Frühchristliche Grabinschriften im Westen des Römischen Reiches

Beiträge zur Internationalen Konferenz „Frühchristliche Grabinschriften im Westen des Römischen Reiches", Trier, 13.–15. Juni 2013

Herausgegeben von

Lukas Clemens, Hiltrud Merten & Christoph Schäfer

Kliomedia • Trier 2015

Gelübde (vota) in der frühchristlichen Religionspraxis und Liturgie*

VON STEFAN HEID

Während es eine lebhafte Forschung zum paganen Gelübde gibt,[1] befasst sich kaum jemand mit der entsprechenden christlichen Praxis. Und während man in den Lexika zur klassischen Antike stets das Stichwort „Gelübde" antrifft, fehlt es in den einschlägigen Lexika zur frühen Kirche. Man möchte meinen, hier wirke die Marginalisierung und schließliche Ablehnung der Gelübde bei Martin Luther nach. Diese Ablehnung traf das Keuschheitsgelübde und ähnliche sogenannte vota personalia ebenso wie jene Gelübde, bei denen man Sachgaben versprach (*vota realia*). In den Augen der Reformatoren waren sie Ausgeburt mittelalterlicher Werkgerechtigkeit. Aber auch der maßvolle Erasmus von Rotterdam nahm in seinen „Familiengesprächen" an der katholischen Gelübdepraxis Anstoß, da die Leute mit den Heiligen einen Vertrag schlössen, statt bedingungslos auf Gott zu vertrauen.[2]

Dagegen verteidigte Ludovico Antonio Muratori (1672–1750) in seinem Traktat De votis votivisque Christianorum oblationibus in Sanctorum venerationem factis unter Berufung auf Paulinus von Nola († 431) die gesunde Tradition der Kirche.[3] Diese Linie wurde jedoch nicht fortgesetzt: Kam man im 19. Jahrhundert katholischerseits auf Gelübde zu sprechen, dann beschränkte man sich auf die Verteidigung der Ordensgelübde.[4] Nur zögerlich öffnete man sich der Erkenntnis, dass auch Sachgelübde in der frühen Kirche eine erhebliche Rolle spielten.[5] Die Epigraphik wies hier den Weg. Der Jesuit Felice Grossi Gondi ging in seinem epigraphischen Traktat auf die mit Votivgaben verbundene Gelübdepraxis ein.[6] Ernst Diehl erschloss in seiner Sammlung frühchristlicher Inschriften eine stattliche Zahl von votum-Bezeugungen.[7] Schließlich gelangte Bernhard Kötting im Reallexikon für Antike und Christentum zu der Überzeugung, dass die Christen die pagan-jüdische Praxis der Gelübde durchaus teilten, wobei sie ihre Gelübde selbstverständlich nur gegenüber dem Gott Jesu Christi und seinen Heiligen ablegten.[8]

* Abkürzungen: CCL = Corpus Christianorum Series Latina; CIL = Corpus inscriptionum latinarum; CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; FC = Fontes Christiani; GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller; ICUR = Inscriptiones christianae urbis Romae. Nova series; ILCV = Inscriptiones latinae christianae veteres; MGH = Monumenta Germaniae Historica; PL = Patrologia Latina; RICG = Recueil des Inscriptions Chrétiennes de la Gaule; RUGO = Pietro RUGO, Le iscrizioni dei sec. VI–VII–VIII esistenti in Italia 1–5, Cittadella 1974–1980; SC = Sources Chrétiennes; ZETTLER = Alfons ZETTLER, Offerenteninschriften auf den frühchristlichen Mosaikfußböden Venetiens und Istriens, Berlin, New York 2001.

1 Vgl. Gérard FREYBURGER u. a., Bibliographie analytique de la prière grecque et romaine, Turnhout 2008, S. 558.

2 Im Abschnitt „Schiffbruch" (Naufragium).

3 PL 61, 815–818.

4 S. v. voto, in: Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica 103, 1861, Sp. 120–133; WANDINGER, s. v. Gelübde, in: Franz Xaver KRAUS (Hrsg.), Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer 1, Freiburg 1882, S. 595–596. Vgl. Generalregister der Bibliothek der Kirchenväter, s. v. Gelübde.

5 S. v. voto o tabella o tavoletta votiva, in: Dizionario (wie Anm. 4), S. 133–144; James BASS MULLINGER, s. v. Votive offerings, in: William SMITH, Samuel CHEETHAM (Hrsg.), A Dictionary of Christian Antiquities, London 1893, S. 2026–2027; James BASS MULLINGER, s. v. Vows, in ebd. S. 2027.

6 Felice GROSSI GONDI, Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale, Rom 1920, S. 373–380. Seither finden sich entsprechende Kapitel in den archäologischen Handbüchern, zuletzt Pasquale TESTINI, Archeologia Cristiana, Bari² 1980, S. 484–486.

7 Ernst DIEHL, Inscriptiones latinae christianae veteres 3, Berlin 1931, S. 419–420 (Index).

8 Bernhard KÖTTING (B. KAISER), s. v. Gelübde, in: Reallexikon für Antike und Christentum 9, 1976, S. 1055–1099, bes. S. 1095–1099.

Schaut man auf das Gesamt der patrologischen, liturgischen, rechtlichen, numismatischen und archäologischen Quellen,[9] so kann kein Zweifel bestehen, dass auch die Christen eifrig Gelübde abgelegt und sich hierbei in die allgemeine spätantike Religiosität eingefügt haben. Gelübde waren im Christentum spätestens seit dem 3. Jahrhundert als religiöse Akte genauso etabliert wie der eucharistische Opferdienst.[10] Bischöfe und Theologen begrüßten, empfahlen und praktizierten Gelübde. Für sie handelte es sich um eine biblisch begründete Praxis.[11] Gregor von Nyssa († nach 394) leitete aus dem griechischen Wort εὐχή für das Gelübde und προσ-ευχή für das Gebet ab, dass jedem Gebet eine Vorleistung im Sinne eines Gelübdes vorauszugehen habe.[12] Augustinus († 430) betonte, dass man eifrig darin sein solle, Gott Gelübde abzulegen und ihm einzulösen, wusste freilich auch, dass ihre Erfüllung nur mit Gottes Hilfe möglich war.[13]

Das neuzeitliche Unbehagen am Gelübde machte sich daran fest, dass darin zu sehr das altrömische Prinzip des *do ut des*, also der religiösen Gegenleistung, fortlebe. Nun zweifelte freilich niemand daran, dass der Mensch sich zwar im Gelübde band, Gott dabei aber frei blieb zu gewähren, was immer er wolle: Er konnte das Gelübde annehmen oder ignorieren. Aber selbst wenn Gott den Wunsch des Gelobenden erfüllte und die gelobte Gabe annahm, blieb er doch der Geber alles Guten und erhielt in jedweder Gabe nur sein Eigenes zurück, wie Augustinus und viele andere betonten. Das hob für die Väter die Pflicht, seine Gelübde zu erfüllen (Ps 50,14), keineswegs auf. Aber die Eigenleistung des Menschen bestand ihrer Meinung nach nicht in der Sachgabe, sondern im Eifer, mit dem man seine Gelübde erfüllte.[14]

In diesem Sinne sprechen Stifter häufig davon, dass sie die Stiftung mit den Gaben Gottes (*de donis Dei*) realisierten.[15] Die Stiftung erfolgte also nicht aus eigenen Mitteln (*ex suo*[16]) bzw. die eigenen Mittel wurden als Gaben Gottes verstanden.[17] Nicht nur bei Stiftungen, sondern auch bei ausdrücklichen Gelübden wurde hinzugefügt, dass diese *de donis Dei* eingelöst wurden.[18] Dem entsprach die Formulierung des Römischen Messkanons, der nach dem Gelübdegebet (siehe unten) sagte, dass die eucharistische Opfergabe *de tuis donis ac datis* dargebracht werde. Die Formulierung *de donis Dei* wurde bewusst gewählt. Denn das Gelübde war im nachaugustinischen Gnadenstreit unter Verdacht geraten. Im Jahre 529 erklärte daher die 2. Synode von Orange, jemand, der Gott etwas zu geben gelobe, habe dies vorher von Gott selber erhalten.[19]

[9] Einige Belege bietet KÖTTING (wie Anm. 8), S. 1095–1099. Alfred STUIBER, Die Diptychon-Formel für die *nomina offerentium* im römischen Messkanon, in: Ephemerides Liturgicae 68, 1954, S. 131, meint, die Christen hätten anders als die Heiden Kulthandlungen nicht inschriftlich fixiert. Daher fehlten entsprechende Votivinschriften, die in der Regel nur für die Stiftung von Kultgebäuden bezeugt seien. Diese Behauptung kann sicher nicht aufrechterhalten werden.

[10] Petr. Chrys. serm. 73 (CCL 24A, 448): *multo magis nos oportet laudis immolare sacrificium, vota solvere, suavitatis incensum et tota holocaustorum pinguedine Deo Patri victimas immolare.*

[11] Cypr. testim. 3,30 (CSEL 3,1, 143–144); Eus. comm. in Ps. 64,2–3 (PG 23, 628AB). Die reformierte Züricher Bibel-Konkordanz hat 53 alt- und 3 neutestamentliche Bezeugungen für „Gelübde".

[12] Greg. Nyss. or. dom. 2,2 (Johannes F. CALLAHAN, Gregorii Nysseni de oratione dominica, de beatitudinibus, Leiden u. a. 1992, S. 21–22).

[13] Aug. enarr. in Ps. 55,19 (CCL 39, 691); 75,16 (CCL 39, 1048): *Non sitis pigri ad vovendum; non enim viribus vestris implebitis.* 132,2 (CCL 40, 1927). Freilich wünscht Augustinus eine Verinnerlichung der Gelübde.

[14] Ambr. Nabutha 16,67 (CSEL 32,2, 512).

[15] GROSSI GONDI (wie Anm. 6), S. 374–375. 380; ZETTLER 213–216. 239; RUGO I 46; III 30–31. 57–58; ILCV I 1935–1947.

[16] ZETTLER 222.

[17] Stiftungen konnten aufgrund von Gelübden erfolgen. Auf diesen Aspekt geht Peter BAUMANN, Spätantike Stifter im Heiligen Land, Wiesbaden 1999, nicht ein.

[18] GROSSI GONDI (wie Anm. 6), S. 374–375. 380; ZETTLER 167. 179; ICUR II 4788; ILCV I 1880, 1915. Aug. civ. Dei 10,3 (CCL 47, 275): *ei dona eius in nobis nosque ipsos vovemus et reddimus.*

[19] Conc. Araus., a. 529, can. 11 (CCL 148A, 58–59).

Vielleicht hat man in der Forschung das Phänomen christlicher Gelübde auch deshalb unterschätzt, weil das griechische Wort εὐχή sowohl das Gebet als auch das Gelübde bedeuten kann[20] und man daher bei der Interpretation der Vätertexte zu leicht vom Gebet anstatt vom Gelübde sprach. Das Lateinische unterscheidet zwar zwischen *oratio* und *votum*, aber auch hier übersetzte die Forschung *votum* zuweilen im Sinne eines bloßen Bittgebets oder Wunsches, ähnlich wie man aus dem Wort *devotio* nur noch entfernt das Gelübde (*de-voto*) heraushört.[21]

1 Dokumentation und Reglementierung der Gelübdepraxis

Ein Gelübde weist mehrere Aspekte auf. Der wichtigste ist, dass es sich um eine Art Rechtsakt zwischen Mensch und Gott handelt. Schon dieser rechtliche Charakter lässt eine gewisse Dokumentation und somit auch archäologisch-epigraphische Zeugnisse erwarten, und zwar hinsichtlich des Versprechens (*votum suscipere/nuncupare*) wie seiner Einlösung (*votum solvere*). Der Gelobende ist gebunden (*voti obligatus, voti reus*): Wenn er die gewünschte Gunst erhielt, muss er die Gegenleistung zahlen (*voti compos, voti damnatus*). Im paganen Bereich sind Gelübdegebete erhalten, die wohl vom Tempelpersonal niedergeschrieben wurden;[22] mehr noch ist die Einlösung von Gelübden epigraphisch und ikonographisch dokumentiert.

Auch in der christlichen Zeit gab es private wie öffentliche Gelübde, bei denen man Gott eine Sachleistung versprach. Auch hier ist im Grunde eine Dokumentation zu erwarten. Es gibt tatsächlich vereinzelte Inschriften, die das Versprechen eines Gelübdes festhalten,[23] darüber hinaus Inschriften, die neben der Einlösung eines Gelübdes auch das vorausgegangene Versprechen erwähnen.[24] Das Versprechen könnte also ein besonders hervorgehobener Akt im Raum kirchlicher Öffentlichkeit gewesen sein.[25] Zuweilen wurde ein Gelübde quasi öffentlich vor dem Altar[26] oder vor einem Heiligengrab[27] abgelegt. Ob die Christen ihre Gelübde vor einer kirchlichen Autorität ablegten oder einlösten und inwiefern diese Vorgänge dokumentiert wurden, bleibt aber insgesamt unklar. Direkte Aussagen gibt es dazu m. E. nicht.

Immerhin kann man eine Reihe von Beobachtungen anstellen, die auf eine frühe Verkirchlichung und damit auch auf eine Reglementierung der Gelübdepraxis deuten. Paulinus von Nola († 431) bemühte sich, die italische Landbevölkerung Kampaniens religiös zu bilden und an das Felixheiligtum

[20] Orig. or. 3,1–4,2 (GCS Orig. 2, 304–308).

[21] Augustinus Daniels, Devotio, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1, 1921, S. 40–44. Suid. (Ada Adler, Svidae lexicon 2, Stuttgart 1967, S. 480) sieht sogar im Griechischen den Zusammenhang von *votum* und *devotio*. LP 1, 220, 3–4: *Eodem tempore Innocentius dedicavit basilicam sanctorum Gervasi et Protasi ex devotione ciusdam inlustris feminae Vestinae.* Ernst Hübner, Inscriptiones Hispaniae Christianae, Berlin 1871, S. 243: *votum quod tibi alacri devotione in honorem tuorum testium paraverunt.* Im Römischen Messkanon ist im *Memento offerentium* von *fides et devotio* die Rede. Enge Beziehung von *vota* und *devotio* auch vit. Ansb. 34 (MGH Script. rer. mer. 5, 639). Stuiber (wie Anm. 9), S. 143–146, erwägt nicht den Zusammenhang der *devotio* zum *vota reddere*, erkennt darin stattdessen die antike Militärsprache.

[22] Vassilis Fyntikoglou u. a., Das römische Gebet, in: Thesaurus cultus et rituum antiquorum 3,2, Los Angeles 2005, S. 168-170; Charles Guittard, Recherches sur le *carmen* et la prière dans la littérature latine et la religion romaine, Thèse d'Etat, Univ. de Paris IV, 1995.

[23] Grossi Gondi (wie Anm. 6), S. 376.

[24] Grossi Gondi (wie Anm. 6), S. 377–378; ILCV I, 1879, 1895, 1906, 1911, 1912, 1919, 1931; CIL VIII 2335; RICG VIII *00003.

[25] Das liegt besonders bei ILCV I 1822 nahe: *basilicam voto promissam adq. oblatam.*

[26] Geront. vit. Mel. 6 (SC 90, 136). Auch Aug., ep. 127,9 (CSEL 44, 29) scheint die Gelübdeablegung vor dem Altar vorauszusetzen.

[27] Greg. Tur. hist. Franc. 2,37 (MGH Script. rer. mer. 1, 86); 5,34 (MGH Script. rer. mer. 1, 240); 10,11 (MGH Script. rer. mer. 1, 495).

in Cimitile zu binden. Er förderte es zweifellos, wenn die Bauern ihre Gelübde am Felixgrab ablegten und einlösten. Täglich, sagt er, sei er Zeuge unzähliger Pilger, die ihre Gelübde am Felixgrab einlösten.[28] Ob dies im Rahmen eines liturgischen Aktes geschah, wird nicht deutlich. Einmal sagt Paulinus, er lese das Gelübde, das Sulpicius Severus ihm gegenüber abgelegt habe, dem hl. Felix wieder und wieder vor.[29] Das deutet auf eine Dokumentation der Gelübde und auf eine gewisse Aufsichtsfunktion der Kirche. Standardisierte Gelübdeformulare sind freilich unter den frühkirchlichen Gebetstexten nicht zu finden.

In Gallien machte die unkontrollierte Gelübdepraxis der Landbevölkerung den Bischöfen zu schaffen. Das Konzil von Auxerre um 561–605 sprach ein klares Verbot aus: „Es ist nicht erlaubt, in Privathäusern Opfergaben darzubringen, Vigilien an den Heiligenfesten abzuhalten oder Gelübde zwischen Büschen oder an heiligen Bäumen oder an Quellen einzulösen, es sei denn der, der ein Gelübde abgelegt hat, wacht in der Kirche und erfüllt das Gelübde zugunsten der Matrikel oder der Armen".[30] Daraus ist zu entnehmen, dass Gelübde in Nachtwachen und Opfergaben für die Armen bestehen konnten.[31] Ferner wird das Bemühen der kirchlichen Autoritäten erkennbar, die Gelübdepraxis regelrecht in den Kirchenraum zu holen. In diesem Sinne verbot die Synode von Nantes im Jahr 658 (?), an heiligen Steinen im Wald Gelübde abzulegen. Stattdessen sollten Gelübde ausschließlich in Kirchen vor Gott abgelegt und Kerzen sowie andere Opfergaben nur dort aufgestellt werden.[32] Aber auch im Kirchenraum stellten sich dann wieder Missstände ein. Das Konzil von Orléans aus dem Jahr 533 erklärt, keiner solle seine Gelübde in der Kirche singend, trinkend und lasziv einlösen.[33]

Wurde ein Wunsch erfüllt, so ist eine Dokumentation der Gelübdeeinlösung zu erwarten. Ob und wie diese vorgenommen wurde, lag im Ermessen des Gelobenden und war wohl eine Frage der religiösen Gewissenhaftigkeit oder auch der Kosten. Kostensparend war es, ein Gelübde so zu wählen, dass seine Einlösung zugleich der Dokumentationspflicht Genüge tat. In jedem Fall muss auch mit der Skrupulösität der Gelobenden gerechnet werden. Man wollte sicher sein, dass man sein Gelübde auch wirklich und zufriedenstellend eingelöst hatte und die Sache damit erledigt war. Das dürfte ein wichtiger Grund gewesen sein, um nicht nur die Einlösung eines Gelübdes zu dokumentieren, sondern sich diese auch kirchlich in irgendeiner Form beglaubigen zu lassen.

Nimmt man die zahlreichen Votivgaben in Form von „Devotionalien", wie sie aus dem frühen Christentum erhalten sind,[34] so kann man annehmen, dass ihr Kauf und ihre Ausstellung im Heiligtum die Einlösung des Gelübdes waren. Auf solchen Gegenständen musste nicht eigens stehen, dass sie die Erfüllung eines Gelübdes waren, da diese Gegenstände als solche für das Gelübde standen. Zuweilen waren solche Gegenstände sprechend,[35] indem sie die Körperteile zeigten, für deren Gesundung man

[28] Paulin. carm. 26,384–385 (CSEL 30, 260).

[29] Paulin. ep. 17,3 (FC 25,2, 402). Vgl. Umberto MORICCA, Il *votum* di Sulpicio Severo e di Paolino da Nola, in: Didaskalion N. S. 3,3, 1925, S. 89–96.

[30] Sinod. Autis., a. 561–605, can. 3 (CCL 148A, 265): *Non licet compensus in domibus propriis nec peruigilius in festiuitates sanctorum facere nec inter sentius aut ad arbores sacriuos uel ad fontes uota dissoluere, nisi, quicumque uotum habuerit, in ecclesia uigilet et matricole ipsum uotum aut pauperibus reddat nec sculptilia aut pede aut hominem ligneo fieri penitus praesumat.* Ich danke Paul Dräger (Trier) für Übersetzungshinweise.

[31] *Vota* am Heiligengrab in Form von Nachtwachen, Hymnen und Geschenken siehe vit. Ansb. 34 (MGH Script. rer. mer. 5, 639). *Votum* einer Nachtwache am Heiligengrab auch vit. Rigob. 25 (MGH Script. rer. mer. 7, 76). Vgl. *Antiqua est vigiliarum devotio*; DANIELS (wie Anm. 21), S. 47.

[32] Conc. Namnet., a. 658 (?), can. 20 (Johannes Dominicus MANSI, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio 18, Venetiis 1773, Sp. 172).

[33] Conc. Auril., a. 533, can. 12 (CCL 148A, 100).

[34] Josef ENGEMANN, Eulogien und Votive, in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn, 22.–28. September 1991, 1, Münster 1995, S. 223–233. Zur literarischen Bezeugung siehe Ernst LUCIUS, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübingen 1904, S. 288–292.

[35] Theodoret. Graec. affect. curat. 8,64 (SC 57, 333). Byzantinische Metallplättchen mit Augen und der Aufschrift ὑπὲρ εὐχῆς siehe Marlia MUNDELL MANGO, Silver from Early Byzantium, Baltimore 1986, S. 243.

ein Gelübde abgelegt hatte. Solche Votivgaben hatten zugleich dokumentarischen Wert, wenn sie am Grab des Heiligen deponiert wurden, dem man sein Gelübde gemacht hatte. Indem sie den Dank für Gebetserhörung ausdrückten, waren sie zugleich Werbeträger und empfahlen den hilfreichen Heiligen für weitere Gelübde.

Vielleicht drückte die Formulierung *votum ponere*[36] in christlichen Inschriften das Niederlegen eines Votivgegenstands in einer Kirche aus. Dies geschah offensichtlich mit Erlaubnis des Klerus. Schwerlich durfte man dort eigenmächtig Kerzen, Lampen, Terrakotten und anderes deponieren. Das wird vielmehr der Klerus besorgt haben, der damit auch eine gewisse Kontrolle über die Gelübde ausübte. Durch die Annahme des Votivgegenstands galt das Gelübde als eingelöst. Man muss davon ausgesehen, dass viele Kirchen Nischen oder Vorrichtungen für die Anbringung von Votivgaben vorsahen, die besonderen Schutz, aber auch besondere Aufsicht genossen. Schon in der Antike richtete man ein *donarium* zum Aufbewahren der Weihegeschenke beim Altar ein.[37] Man gab die Votivgaben (*munera voti*)[38] zuweilen am Kircheneingang ab[39] und händigte sie dort wohl dem Klerus aus, so wie man schon im Alten Testament die Opfergaben im Tempelhof ablieferte (Ps 95,8).

Eine häufig gewählte Art der Gelübdeeinlösung und zugleich eine dauerhafte Dokumentation waren Inschriften. Auch hier lässt sich die Verkirchlichung der Gelübdepraxis beobachten. Das früheste Beispiel ist die rote Wand der Triklia von San Sebastiano in Rom aus der Mitte des 3. Jahrhunderts.[40] Es handelte sich hier um keine achtlosen Schmierereien, denn die Wand wurde bewusst rot gestrichen, um solche Graffiti zu ermöglichen. Dieser Umstand, die zuweilen sorgfältigen Einrahmungen der Inschriften (*tabula ansata*) und deren Ausführlichkeit deuten darauf hin, dass die Texte nicht von den Besuchern selbst hingekritzelt, sondern vom einem klerikalen Aufsichtspersonal im Sinne einer Dokumentation geschrieben wurden.

Nicht wenige Graffiti der Triklia lassen sich überhaupt nur als Gelübdedokumentationen verstehen. Eine Inschrift verspricht ausdrücklich als Gelübde ein Refrigerium.[41] Andere Inschriften desselben Fundzusammenhangs bezeugen, dass ein Gelübde durch ein Refrigerium eingelöst wurde.[42] Man hatte also versprochen, zu Ehren der Apostel Petrus und Paulus Refrigerien zu abzuhalten, und zwar womöglich auch für eine größere Zahl von Mitfeiernden. Jene Inschriften, die die Apostelfürsten darum bitten, sie mögen die Bittsteller „im Sinn behalten", dürften sich ebenfalls auf Gelübde beziehen. Die Apostel sollen also gewissermaßen in Vorfreude auf das versprochene Refrigerium die Bittsteller erhören. Andere Inschriften dokumentieren lediglich, dass ein Refrigerium gemacht wurde,[43] was aber auch als die Einlösung eines Gelübdes zu verstehen sein dürfte.

Weshalb man an der Via Appia Petrus und Paulus verehrte, ist unklar. Dieser Kult fand jedenfalls mit der Zuschüttung der Triklia zu Beginn des 4. Jahrhunderts kein Ende, sondern wurde in der darüber errichteten konstantinischen Apostelbasilika fortgesetzt. Eine Graffitiwand oder Votivnische ist dort zwar nicht mehr erhalten, es könnte sie aber ähnlich den beiden gemauerten Abschrankungen der Südostbasilika des frühchristlichen Trierer Kirchenkomplexes gegeben haben. Auf solchen

[36] Grossi Gondi (wie Anm. 6) 377.

[37] Théophile Homolle, s.v. Donarium, in: Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines 2, Paris 1892, S. 378–382. Z. B. beim Heiligen Bezirk bei S. Omobono in Rom; Filippo Coarelli, Rom. Ein archäologischer Führer, Freiburg 1975, S. 282–283.

[38] Paulin. carm. 20,150 (CSEL 30, 148).

[39] Paulin. carm. 14,44–45 (CSEL 30, 47). Vgl. Salvian. gub. 6,17 (CSEL 8, 152): *inlustramus donariis sacra limina.*

[40] Stefan Heid, Blutzeuge. Tod und Grab des Petrus in Rom, Regensburg 2010, S. 169–171.

[41] ICUR V 12932: *Dalmatius botum is promisit refrigerium*; Paul Styger, Il monumento apostolico della Via Appia, in: Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia 2,13, Roma 1918, S. 62.

[42] ICUR V 12907; 12988; 13032. *Vota* auch 13044; 13091. Vgl. Orazio Marucchi, Gli ultimi scavi nella basilica di S. Sebastiano e la memoria sepolcrale degli apostoli Pietro e Paolo, in: Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana 28, 1922, S. 15.

[43] Styger (wie Anm. 41) 59–61. 63.

Graffitiwänden muss nicht notwendig das Wort „Gelübde" fallen. Auch wenn sich auf den Trierer Wänden nur eine mutmaßliche Gelübde-Formulierung findet,[44] so ist doch anzunehmen, dass manche Graffiti die Ankunft und das Gebet eines Pilgers zum Ausdruck bringen, der faktisch damit dokumentierte, dass er sein Gelübde, das betreffende Heiligtum zu besuchen, eingelöst hat.

Mit den Trierer Abschrankungen ist das Thema des archäologischen Datenverlustes angesprochen. Bekanntlich gehört der Altarraum zu den am meisten gefährdeten Teilen eines Kirchenraumes, weil besonders dieser von Veränderungen aus liturgischen und ästhetischen Gründen betroffen war. Dabei gingen auch so wichtige Einrichtungen wie die Cancelli verloren, an denen sich devotionelle Graffiti und Inschriften festmachen konnten. Von Demolierungen betroffen waren gerade auch aufragende Teile wie das Templon. Votivlampen, -leuchter und -kerzenständer wurden zweifellos im Kirchenraum verwendet, vorzugsweise am Templon oder Altarziborium.[45] Salvian († um 475) schildert, dass die Gläubigen ihre Gelübde einlösten, indem sie ihre Votivgaben an den *sacra limina* und auf den Altären ablegten. Die *sacra limina* könnten sich demnach auf die Altarschranken beziehen.[46] Vermutlich wurden an den Architraven Votivgegenstände einschließlich Ikonen aufgehängt,[47] woraus sich dann die Ikonostase entwickeln konnte. Solche Mikroheiligtümer innerhalb von Kirchenräumen haben sich in der Regel nicht erhalten, und damit ist eine wesentliche Quelle für die frühchristliche Gelübdepraxis verloren gegangen.

Auch am Felixgrab von Cimitile finden sich Graffiti, die Voten dokumentieren, und zwar aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts: *Marcus votum reddidit Domno Felici s[anc]to XP* und *Sancto Spirito F[elicis] Reverius votum [solvit].*[48] Andrea Binsfeld hat dies in Beziehung zur Votenpraxis gestellt, wie sie Paulinus von Nola in seinen Gedichten schildert.[49] Schließlich ist noch ein *ex-voto*-Graffito in der Kapelle der 40 Märtyrer neben S. Maria Antiqua in Rom zu erwähnen (nach dem 8. Jahrhundert).[50]

2 Gelübde an den Verehrungsstätten der Märtyrer

Bereits in vorkonstantinischer Zeit bestand eine blühende Gelübdepraxis, und zwar vor allem an den Märtyrerheiligtümern, wie das Beispiel der Triklia gezeigt hat. Für die konstantinische Zeit spricht Eusebius von Cäsarea († 339) davon, dass die Christen an den Gräbern der Märtyrer „die Gebete machen"[51], und meint damit sicher das Ablegen von Gelübden. Anfang 378 legte Satyrus, der Bruder des Ambrosius († 397), am Grab des hl. Laurentius in Rom ein Gelübde für eine gute Rückkehr nach Mailand ab.[52] Darüber hinaus zeugt eine Reihe von Inschriften, etwa auf Marmortafeln, von der Einlösung von Gelübden, die man gegenüber einem römischen Märtyrer auf sich genommen hat.[53]

[44] Andrea BINSFELD, *Vivas in Deo*. Die Graffiti der frühchristlichen Kirchenanlagen in Trier, Trier 2006, S. 39.

[45] MUNDELL MANGO (wie Anm. 35), S. 155–158 (die hier abgebildete Votivlampe ähnelt jener auf der Votivschale ebd. 162 und 167). 96–101. Hängende (Votiv-)Lampen am Ziborium bzw. an den Altarschranken siehe auch Nino M. ZCHOMELIDSE, Santa Maria Immacolata in Ceri, Roma 1996, S. 394–395, 400 (S. Clemente). Kerzen am Templon siehe Wladimir DE GRUENEISEN, Sainte Marie Antique, Rome 1911, S. 464 fig. 361 (Grabplattenfragment).

[46] Salvian. gub. 6,17 (CSEL 8, 152): *inlustramus donariis sacra limina, aras muneribus implemus.*

[47] Vom Aufhängen von Votivgaben am Templon spricht ohne Beleg auch TESTINI (wie Anm. 6), S. 598.

[48] Antonio FERRUA, Graffiti di pellegrini alla tomba di San Felice, in: Palladio N. S. 13, 1963, S. 17–19; BINSFELD (wie Anm. 44), S. 85–86.

[49] BINSFELD (wie Anm. 44), S. 93. 150.

[50] DE GRUENEISEN (wie Anm. 45), S. 427. 439. 442. 447.

[51] Eus. praep. ev. 13,11,2 (GCS Eus. 8,2, 190): τὰς εὐχὰς [...] ποιεῖσθαι.

[52] Ambr. exc. fratr. 1,17 (CSEL 73, 218); Franz Joseph DÖLGER, Antike und Christentum 5, Münster 1936, S. 232.

[53] In der Felicitaskatakombe an der Via Salaria ICUR VIII 23395 (*Asterius comes pistorum et Syra cum suis votum solverunt*) und 23398 (*Petrus et Pancara botu posuent marture Felicitati*). In der Hippolytkatakombe: ICUR VII 19939. Unbestimmter Herkunft ICUR I 1478 = ILCV I 1909; Ivan DI STEFANO MANZELLA (Hrsg.), Le

Die Einlösung dürfte in der Darbringung von Gaben oder im Refrigerium zu Ehren des Märtyrers bestanden haben.

Bei Paulinus von Nola bezeichnen *vota* des öfteren Gebete und Bitten,[54] aber eben auch Gelübde. Demnach äußerten die Besucher ihre Gelübde am Felixgrab in Cimitile, besonders an dessen Festtag (14. Januar).[55] Die Erfüllung der Gelübde konnte darin bestehen, ein Schwein oder Kalb zu opfern, um den Armen eine Mahlzeit zu bereiten.[56] Man erbat vom Heiligen, dass er sich die Gelübde zu eigen mache[57] und dem Bittenden vor Gott Gehör verschaffe.[58]

Dass das Einlösen von Gelübden ein wichtiges Motiv war, die Peterskirche in Rom aufzusuchen, zeigt jene Inschrift, die Papst Honorius (625–638) am Hauptportal von St. Peter anbringen ließ und die mit der Zeile endete: *indubitante fide reddite cuncti vota.*[59] Gleiches gilt für St. Paul vor den Mauern, an dessen Hauptportal ebenfalls, und zwar schon unter Leo dem Großen (440–461), eine Inschrift angebracht war, in der die Gläubigen aufgefordert wurden, Gott ihre Gelübde einzulösen (*vota reddere*).[60] Das könnte auch hier auf eine Abgabe von Votivgaben am Kircheneingang bzw. im Atrium hindeuten. Der 29. Juni war der wichtigste Tag für Gelübde an den römischen Apostelgräbern, so wie auch Paulinus von Nola zum Fest nach Rom kam, um Gelübde zu erfüllen.[61] Neben dem Apostelfest wurden aber auch die Feste der anderen Märtyrer Roms durch *annua vota* begangen.[62] Man fasste die Märtyrerfeste also als Votivfeste auf, zu deren jährlicher Feier sich Rom gewissermaßen durch Gelübde verpflichtet hatte.

Päpste und andere prominente Persönlichkeiten konnten sich aufwendige Votivtafeln leisten. So löste Papst Damasus (366–384) gegenüber den Märtyrern der Thrasonkatakombe, dem Märtyrer Saturninus an der Via Salaria und den Märtyrern Felix und Philippus in der Priscillakatakombe seine Gelübde ein, indem er ehrende Inschriften an ihren Gräbern anbrachte. Es handelte sich ausdrücklich um Votivinschriften[63] vergleichbar jenen, die auch sonst von Christen zur Bestattung ihrer Angehörigen gestiftet wurden.[64] Das wohl von den Goten zerstörte Grabmal der römischen Märtyrer Chrysanthus und Daria an der Via Salaria wurde vermutlich aufgrund eines allgemeinen Gelübdes der Christen Roms wiederhergestellt. Damasus ließ zusätzlich eine Inschrift zur Erinnerung an diese Ereignisse anbringen. Da die neue Grabplatte die Namen beider Heiligen trug bzw. weil es sich um ein

iscrizioni dei cristiani in Vaticano, Città del Vaticano 1997, S. 293–294. Gelübdeeinlösung an außerrömischen Märtyrerstätten: ILCV I 1911, 1914. Valerian. Cem. hom. 4,2 (PL 52, 703A): *in honore sanctorum voti reus exstitit.*

54 Z. B. Paulin. carm. 21,657. 761 (CSEL 30, 179. 183).

55 Paulin. carm. 14,118; 27,143 (CSEL 30, 50. 268).

56 Paulin. carm. 20,62–85. 301–336. 388–436 (CSEL 30, 146. 153–154. 156–158).

57 Paulin. carm. 27,200–206. 505–510 (CSEL 30, 271. 284–285).

58 Paulin. carm. 14,120–121 (CSEL 30, 50).

59 ICUR II 4120; Louis Duchesne, Le *Liber Pontificalis* 1, Paris 1886, S. 325. Von einem Gelübde gegenüber Petrus spricht vit. Wilfr. 59. 60 (MGH Script. rer. mer. 6, 253. 256).

60 ICUR II 4783.

61 Paulin. ep. 17,2 (CSEL 29, 126): *et ipsus temporis ante meridiem in votis nostris, quorum cura veneramus, per apostolorum et martyrum sacras memorias consumentes.* Sigrid Mratschek, *Vota et frequentationes.* Heiligenkult und gesellschaftliche Kontakte des Paulinus von Nola auf dem Apostelfest in Rom, in: Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche, Roma 2001, S. 272 übersetzt hingegen: „Die Morgen verbrachte ich mit andächtigen Gebeten (*vota*), dem Grund für meinen Besuch an den heiligen Gräbern der Apostel und Märtyrer". Voten an den Apostel- und Märtyrergräbern in Rom siehe auch Prud. perist. 2,536 (CCL 126, 275): *Videmus inlustres domos / sexu ex utroque nobiles / offere uotis pignera / clarissimorum liberum.*

62 Sacr. Veron. 343 (Leo Cunibert Mohlberg, Sacramentarium Veronense, Roma3 1994, S. 46). Vgl. 723. 757. 1164.

63 ICUR IX 23755, 24829; Antonio Ferrua, Epigrammata Damasiana, Città del Vaticano 1942, S. 179–181. 183–184. 188–190.

64 ILCV I 727; II 4164.

Gemeinschaftsgrab handelte, forderte Damasus die Besucher auf, hier künftig ihre Gelübde gegenüber beiden Heiligen und nicht nur gegenüber Einem von ihnen abzulegen.[65]

So wie Paulinus zu den Apostelgräbern nach Rom kam, so war offenbar umgekehrt Papst Damasus zum Felixheiligtum in Cimitile gepilgert.[66] Er schrieb ihm aus Dank vor Rettung aus Todesgefahr ein Votivgedicht, das er allem Anschein nach als Marmortafel in unmittelbarer Nähe des Felixgrabs anbringen ließ. Durch die Inschrift selbst löste er sein Gelübde gegenüber dem Heiligen ein.[67] Paulinus nennt seine *carmina*, die er jedes Jahr zu Ehren des Heiligen vortrug, Votivgesänge.[68] Entweder er hatte dem Heiligen gelobt, jährlich ein Lob mit neuen Gedichten zu singen, oder er verstand die jährliche Feier des Patronatsfestes als ein öffentliches Gelübde, wie man solche schon in der antiken Religiosität kannte.[69]

3 Gelübde im Rahmen der Eucharistiefeier

Die Messfeier war ein privilegierter Ort der Gelübdeeinlösung[70] und wurde von dieser Praxis her sogar stark rituell-theologisch geprägt. Dieser Zusammenhang von Eucharistie und Gelübde ist von der Forschung bislang kaum berührt worden, obwohl gerade im Opfergang der Gläubigen (Offertorium) der naheliegende Ansatzpunkt lag, die spätantike Gelübdepraxis in die Eucharistie zu integrieren. Insofern nämlich bei der Eucharistie Brot und Wein verwendet wurden, die vom Volk selber mitgebracht wurden, musste sich eine eucharistische Gelübdepraxis geradezu aufdrängen, indem man Brot, Wein oder auch andere Gaben zum Altar zu bringen gelobte.[71] Schon in der Antike häufte man Votivgaben auf den Altären. Die Psalmen sprechen von der Einlösung der Gelübde durch die Erhebung des Kelches und das Lobopfer im Jerusalemer Heiligtum (Ps 116,13–19).[72] So konnte nun auch für die Christen jedwede *oblatio altaris* eine Votivgabe sein, die man Gott bzw. der Kirche schenkte. Es lag sicher auch in der Absicht der Bischöfe, auf diese Weise eine ausufernde Gelübdepraxis zu kontrollieren und gleichsam eucharistisch zu kanalisieren. Entsprechend sagt Augustinus, dass die Gelübde bei der Gabenbereitung vor allen Christgläubigen eingelöst werden.[73] Für ihn ist dies so alltäglich, dass er das eucharistische Hochgebet als eine προσ-ευχή, somit als ein Votivgebet auffassen kann.[74]

Neben solchen patristischen Hinweisen auf eine Verknüpfung von Opfergang und Gelübde finden sich deutliche Bezüge in den liturgischen Gebeten. Dass die Eucharistie der privilegierte Ort der Gelübdeablegung bzw. -einlösung war, darüber kann kein Zweifel bestehen, denn der Römische

[65] ICUR IX 23751, 23752; FERRUA (wie Anm. 63), S. 187–188.

[66] Zu Pilgern aus Rom in Cimitile siehe Paulin. carm. 14,65–66 (CSEL 30, 48).

[67] FERRUA (wie Anm. 63), S. 213–215; Tomas LEHMANN, Eine spätantike Inschriftensammlung und der Besuch des Papstes Damasus an der Pilgerstätte des Hl. Felix in Cimitile/Nola, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 91, 1992, S. 243–281, bes. S. 265–267.

[68] Paulin. carm. 23,19; 27,139 (CSEL 30, 194. 268). Vgl. 14,118; 21, 270; 27,633–635; 28,2 (CSEL 30, 50. 167. 290. 291). In der Antike wurden Gebete häufig als *carmina* bezeichnet; FYNTIKOGLOU u. a. (wie Anm. 22), S. 160–161.

[69] Vgl. FYNTIKOGLOU u. a. (wie Anm. 22), S. 168.

[70] Petr. Chrys. serm. 73,2 (CCL 24A, 448): *multo magis nos oportet laudis immolare sacrificium, vota solvere.*

[71] Aug. civ. Dei 10,3 (CCL 47, 275): *ei dona eius in nobis nosque ipsos vovemus et reddimus.* Siehe den knappen Hinweis auf eucharistische Gelübde bei Franceso BERLENDIS, De oblationibus ad altare communibus et peculiaribus hoc est missae stipendii integra secundum aetates expositio, Venetiis 1743, S. 4.

[72] Vergil. 11,50: *fors et vota facit cumulatque altaria donis.*

[73] Aug. enarr. in Ps. 21,2,27 (CCL 38, 129): *Quae sunt vota sua? Sacrificium quod obtulit Deo. Nostis quale sacrificium? Norunt fideles vota quae reddidit coram timentibus eum.*

[74] Aug. ep. 149,2,16 (CSEL 44, 362–363). Vgl. enarr. in Ps. 115,8 (CCL 40, 1656). In seiner Sprachanalyse trifft sich Augustinus mit Gregor von Nyssa (siehe oben Anm. 12).

Messkanon selbst spricht davon. Dort heißt es mindestens seit dem 5. Jahrhundert[75] im Gebet für die Lebenden[76]: *Memento domine famulorum famularumque tuarum N. et N. et omnium circumadstantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio. Qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis: pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae tibi reddunt vota sua aeterno deo vivo et vero.* Hier geht es um jene, deren Frömmigkeit (*de-votio*) darin besteht, dass sie ihre Gelübde einlösen (*vota reddere*).[77]

Dass *vota reddere* nicht als Gelübdeeinlösung, sondern als bloße Gebetsleistung zu verstehen sei, wie man in manchen Kommentaren liest,[78] ist nicht einzusehen. Schon gar nicht überzeugt hierfür das Argument, bei *vota reddere* handele sich um eine antike Formel, die gerade wegen ihrer Formelhaftigkeit im Christentum vergeistigt worden sei. Ulrike Ehmig hat gezeigt, dass im paganen Bereich Gelübde trotz der Formelhaftigkeit sehr bewusst und spezifisch eingesetzt wurden.[79] In Inschriften, die unzweideutig reale Gelübde dokumentieren, begegnet oft die Formulierung *pro se et suis* und *pro salute sua et suorum.*[80] Auch hier würde niemand behaupten, die Formelhaftigkeit spreche für eine Spiritualisierung.

Die Formulierung *pro se suisque omnibus votum vovit et reddidit*, die sich etwa auch auf dem Votivkelch aus Brive (5. Jahrhundert) befand,[81] ferner der technische Ausdruck *reddunt vota sua* weisen auf reale Gelübde, die freilich nicht einem Götzen, sondern dem „ewigen, lebendigen und wahren Gott" abgelegt wurden. Im Übrigen kann schon die im Römischen Kanon vorfindliche Formulierung *quorum tibi fides cognita est et nota devotio* auf das *votum* bezogen werden, denn in den Messen der römischen Tradition findet sich eine *Missa de devoto*, und diese ist nichts anderes als ein Messformular, in dem ausdrücklich für jene, die ein Gelübde einlösen, gebetet wird.[82] Christliche Devotion bestand also gerade darin, Voten abzulegen und sie durch Opfergaben in der Eucharistie einzulösen. Dass daher *vota* einfach nur die Opfergaben auf dem Altar bezeichnen konnten,[83] tut dem ursprünglichen Hergang keinen Abbruch.[84] Der Altar ist der Ort, an dem die Gläubigen – wäh-

[75] Rupert BERGER, Die Wendung „*offere pro*" in der römischen Liturgie, Münster 1964, S. 171.

[76] Hier nach der Rekonstruktion von STUIBER (wie Anm. 9), S. 129–130. Siehe jüngst Thomas O'LOUGHLIN, The *Commemoratio pro vivis* of the Roman Canon. A Textual Witness to the Evolution of Western Eucharistic Theologies?, in: Studia Patristica 71, 2014, S. 69–91.

[77] *ut quos ieiunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta laetificet* (Jean DESHUSSES, Benoit DARRAGON, Concordances et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires 3,4, Fribourg 1983, S. 495). In der Votivmesse, in der man Gelübde darbrachte, heißt es: *et supplices fundimus preces pro devotione atque oblatione fidelium tuorum* (Marius FÉROTIN, Le *Liber Ordinum* en usage dans l'église wisigothique et morarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle, Paris 1904, S. 319). Der Zusammenhang von *devotio* und *votum* ist auch in der mozarabischen Liturgie gegenwärtig, bes. FÉROTIN, a. a. O., S. 319–322.

[78] Mario RIGHETTI, Manuale di storia liturgica 3, Milano3 1966, S. 375. Ludwig EISENHOFER, Handbuch der katholischen Liturgik 2, Freiburg i. Br. 1933, S. 176, übergeht bezeichnenderweise in seiner Kanonkommentierung das *reduunt vota sua*. Josef Andreas JUNGMANN, Missarum Solemnia 2, Freiburg i. Br. 1952, S. 211, sieht darin durchaus die Möglichkeit einer Gelübdeeinlösung.

[79] Ulrike EHMIG, Pro & Contra. Erfüllte und unerfüllte Gelübde in lateinischen Inschriften, in: Chiron 40, 2010, S. 319.

[80] EHMIG (wie Anm. 79), S. 310–313. Noch bessere Beispiele bei STUIBER (wie Anm. 9), S. 131.

[81] GROSSI GONDI (wie Anm. 6), S. 377; Joseph BRAUN, Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung, München 1932, S. 170.

[82] Sacr. Greg. 2354 (Jean DESHUSSES, Le Sacramentaire Grégorien, Fribourg 1979, S. 131–132): *cui iacob vovit et reddidit. Miserere domine famulo tuo ill. pro quo in honore sancti tui ill. votorum munera offerimus.*

[83] Dem entspricht die kirchenamtliche Übersetzung des betreffenden Abschnitts (*vota reddere*) im Römischen Messkanon: „Vor dich, den ewigen, lebendigen und wahren Gott, *bringen sie ihre Gebete und Gaben*".

[84] Opt. Mil. 6,1,1. 7 (SC 413, 160): *altaria Dei [...] in quibus et vota populi et membra Christi portata sunt.* Hier können *vota* nur Votivgaben meinen, nicht bloße Gebete. Paulin. ep. 32,8 (FC 25,2, 764): *Sic geminata piis adspirat gratia votis / Infra martyribus desuper acta sacris / Vota sacerdotis viventum et commoda parvo / Pulvere*

rend der Eucharistiefeier – ihre Gelübde (*vota*) einlösen und ihr Gebet zu den Ohren Gottes aufsteigen lassen.[85]

Es ist bezeichnend, dass laut dem zitierten *Memento* im Römischen Kanon die Gläubigen selber das Lobopfer (*sacrificium laudis*) darbringen (*qui tibi offerunt*) und ihre Gelübde erfüllen. Das Lobopfer meint zweifellos die Eucharistie selbst.[86] Die Gaben, die die Gläubigen zur Eucharistie beisteuern und auf den Altar legen, sind also ihr aktiver und auch liturgisch sichtbarer Anteil am Opfer der Eucharistie.[87] In anderen Worten: die Gabendarbringung der Gläubigen ist eine genuine Opferhandlung: ein Opfergang.

Augustinus präzisiert das *vota reddere* der Gläubigen ausdrücklich als das *sacrificium*.[88] So kann in den Sakramentaren das *vota reddere* direkt auf die Opfergaben der Gläubigen bezogen werden, die hier als Weihegaben zu Ehren der Märtyrer zu verstehen sind.[89] Augustinus spricht in diesem Zusammenhang auch davon, dass durch die Erfüllung der Gelübde beim eucharistischen Opfer die Armen gespeist werden.[90] Das ist nicht rein geistig zu verstehen, vielmehr gab man beim Opfergang nicht nur die Speise, die dann für die Eucharistie diente, sondern darüber hinaus Almosen für die Armen.[91] Die Formulierung *pro redemptione animarum suarum* meint genau dies, dass sich nämlich der Stifter durch seine Gaben für die Armen regelrecht von den eigenen Sünden loskaufte.[92]

Im Römischen Messkanon ist von den Gelübden gerade in dem Abschnitt die Rede, in dem die Namen einzelner Personen herausgegriffen werden (*Memento domine famulorum famularumque tuarum N. et N.*),[93] und zwar jener, die Gaben dargebracht haben.[94] Es ist also auch von hierher anzunehmen, dass der Ritus der Gabendarbringung traditionell der Ort war, an dem Gelübde eingelöst wurden, bzw. dass man erwartete, dass bei der Gabendarbringung jene Objekte zum Altar getragen wurden, mit denen man seine Gelübde einlöste.[95] Eine häufige Variante des antiken Gelübdes war es, Opfer zu versprechen.[96] Die Gabendarbringung in der Eucharistiefeier entsprach einem solchen

sanctorum mors pretiosa iuvat. Die *viventes* sind doch offenbar die Opfernden, deren Namen im Kanon genannt werden. Vgl. BERGER (wie Anm. 75), S. 170–175.

85 Opt. Mil. 6,1,7 (SC 413, 164). Auch Valerian. Cem. hom. 4,6 (PL 52, 704D) weist auf den Altar als Ort der Gelübdeeinlösung innerhalb der Eucharistie. Siehe oben Anm. 26.

86 Jukka THURÉN, Das Lobopfer der Hebräer. Studien zum Aufbau und Anliegen von Hebräerbrief 13, Åbo 1973.

87 Vgl. BERGER (wie Anm. 75), S. 175. 181.

88 Aug. enarr. in Ps. 21,2,27 (CCL 38, 129): *Quae sunt vota sua? Sacrificium quod obtulit Deo.*

89 Sacr. Veron. 115 (MOHLBERG [Anm. 62], 15): *Da nobis quaesumus domine semper haec tibi vota deferre quibus sanctorum tuorum natalicia celebrantes tuam gloriam praedicemus.* Ebd. 375 (51): *Intende, praecamur, altissime, vota quae reddimus.*

90 Aug. enarr. in Ps. 21,2,27 (CCL 38, 129).

91 Vermutlich meint auch Origenes, dass Naturalgaben, die man den Armen zu geben gelobt hat, in der Kirche dargebracht werden: Orig. Lev. hom. 11,1 (GCS Orig. 6, 448): *Et hoc est utique quod dicit, ne quis forte, cum fructus ex area aut vinum ex torcularibus colligit et dixerit: volo tantum offere ecclesiae vel in usum pauperum aut peregrinorum tantum praebere; si postea ex eo modo, quem vovit, aliquid ad usus proprios praesumat, iam non de suis fructibus praesumpsit, sed sancta Dei violavit.*

92 Vgl. STUIBER (wie Anm. 9), S. 136–141.

93 *et omnium circumstantium* ist offensichtlich spätere Einfügung, als man nicht mehr nur jene namentlich Genannten erwähnte, die Gaben brachten und Gelübde einlösten. Zur Namensnennung derer, die Opfer und Almosen spenden, am Altar siehe Jean DESHUSSES, Les messes d'Alcuin, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 14, 1972, S. 27–28.

94 RIGHETTI (wie Anm. 78), S. 373; JUNGMANN (wie Anm. 78), S. 196.

95 Aimé-Georges MARTIMORT, La Chiesa in preghiera 2, Brescia 1985, S. 101–109, und Arnold ANGENENDT, Das Offertorium in liturgischer Praxis und symbolischer Kommunikation, in: Gerd ALTHOFF (Hrsg.), Zeichen – Rituale – Werte, Münster 2004, S. 71–150, behandeln die Gabenbereitung ohne Hinweis auf Gelübde.

96 Prud. c. Symm. 1, 397-398 (FC 85, 136).

Gelübde, bei dem man das gelobte Opfer zum Altar brachte bzw. auf den Altar legen ließ. Salvian von Marseille spricht davon, dass die Menschen in Zeiten der Not ihre Gelübde einlösen, indem sie die Altäre mit Gaben füllen.[97] Wenn die Gaben dort lagen, war für sie also das Gelübdeopfer vollzogen und eingelöst.

In diesem Zusammenhang ist eine interessante Fehlanzeige zu notieren. Es gibt kein archäologisch-ikonographisches Zeugnis aus frühkirchlicher Zeit, das direkt und unmissverständlich die Gabendarbringung zum Altar dokumentiert.[98] Man erwartet zumindest in der bildenden Kunst das Motiv eines mit Gaben überfüllten Altars oder wenigstens Beitische und Nebenaltäre, die die in den eucharistischen Gebeten viel zitierte Fülle der Gaben und Gelübde illustrieren. Das alles findet man aber nicht.[99] Man muss bis zum Mittelalter warten, bevor man in der Ikonographie auf Votivkerzen[100] oder gar auf Gläubige stößt, die solche Votivkerzen zum Altar tragen.[101]

Das Gelübdegebet des Römischen Messkanons bezieht sich auf kein spezifisches Gelübde und ist insofern formelhaft. Es handelt sich um ein typisches Sammelgebet, das ganz offensichtlich das Ergebnis eines langen Überlieferungsprozesses ist. Alle Eventualitäten von Gelübden fanden Eingang. Vorgesehen sind Gelübde der namentlich Genannten und aller Anwesenden, ferner Gelübde, die sich auf das Seelenheil und auf die körperliche Rettung beziehen,[102] und zwar der gelobenden Person als auch aller Personen, die in das Gelübde einbezogen waren. Es ist allerdings nicht anzunehmen, dass während des Gottesdienstes einzelne Gelübde zur Sprache kamen. Niemand gab bei der Darbringung seiner Opfergabe an, aufgrund welches Gelübde er dies tat. Das geschah vielmehr summarisch durch das priesterliche Gelübdegebet.

Ist dies richtig, so hat die Praxis der Gelübde ihre höchste kirchliche Anerkennung darin gefunden, dass sie bei der wie auch immer gearteten Gabenbereitung in die eucharistische Liturgie Eingang fand.[103] Damit war natürlich auch eine größtmögliche kirchliche Kontrolle und Beglaubigung gegeben. Denn in Rom und anderenorts wurden die Namen der Stifter und Spender während des Gottesdienstes bekannt gemacht.[104] Das bezeugt Hieronymus († 420), und er ärgert sich darüber, dass dadurch die Reichen unverdient geehrt wurden.[105] Vielleicht aus demselben Grund versuchte Papst Innozenz († 417) der öffentlichen Ehrung der Stifter eine religiöse Dimension zu geben, indem er verlangte, dass man die Namen nicht bei der Gabenbereitung, wie man dies etwa in Gubbio praktizierte, sondern erst innerhalb des Kanons verlas. Denn so wurden die Spender weniger für ihre Großzügigkeit gelobt als vielmehr dem Gebet der Gläubigen empfohlen.[106] Freilich war Rom eine Ausnahme, denn etwa auch in Gallien wurden die Namen derer, die Gaben dargebracht hatten, gleich nach der Gabenbereitung verlesen.[107]

97 Salvian. gub. 6,17,94 (CSEL 8, 152).

98 Im paganen Bereich siehe hingegen Fyntikoglou u. a. (wie Anm. 22), S. 179.

99 Allenfalls kommt eine Illustration im Ashburnham-Pentateuch (6./7. Jahrhundert) in Frage. Sie zeigt Ex 35–40 mit einem mit Gaben überhäuften Altar.

100 Erstes Beispiel ist die Theodotuskapelle in S. Maria Antiqua in Rom Mitte 8. Jahrhunderts: de Grueneisen (wie Anm. 45), S. 119, und PL. IC. XXXV. Die angeblich frühchristliche Sucessa-Medaille mit einer Votivkerze am Laurentiusheiligtum könnte eine Fälschung sein (ebd. Fig. 250–251).

101 Erstes Beispiel ist die Unterkirche S. Clemente in Rom um 1100: Zchomelidse (wie Anm. 45), S. 394.

102 Etwas anders Stuiber (wie Anm. 9), S. 132–134.

103 Die Darbringung der Gaben, die auf dem Altar geopfert werden sollte, konnte in Gallien bereits vor der Messe stattfinden; Karl Berg, Cäsarius von Arles. Ein Bischof des sechsten Jahrhunderts erschließt das liturgische Leben seiner Zeit, Thaur u. a. 1994, S. 185.

104 Das galt auch für Kirchenstifter; Joh. Chrys. hom 18,5 in Acta Apost. (PG 60, 148).

105 Stuiber (wie Anm. 9), S. 138–139. 141.

106 Vgl. Martin F. Connell, Church and Worship in Fifth-Century Rome. The Letter of Innocent I to Decentius of Gubbio, Collegeville 2002, S. 26–27.

107 Berg (wie Anm. 103), S. 186.

Die Namen standen auf eigenen Diptychen geschrieben, so dass man sie an dieser oder jener Stelle des Gottesdienstes einfügen konnte.[108] Die Verwendung von Diptychen könnte sich aus praktischen Gründen erklären. Möglicherweise schrieb der Diakon bereits an der Kirchentür die Namen derer auf, die etwas spenden wollten. So konnte er schon im Vorfeld entscheiden, welche Gaben zum Altar gebracht und welche anderweitig abgegeben werden sollten. Bei der Registrierung der Namen wurde vielleicht fallweise die Qualifikation *ex voto* hinzugefügt, so dass die Gelübde damit dokumentiert waren.[109] Wichtig an dem ganzen Vorgang ist jedenfalls, dass in Rom die Gabenbereitung und die erst im Hochgebet erfolgende Aufzählung der *nomina offerentium* zusammengehören. Die Einlösung der Gelübde zieht sich damit liturgisch von der Gabenbereitung bis in den Kanon hinein und gibt damit der Eucharistie eine entscheidende Prägung.

Möglicherweise war der Sonntag der bevorzugte Tag der Gelübdeeinlösung, da bereits Konstantin die Sonntagsruhe unter anderem mit dem Hinweis auf *votiva compleri* verordnet hatte.[110] Aufgrund der in den Märtyrermessen häufig erwähnten Gelübde muss man aber auch annehmen, dass innerhalb der allgemeinen Festmesse zu Ehren eines Heiligen die Besucher ihre jeweiligen Gelübde einlösten. Damit war allen Arten der Gelübde Raum gegeben. Sicher aber bestanden Gelübde vor allem darin, zur Gabenbereitung Votivgaben zum Altar zu bringen.[111]

In Rom nannte man die Märtyrerfeste Votivtage bzw. Votivfeste.[112] Offensichtlich erfreuten sie sich besonderer Wertschätzung, wenn es darum ging, ein Gelübde abzulegen bzw. einzulösen. Das überrascht nicht angesichts der im vorigen Kapitel über Gelübde an den Verehrungsstätten der Märtyrer gemachten Beobachtungen. Tatsächlich finden sich in römischen, aus der römischen Tradition stammenden sowie mozarabischen Sakramentaren häufig an Märtyrerfesten in den Gabengebeten (*super oblata, post nomina*) die *vota* der Opfernden erwähnt.[113] Besonders deutlich ist

[108] STUIBER (wie Anm. 9), S. 142–143.

[109] Zum spätantiken Motiv der Dokumentation von Vota auf Schilden durch Siegesgöttinnen siehe Hans Peter L'ORANGE, Armin von GERKAN, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens, Berlin 1939, S. 125–126. 128–129; Richard DELBRUECK, Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler, Berlin, Leipzig 1929, S. 14–15 (Arkadiussäule).

[110] Codex Theod. 2,8,1 (Theodor MOMMSEN, Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis 1,2, 87): *gratum ac iucundum est eo die quae sunt maxime votiva conpleri;* KÖTTING (wie Anm. 8), S. 1097.

[111] *ut votum famulorum tuorum Illorum benigne suscipias [...]. Nam, si qua in honore sanctorum tuorum Illorum venerandis tuis altaribus munuscula obtulerunt* (FÉROTIN, Le *Liber Ordinum* [wie Anm. 77], S. 320).

[112] Sacr. Veron. 771. 791. 1236 (MOHLBERG [wie Anm. 62]): *natalicia votiva.*

[113] Sacr. Veron. 100. 127. 365. 821. 1210 (MOHLBERG [wie Anm. 62]); vgl. 603. 750. 1170. 265: *Adesto domine quaesumus aeclesiae tuae votis, adesto muneribus. 1191: tuorum vota fidelium munera suppliciter oblata concilient.* 1261: *Exultantes domine cum muneribus ad altaria veneranda concurrimus: quia et omnium nobis hodie summa votorum et causa nostrae redemptionis exhorta est.* 134817 (Weihnachten): *pia vota solvere cupientem.* Mozarabischer Ritus: Messe des hl. Saturninus: *Tu eius meritis et offerentium suscipe vota et omnes in commune pro tua miseratione letifica* (Marius FÉROTIN, Le *Liber Mozarabicus Sacramentorum* et les manuscrits mozarabes, Paris 1912, S. 30). Messe des hl. Clemens: *sanctifica hec munera [...] per que et offerentium suscipias vota* (ebd. 41). Messe der hl. Eugenia: *Intuere propitius, Domine, offerentium vota* (ebd. 61). Messe des hl. Julian: *Tu pietate solita et offerentium suscipe vota* (ebd. 93). Messe des hl. Vinzenz: *Alius ovans vota persolvit; alius plorans mestitudinis questus exponit. Tua sanctitas et vota suscipiat et tediosis succurrat* (ebd. 113). Messe der hl. Agnes: *Tu pius offerentium accipe vota* (ebd. 105). Messe des hl. Babylas: *offerentes tibi, Christe, sacrificium humiliati cordis, et vivorum vota offerimus, et sepultis requiem flagitamus* (ebd. 122). Messe der Heiligen: *Votorum nostrorum studia vincunt negotia meritorum* (ebd. 482). Votivmesse am Märtyrerfest: *ut votum famulorum tuorum Illorum benigne suscipias [...]. Nam, si qua in honore sanctorum tuorum Illorum venerandis tuis altaribus munuscula obtulerunt* (FÉROTIN, Le *Liber Ordinum* [wie Anm. 77], S. 320). Vgl. Messe der hl. Dorothea: *abdita vulnerum curans, preces supplicantes iustificans ac vota nostra Salvatori nostro commendans* (FÉROTIN, Le *Liber Mozarabicus* [wie Anm. 113], S. 132). Messe des hl. Cyprian: *supplices postulemus ut populorum concurrentium suscipiat vota ac singulis quibusque propria desideriorum sperata distribuat; hodierno die votis adtollimus, sacrificiis honoramus* (ebd. 421). Messe des

ein Segensgebet am Fest des hl. Felix: *Omnes qui, ob triumphos Maccabeorum atque Felicis martirum, hodie eterno Deo vota persolvitis, votorum vestrorum premia capiatis. Amen.*[114] In der mozarabischen Liturgie gab es ein eigenes Messformular für jene, die am Gedenktag eines Märtyrers dem Herrn ihre Gelübde darbrachten.[115]

Schließlich gehören in diesen Zusammenhang auch die Votivmessen,[116] für die es sowohl in der römischen[117] als auch mozarabischen Tradition eigene Formulare gab. Das Bobbio-Missale führt erstmals Messformulare unter der Bezeichnung *missa votiva* auf.[118] Zweifellos hat man es hier mit Gelübdemessen zu tun. Unklar ist, worauf sich das Gelübde bezog: auf eine Opfergabe, die man für die Messe mitbrachte, oder auf das Messopfer selbst. Vermutlich hat man es hier mit einer allmählichen Veränderung der eucharistischen Praxis zu tun. Eine Votivmesse bestand im ursprünglichen Sinn doch offenbar darin, dass jemand ein Gelübde abgelegt hatte, Gott Gaben (*oblationes votivae, munus votivum*) für die Feier einer Hl. Messe darzubringen.[119] Von Symeon dem älteren Styliten berichtet die syrische Vita: „Da tat der Mann Gottes ein Gelübde für sich bei Gott: ‚Weil du meine Bitte [um Regen] erhört hast, welche ich für die Armen und Elenden vor dich brachte, will ich einen Gedenktag halten und dir, mein Herr, ein Opfer darbringen".[120] Schon im 6. Jahrhundert ging man dazu über, dass Priester und auch Laien gelobten, eine Messe darzubringen bzw. darbringen zu lassen.[121] Das früheste Beispiel ist ein gewisser Marinus aus Neapel, der gelobt hatte, jährlich am Beerdigungstag des Hl. Severin durch Danksagung das Opfer einzulösen.[122] Da Marinus der Scholaleiter der Kirche Neapels, also Priester war, kann dies nur bedeuten, dass er gelobt hatte, jährlich am Severinstag das Messopfer zu feiern. In der weiteren Entwicklung lösen sich die „Votivmessen" immer mehr vom Gelübde und werden einfach nur als Spezialmessen für besondere Anliegen verstanden.

hl. Matthäus: *dum eius meritis vota famulantium suscipis* (ebd. 430). Messe des hl. Felix: *et per illos votum nobis tribuas tolerandi adversa* (ebd. 589). Miss. Goth. 84. 207. 339. 416. 421. 512 (Leo Cunibert Mohlberg, Missale Gothicum, Roma 1961, S. 25. 56. 85. 101. 103. 118).

[114] Férotin, Le *Liber Mozarabicus* (wie Anm. 113), S. 589.

[115] Férotin, Le *Liber Ordinum* (wie Anm. 77), S. 319–322.

[116] *In honorem Martyris tui Illius votivum tibi, Deus sacrificium exhibentes rogamus* (Férotin, Le *Liber Mozarabicus* [wie Anm. 113], S. 484–485).

[117] Deshusses (wie Anm. 82), S. 132–142, bes. 140.

[118] Arnold Angenendt, Offertorium, Münster 2013, S. 110.

[119] *Fidelissimi servi sui Illius votum Dominus clementer acceptet, et eum cum omnibus suis a delictis iustificet. Vota eius sanctificando multiplicet, et orationes iubeat exaudire. Quo cum universitate electorum, et pia vota sua Domino reddat, et se in omnibus eidem placiturum exhibeat* (Férotin, Le *Liber Ordinum* [wie Anm. 77], S. 306). *Accepta sint in oculis tuis, Domine, vota eorum, et oblationem quam tibi offerunt inspice; Offerimus tibi, Domine, hec munera populi tui, ut in tuo nomine glorificentur, et eorum vota propitius suscipias et peccata dimittas; et hanc votivam oblationem, quam tibi offerunt famuli tui, suscipere digneris; Vota vestra atque sacrificia clementis Dei gratia in bono suscipiat. Amen* (Férotin, Le *Liber Ordinum* [wie Anm. 77], S. 316–318). Weitere Votivmessen siehe ebd. 302–316. 323–331. Sacr. Gregr. 1301 (Deshusses [wie Anm. 82], S. 434): *has oblationes famulorum famularumque tuarum quas tibi pro incolomitate (!) eorum offerimus benignus adsume, et ut nullius sit irritum votum, nullius vacua postulatio.*

[120] Syr. Vita Simeonis 65 (Hans Lietzmann, Heinrich Hilgenfeld, Das Leben des heiligen Symeon Stylites, Leipzig 1908, S. 113). Auch die griechische Vita berichtet, dass Symeon Gelübde ablegte: Antonii vita Simeonis 21 (ebd. 54).

[121] Vgl. Angenendt (wie Anm. 118), S. 109.

[122] Eug. vit. Sev. 46,5 (SC 374, 296): *semper in die depositionis eius occurrens uoti sacrificium deo cum gratiarum actione reddebat.*

4 Kirchenstiftungen und Kirchenausstattungen

Wenn die Eucharistiefeier ein privilegierter Ort der Gelübdepraxis war, so liegt es nahe, dass auch liturgische Einrichtungen, Kunstausstattungen sowie das Kirchengebäude selbst Gegenstand eines Gelübdes sein konnten.[123]

Ein herausragendes, leider verlorenes Dokument der Gelübdepraxis im Umfeld der Märtyrerverehrung war die Felicitaskapelle in einem Raum der Titusthermen beim Kolosseum, die ins 6. Jahrhundert datiert wird.[124] Die Freskenausstattung der geosteten Wandnische ging offenbar auf ein Gelübde zurück, und dieses wurde durch eine große Inschrift unter dem Lämmerfries dokumentiert, der oberhalb der Nische zu sehen war: *VICTOR VOTVM SVLVIT* [...] *E PRO VOTV SVLVIT*. Da in der Nischenausmalung zwei männliche Dedikanten zu sehen sind, ist anzunehmen, dass in der Lakune [...] ein weiterer Männername stand. Beide stifteten offenbar aufgrund zweier Gelübde das Nischenbild der Felicitas mit ihren sieben Söhnen. Einer der Stifter trägt einen Schlüssel, war also wahrscheinlich der Ostiarier der Kapelle. Noch eine oder zwei weitere Inschriften im Nischenbild selbst beziehen sich auf Gelübde.[125] In roter Schrift las man: *SANCTA MARTVR MVLTVM PRAESTA(N)S HOB VOTI GER* [...] *FELICTIATES SPERARE INNOCENTES NON DESPERARE*. Das soll doch wohl ausdrücken, dass Felicitas jenen, die in der Not ein Gelübde ablegen, Glück bringt. Eine weitere Inschrift wurde anscheinend später von einer Felicitas angebracht, die ebenfalls ein Gelübde einlöste: *FELICITAS CVLTRIX ROMANARUM VO* [...] *SOLVIT* (?).[126]

Zumindest indirekt auf Gelübde könnte das Mosaik des 6. Jahrhunderts im Presbyterium von S. Vitale in Ravenna deuten, das Kaiser Justinian und Kaiserin Theodora mit Kelch und Patene zeigt. Man müsste in diesem Fall davon ausgehen, dass Kelch und Patene Votivgaben waren, die während der Liturgie überreicht wurden. Dafür spricht, dass zahlreiche frühbyzantinische Kelche, Patenen und sonstige liturgischen Gefäße, etwa Reliquiare, mit Votivinschrift erhalten sind.[127] Üblicherweise wurden solche Gaben etwa bei der Kirchweihe von den Stiftern zum Altar getragen.[128]

In diesem Zusammenhang ist auch das verloren gegangene Apsismosaik von S. Giovanni Evangelista in Ravenna aus der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts interessant.[129] Dort waren an ähnlicher Position wie in S. Vitale Kaiser und Kaiserinnen dargestellt, die „Geschenke" darbrachten, vielleicht liturgische Geräte.[130] Diese trugen sie gleichsam zum Priester, der in Gebetshaltung am Altar stand. Ein entsprechendes Mosaikbild, das einen Priester am Altar darstellte, befand sich in der Mitte der Apsiswand. Es könnte sich bei den „Geschenken" wiederum um Votivgaben handeln. Jedenfalls war

[123] Beispiele bietet STUIBER (wie Anm. 9), S. 129–130.

[124] Ferruccio LOMBARDI, Roma. Le Chiese scomparse, Roma 1998, S. 62; Christa IHM, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts, Wiesbaden 1960, S. 147–148; Rainer WARLAND, Das Brustbild Christi, Rom u. a. 1986, S. 224–225 (6. Jahrhundert). Abbildungen siehe auch Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie 5,1, 1922, S. 1285–1286.

[125] ILCV I 1905.

[126] Bullettino di Archeologia Cristiana 4,3, 1884–1885, S. 160–161.

[127] MUNDELL MANGO (wie Anm. 35), S. 68–77. 81–86. 104–107. 118–120. 135–137. 141–143. 159–164. 171–174. 230–232. 234. 246–247. Votivkreuze ebd. 87–89. 92–95. 192–197. Zu *ex-voto*-Reliquiaren siehe Anja KALINOWSKI, Frühchristliche Reliquiare, Wiesbaden 2011, 116–117, 120, 122.

[128] Bernard BOTTE, Heinzgerd BRAKMANN, Kirchweihe, in: Reallexikon zur Antike und Christentum 20, 2004, S. 1151. Zu Votivgeschenken an den Bischof bei einer Kirchweihe siehe Concilium Bracarense (i. J. 572), can. 5 (Johannes Dominicus MANSI, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio 9, Paris 1901, S. 839–840).

[129] Clementina RIZZARDI, Il mosaico a Ravenna. Ideologia e arte, Bologna 2011, S. 58–61; Davide LONGHI, Epigrafi votive di epoca placidiana in S. Giovanni Evangelista a Ravenna e a S. Croce in Gerusalemme a Roma, in: Felix Ravenna 149–152, 1995–1996, S. 39–70.

[130] Friedrich Wilhelm DEICHMANN, Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes 1, Wiesbaden 1969, S. 156.

die Kirche selbst, in der diese Mosaiken angebracht waren, eine Votivkirche. Über die kaiserlichen Vota gaben zwei unübersehbare Inschriften auf dem Triumphbogen (Stiftung der Kirche) und in der Apsiswölbung (Stiftung des Mosaiks) Auskunft. Durch ihre solcherart dokumentierten Gelübde und Stiftungen wollte sich die valentinianisch-theodosianische Dynastie vor den Augen der christlichen Welt verherrlichen. Hierher gehört auch die Nachricht, dass Valentinian III., Galla Placidia und Honoria aufgrund eines Gelübdes die Helenakapelle in S. Croce in Gerusalemme mit Mosaik ausgestattet haben.[131] Auch der Mosaikschmuck der Apsis der Lateranbasilika scheint im beginnenden 5. Jahrhundert zumindest teilweise auf ein Privatgelübde zurückgegangen zu sein, was durch eine Inschrift dokumentiert wurde.[132]

Schon in der Antike war die Stiftung von Altären aufgrund eines Gelübdes gang und gäbe[133] und wurde auf solchen Altären auch dokumentiert.[134] Dass christliche Altäre gestiftet wurden, ist bereits im 3. Jahrhundert bezeugt. Es handelt sich um den Altar der Hauskirche von Megiddo bei Jerusalem. Von einem Gelübde ist hier allerdings nicht die Rede. Zum Beginn des 5. Jahrhunderts scheint dann der Altar des hl. Sebastian *ad catacumbas* von zwei Priestern *ex voto* gestiftet und mit einer entsprechenden Inschrift auf dem Altar dokumentiert worden zu sein.[135] Ungefähr zu Beginn des 5. Jahrhunderts wurde der Altar der Titelheiligen der Jordanierkatakombe an der Via Nomentana von einem gewissen Delicatus aufgrund eines Gelübdes gestiftet. Auch dies wurde inschriftlich auf dem Altar selbst dokumentiert, und zwar gut sichtbar auf der Frontplatte über der *confessio*-Öffnung.[136] Aus dem späteren 5. Jahrhundert ist in Marseille eine Mensa mit griechischer Stifterinschrift erhalten, die auf ein Gelübde zurückgeht.[137] Bischof Viktor (538–545) von Ravenna stiftete für seine Kathedrale ein silbernes Altarziborium anstelle eines älteren hölzernen.[138]

Votivinschriften finden sich auch auf Cancelli-Platten. Hier dürften sich die Stifter der Schranken verewigt haben. Dazu zählt wohl ein Fragment des 5. Jahrhunderts, das vom Theodulusgrab in der Jordanierkatakombe an der Via Nomentana stammen dürfte.[139] Ferner könnte eine Votivinschrift des beginnenden 6. Jahrhunderts in S. Francesco in Ravanna von einer Altarschranke oder vom Altar selbst herrühren.[140]

Weitere Beispiele von Stiftungen im Kirchenraum hat Alfons Zettler in seiner Studie über Offerenteninschriften auf den frühchristlichen Mosaikfußböden Venetiens und Istriens gebracht.[141] Und zwar gaben die Stifter an, den ganzen Fußboden[142] oder ein bestimmtes Fußmaß des Bodenmosaiks

[131] Walther Buchowiecki, Handbuch der Kirchen Roms 1, Wien 1967, 619; Longhi (wie Anm. 129).

[132] ILCV I 68. Vgl. Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité 116,1, 2004, S. 122. Zu weiteren Votivmosaiken in Kirchen siehe Beat Brenk, The Apse, the Image and the Icon, Wiesbaden 2010, S. 88–94.

[133] Emil Reisch, s. v. Altar, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 1, 1894, S. 1641. 1681.

[134] Z. B. Fyntikoglou u. a. (wie Anm. 22), S. 168.

[135] ICUR V 13122; Di Stefano Manzella (wie Anm. 53), S. 289–291; Antonio Ferrua, I lavori di Proclinus ed Ursus a S. Sebastiano, in: Rivista di Archeologia Cristiana 40, 1964, S. 287–293.

[136] ICUR VIII 22958; ILCV I 1923.

[137] Joseph Braun, Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung 1, München 1924, S. 300. Zu frühbyzantinischen Mensen mit Stifterinschriften siehe Urs Peschlow, Altar und Reliquie. Form und Nutzung des frühbyzantinischen Reliquienaltars in Konstantinopel, in: Michael Altripp, Claudia Nauerth (Hrsg.), Architektur und Liturgie, Akten des Kolloquiums vom 25. bis 27. Juli 2003 in Greifswald, Wiesbaden 2006, S. 186.

[138] Friedrich Wilhelm Deichmann, Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes 2,1, Wiesbaden 1974, S. 10.

[139] ICUR VIII 22963.

[140] Rugo III 30. Das Gelübde, eine Altarabschrankung zu reparieren, siehe ILCV I 1856A.

[141] Zettler 151–164. Siehe auch Ulrike Ehmig, Pro voto suo, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 55, 2012, S. 72–78.

[142] Noël Duval, Michel Janon, Le dossier des églises d'Hr Guesseria, in: Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité 97,2, 1985, S. 1103–1106. Die hier gebotene Inschrift könnte sich auch auf die gesamte Kirche beziehen.

finanziert zu haben. Nicht selten gingen solche Stiftungen ausdrücklich auf Gelübde zurück.[143] Auch in anderen Regionen sind solche Inschriften bezeugt; bei griechischen steht dann gern ὑπὲρ εὐχῆς betont am Anfang.[144] Zettler hat den liturgischen Zusammenhang der Stifterinschriften richtig erkannt, zu Unrecht jedoch die Erwähnung der Gelübde heruntergespielt, weil er sie für paganes Formelgut hielt. In Wahrheit bestätigen gerade auch die Gelübde seine These, dass die Stiftermosaiken eine liturgische Memoria nachahmen. Die Inschriften greifen nämlich den liturgischen Vorgang der Nennung der Namen der Opfernden bei der Messfeier auf. Die Stifternamen stehen nun nicht auf dem Diptychon zur Verlesung in einer Messe, sondern sind dauerhaft auf dem Fußboden geschrieben. In beiden Fällen handelt es sich um einen Akt religiöser Selbstdarstellung. Geradezu den Charakter einer bleibenden Dokumentation nimmt die Selbstdarstellung durch die Inschriften an. Eine solche Dokumentation war umso mehr religiös angezeigt, wenn es sich um ein Gelübde handelte. Die Nennung der Gelübde in den Inschriften entsprach wahrscheinlich der Erwähnung der Gelübde im *Memento offerentium* der Messe. Der Stifter hatte durch die Bodeninschrift noch den Vorteil, dass sein Name über den Tod hinaus blieb, während er liturgisch aus dem *Memento offerentium* gestrichen und ins *Memento mortuorum* eingefügt wurde.

In der Antike wurden Tempel üblicherweise aufgrund eines Gelübdes gestiftet.[145] Ähnlich sind auch im christlichen Umfeld Kirchenstiftungen aufgrund von Gelübden bezeugt.[146] Solche Privatstiftungen konnten zu Problemen mit der bischöflichen Autorität führen.[147] Vermutlich haben Kirchenstifter zur Ablegung oder Einlösung eines entsprechenden Gelübdes bei der Gabenbereitung dem Bischof eine Stiftungsurkunde[148] oder ein Kirchenmodell überreicht.[149] Gerade auch Mosaiken im Altarbereich scheinen darauf zu deuten, etwa das Kirchenmodell in der Hand Felix IV. im Apsismosaik von SS. Cosma e Damiano in Rom.[150]

Von Helena heißt es in Eusebs Konstantinsvita: „Denn als sie dem Allkönig Gott die geschuldete Sache ihrer frommen Verfügung ableistete, war sie der Überzeugung, dass zu Ehren ihres Sohnes, eines so großen Kaisers, und seiner Söhne, der gottgeliebtesten Cäsaren, ihrer Enkelkinder, die Dankesschuld durch Votivgaben (Gebete) einzulösen sei".[151] Der Satz lässt erkennen, dass Helena aufgrund einer religiösen Verpflichtung ins Heilige Land reiste. Bloße Gebete können sie dazu nicht veranlasst haben, denn diese hätte sie überall erledigen können. Hatte Gott seinen Teil bereits durch das Glück ihrer Familie geleistet, so musste sie ihm nun danken, indem sie die gelobten Kirchen in Betlehem und auf dem Ölberg als Weihegeschenke darbrachte.[152] Konstantin selbst schreibt an die

[143] ZETTLER 167. 179. 181. 186–187. 195–198. 200–210. 224–227. 230. 236–237. 244–245. 250–251. ILCV I 121, 392, 1311, 1877–1890, 1906B, 1915; GROSSI GONDI (wie Anm. 6), S. 379–380; Giovanni LICCARDO, Redemptor meus vivit. Iscrizioni cristiane antiche dell'area napoletana, Trapani 2008, S. 142–143; Silvio PANCIERA, Osservazioni sulle iscrizoni musive paleocristiane di Aquileia e Grado, in: Antichità Altoadriatiche 8, 1975, S. 217–233. Ein auf ein Gelübde zurückgehendes Fußbodenmosaik in Bari siehe L'Année Epigraphique, 2000, S. 146–147 (Nr. 358).

[144] Rafah JOUEJATI, Rudolf HAENSCH, Les inscriptions d'une église extraordinaire à Tell Aar dans la Syria II, in: Chiron 40, 2010, S. 196. 200.

[145] Eric M. ORLIN, Temples, Religion and Politics in the Roman Republic, Boston, Leiden 2002, S. 35–75.

[146] ILCV I 1807, 1822; vit. Trud. 3. 7. 14. 16 (MGH Script. rer. mer. 6, 277. 280. 286. 288). Einen zweifelhaften Fall siehe DI STEFANO MANZELLA (wie Anm. 53), S. 297–298.

[147] Concilium Bracarense (i. J. 572), can. 6 (MANSI, Sacrorum Conciliorum [wie Anm. 128], S. 840).

[148] Im Mittelalter bezeugt: JUNGMANN (wie Anm. 78), S. 15–16.

[149] Eine Inschrift spricht von *basilicam voto promissam adq. oblatam* (ILCV I 1822). Das könnte sich auf ein in der Liturgie dargebrachtes Kirchenmodell beziehen.

[150] Siehe auch Bischöfe mit Kirchenmodell in der Rekonstruktion der Apsis von S. Stefano Maggiore und S. Maria Maggiore in Ravenna: RIZZARDI (wie Anm. 129), S. 121. 167. Eine Votivinschrift aus S. Maria Maggiore siehe ILCV I 1907.

[151] Eus. vit. Const. 3,42,1 (FC 83, 360).

[152] Ebd. 3,43,1 (FC 83, 360).

Antiochener, es sei sein Wunsch, Gott und ihnen zu gefallen und gemäß ihren Gelübden (Gebeten) weiterzuleben.[153] Sowohl die Gelübde Helenas als auch jene der Antiochener – offenbar beide für das Wohlergehen des Kaisers – scheinen ins Jahr 325–326 zu fallen und dürften mit Konstantins Vicennalienfeier 325 oder mit seinem Konsulat 326, zu dessen Beginn er in Rom die *vota publica* ablegte, in Zusammenhang stehen.

Ferner scheint es, dass Konstantin durch die Einweihung der Kreuzauffindungsbasilika (Martyrion) in Jerusalem zu seinem 30-jährigen Regierungsjubiläum seine Gelübde einlösen wollte.[154] Auch ließ er die Apostelkirche in Konstantinopel offenbar aufgrund von Gelübden als seine Begräbniskirche errichten.[155]

Galla Placidia stiftete um 423 oder 439 dem Evangelisten Johannes in Ravenna eine Basilika für ihre Rettung aus Seenot. Eine entsprechende Inschrift verlief an äußerst prominenter Stelle auf dem Triumphbogen der Kirche: *GALLIA PLACIDIA PRO SE ET HIS OMNIBUS HOC VOTUM SOLVIT.*[156] Auf dieser Linie liegt eine Äußerung des Konzils von Orange des Jahres 441, wonach ein Kirchenbau, den ein Bischof in einer anderen Diözese errichten wolle, nicht verhindert werden dürfe, da es ein Frevel wäre, ein solches *votum* zu behindern.[157] Man ging also davon aus, dass ein solcher Kirchenbau auf ein Gelübde zurückgehe.[158]

Papst Leo (440–461) erfüllte das Gelübde, das die Jungfrau Anicia Demetrias aus der hocharistokratischen Familie der Anicii Probi auf dem Sterbebett gegeben hatte, nämlich dem Märtyrer Stephanus eine Kirche auf ihrem Besitz an der Via Latina zu errichten. Eine Inschrift wurde am Grab der Demetrias in ihrer Kirche angebracht, in der Leo ausdrücklich dafür gelobt wurde, dass er das Gelübde eines anderen einlöste.[159]

Noch Papst Honorius (625–638) errichte aufgrund eines Gelübdes die Agneskirche an der Via Nomentana. Die betreffende Inschrift sprach von „ruhmreichen Gelübden, durch welche den Gelobenden der Lobpreis winkt".[160]

Kirchenstiftungen aufgrund eines Gelübdes sind reich bezeugt. Zur Angabe des Motivs des Engagements werden im Osten häufig die Formeln ὑπὲρ εὐχῆς und ὑπὲρ σωτηρίας verwendet. ὑπὲρ εὐχῆς begegnet allerdings nur in den nördlichen Provinzen des Ostens, so dass man annehmen kann, dass es sich um eine formelhafte Übernahme hellenistischer Sakralterminologie handelt.[161] Demnach würde das Syntagma „aus Frömmigkeit" bedeuten. Es ginge dem Stifter nicht um Selbstdarstellung, sondern um die religiöse Motivation. Andererseits drückt ὑπὲρ εὐχῆς doch mehr aus. Denn es ist in Parallele zu ὑπὲρ σωτηρίας zu sehen: Der Stifter stiftet eine Kirche für seine Rettung, nachdem er offenbar in einer bestimmten Notlage wie seinerzeit Galla Placidia das Gelübde des Kirchenbaus abgelegt hatte. Entsprechend erwartet man auch bei der Formulierung ὑπὲρ εὐχῆς eine Begründung für den Kirchenbau. Das kann schwerlich nur die Frömmigkeit des Bauherrn sein, sondern zielt doch eher auf ein konkretes Gelübde.

[153] Ebd. 3,60,9 (FC 83, 396). Luigi Tartaglia, Eusebio di Cesarea, Sulla vita di Costantino, Napoli 1984, S. 161: „di comportarmi secondo i vostri voti". SC 559, 441: „passer ma vie en accord avec vos vœux".

[154] Eus. vit. Const. 4,40,2 (FC 83, 456).

[155] Ebd. 4,60,4 (FC 83, 482). Tartaglia (wie Anm. 153), S. 200: „nelle sue attese e nei suoi voti".

[156] Davide Longhi, Epigrafi votive di epoca placidiana in S. Giovanni Evangelista a Ravenna e a S. Croce in Gerusalemme a Roma, in: Felix Ravenna 149–152, 1995–1996, S. 39–70.

[157] Conc. Araus., a. 441, can. 9(10) (CCL 148A, 80).

[158] Rossana Barcellona, Mario Spinelli, I canoni dei concili della Chiesa antica 1, Roma 2010, S. 141, übersetzt *hoc votum* hingegen nur mit „un progetto del genere".

[159] ICUR VI 15764.

[160] ICUR VIII 20755.

[161] Rudolf Haensch, Le financement de la construction des églises pendant l'antiquité tardive et l'évergétisme antique, in: Antiquité Tardive 14, 2006, S. 55.

5 Gelübde der Kaiser und für die Kaiser

Angesichts einer dermaßen breit bezeugten Gelübdepraxis kann es nicht mehr wundern, dass auch die christlichen Kaiser durch Gelübde ihrer Frömmigkeit Ausdruck verliehen und umgekehrt für sie Gelübde abgelegt wurden, wie dies bereits in der Antike der Fall war.[162] Einige Hinweise zu Konstantin, Helena und Galla Placidia wurden bereits im Zusammenhang der Kirchenstiftungen gegeben.

Zu den erstaunlichsten Phänomenen dieser Kontinuität gehören die öffentlichen Gelübde *pro salute principis* am 1. bzw. 3. Januar und alle fünf Jahre am Tag des Amtsantritts des Kaisers.[163] Diese Feiern waren zutiefst heidnischen Ursprungs. Sie bestanden in Dankopfern für die vergangene Zeit und in Gelübden für die Zukunft. Aufgrund der Münzemissionen kann mit Sicherheit gesagt werden, dass die öffentlichen Gelübde auch im 4. und 5. Jahrhundert unter den christlichen Kaisern aufrechterhalten wurden.

Wie diese Riten in christlicher Zeit aussahen, ist unklar. Man muss wohl annehmen, dass die Christianisierung der quinquennalen Voten schneller erfolgte als die der Voten zum Jahresbeginn. Seit Konstantin kann man sich die Quinquennalien kaum anders vorstellen, als dass sie durch Gottesdienste und Kirchenstiftungen eingelöst wurden. Dass zu Konstantins religiösem Habitus Gelübde selbstverständlich dazugehörten, legen auch mehrere Aussagen der Konstantinsvita Eusebs nahe.[164] Konstantin löste nach seinem Sieg über Maxentius Gott, der ihm den Sieg verliehen hatte, ein Dankgelübde (Dankgebet) ein, indem er das Siegeszeichen überall in Rom anbringen ließ.[165] Konstantin hatte das Gelübde (Gebet) abgelegt, nach und nach alle Menschen zu Christen zu machen, und dazu führte er den Herrentag als Gebetstag ein.[166] Er brachte Gott vor der Schlacht gegen Licinius „die Gelübde (Gebete)" dar.[167] Auf förmliche Gelübde weist auch Konstantins Schreiben vom Herbst 324 an eine Bischofsversammlung in Alexandrien. Demnach wollte er angesichts des arianischen Streits „aufgrund seiner Gelübde (Gebete)" die Einheit unter allen Christen wiederherstellen.[168] Auch hier passen Gelübde besser als bloße Bittgebete, da Konstantin zu Beginn seiner Rede Gott als Zeugen anrief.

Es gibt aber noch größere Gewissheit darüber, dass Konstantin glaubte, große Herausforderungen durch Gelübde meistern zu können, und zwar angesichts seines Verhaltens vor dem Konzil von Nizäa. Konstantin begann nämlich seine Begrüßungsrede zu den versammelten Bischöfen mit den Worten: „Eines Gelübdes (Gebetes) Wunsch war es mir, in den Genuss eurer Gesellschaft zu kommen. Und da ich ihn erreicht sehe, bekenne ich dem universalen König meinen Dank, da er mir zu allem Anderen auch dieses weit größere Gut zu sehen gab".[169] Nicht zufällig ist „Gelübde" das erste Wort der Rede, weil Konstantin gerade einen solchen feierlichen Akt im Sinn hat, nicht ein bloßes Gebet. Er hatte das Gelübde in der Erwartung abgelegt, dass Gott ihm den Erfolg einer ökumenischen Bischofsversammlung schenke. Da Gott seinen Teil erfüllt hat, sagt Konstantin den versammelten

[162] Werner EISENHUT, s. v. votum, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Suppl. 14, 1974, S. 972. Von *vota publica* für den Kaiser spricht Tert., apol. 35,4 (CCL 1, 145); Scap. 2,5 (CCL 2, 1128).

[163] Richard W. BURGESS, Quinquennial *vota* and the Imperial Consulship in the Fourth and Fifth Centuries, 337–511, in: ders., Chronicles, Consuls and Coins, Farnham 2011, Nr. 14; Pierre BASTIEN, Les solidi des *vota publica* de Valentinien I à Théodose I, in: Numismatica e antichità classica 14, 1985, S. 305–342.

[164] Keine der deutschen Übersetzungen der Konstantinsvita erwägt an den hier besprochenen Stellen *vota*. Von Gelübden in vit. Const. 1,14 und 2,22 spricht Friedrich Adolf HEINICHEN (Hrsg.), Eusebii Pamphili de vita Constantini libri IV et panegyricus, Leipzig 1830, S. 30 Anm. 2.

[165] Eus. vit. Const. 1,39,3-40,1 (FC 83, 198). TARTAGLIA (wie Anm. 153), 67: „colonne votive".

[166] Eus. vit. Const. 4,18,2 (FC 83, 428). TARTAGLIA (wie Anm. 153), 174: „come se per un voto si fosse assunto il compito". SC 559, 475: „comme s'il avait fait le vœu".

[167] Eus. vit. Const. 2,12,1 (FC 83, 238). Ähnlich gelobte Maximin dem Jupiter vor der Schlacht gegen Licinius, er werde beim Sieg alle Christen ausrotten; Lact. mort. pers. 46,2 (SC 39, 129).

[168] Eus. vit. Const. 2,65,2 (FC 83, 292). TARTAGLIA (wie Anm. 153), S. 114: „secondo i miei stessi voti".

[169] Eus. vit. Const. 3,12,1 (FC 83, 324).

Bischöfen, statte er ihm sogleich Dank ab. Nun aber gehe es auch um die Einlösung des Gelübdes, nämlich dass er einen Konsens unter den Bischöfen herbeiführe: „Als ich aber entgegen alle Hoffnung von eurem Zerwürfnis gehört hatte, setzte ich die Nachricht nicht hintan, sondern rief alle aufgrund eines Gelübdes[170] unverzüglich zusammen, damit auch dies durch meinen Dienst geheilt werde. Und ich freue mich, eure Versammlung zu sehen. Dann aber glaube ich am besten entsprechend den Gelübden zu handeln, wenn ich sehe, dass alle durch die Verbindung ihrer Seelen zu einer gemeinsamen Meinung finden".[171]

6 Gelübde auf Grabinschriften

Auf Grabinschriften begegnet häufig die Formel *contra votum*. Das bezieht sich auf den Grabstein, der demnach *contra votum* gesetzt wurde. Ist *votum* hier als Gelübde aufzufassen? Und wie sollte das zu verstehen sein? Bislang neigte man dazu, dass der Hinweis auf Gelübde auf Grabsteinen wenig Sinn habe, das Syntagma daher eher als Ausdruck der Trauer und Enttäuschung zu verstehen sei: Der Angehörige habe „wider seinen Wunsch" oder „zu seinem Leidwesen" das Grabmal für einen Menschen gesetzt, dem er ein längeres Leben gewünscht habe. Die Forschung kritisierte zuweilen, dass die Christen durch solche traditionellen Formeln ihrer Trauer zu sehr nachgegeben hätten.[172]

Allerdings ist eine solche Deutung eher unwahrscheinlich. Denn das Setzen eines Grabsteins war eine Familienpflicht und Ehrensache, die man gewiss nicht „wider seinen Wunsch" erfüllte. Das *contra votum* an sich beinhaltete durchaus nicht Gefühle der Trauer und war schon gar nicht exzessiver Ausdruck der Verzweiflung. Solche Gefühle, wenn sie denn im Spiel waren, wurden in den Grabinschriften eigens ins Wort gebracht.[173] Die häufige Verwendung von *contra votum* in sehr kurzen Inschriften legt es nahe, darin weniger einen Gefühlsausdruck als vielmehr einen rechtlichen Sachverhalt zu sehen, der unbedingt erwähnt und dokumentiert werden sollte.

Inzwischen hat Ulrike Ehmig nachgewiesen, dass dem Syntagma *contra votum* kein abgeschwächter Sinn („wider Willen") zu geben ist.[174] Vielmehr meint *votum* hier wie auch sonst in den Inschriften ein Gelübde, so wie Grabmäler zuweilen aufgrund eines Gelübdes gesetzt wurden.[175] Bei *contra votum* war indes das Gelübde zu keinem glücklichen Ausgang gekommen. Man könnte nun meinen, die ausdrückliche Erwähnung eines gescheiterten Gelübdes enthalte letztlich den Vorwurf gegen Gott, dass er die Bitten nicht erhört habe. *Contra votum* bedeute dann in etwa: Anstelle der dankbaren Gelübdeeinlösung werde nun ein Grabstein gesetzt. Indes ist auch diese Lösung nicht wahrscheinlich, da ein Gelübde von vornherein ein Vertrag war, der die Freiheit Gottes nicht beeinträchtigte. Man flehte Gott um Hilfe an und versprach ihm eine Dankesgabe, aber letztlich war Gott frei. Es ist nicht gut denkbar, dass man ihm hinterher – noch dazu auf einer Inschrift – vorwarf, auf ein Gelübde nicht eingegangen zu sein. Das hätte den religiösen Akt des Gelübdes geradezu annulliert und in einen Frevel umgekehrt.

[170] Εὐξάμενος = aufgrund eines Gelübdes siehe Mundell Mango (wie Anm. 35), S. 88. 97. 101; Lucius (wie Anm. 34), S. 289 Anm. 3.

[171] Eus. vit. Const. 3,12,4 (FC 83, 324). Tartaglia (wie Anm. 153), S. 129–130: „riterrò pienamente esauditi i miei voti soltanto quando vedrò che in tutti voi si è realizzata la piú completa unanimità di idee e di intenti."

[172] Eduard Stommel, s. v. Contra votum, in: Reallexikon für Antike und Christentum 3, 1957, S. 421–422.

[173] ILCV I 1906; II 3423. Im Übrigen wurde nicht nur Trauer (ILCV I 847, 1362, 1366, 1906, II 3349, 3401, 3927, 4179, 4208, 4252; L'Année Epigraphique 1988, 00592; 1992, 00707), sondern auch Freude des Gelobenden eigens verzeichnet (ILCV I 1911).

[174] Ehmig (wie Anm. 79), S. 321-328. Zwei weitere Beispiele, einmal bei einem 70-jährigen Verstorbenen, siehe Giuseppe Cuscito, Inscriptiones Christianae Italiae septimo saeculo antiquiores, N. S. 14, Bari 2013, 19–20. 33.

[175] Z. B. ICUR III 7682; V 13355; VIII 23461; ILCV I 173, 1907, 1927; II 3248; Liccardo, Redemptor (wie Anm. 143), S. 134–135.

Contra votum muss also eine positive Erklärung finden. Durch diesen ausdrücklichen Vermerk bezeugte der Stifter des Grabsteins zunächst, dass er ein Gelübde abgelegt hatte. Das tat er ohne Zweifel deshalb, weil ein Gelübde ein kirchlich anerkannter, Gott wohlgefälliger religiöser Akt war. So sagt etwa Petrus Chrysologus, Gott dürste nach einem Gelübde, nicht nach Blut.[176] Den Christen stünde es noch mehr als den Juden an, das Lobopfer darzubringen und Gelübde einzulösen.[177] Der Grabstifter bekannte sich selbst also als gläubigen Christen und gab durch die Erwähnung des Gelübdes seiner *pietas* Ausdruck. Gott wird dabei nicht angeklagt, sondern es wird im Grunde nur gesagt, dass man selber alles für den geliebten Angehörigen getan hat, dass aber Gott letztlich anders entschied und der Tod des Angehörigen somit in Gottes Willen lag.

Worin kann das gescheiterte Gelübde bestanden haben? Doch nur darin, dass man für die Lebensrettung des geliebten Angehörigen eine bestimmte Opfergabe versprochen hatte. So heißt es in einer Inschrift: *(cui contr)a suum votum supervixit.*[178] In einer anderen Inschrift des ausgehenden 5. Jahrhunderts heißt es zweimal von Ehemännern, die ihre Frau begruben: *se vivum contra votum posuit.*[179] Der Grabstifter hatte also wohl ein Gelübde abgelegt, in dem er sein Leben für das Leben seiner Frau anbot. Hätte Gott ihn vor seiner Frau sterben lassen, wäre damit von seiner Seite aus das Gelübde eingelöst gewesen.[180] Dazu passt das Gelübde, welches Ambrosius (zusammen mit seiner Schwester) offensichtlich für seinen kranken Bruder Satyrus abgelegt hatte. Darin, so scheint es, hatte er sein eigenes Leben versprochen, wenn nur sein Bruder ihn überlebte und sein Erbe würde. Indes „verlor" er dieses Gelübde, da sein Bruder vorzeitig starb.[181]

Es fällt auf, dass sich die *contra-votum*-Epitaphe in christlicher Zeit häufen. Daher hat man gefragt, ob sich hier eine Christianisierung der Gelübdepraxis ausmachen ließe. Allerdings signalisiert das *contra votum* nicht eine Distanz zum Gelübde[182] und dem ihm zugrunde liegenden *Do-ut-des*-Prinzip.[183] *Contra votum* ist also nicht zu übersetzen mit „anstelle eines Gelübdes" oder „entgegen einem Gelübde". Das Christliche des Ausdrucks *contra votum* könnte vielmehr in einer besonderen Bereitschaft der Christen liegen, ihr Leben für das eines geliebten Angehörigen oder Freundes einzusetzen. Das Scheitern eines solchen Gelübdes zu dokumentieren, sollte zum Ausdruck bringen, dass man als Christ alles versucht hatte, das Leben des Lieben zu retten, sogar unter Einsatz des eigenen Lebens.

[176] Petr. Chrys. serm. 108,5 (CCL 24A, 670–671): *altare cor tuum pone, et sic corpus tuum admove dei securus ad victimam. Deus fidem, non mortem quarit; votum, non sanguinem siti.*

[177] Petr. Chrys. serm. 73,2 (CCL 24A, 448).

[178] ICUR II 5770.

[179] RUGO V 22. Vgl. RUGO V 47: *parentes contra votum fecerunt vive[ntes].*

[180] ILCV 4745: *cur subito nobis lacrimas non gaudia reddes? non ita vota tua meruerunt spectare parentes.* Hier scheint die Tochter ihr Leben für das der Eltern gelobt zu haben. Ihre Gebete wurden erhört: Sie starb vor den Eltern und löste damit zugleich ihr Gelübde ein. Im Falle von ICUR X 26492 scheint ein Vater sein Leben für das Leben seines Kindes gelobt zu haben, er wurde aber nicht erhört.

[181] Ambr. exc. fratr. 1,15 (CSEL 73, 217): *Ego pro muneribus tuis, ut conpensarem beneficia, vota referebam, nunc et vota perdidi, sed tamen tua beneficia non amisi. [...] Quid agam meae vitae superstes? [...] Propter te vivere delectabat, propter te non pigebat mori; te enim ambo superstitem praecabamur, tibi nos supervivere non iuvabat.*

[182] Vgl. EHMIG (wie Anm. 79), S. 327.

[183] Dazu gehört die Frage, ob das Gelübde im paganen bzw. christlichen Bereich als unilateraler oder bilateraler Rechtsakt zu verstehen ist; Oliviero DILIBERTO, La struttura del „votum" alla luce di alcune fonti letterarie, in: Studi in onore di A. Biscardi 4, Milano 1983, S. 297–309.