss der Arbeit bilden soll.

Um die christlichen Memorialkonzepte ihrer Funktion nach verständlich zu machen, ist auf ihre stark psychologische Wirkungskraft zu verweisen. Der zentrale Aspekt der christlichen Memoria liegt in der darin gesehenen Möglichkeit einer „Besiegung des Todes“ durch Momente des Gebets und eines kollektiven Aneinander-Denkens.

Für das Christentum wie auch nach heidnischer Religionsauslegung galt somit ein Mensch nach seinem Ableben weiterhin als Bestandteil jener Gesellschaft, der er zeitlebens angehört hatte.⁵²³

Für diejenigen, für welchen Akte der Memoria geleistet werden sollten (meist wurde dies zu Lebzeiten explizit gewünscht), wirkte die Vorstellung, dass man in der Erinnerung der Nachwelt „weiterlebt“ und daher der Tod der eigenen „postmortalen Existenz“ im Diesseits kein Ende setzen kann, beruhigend.

Eine Dimension der christlichen Memoria, die sich aus den heidnischen Memorialpraktiken entwickelte, sollte auch die Übernahme und Fortsetzung der antiken Mnemotechnik, der *ars memorativa*, beschreiben, die sich primär durch eine philosophische und theologische Reflexion äußert.⁵²⁴ Für das Christentum erhielt das Gedenken eines Toten jedoch verstärkt an Bedeutung und wurde unter andere Kriterien gestellt und gezielt ausgebaut.

*„Allerdings ist ihre Vergegenwärtigung (der Toten) auf die Hilfe der Lebenden angewiesen [...]“*⁵²⁵

Wie bereits die Verehrung der Apostel Petrus und Paulus in Rom an ihren jeweiligen Kultstätten gezeigt hat, wurde die Heiligenmemoria bereits durch die frühchristliche Gemeinde Roms zu einem Moment sozialer Aktivität, zu einem Moment kollektiven Handelns.

*„Das Totengedenken war eine „elementare Form, in der sich die Selbstvergewisserung einer sozialen Gruppe vollz[og]“*⁵²⁶

⁵²³ Vgl.: Dieter Geuenich, „Dem himmlischen Gott in Erinnerung sein...“. Gebetsdenken und Gebetshilfe im frühen Mittelalter. In: Jörg Jarnut, Matthias Wemhoff (Hg.), Erinnerungskultur im Bestattungsritual. Archäologisch-Historisches Forum Paderborn (Mittelalter Studien 3, München 2003) 29.

⁵²⁴ Vgl.: Oexle, Memoria als Kultur, 35.

⁵²⁵ Geuenich, „Dem himmlischen Gott in Erinnerung sein...“, 29.

Die Vorstellung von einer „Fassbarkeit des Todes“ im diesseitigen Leben und der Glaube an das Fortbestehen und Wirken der Verstorbenen auf die christliche Gemeinschaft erhellten den Sinngehalt der *societas spiritualis*.⁵²⁷ Dieser Leitgedanke „[...] manifestierte sich in Gebet und Fürbitte für die kommemorierte Person auf Erden [...]“.⁵²⁸

Die Hinterbliebenen flehten um die Hilfe der Heiligen, die den verstorbenen Angehörigen den Weg in den Himmel weisen sollten. Sie erwarteten sich im Gegenzug für ihre „Empfehlung“ eines Verstorbenen an Gott, dass dieser „ein gutes Wort einlegt“ und ihnen dadurch nach dem eigenen Ableben eine Annäherung zu göttlichen Sphären leichter gemacht werde. Die christliche Memoria entspringt daher in weiterer Folge auch dem Verlangen nach einer möglichst guten Position der Seele vor dem Jüngsten Gericht und somit auch dem Wunsch nach einer „ausgleichenden Gerechtigkeit“⁵²⁹ im Angesicht des Todes. In letztgenannter Hoffnung sah man sich bestätigt, da schon Christus - in seiner überhöhten Herrlichkeit - gezeigt hatte, dass man lediglich durch ein Vertrauen in Gott den Tod überwinden kann und dadurch die Chance auf ein ewiges (zweites) Leben erhält.

Augustinus postulierte in seiner großen Verteidigungsschrift *De civitate Dei*, dass die Sorge um den Leichnam, die Gestaltung und die Organisation eines Begräbnisses und der Bestattungsfeierlichkeiten vielmehr „[...] ein Trost der Lebenden als Dienst an den Toten“ sei. Jedem gläubigen Christen sei verheißen, dass in einem dafür bestimmten Moment sein „[...] Fleisch und alle Glieder wiederhergestellt und erneuert sein werden, hervorgeholt nicht nur aus der Erde, sondern auch aus dem geheimsten Schoß aller anderen Elemente, in die sich die zerfallenen Leichen aufgelöst haben mögen.“⁵³⁰

Schon für die frühchristliche Memoria und deren Kultpraxis war daher in erster Linie der für die christliche Religion zentrale Auferstehungsgedanke von ausschlaggebender Bedeutung. Sie waren somit an wesentlich andere Aspekte gebunden, als die Memorialkonzepte der römisch-heidnischen Religionsausübung, nach der vielmehr die Taten, der Status, die Eigenheiten des Menschen eindeutig im Vordergrund standen hatten.

⁵²⁶ Geuenich, „Dem himmlischen Gott in Erinnerung sein...“, 31.

⁵²⁷ Vgl.: Lutz E. von Padberg, Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei den Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert (Stuttgart 1995) 92

⁵²⁸ Von Padberg, Mission und Christianisierung, 92.

⁵²⁹ Vgl.: Ohler, Sterben und Tod im Mittelalter, 195.

⁵³⁰ August., De civ. Dei 1, 12. In: Ohler, Sterben und Tod im Mittelalter, 134.

Die christliche Sorge und das Bitten um die Zukunft der eigenen Seele gewannen im Laufe der Geschichte immer mehr an Bedeutung. Ein Grund für diese Dynamik ist in dem sich wandelnden Konzept der Jenseitsvorstellung zu suchen. Mit dem Ausgang der Spätantike wurde nun auch dem einfachen Christen klar gemacht, dass der Tod keineswegs zwingend eine „Befreiung“ von alltäglichen Zwängen darstellen musste. Das Konstrukt eines Ortes der Qual, dem Fegefeuer und der Hölle, schwächte bereits ab dem 4. Jh. n. Chr. die einst positive Einstellung zum Tod erheblich ab. Die geschürte Angst vor dem Tod stand im Widerspruch zu der ursprünglich Auffassung, nach der man als Christ dem Tod „freudig“ entgegen gehen könne. Somit führte der Weg der Kirche über die einstige Versprechung auf ein besseres Leben nach dem Tod - die eine Gewinnung von Glaubensmitgliedern maßgeblich begünstigte - zu einer einschüchternden Dogmatik, die ab nun den Erhalt des „status quo“ garantieren sollte.

Das Bedürfnis nach einer „postmortalen Absicherung“ führte soweit, dass man die Fülle mittelalterlicher Schenkungen an Kirchen und Abteien, die *donationes pro anima*, rein aus dem Aspekt einer empfundenen „Furcht“ ableiten kann. Auch die unzähligen Namenseintragungen in die *Libri Memoriales* und in die Nekrologien und Totenannalen der Mönchsgemeinschaften spiegeln die frühmittelalterliche Angst um das zukünftige Heil der Seele wider.⁵³¹

⁵³¹ Vgl.: Geuenich, „Dem himmlischen Gott in Erinnerung sein...“, 34.

13.1 Die christlichen Gedächtnisfeierlichkeiten

Im Christentum verdeutlicht sich ein Totengedenken in jeder Eucharistiefeier. In Anlehnung an das letzte Abendmahl, dem Totenmahl Jesu, wird in einem gemeinschaftverbindenden Akt - der Aufnahme des Leib Christi durch alle Teilnehmenden - der Passion gedacht. Da durch sein Auffahren in den Himmel der Weg zu Gott beschrieben wurde, setzt in dem eucharistischen Moment gleichsam ein Gedenken an jeden Verstorbenen ein. Neben dieser eher unterschwellig ablaufenden Kommemoration kennt die christliche Kirche auch das individuelle Gedenken an eine Person, das sich durch das Abhalten einer Gedächtnismesse an dem entsprechenden Sterbetag verdeutlicht.

Ebenso reihen sich ab dem 4. Jh. n. Chr. die hohen kirchlichen Festtage Allerheiligen und Allerseelen in die Kette der Gedächtnisfeierlichkeiten ein. Das Einführen eines Gedenktages, eines „Herrentages aller Heiligen“, wurde für die Ostkirche notwendig, als es für jene immer schwieriger zu werden begann, ein kommemoratives Gedenken an die vielen Märtyrer an einen spezifischen Zeitpunkt zu koppeln.⁵³² Nach der Überführung zahlreicher Märtyrerebene weihte Papst Bonifatius IV. um 609 das Pantheon in Rom zur Kirche „aller Märtyrer“, zur Kirche *S. Maria Rotunda*, und stellte sie unter den spirituellen Schutz der Jungfrau.⁵³³ Im Zuge dessen setzte sich der Brauch eines Festtages zu Ehren aller Heiligen auch im Westen durch und Papst Gregor IV. (828-844) verschob 200 Jahre später den Termin auf den 1. November.⁵³⁴

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sowohl die Momente einer christlichen, als auch die der heidnisch-römischen Memoria an spezifische Termine gebunden wurden. Diese wiederholten sich alljährlich, wobei die damit verbundenen Feiern gemeinschaftlich begangen wurden. Im Christentum verstärkte sich der kommemorativ Aspekt, da es in der eucharistischen Feier praktisch jeden Tag aufs Neue möglich war, der Toten auf irgendeiner Weise zu gedenken. Diese alltägliche Reflexion des Themas Sterblichkeit kannten die Heiden nicht. Sie beschränkten das Gedenken der Toten auf die dafür gewählten Zeitpunkte, wobei als die bedeutendsten die *dies parentales* und das Fest der *rosalia* genannt wurden.

⁵³² Vgl.: Karl-Heinrich Bieritz, Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart (Beck'sche Reihe 447, 6., überarb. Aufl. München 2001) 178.

⁵³³ Vgl.: Krautheimer, Rom, 86.

⁵³⁴ Vgl.: Bieritz, Das Kirchenjahr, 178.

14. Conclusio

Federico Fellini hatte wohl Recht als er meinte, Rom sei ein einziger Friedhof, der jedoch vor Leben strotzt. Insbesondere in der heidnischen Antike war der Tod allgegenwärtig, wenn auch eine klare Trennung zu dem öffentlichen Zentrum Roms, zu der Stadt als „Lebensraum“, gegeben war. In der späten Republik und dem Prinzipat konnte der Tod eines Menschen zum „Massenspektakel“ werden, wobei vor allem die Organisation der aristokratischen Totenzeremonien nach der Anwesenheit des römischen Volkes verlangte. Der Tod wurde inszeniert und bewusst publik gemacht. In der Studie folgte somit, nach einem näheren Eingehen auf juristische sowie moralisch-religiöse Regelungen, unter Berücksichtigung des antiken Quellenmaterials, die Schilderung des Ablaufes der Bestattungsfeierlichkeiten. Der Einbindung der Öffentlichkeit in die meisten Etappen der Bestattungszeremonie entsprachen in weiterer Folge auch die Lage und die mehr oder minder monumentale Gestaltung des Grabes selbst. Durch die Errichtung der Grabmäler an den stark frequentierten Ausfallstraßen bot sich für die aristokratischen und gutbürgerlichen Familien Roms eine Möglichkeit zur Repräsentation und Unterstreichung des gentilen oder sozialen Status. Als ausgewähltes Beispiel hierfür wurde das Grabmonument der Scipionen an der Via Appia Antica herangezogen und die Funde untersucht.

Eine Beschäftigung mit dem archäologischen Material erfolgte im Rahmen eines sechs monatigen Forschungsaufenthaltes direkt vor Ort und in stadtrömischem Umfeld (Ostia), wobei die Resultate in die Studie eingeflossen sind.

Im Zuge der Nachforschungen wurde deutlich, dass eine nähere Auseinandersetzung mit aristokratischen Bestattungen auch den Verweis auf die Begräbnisanlagen der unteren sozialen Schichten notwendig macht. Angeführt wurden die Massengräber auf dem Esquilin und es wurde auf die Entstehung größerer gemeinschaftlicher Grablegen, der Columbarien, eingegangen. Letztere wurden am Ende des 1. Jh. v. Chr. und verstärkt zu Beginn der Kaiserzeit in größerem Maßstab erbaut, wobei deren Innenarchitektur primär einer Funktionalität den Vorrang gab. Sie dienten der Urnenbestattung und eröffneten nun einer breiten Bevölkerungsschicht die Möglichkeit einer kostengünstigen und dennoch würdevollen Bestattung.

Der bereits angeführte Umstand einer „Präsenz des Todes“ in heidnisch-römischer Antike bekräftigt den Schluss, dass die ersten Christen Roms mit dem Ablauf der

heidnischen Bestattungszeremonien vertraut waren. Sie sahen die *pompae funebres*, hörten mitunter die *laudationes* und spürten den Luxus, der von den aristokratischen Feierlichkeiten ausging. Kurzum, sie lebten und starben in einer heidnischen Stadt. Dies führte unweigerlich zu der Frage, in welchen Bereichen es seitens der Christen zu einer Kultübernahme, die, will man es nachdrücklicher formulieren, beinahe stattfinden musste, kam.

Ein zentrales Anliegen der vorliegenden Studie war es daher zu erklären, weshalb sich heidnische Elemente des Toten- und Bestattungskultes in der christlichen Tradition verfestigen konnten. In der Auseinandersetzung mit den rituellen Praktiken wird man jedoch mit einem der Hauptprobleme der historischen Wissenschaft konfrontiert, denn der damalige „Ist-Zustand“ kann nicht ausreichend erfasst werden. Die Grenze zwischen scheinbar gesichertem „Wissen“ und Spekulation schwimmt und in der Auseinandersetzung mit bestehenden wissenschaftlichen Theorien trifft man auf Widersprüche: sei es eine „Überinterpretation“ von archäologischem Material (z. B.: Streitigkeiten über das Petrusgrab), sei es das festgefahrene Beharren auf älteren Theorien (etwa auf die Existenz eines Tempels der Libitina und der rituellen Bestattung des *os resectum*), die jedoch nur vage oder beziehungsweise gar nicht untermauert werden können. So ist es stellenweise unmöglich, ein einheitliches allgemeingültiges Bild der Bestattungsriten wiederzugeben. Diese „Ungereimtheiten“ wurden im Zuge der Arbeit angesprochen und einer neuen Untersuchung unterzogen. Dabei wurde versucht, in einen Diskurs mit Archäologie, literarischer Überlieferung und den vorhandenen Forschungstheorien zu treten und neue Denkanstöße zu liefern. Ziel war es, trotz der Schwierigkeiten einen Einblick in den Verlauf, die Bedeutung und den Zweck der rituellen Momente der heidnischen und christlichen Toten- und Bestattungsfeierlichkeiten zu geben. Daher war es für die Aussagekraft der Arbeit essenziell, bestimmte Themenkreise überblicksartig zu reflektieren.

Ausgehend von der Analyse der heidnischen Bestattungskulte konnte die Entwicklung der christlichen Kulte im Laufe der Studie beschrieben, sowie gewisse Spezifika angeführt werden. Es erhärtete sich etwa die Theorie, dass bei den Römern die Bestattungsart an sich nicht von großer Relevanz gewesen sein konnte. Verwiesen wurde diesbezüglich auf die Funde von Leichenbrand in Sarkophagen. Somit wurde die Annahme zulässig, dass für die Heiden, wie die über Jahrhunderte existierende Stabilität eines mehr oder minder einheitlichen zeremoniellen Rahmens bezeugt, eher die rituellen Momente der Bestattungsfeierlichkeiten von Bedeutung waren.

Durch diesen Schluss wurde eine große Differenz zu der christlichen Auffassung deutlich, nach der ausdrücklich der Ritus der Körperbestattung betont wurde. Dennoch prägten die frühen Christen keineswegs „ihre eigene“ Bestattungsform aus, denn der Brauch der Inhumation, sowie eine Beisetzung in unterirdischen Grabanlagen hatte in Rom bereits lange Tradition. Die ersten römischen Christen ließen sich in den bestehenden heidnischen Grabanlagen, den städtischen Katakomben, bestatten und hielten, wie die Heiden, in der Nähe der Grabnischen Totenzeremonien und Gedenkfeierlichkeiten ab. Fassbar wird dies insbesondere durch eine Untersuchung der Bestattungsanlagen, wie etwa der Katakombe der Priscilla an der Via Salaria. Sie wurde zwar als christliche Begräbnisstätte angelegt, verfügte aber dennoch über ein zentral gelegenes „Triklinium“, einen Ort rein kultischen Charakters.

Zwei Hauptgründe sind für eine Fortsetzung der heidnischen Kulte und heidnischer Bestattungsorte in den ersten drei Jahrhunderten zu nennen: Einerseits bot sich eine Beisetzung in den Katakomben an, da die Anlagen bestanden und somit kein finanzieller Aufwand zur Erbauung eigener Begräbnisorte nötig war. Andererseits liegen in jedem Bestattungskult moralische Wertvorstellungen einer Gesellschaft begründet; er ist somit eine Veräußerlichung eines kollektiven Pietätsgefühls. Im Bereich der Bestattung konnten sich heidnische Traditionen über Jahrhunderte halten (etwa das *carmen funebris*) und in adaptierter Form bis heute als „christliche“ Rituale überdauern. Hier zu nennen ist etwa der Trauerzug zum Grab, der in veränderter Form der heidnischen *pompa funebris* gleicht, die Rede auf den Toten, worin die Angehörigen, wie durch die *laudatio funebris*, dem Toten gewissermaßen eine letzte Ehrerweisung zukommen lassen und das Abhalten eines gemeinsamen Mahles kurz nach der Bestattung.

Im frühen Christentum kam es nur dann zu einer bewussten Distanzierung von den heidnischen Sitten, wenn diese auf keinen Fall mit dem christlichen Auferstehungsgedanken vereinbar, zu expressiv waren, oder wenn sie offensichtlich einer Huldigung der heidnischen Götter gedient hatten. Dennoch war bereits der frühchristlichen Kirche das Festhalten an antiken Bestattungstraditionen, wie etwa der Totenklage und dem „Leichenschmaus“, der in enger Verbindung mit dem heidnischen *silicium* stand, da er in der Nähe der Gräber abgehalten wurde, ein Dorn im Auge. Sie drängte ab dem 3. Jh. n. Chr. verstärkt auf ein Durchsetzen einer rein christlichen Tradition in allen Lebensbereichen, da sie dies zu einer Stabilisierung der eigenen Macht als notwendig erachtete. Doch dieser Ansatz beinhaltet, wie im Verlauf der Arbeit

geklärt wurde, ein Problem der frühchristlichen Kirche: Sie hatte zu dieser Zeit noch keine gänzlich eigene Bestattungstradition ausgeprägt.

Die Versuche, mit den alten heidnischen Traditionen zu brechen, die sich auf Grund ihres feierlichen Charakters allgemeiner Beliebtheit erfreuten, führte die Kirche zur Entwicklung des antiken Märtyrerkultes. In dem gezielt vorangetriebenen Ausbau des Märtyrerkultes trifft man auf ein Paradoxon, denn ihm liegen zweifelsohne heidnische Elemente zu Grunde. Die Erhebung eines Menschen in göttliche Sphären kannte das römische Heidentum spätestens ab der Kaiserzeit durch die Ausübung des Kaiserkultes. Im Christentum erhielt die Huldigung eines Menschen durch die spezifische Rolle der Märtyrer eine veränderte Fortsetzung. Diese von der christlichen Kirche adaptierte Anbetung von Personen beinhaltete eine Annäherung an einen Polytheismus, sollte aber zugleich dem Ausbau des christlichen Monotheismus dienen und in weiterer Folge zur Entstehung einer christlichen Mentalität führen. Der Kultus erfreute sich ab dem Ende des 2. Jahrhunderts großer Beliebtheit, denn das einzelne Individuum konnte sich durch die kollektive Anbetung der Heiligen in die Gemeinschaft der Christen einordnen und durch deren rituelle Praktiken identifizieren.

Die Memorialtermine an den Gräbern oder Gedenkstätten der Märtyrer sind seit dem 3. Jh. überliefert. Als Beispiel einer literarischen Überlieferung wurde die *Depositio Martyrum* angeführt und auf den frühen Märtyrerkult in Rom thematisch, sowie durch eine Auseinandersetzung mit den archäologischen Überresten der Kultzentren der Apostel Paulus (*in Ostense*) und Petrus (auf dem Vatikanhügel), eingegangen. Berücksichtigt man den Umstand, dass das Bewusstsein der Hinterbliebenen, Trauernden und Gläubigen in erster Linie eng an spezifische Orte der Erinnerung geknüpft ist, so wird verständlich, dass die Kultstätten zu Ehren der Apostel entstanden, um reale Plätze zu schaffen, an denen eine Verbindung mit den Toten, in diesem Fall mit den beiden Heiligen, hergestellt werden konnte. Durch das Heranziehen der archäologischen Befunde wurde im Falle der beiden Kultzentren ersichtlich, dass nicht wie oftmals von der Forschung angenommen das kollektive Gedenken der Märtyrer an deren Gräber gebunden sein musste, sondern, dass sich bereits die frühen Christen auch an Kenotaphen oder an beliebigen Orten einfanden, an die der Kult lediglich übertragen wurde.

Es wurde in weiterer Folge festgehalten, dass das von den Lebenden geschaffene, rein imaginäre Konstrukt eines „Aufenthaltsortes“ des Toten auch jenen Umstand impliziert, dass neben der Grabes- oder Kultstätte die Totenverehrung auch einen

rein an das Gedächtnis der Hinterbliebenen gebunden Charakter besitzen konnte. Greifbar wird dies in der zunehmenden Bedeutung heidnischer und christlicher Memorialtermine. Vor allem aber im Christentum geht Memoria Hand in Hand mit dem Glauben an die Auferstehung von den Toten. Das christliche Bestattungsritual und die Gedächtnisfeierlichkeiten sind unverkennbar an eine spezifische Jenseitsvorstellung gekoppelt und von dieser zugleich abhängig. Das sich wiederholende In-Erinnerung-Rufen der Hingabe Jesu an Gott in jeder eucharistischen Feier, sowie die bereits früh einsetzende Verehrung der Märtyrer und ihrer Reliquien spiegeln stark den Glauben an einen Animismus wider. Wie auch die Konkurrenten des frühen Christentums, die (anderen) Mysterienkulte jener Umbruchzeit, richtete die Christenheit in ihrer religiösen Praxis Momente ein, die eng mit dem Tod, mit der Hinwendung an eine göttliche Macht und einem Initiationsritus - einer Wiedergeburt im neuen Glauben (Taufe) und einer Wiedergeburt nach dem Tod (Auferstehung) - verbunden wurden.

Der christliche Auferstehungsgedanke regelte seit Beginn der Spätantike Bereiche der Bestattungs- und Totenfeierlichkeiten. Waren in der heidnischen Antike Gesetze eingeführt worden, die primär auf einer moralisch, sozialen und hygienischen Basis aufbauten, orientierten sich die juristischen Regelungen der Kirche vorwiegend an jenen Determinanten, die den Akt der Auferstehung beschrieben.

Ab dem 4. Jh. n. Chr. war ein Wandel in der Topographie der Bestattung eingeleitet worden. „*Ad sanctos*“ war das Schlagwort, das die Motive, welche zu architektonischen Änderungen führten, beschrieb. Die christlichen Bestattungsplätze verlagerten sich von der suburbikarischen Region in die Nähe von Heiligengräbern und Kirchen. Die Vertreter des Klerus und der aristokratischen Schichten fanden in der Folgezeit ein Pendant, das der einstigen Beisetzung in monumentalen Grabmälern entsprach: Eine innerkirchliche Bestattung, die ab dem 3. Jh. mit der Erhebung des Christentums zur Reichsreligion einsetzte, ermöglichte den sozialen Status, sowie die gentile oder klerikale Macht, durch eine besondere Nähe zu den Heiligen und somit zu Gott erneut zu unterstreichen.

Wie ein Ausblick verdeutlichte, sollte sich diese Dynamik ab dem frühen Mittelalter noch verstärken und eine soziale Differenzierung innerhalb der Kirchenbestattungen besonders spürbar werden.

15. Anhang

Karte: Stadtplan von Rom

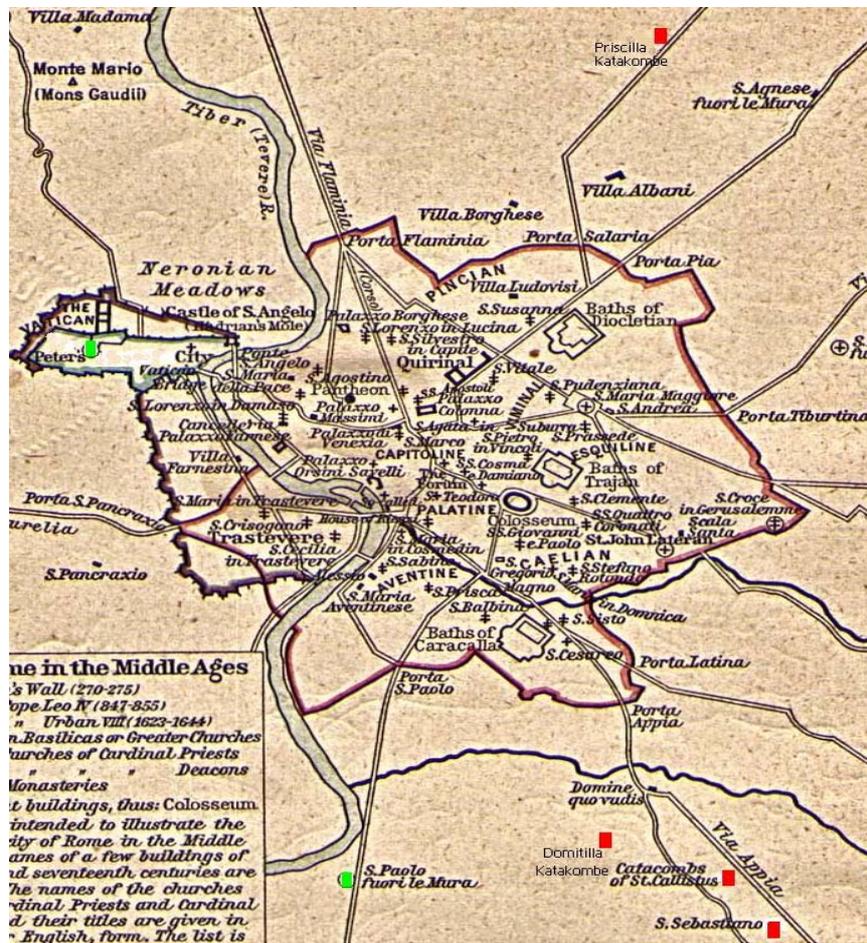


Abb. 7: Stadtplan von Rom. Die Katakomben. ⁵³⁵

- Grüne Balken: Die Kultstätten der Apostel
- Im Westen: Das Petrusgrab
- Im Süden: San Paolo fuori le Mura

- Rote Balken: Die Katakomben
- Im Nord-Osten: Die Priscilla-Katakombe
- Im Süd-Osten: Die Domitilla-Katakomben
- Die Calixtus-Katakomben
- San Sebastiano

⁵³⁵ Abb. 6: Stadtplan von Rom. Die Katakomben. Bearbeitet von der Autorin. Aus dem „Historical Atlas“ von William R. Shepherd, 1923: Plan of Rome in the Middle Ages. Quelle der digitalisierten Originalkarte: <http://de.wikipedia.org/wiki/Rom>, Zugriff: 05.02.2010, 00:01 Uhr. Urheberrecht ist abgelaufen.

16. Literaturverzeichnis

16.1 Primärquellen

Aurelius Augustinus, De civitate Dei.

Marcus Tullius Cicero, De Legibus.

Quintus Horatius Flaccus, Satires.

Gaius Plinius (maior), Naturalis Historia.

Johannes, Offenbarung.

Lucianus Samosatensis, De luctu.

Lucius Annaeus Seneca, Epistulae morales.

Sulpicius Severus, Vita Sancti Martini.

Publius Cornelius Tacitus, Annales.

Theodosiani Libri XVI, Cum constitutionibus Sirmondianis.

Publius Vergilius Maro, Aeneis.

16.2 Bibliographie

Carl *Andresen*, Einführung in die Christliche Archäologie, 4 Bde., Bd. 1,1: Die Kirche in ihrer Geschichte (Göttingen 1971).

Carl *Andresen*, Bestattung als liturgisches Gestaltungsproblem in der Alten Kirche. In: Ders., Peter *Gemeinhardt* (Hg.), Theologie und Kirche im Horizont der Antike. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche (Arbeiten zur Kirchengeschichte 112, Berlin/New York 2009) 47-54.

Arnold *Angenendt*, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart (München 1994).

Arnold *Angenendt*, Lothar *Gall* (Hg.), Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter. (Enzyklopädie deutscher Geschichte 68, München 2004).

Arnold *Angenendt*, In porticu ecclesiae sepultus. Ein Beispiel von einer himmlisch-irdischen Spiegelung. In: Hagen *Keller* (Hg.), Nikolaus *Staubach* (Hg.), Iconologia Sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 23, Berlin/New York 1994) 68-80.

Antonio *Baruffa*, The Catacombs of San Callixtus. History, Archeology, Faith (Vatican City 2000).

Hermann *Bengtson*, Grundriss der römischen Geschichte. Mit Quellenkunde, Bd. 1: Republik und Kaiserzeit bis 284. n. Chr. (Handbuch der Altertumswissenschaft Abt. 3, Bd. 5, München 1967).

Heinz *Bellen*, Grundzüge der römischen Geschichte. Bd. 3: Die Spätantike von Constantin bis Justinian (Darmstadt 2003).

Frank *Bernstein*, Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom (Historia Einzelschriften 119, Stuttgart 1998).

Karl-Heinrich *Bieritz*, Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart (Beck'sche Reihe 447, 6., überarb. Aufl. München 2001).

Hugo *Brandenburg*, Ancient Churches of Rome from the Fourth Century to the Seventh Century. The Dawn of Christian Architecture in the West (Bibliothèque de l'Antiquité tardive 8, Turnhout 2005).

Klaus *Bringmann*, Römische Geschichte. Von den Anfängen bis zur Spätantike (Beck'sche Reihe Wissen 2012, 8., durchges. Aufl. München 2004).

Filippo *Cancelli*, Marco Tullio Cicerone. Le leggi (Studia Juridicia 87, Roma 2008).

Maureen *Carroll*, Spirits of the Dead. Roman Funerary Commemoration in Western Europe (Oxford Studies in Ancient Documents, New York 2006).

Angelos *Chaniotis*, Letzte Reise. Abstract. In: Eckart *Olshausen* (Hg.), Holger *Sonnabend* (Hg.), Zu Wasser und zu Land. Verkehrswege in der antiken Welt (Geographica Historica 17, Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 7, Stuttgart 1999) 407-409.

Filippo *Coarelli*, Rom. Ein archäologischer Führer (Freiburg i. Breisgau 1975).

Pier Vincenzo *Cova* (Hg.), Virgilio. Il libro terzo dell' Eneide (Bibliotheca di Aveum Antiquum 5, Milano 1998).

Luigi *Crema*, L' architettura romana, Bd. 12,1. In: Enciclopedia Classica, Abt. 3: Archeologia e storia dell' arte classica (Torino 1959).

Johannes Georg *Deckers*, Die frühchristliche und byzantinische Kunst (Beck'sche Reihe/Kunstepochen 2553, München 2007).

Alexander *Demandt*, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr. (Handbuch der Altertumswissenschaften Abt. 3, Bd. 6, 2., völlig überarb. und erw. Aufl. München 2007).

Alexander *Demandt*, Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr. (2., überarb. und erw. Aufl. München 2008).

Steffen *Diefenbach*, Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr. (Millennium-Studien zur Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 11, Berlin/New York 2007).

Peter *Dinzelbacher* (Hg.), Werner *Heinz*, Kultur und Mentalität. Europa in der Spätantike 300-600. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte (Darmstadt 2007).

Peter *Dinzelbacher*, Von der Welt durch die Hölle zum Paradies. Das mittelalterliche Jenseits (Paderborn 2007).

Ulrike *Egelhaaf-Gaiser*, Träger und Transportwege von Religion am Beispiel des Totenkultes in den Germaniae. In: Wolfgang *Spickermann* (Hg.), Religion in den germanischen Provinzen Roms (Tübingen 2001) 225-258.

Johannes *Engels*, Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit (Hermes Einzelschriften 78, Stuttgart 1998).

Jörg *Ernesti*, Princeps Christianus und Kaiser aller Römer. Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen (Paderborner Theologische Studien 25, Paderborn 1998).

Umberto Maria *Fasola*, Die Domitilla-Katakombe und die Basilika der Märtyrer Nereus und Achilleus (Römische und italienische Katakomben 1, 3., überarb. Aufl. Città del Vaticano/Bari 1989).

Andreas *Faßbender*, Republikanische CLE aus Rom. In: Peter *Kruschwitz* (Hg.), Die metrischen Inschriften der römischen Republik (Berlin/New York 2007) 169-198.

Giovanni *Filoramo*, Daniele *Menozzi* (Hg.), Edmondo *Lupieri*, Storia del cristianesimo, Bd. 1: L' antichità (Roma/Bari 1997).

Friedrich *Gerke*, Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit (Berlin 1940, unveränd. Nachdruck Berlin 1978).

Dieter *Geuenich*, „Dem himmlischen Gott in Erinnerung sein...“. Gebetsdenken und Gebetshilfe im frühen Mittelalter. In: Jörg *Jarnut*, Matthias *Wemhoff* (Hg.), Erinnerungskultur im Bestattungsritual. Archäologisch-Historisches Forum Paderborn (Mittelalter Studien 3, München 2003) 27-40.

Rolf *Gröschner* (Hg.), Claus *Dierksmeier*, Michael *Henkel*, Alexander *Wiehart*, Rechts- und Staatsphilosophie. Ein dogmenphilosophischer Dialog (Berlin/Heidelberg 2000).

Alois Maria *Haas*, Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur (Darmstadt 1989).

Wilfried *Hartmann*, Bestattungsrituale nach dem kirchlichen und weltlichen Recht. In: Jörg *Jarnut*, Matthias *Wemhoff* (Hg.), Erinnerungskultur im Bestattungsritual. Archäologisch-Historisches Forum Paderborn (Mittelalter Studien 3, München 2003) 127-143.

Ludwig *Hertling*, Engelbert *Kirschbaum*, Le catacombe romane e i loro martiri (Roma 1949, 5. Nachdruck Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996).

Karl *Holl*, Missionsmethode der alten und die der christlichen Kirche. In: Heinzgünter *Frohnes* (Hg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 1: Die Alte Kirche (München 1974) 118-129.

Valerie M. *Hope*, Death in Ancient Rome. A Sourcebook (London/ New York 2007).

Morris Keith *Hopkins*, Death and Renewal (Sociological Studies in Roman History 2, Cambridge 1983, unveränd. Nachdruck Cambridge University Press Paperback, Cambridge 1985).

Marc J. *Johnson*, Pagan and Christian Burial Practices of the Fourth Century. Shared Tombs? In: Everett *Ferguson*, Christianity and Society. The Social World of Early Christianity. A Collection of Scholarly Essays (Recent Studies in Early Christianity 4, New York/London 1999) 385-408.

Karl *Kerényi*, Die Religion der Griechen und der Römer (München/Zürich 1963).

Wilhelm *Kierdorf*, Totenehrung im republikanischen Rom. In: Gerhard *Binder*, Bernd *Effe* (Hg.), Tod und Jenseits im Altertum (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 6, Trier 1991) 71-87.

Anne *Kolb*, Joachim *Fugmann*, Tod in Rom. Grabinschriften als Spiegel römischen Lebens. (Studienbücher Kulturgeschichte der Alten Welt 106, Mainz a. Rhein 2008).

Frank *Kolb*, Herrscherideologie in der Spätantike. (Studienbücher Geschichte und Kultur der Alten Welt 3, Berlin 2001).

Frank *Kolb*, Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike. (München 2002).

Bernhard *Kötting*, Auseinandersetzung des Christentums mit der Umwelt. In: Maarten Jozef *Vermaseren* (Hg.), Die orientalischen Religionen im Römerreich (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l' Empire Romain 93, Leiden 1981) 388-412.

Richard *Krautheimer*, Rom. Das Schicksal einer Stadt 312-1308 (München 2004).

Richard *Krautheimer*, Three Christian Capitals. Topography and Politics (Berkeley 1983).

Hartmut *Kühne*, Ostensio reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiltumsweisungen im römisch-deutschen Regnum (Arbeiten zur Kirchengeschichte 75, Berlin 2000).

Leonie Carola *Koch*, Menschengesichtig, menschengestaltig- menschenähnlich? Anthropomorphisierung von Leichenbrandbehältern während des 8. und 7. Jh. v. Chr. in Etrurien. In: Christoph *Kümmel*, Beat *Schweizer*, Ulrich *Veit* (Hg.), Körperinszenierung-Objektsammlung-Monumentalisierung. Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften. Archäologische Quellen in kulturwissenschaftlicher Perspektive (Tübinger Archäologische Taschenbücher 6, Tübingen 2008) 495-516.

Sven *Lachhein*, Römischer Bestattungsbrauch am Beispiel des göttlichen Kaisers Augustus. Der Pater Patriae. Im Tode zwischen Republik und Principat (Akademische Schriftenreihe V123259, Studienarbeit Friedrich Schiller Universität Jena, Jena 2008, GRIN Taschenbuchausgabe 2009).

Peter *Lampe*, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (Wissenschaftliche Untersuchungen zum neuen Testament, Reihe 2, Bd. 18, 2., überarb. und erw. Aufl. Tübingen 1989).

Rodolfo *Lanciani*, Wandering through Ancient Roman Churches (Cambridge 1924).

Fernando *Lanzi*, Gioia *Lanzi*, Il pellegrinaggio del millennio. Vie d' Europa e d' Italia per Roma. Luoghi e simboli (Milano 1999).

Hartmut *Leppin*, Von Constantin dem Großen bis Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenus und Theodoret (Hypomenata-Untersuchungen zur Kirchengeschichte 110, Göttingen 1996).

Bernhard *Linke*, Religio und Res publica. Religiöser Glaube und gesellschaftliches Handeln im republikanischen Rom. In: Bernhard *Linke*, Michael *Stemmler* (Hg.), Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik (Historia Einzelschriften 141, Stuttgart 2000) 269-298.

- Eduard *Lohse*, Das Urchristentum. Ein Rückblick auf die Anfänge (Göttingen 2008).
- Joachim *Marquardt*, Handbuch der Römischen Privatalterthümer, 5. Teil, Abt. 1 (Leipzig 1864).
- Jochen Werner *Mayer*, Imus ad villam. Studien zur Villeggiatur im stadtrömischen Suburbium in der späten Republik und frühen Kaiserzeit (Geographica Historica 20, Stuttgart 2005).
- Markus *Mayr*, Geld, Macht und Reliquien. Wirtschaftliche Auswirkungen des Reliquienkultes im Mittelalter (Geschichte und Ökonomie 6, Innsbruck/Wien 2000).
- Wolfgang D. C. *de Melo*, Zur Sprache der republikanischen carmina Latina epigraphica. Satzumfang, Satzkomplexität und Diathesenwahl. In: Peter *Kruschwitz* (Hg.), Die metrischen Inschriften der römischen Republik (Berlin/New York 2007) 97-120.
- Harald *Mielsch*, Funde und Forschungen zur Wandmalerei in der Prinzipatszeit von 1945-1975. In: Hildegard *Temporini* (Hg.) Joseph *Vogt* (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Bd. 2: Principat, Serie 12: Künste 2 (Berlin/New York 1981) 157-264.
- Robert *Milburn*, Early Christian Art and Architecture (Berkeley/Los Angeles 1988).
- Theodor *Mommsen*, De collegiis et sodaliciis Romanorum (geisteswiss. Diss. Kiel, Kiel 1843).
- Ian *Morris*, Death-ritual and Social Structure in Classical Antiquity. Key Themes in Ancient History (Cambridge 1992).
- Arthur Darby *Nock*, Zeph *Stewart* (Hg.), Essays on Religion and the Ancient World, 2. Bde., Bd. 1 (Oxford 1972).
- John Julius *Norwich*, Byzanz. Aufstieg und Fall eines Weltreiches (List Taschenbuch 60620, 2., Aufl. München 2006)
- Otto Gerhard *Oexle*, Die Gegenwart der Toten. In: Herman *Braet* (Hg.), Werner *Verbeke* (Hg.), Death in the Middle Ages (Medievalia Lovaniensia 1, Studie 9, Leuven 1983) 19-77.
- Otto Gerhard *Oexle*, Memoria als Kultur. In: Ders. (Hg.), Memoria als Kultur (Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte 121, Göttingen 1995) 9-78.
- Norbert *Ohler*, Sterben und Tod im Mittelalter (München 1990).
- Lutz E. von *Padberg*, Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei den Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert (Stuttgart 1995).
- Friedhelm *Prayon*, Die Etrusker. Geschichte, Religion, Kunst (Beck'sche Reihe/Wissen 2040, München ⁴2004).

Lawrence Jr. *Richardson*, A New Topographical Dictionary of Ancient Rome (Baltimore/London 1992).

Wolfgang *Röd*, Der Weg der Philosophie. Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jh., 2 Bde., Bd.1: Altertum, Mittelalter und Renaissance (München 1994, überarb. Aufl. Beck'sche Reihe 1390, München 2000).

Jörg *Rüpke*, *Domi militiae*. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom (geisteswiss. Diss. Tübingen 1990, Stuttgart 1990).

Jörg *Rüpke*, *Zeit und Fest*. Eine Kulturgeschichte des Kalenders (München 2006).

Viktor *Saxer*, Früher Märtyrerkult in Rom. In: Walter *Ameling* (Hg.), Märtyrer und Märtyrerakten (Interdisziplinäre Studien zur Antike und zu ihrem Nachleben, Altertumswissenschaftliches Kolloquium 6, Stuttgart 2002) 47-58.

Georg *Scheibelreiter*, *Der Bischof in merowingischer Zeit* (ungedr. geisteswiss. Habil. Wien 1980).

Georg *Scheibelreiter*, *Die barbarische Gesellschaft*. Mentalitätsgeschichte der europäischen Achsenzeit 5.-8. Jahrhundert (Darmstadt 1999).

Julius von *Schlosser*, *Thomas Medicus* (Hg.), *Tote Blicke*. Geschichte der Portraitbildnerei in Wachs. Ein Versuch (Berlin 1993).

Walter *Schmithals*, *Cilliers Breytenbach* (Hg.), *Paulus, die Evangelien und das Urchristentum*. Beiträge zu und von Walter Schmithals (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 54, Leiden 2004).

Udo *Schnelle*, *Texte zum Johannesevangelium*. In: Ders. u.a. (Hg.), *Neuer Wettstein*. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus, 2 Bde., Bd. 1,2 (Berlin/New York 2001).

Barbara *Scholkmann*, *Die Kirche als Bestattungsplatz*. Zur Interpretation von Bestattungen im Kirchenraum. In: Jörg *Jarnut*, Matthias *Wemhoff* (Hg.), *Erinnerungskultur im Bestattungsritual*. Archäologisch-Historisches Forum Paderborn (Mittelalter Studien 3, München 2003) 189-218.

Barbara *Scholkmann*, *Normbildung und Normveränderung im Grabbrauch des Mittelalters*. Die Bestattung in Kirchen. In: Doris *Ruhe* (Hg.), Karl-Heinz *Spieß* (Hg.), *Prozesse der Normbildung und Normveränderung im mittelalterlichen Europa* (Mittelalterzentrum Greifswald, Stuttgart 2000) 93-118.

Willy *Schottroff*, *Conclamatio und Profectio*. Zur Veranschaulichung neutestamentlicher Wundergeschichten. In: Lukas *Bohrmann*, Kelly *Del Tredici* (Hg.), Angela *Standhartinger* (Hg.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World*. Essays honoring Dieter Georgi (Supplements to Novum Testamentum 74, Leiden/New York/Köln 1994) 257-282.

Stefan *Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich. Ablauf, soziale Dimension und ökonomische Bedeutung der Totenfürsorge im lateinischen Westen (geisteswiss. Diss. Bonn, Göttingen 2006).

Kurt *Smolak* (Hg.), Sulpicius Severus. Leben des Heiligen Martin. Vita Sancti Martini. Lateinisch und Deutsch (Eisenstadt 1997).

Gebhard J. *Stelz*, Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Zu „Leben“ und „Tod“ nach Quellen der mesopotamischen Frühzeit. Interaktionen zwischen Diesseits und Jenseits. In: Friedrich *Schipper* (Hg.), Zwischen Euphrat und Tigris. Österreichische Forschungen zum Alten Orient (Wiener Offene Orientalistik 3, Wien 2004) 39-60.

Jocelyn M. C. *Toynbee*, Death and Burial in the Roman World (New York/Baltimore 1971, unveränd. Nachdruck John Hopkins Paperbacks Editions, Baltimore 1996).

Robert *Turcan*, The Gods of Ancient Rome. Religion in Everyday Life from Archiac to Imperial Times (New York 2001).

Hans Georg *Thümmel*, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom. Die archäologischen Denkmäler und die literarische Tradition (Arbeiten zur Kirchengeschichte 76, Berlin/New York 1999).

Joseph Wilpert, Le pitture delle catacombe romane (Roma 1903).

Christian *Witschel*, Der „epigraphic habit“ in der Spätantike. Das Beispiel der Provinz Venetia et Histria. In.: Jens-Uwe *Krause*, Christian *Witschel* (Hg.), Die Stadt in der Spätantike. Wandel oder Niedergang? (Historia Einzelschriften 190, Heidelberg/München 2003) 359-412.

Herwig *Wolfram* (Hg.), Verena *Gassner*, Sonja *Jilek*, Sabine *Ladstätter*, Am Rande des Reiches. Die Römer in Österreich (Österreichische Geschichte, Bd. 2, Wien 2002/2003).

Paul *Zanker*, Henner *von Hesberg* (Hg.), Römische Gräberstraßen. Selbstdarstellung-Status-Standard (Kolloquium römische Gräberstraßen - München 28.- 30. Oktober 1985, München 1987).

17. Abbildungsverzeichnis⁵³⁶

Abbildung 1: Grab der Haterier. Sarkophag, Szene 1.

Quelle: <http://www.info-regenten.de/image25.gif>, Zugriff: 23.01.2010, 10:36 Uhr.

Abbildung 2: Grab der Haterier. Sarkophag, Szene 2.

Quelle: <http://www.info-regenten.de/image26.gif>, Zugriff: 23.01.2010, 10: 38 Uhr.

Abbildung 3.: Außenfassade des Grabmonuments der Scipionen. Rekonstruktion nach F. Coarelli.

Quelle:

[http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8d/Sepolcro_degli_scipioni_ALZAT O.gif](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8d/Sepolcro_degli_scipioni_ALZAT_O.gif), Zugriff: 24.01.2010, 21: 14 Uhr. GNU Free Copy Licence.

Abbildung 4.: Columbarium der Vigna Codini, Urnennischen. Foto von Ludovico Tuminello, Columbarium der Familie des Augustus 20 n. Chr., an der Via Appia, Katalognummer 581.

Quelle:

[http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1d/Tuminello,_Lodovico_\(1824-1907\)_-_n._581_-_Colombario_dei_famigliari_di_Augusto_a.D._20,_sulla_vigna_Codini_sulla_Via_Appia.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1d/Tuminello,_Lodovico_(1824-1907)_-_n._581_-_Colombario_dei_famigliari_di_Augusto_a.D._20,_sulla_vigna_Codini_sulla_Via_Appia.jpg), Zugriff: 01.02.2010, 22:15 Uhr. Urheberrecht ist abgelaufen

Abbildung 5: König David-Kammer, Domitilla-Katakombe. Fotorealistisches Raummodell. Foto von Norbert Zimmermann. Projekt der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Quelle: http://www.oeaw.at/home/thema/thema_200905_2.html, Zugriff: 25.01.2010, 11:56 Uhr.

Abbildung 6: Stadtplan von Rom. Die Katakomben. Bearbeitet von der Autorin. Aus dem „Historical Atlas“ von William R. Shepherd, 1923: Plan of Rome in the Middle Ages.

Quelle der digitalisierten Originalkarte: <http://de.wikipedia.org/wiki/Rom>, Zugriff: 05.02.2010, 00:01 Uhr. Urheberrecht ist abgelaufen.

⁵³⁶ Ich habe mich bemüht sämtliche Inhaber der Urheberrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

Abstrakt

Anfänglich wird der Ablauf, die Organisation und der feierliche Rahmen der heidnischen Bestattungsriten beschrieben. Um den rituellen Gehalt der heidnischen Bestattungszeremonie detailreich aufzeigen zu können werden Freskodarstellungen an Sarkophagen und antikes Quellenmaterial zu einer näheren Untersuchung herangezogen. Ebenfalls kommt es, unter Berücksichtigung der juristischen und sozialen Rahmenbedingungen, zu einer kritischen Auseinandersetzung mit archäologischen Funden. Das Hauptaugenmerk wird auf die stadtrömischen Grabanlagen und auf die Bestattungsareale, die nach ihrer Entstehungs- sowie Nutzungszeit aus der späten Republik und der Kaiserzeit stammen, gelenkt. Die Darlegung der heidnischen Bestattungsriten sowie der Einblick in das Forschungsfeld der Bestattungstopographie machen in weiterer Folge ersichtlich, inwiefern sich die christlichen Bestattungsbräuche von jenen der Heiden unterschieden, beziehungsweise in welchen Bereichen es zu einer Adaption dieser in der christlichen Ritualpraxis gekommen ist. Die betreffenden Spezifika werden genannt und falls eine Übernahme gewisser Aspekte der Bestattungsriten auffällig wurde, die Motive angeführt, welche die frühen Christen zu einer Aufnahme dieser Momente in die eigene Kultpraxis bewegte. Essenziell für die Studie ist ebenfalls die Klärung der Frage nach einem Moment einer kollektiven Identitätsstiftung innerhalb der frühen stadtrömischen Christenheit und wie dieser eine Festigung der christlichen Religion auf römischem Staatsgebiet begünstigen konnte. An dieser Stelle wird ausführlich auf die Rolle des frühchristlichen Märtyrerkultes eingegangen und der einsetzende Mentalitätswandel, als auch die Annäherung des Christentums zu einem Polytheismus beschrieben. Des Weiteren wurden die Kultzentren der Apostel Paulus und Petrus untersucht, wobei eine Analyse des archäologischen Fundmaterials die Notwendigkeit eines kritischen Umgangs mit eben diesem augenscheinlich macht. Mit der Verbreitung des Märtyrerkultes kam es auch zu einer Änderung des Bestattungsbrauchtums in seiner topographischen Lage. Der wachsende Wunsch nach einer Beisetzung in der Nähe der Reliquien der Heiligen wird als maßgebliche Triebkraft für das Entstehen von Grabarealen in der Nähe der Kirchen, sowie für eine Bestattung innerhalb der Kirchen, gesehen. In der Auseinandersetzung mit der Thematik der Kirchenbestattungen - ergänzt durch einen Ausblick auf die Epoche des frühen Mittelalters - wird des Weiteren auf die soziale Differenzierung innerhalb dieser Grablegen verwiesen.

Curriculum Vitae

Persönliche Daten

Name: Esther Mlenek
Geburtsdaten: 04. Juni 1986, Wien
Staatsbürgerschaft: Österreich

Bildungsweg

März 2010 Abschluss des Geschichtestudiums an der Universität Wien.
Februar- Juli 2009 Studienaufenthalt an der Università Roma Tre/ Rom/ Italien.
Oktober 2004 Beginn des Geschichtestudiums an der Universität Wien.

Juni 2004 Abschluss der Schullaufbahn mit Ausgezeichnetem Erfolg,
Matura mit Gutem Erfolg bestanden.

1996-2004 Neusprachliches Gymnasium, Mater Salvatoris,
Kenyongasse 1070 Wien.

1992-1996 Volksschule, Mater Salvatoris, Kenyongasse 1070 Wien.