

DIE TAUFE IN ROM NACH DEN FRÜHEN RÖMISCHEN MÄRTYRERLEGENDEN

Riassunto

L'articolo analizza la pratica del battesimo a Roma, sulla base delle informazioni riconducibili alle legende martiriali redatte nell'Urbe tra V e VI secolo. Il rapporto con le chiese titolari, in quanto centri della pastorale battesimale, è in tal senso significativo. Le leggende martiriali romane vengono considerate come produzione di una cerchia di ascetici nell'ambiente dell'aristocrazia urbana. Nella conclusione si rivolge lo sguardo anche alla ricezione di tali scritti in epoca medievale. L'acquisizione delle leggende romane da parte del regno franco e degli ambienti missionari, cui fa seguito l'assimilazione del calendario delle festività romane urbane e, conseguentemente, della liturgia papale e delle chiese titolari, ha determinato la portata europea dell'agiografia romana.

Abstract

The article analyzes the praxis of Baptism in Rome based on information drawn from martyrological legends compiled in Rome between the 5th and 6th century. The relation with Titular-churches as being centers of the pastoral service of Baptism and in what sense they were meaningful in this regard. The Roman martyrological legends are considered as production of a circle of ascetics, members from the urban aristocracy. The conclusion offers also a judgment on the reception of those writings in the middle Ages. The acquisition of Roman legends by the Frankish kingdom and in missionary ambit which assimilated the calendar of Roman festivities and also the Papal liturgy in the Titular-churches has determined the European Bonds with Rome.

Résumé

L'article analyse la pratique du baptême à Rome, à partir des informations provenant des légendes martyriales rédigées dans l'*Urbs* aux V^e et VI^e siècles. Le rapport avec les églises titulaires, centre de la pastorale du baptême, est significatif en ce sens. Les légendes martyriales romaines sont considérées comme étant la production d'un cercle d'ascètes issus de l'aristocratie urbaine. La conclusion prend également en compte la manière dont ces textes ont été perçus au moyen âge. L'acquisition des légendes romaines de la part du règne franc et des milieux missionnaires, suivie par l'assimilation du calendrier des festivités urbaines de Rome et, en conséquence, par la liturgie pontificale et celle des églises titulaires, a déterminé la portée européenne de l'agiographie romaine.

1. EINLEITUNG¹

Der vorliegende Beitrag untersucht die Taufe in Rom und ihre Bedeutung im Prozess der Christianisierung der Stadt. Dabei sollen und können nicht alle verfügbaren Quellen zu Rate gezogen werden.

¹ Legenden: PA = *Passio Anastasiae* [einschließlich der Legenden des Chryso-gonus, der Agape, Chionia und Irene und der Theodota] (BHL 1795: Momb. 1,

Nicht einmal die liturgisch einschlägigen Texte zur Taufe stehen im Vordergrund. Vielmehr soll der Versuch gewagt werden, vornehmlich die im 5.-6. Jahrhundert in Rom verfassten Märtyrerlegenden zu befragen. Diese Quellen wurden bislang für die römische Sakramentenpastoral kaum ausgewertet. Das ist umso erstaunlicher, als die Quellenlage gerade für die kirchengeschichtlich schwierige Zeit des Übergangs von der Spätantike zum Frühmittelalter ziemlich schwach ist und man daher auf die Auswertung der hagiographischen Literatur eigentlich nicht verzichten kann.

Zur Quellenlage sind einige Bemerkungen vorzuschicken. Eine Besonderheit Roms war es, dass man sich lange Zeit auf die schiere liturgische Feier der Heiligen an den Katakomben beschränkte, indem man die örtlichen Märtyrer zwar commemorierte und ihre Fürbitte (*orationes*²) erflachte, aber keine Berichte bzw. Texte über ihr Martyrium verlas³. Offenbar hatten die Römer kein Interesse an historischer Belehrung; ihnen genügte an den Märtyrern das fröhliche Feiern, Essen und Trinken an den Gräbern. Seit dem ausgehenden 4. Jahrhundert bedauerten die Bischöfe den

pp. 354-359); PAg = *Passio Agnetis* (BHL 156: Momb. 1, pp. 40-44); PAS = *Passio Abdonis et Senis* (BHL 6: Momb. 1, pp. 19-20); PC = *Passio Caeciliae* (BHL 1495: Momb. 1, pp. 332-341); PCa = *Passio Callisti, Calepodii et soc.* (BHL 1523: AASS Okt 6, pp. 439-441); PChr = *Passio Chrysanthi* (BHL 1787: AASS Okt. 11, pp. 469-484); PCl = *Passio Clementis* (BHL 1848: Momb. 1, pp. 341-346); PCo = *Passio Cornelii* (BHL 1958: Momb. 1, p. 373); PE = *Passio Eusebii* (BHL 2740: Momb. 1, pp. 459); PEPH = *Passio Eugeniae, Prothi et Hyacinthi* (BHL 2667: Momb. 2, pp. 391-397); PF = *Passio Felicitatis* (BHL 2853: AASS Jul. 3, pp. 12-13); PFel = *Passio Felicis* (BHL 2857: Momb. 1, pp. 550-551); PGP = *Passio Gervasii et Protasii* (BHL 3514: Momb. 1, pp. 605-606); PH = *Passio Hippoliti* (BHL 3961: Momb. 2, pp. 29-31); PJP = *Passio Johannis et Pauli* (BHL 3236, 3238: Momb. 1, pp. 569-572); PL = *Passio Laurentii* (BHL 4753: Momb. 2, pp. 92-95); PLau = *Passio Laurentii, Xysti et Hippolyti* (BHL 7811: DE LAGARDE 1858, pp. XIII-XVI); PM = *Passio Marcelli* (BHL 5235: AASS Jan. 2, pp. 369-373); PMP = *Passio Marcellini et Petri* (BHL 5230-5231: Momb. 2, pp. 179-181); PNA = *Passio Nerei et Achillei* (BHL 6058-6066: AASS Mai 3, pp. 6-13); PPi = *Passio Pimenii* (BHL 6849-6849a: DELEHAYE 1936, pp. 259-263); PP = *Passio Polychronii* (BHL 6884: Momb. 2, pp. 389-390); PPa = *Passio Pancratii* (BHL 6426: Momb. 2, pp. 342); PPM = *Passio Processi et Martiniani* (BHL 6947: Momb. 2, pp. 403-404); PPP = *Passio Praxedis et Pudentianae* (BHL 6988-6989: AASS Mai 4, pp. 299-300); PQC = *Passio Quattuor Coronatorum* (BHL 1836: AASS Nov. 3, pp. 765-779); PS = *Passio Sebastiani* (BHL 7543: AASS Jan. 2, pp. 629-642); PSi = *Passio Sixti, Felicissimi et Agapiti* (BHL 7801: Momb. 2, pp. 649-651); PSt = *Passio Stephani* (BHL 7845: AASS Aug. 1, pp. 139-144); PSu = *Passio Susannae* (BHL 7937: AASS Febr. 3, pp. 61-64).

² PCI 344,41-42; PGP 606,20; PCo 373,54; PNA 17; PPP 5. 8; PH 31,14; PJP 570,9; PPM 403,11; PM 24.

³ *Hagiographie* V, p. 25. Hinweis auf die anfängliche Legendenfeindlichkeit Roms ist die Tatsache, dass manche Legenden ausdrücklich verteidigen, dass man sie liest und verbreitet: PA 354,49-355,19 (vgl. *Hagiographie* V, pp. 57-58. 173); PC 332,13-20; PNA 1.

Mangel an authentischen Informationen, aber es war bereits zu spät, um noch substantielle Nachrichten über die eigenen Märtyrer zu ermitteln. Das historische Desinteresse hatte dazu geführt, dass in Rom – anders als in anderen Kirchenregionen – bis um 400 keine Märtyrerschriften verfasst wurden. Erst dann setzte mit der Felicitaslegende⁴ eine reiche Produktion von *gesta martyrum*⁵ ein. Diese Schriften waren aber keine offiziellen Texte für die Liturgie. Sie wurden sozusagen aus privater Initiative heraus als Tendenz- und Werbeschriften⁶ elitärer, asketisch geprägter Kreise der Stadt verfasst⁷. Erst im Verlauf des 6. Jahrhunderts drangen sie mehr und mehr auch in die Liturgie ein.

Nach heutigem Kenntnisstand wurden etwa drei Dutzend lateinische Legenden und Legendenzyklen im 5.-6. Jahrhundert in Rom selbst geschrieben⁸. Sie stellen zwar keine geschlossene Textgruppe dar, da sie weder aus einer Feder stammen noch im Mittelalter als Sammlung tradiert und rezipiert wurden. Aber die Legenden zirkulierten offensichtlich in bestimmten interessierten Kreisen Roms, so dass sie zum Teil Abhängigkeiten aufweisen und sich inhaltlich berühren. Ausschließlich diese Texte werden den folgenden Ausführungen zugrunde gelegt und nur ergänzend liturgische Quellen berücksichtigt.

Die römischen Legenden sollen als Schriften asketischer Kreise im Umfeld der Stadtaristokratie verstanden werden. Die Aristokratie wiederum ist nicht zu trennen von den Titelnkirchen, die sich nun als Zentren der Taufpastoral verstehen lassen. Abschließend soll ein kurzer Blick auf die mittelalterliche Rezeption der Legenden

⁴ Diskutable Ausnahmen sind die Justin- und Apolloniusakten.

⁵ LP 1, pp. 123. 148. Vgl. *Hagiographie* V, p. 151.

⁶ Die Werbeabsicht wird bes. deutlich aus PAg 44,16-21. Siehe auch PEPH 396,8-9: *Cumque inter matrones et virgines opinio christiana gauderet*. Felicitas wirbt durch ihr Vorbild für die keusche Lebensweise (PF 1: *magnam de se ædificationem castis mentibus dabat*). Vgl. PChr 14-15.

⁷ Siehe unten Anm. 17. Auf die Herkunft der Legenden aus römischen Asketenkreisen deutet auch ihre Rezeption in der *Regula Magistri* (*Hagiographie* V, pp. 55. 79. 83. 134). Die Legenden wurden in den Klöstern verlesen (PChr 1; BHL 2666 [7. Jh.] ist eine im Klostermilieu vorgenommene Überarbeitung von BHL 2667 [5. Jh.]) und somit auch in den fränkischen Klöstern. Zum monastischen Umfeld von PJP siehe LEYSER 2007, p. 157.

⁸ Grundlegend für die römische Hagiographie und die Datierung der einzelnen Legenden: *Hagiographie* V, pp. 15-233 (5. Jh. bis 550). 289-293 (550 bis 7. Jh.). Die Chronologie im Einzelnen:

vor 430: PF, PA, PGP

430-450: PS, PC, PCl, PLau, PCo

2. Hälfte 5. Jh.: PNA, PEPH, PChr, PSu, PCa

498-514: PE, PFel, PPP, PP, PAS, PSi, PL, PH, PAg

514-550: PJP, PPM, PM

550-7. Jh.: PPi; PPa; QOC; PMP; PSt

geworfen werden. Die Relevanz der römischen Legenden für die transalpine Christianisierung und die Missionsbemühungen der Franken liegt auf der Hand. Denn durch die Rezeption der Legenden in den fränkischen Reichs- und Missionsgebieten, die mit der Übernahme des stadtrömischen Festkalenders und der Papst- und Titelnkirchenliturgie einherging, erlangte die römische Hagiographie europäische Reichweite. Was die Legenden näherhin über die Tauf- und Missionserfolge der römischen Märtyrer sagten⁹, konnte dort nicht unbeachtet bleiben.

2. DIE ROLLE DER ARISTOKRATIE IN DER RÖMISCHEN MÄRTYRERVEREHRUNG

Die römischen Legenden zeichnen die Märtyrer als Aristokraten¹⁰ und implantieren sie in ein entsprechendes Milieu. Die diesbezüglich reichen Informationen sind bislang noch nicht in ihrer sozialgeschichtlichen Bedeutung ausgewertet worden. Auch die Christliche Archäologie hat bislang die Terminologie und Sachkunde der Legenden noch nicht systematisch in ihre Überlegungen einbezogen. Dies kann hier nicht auf die Schnelle nachgeholt werden. Immerhin ist unübersehbar: Die Haupt- und Nebendarsteller der Legenden, ob Päpste, Kleriker¹¹ oder Laien, Frauen oder Männer, sind überwiegend reiche¹² Vertreter der aristokratischen Oberschicht (*illustres, illustrissimi, clarissimi, nobiles*). Sie bewegen sich als hohe Beamte¹³ oder Militärs¹⁴ im Umfeld des römischen Kaiserhofs und Senats. Sie sind in den *artes liberales* gebildet (*erudi-*

⁹ Knapp zur Taufe in den Legenden ROGERS 1903, pp. 308-310. SAXER 1988, pp. 567-624 (Taufe in Rom) geht nicht auf die Legenden ein.

¹⁰ Das Apsismosaik von S. Agnese f.l.m. in Rom zeigt die aristokratische Agnes in goldenen Prunkgewändern. PAg 41,3: *induit me cyclade auro texta et immensis monilibus ornavit me*. Vgl. PAg 43,49-50. PC 332,54-333,1: *auratis vestibus tegebatur* (Cäcilia). PNA 2: *dominam suam gemmis ornari et purpureis vestibus atque auro textis indui* (Domitilla). PEPH 395,33-34: *vestimenta auro texta*. PH 30,7: *aurum aut gemmas in vestimentis suis* (Concordia).

¹¹ Aristokraten im Kirchendienst als Presbyter, Diakone, Subdiakone, *Defensores* (PS 68).

¹² PS 4. Anastasia gelobt ihr ganzes Vermögen Gott (PA 355,48; 356,10-11; 357,49-53). Gervasius und Protasius verzichten auf *praedia, divitiae* und *domus* zugunsten der Armen und verachten alles Weltliche (PGP 605,26-27. 43-45). Christliche Aristokraten geben ihre Reichtümer für die Belange der Gläubigen (PC 337, 10-11; 338,3-5; PPP 2; PJP 571,12-14; PSt 5).

¹³ PA 355,34-36; PS 24. 29. 35. 48. 51; PNA 2. 9; PEPH 395,44; PChr 2; PCa 1; PJP 570,1-2; PPi 3.

¹⁴ PS 1; PChr 19; PL 92,41; PH 29,23. 31-33; PJP 569,40; PPM 403,12; PSt 3.

tio)¹⁵, leben in ihren ausgedehnten Stadtresidenzen (*domus*¹⁶ mit *triclinium*¹⁷, *custodia*¹⁸, *balneae*¹⁹ u.a.) inmitten zahlreicher Bediensteter (*familia*)²⁰ und schöpfen ihre Reichtümer aus ihren außerrömischen Besitzungen, die von Unfreien und Sklaven bewirtschaftet werden²¹. Die Aristokratenmartyrer werden in ihren Stadthäusern gefoltert²², getötet²³ und (vorübergehend) bestattet²⁴. Ihre Häuser dienen ebenso wie die Katakomben als Versteck für zahlreiche Bekenner in den Verfolgungen²⁵. Die aristokratischen Sportwettkämpfe (*agones*) der christlichen Ära sind die edlen Kämpfe der Martyrer²⁶. Sogar das Jenseits stellen sich die Legenden in den Kategorien eines aristokratischen Luxuslebens in goldenen Häusern inmitten lieblicher Landschaften vor²⁷. Das „normale Volk“

¹⁵ PA 355,20; 355,41; PS 1. 7. 15. 33. 77; PEPH 391,37. 47-48; 395,29; PChr 1. 3. 19; PPP 1; PL 94,57; PJP 570,6; 571,6; PPi 1. 5. *Sapientia* (PC 339,33). *Scholae* (PAg 40,43).

¹⁶ PA 357,5-9: In einer *possessio ad saltus* wohnen die drei adeligen Schwestern Agape, Chrysonia und Irene in der *Domus* des Priesters Zoilus. PPa 342,10-11; Pancratius wohnt in einer *insula* auf dem Celio in *suīs praediis*. Die in den Legenden häufig erwähnten *domus* (PA 357,8; 358, 17. 22. 37; PGP 605,38; PS 8. 34. 48-49. 66. 86; PC 338,58; 339,3. 54; PCl 342,14; PNA 13. 15; PEPH 395,41-42; 397,51; PSu 5; PCa 2. 5-6; PPP 6; PAS 20,35; PSi 650,12. 22. 24; PAg 40,48; PJP 571,9; PM 12. 15; PPa 342,19; PMP 179,32. 39; PSt 9) bezeichnen einen Gebäudekomplex, der als Stadtanwesen einer wohlhabenden aristokratischen Familie diente. Die Legenden setzen solche ausgedehnten „Häuser“ voraus. Wenn zum Beispiel ein Aristokrat aus seinem „Haus“ eine Kirche macht, dann dürfte sich das auf die mitunter sehr großen Räumlichkeiten des Triklinium oder der Basilikahalle beziehen. Wenn in einem Haus ein Taufhaus errichtet wurde, so kann sich dies durchaus in der baulichen Dimension einer Privattherme bewegen. Umgekehrt wird bei S. Cyriacus aus einem Baptisterium eine Therme (PM 23).

¹⁷ PS 13.

¹⁸ PA 355,32. 48; PS 24. 29. 32; PC 339,1; PLau XIV,21, XV,23; PL 92,41; PSt 8.

¹⁹ PC 341,5-9; PPP 8.

²⁰ PA 355,22. 25; 358,23; PS 8; PCl 342,13-17; PH 29,15. 42. 48; PPM 404,34.

²¹ Vgl. PPP 2. Zum Luxus der *domusim* spätantiken Rom siehe HUMPHRIES 2007, pp. 37-38. Wichtig für die Bedeutung der aristokratischen *domus* im Rom des 4. Jh. DIEFENBACH 2007, pp. 335-337. 386-390.

²² PSu 4; PPi 3.

²³ PEPH 397,23-24; PSu 5; PJP 572,33.

²⁴ PA 357,8-9; PGP 605,39-40; 606,19-21; PS 86. 89; PPP 4; PAS 20,33-39; PAS 20,35; PJP 572,32-33; PM 22 (vgl. LP 1, 164); PPi 4; PQC 21.

²⁵ Häuser und Grotten: PSi 650,22-23. 31-32. Häuser: PS 66; PC 340,2; PCa 6; PPP 3. 8; PSi 650,12-13. 24; PL 93,30-31; PPa 342,12. 19. Grotten bzw. Katakomben: PC 333,35; PCa 3; LP 1, 161. Dem verfolgten Papst Soter wurde von zahlreichen Aristokraten Roms Zuflucht gewährt (PEPH 396,22).

²⁶ PS 29; PEPH 396,27-32. Vgl. PSi 649,52-53: *nobilis corona*.

²⁷ *domus aureae*, *locus amoenus*, *refectio* (PS 13; vgl. PS 22; PC 339,36-39). Im Jenseits gibt es die *divitiae* und *deliciae* (PS 17-18). Die Martyrer sind *consules caeli* und genießen den Wohnsitz ihrer himmlischen Besitztümer (PS 22). Die

(*populus*) bleibt hingegen eine unspezifische Randgröße. Es erscheint zuweilen als Empfänger der Gaben der Aristokraten²⁸.

Nicht nur die römischen Legenden erklären die Märtyrer zu Aristokraten. Vielmehr ist ihre Aristokratisierung ein allgegenwärtiger hagiographischer Topos, weil nun einmal Helden blaublütig sein müssen²⁹ und das Martyrium eine *mors nobilis* ist. In Rom, und sicher nicht nur hier, lässt dies auf eine besondere, lange zurückreichende Affinität der christlichen Aristokratie zu den Märtyrern schließen. Die Verehrung der beiden Apostelgräber war in Rom spätestens seit der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts etabliert³⁰ und bischöflich autorisiert. Mit der Verehrung der Apostelmärtyrer war die allgemeine Märtyrerverehrung apostolisch sanktioniert und versprach ihren aristokratischen Förderern höchstes Prestige, galten doch die Apostel früh als römische Geburtsaristokraten³¹. In Rom hatte die Anrufung der „*apostoli et martyres*“ einen ganz besonderen Klang³², da die Apostelfürsten zugleich die Protomärtyrer des Westens waren und ihnen daher die Aufgabe zufiel, die nachfolgenden Märtyrer in den himmlischen Hofstaat einzuführen³³. So sieht man auf verschiedenen Apsismosaiken Roms, wie Petrus und Paulus den Titelheiligen ihre Hand auf die Schulter legen und sie zu Christus führen. Im 3. Jahrhundert wurden die Katakomben auf aristokratischen Domänen vor den Toren Roms als gemein-christliche Friedhöfe angelegt. Da dort auch vereinzelt Märtyrer bestattet wurden, fiel den Aristokraten von selbst eine besondere Sorge für deren Gräber und ihre Verehrung zu³⁴.

Märtyrer leben in einem Paradies duftender Blumen und genießen ewige Festmähler (PNA 21). Zu den irdischen Festmählern in Triklinien siehe PChr 5.

²⁸ PA 357,49. Es ist auffallend, wie das Desinteresse am „normalen Volk“ dem OR I (um 700) entspricht, der die liturgische Funktion des Papsthofes und Adels kennt, aber den *populus* nur am Rande erwähnt.

²⁹ GNILKA 2010, p. 46. Die an den Gräbern gefeierten *Dies natales* der Märtyrer (PChr 27) waren eben nicht nur ihre Geburtstage, sondern auch die Tage ihrer Adellung. *Natales* = adelige Geburt (PEPH 391,40; PAS 20,13; PH 31,3; PAg 41,58; PPa 342,34. 40).

³⁰ HEID 2010 und 2011.

³¹ Tert., *scorp.* 15,3 (*Corpus Christianorum Series Latina* 2, p. 1097,12-15): „Damals wurde Petrus von einem anderen gegürtet, als er ans Kreuz gebunden ward; damals erlangte Paulus das römische Bürgerrecht von Geburt her, als er dort (in Rom) durch den Adel des Martyriums wiedergeboren wurde“. Übersetzung nach GNILKA 2010, p. 45.

³² BASTIAENSEN 1995, pp. 341-342.

³³ KALINOWSKI 2011, p. 155.

³⁴ Die reichen Christen kümmern sich um die ehrenvollen Grabstätten der Märtyrer (PC 337,5; 338,5; 339,12-13). Die römischen Legenden reflektieren diese Situation durchaus zutreffend. Denn sie sprechen von Aristokraten (Lucina [PCo 373,52-54; PPM 404,17-38; PM 21; vgl. LP 1, 150-151], Domitilla [PNA 18], Quiriaca

Die frühe Nähe des christlichen Adels zu den Märtyrergrüften erklärt auch, weshalb Kaiser Konstantin gerade dort seine Bekehrung zum Christengott öffentlich gemacht hat, indem er nach seinem Sieg über Maxentius 312 glänzende Märtyrerbasiliken über den Katakomben stiftete³⁵. Seine Absicht, so darf angenommen werden, war es, die christliche Aristokratie zusammen mit der christlichen Stadtbevölkerung dafür zu gewinnen, ihn als neuen Stadtherrn anzunehmen und den göttlichen Beistand für seine Regierung zu erleben. So wie in den Zirkusspielen Konstantins militärische Siege in Anwesenheit eines paganen Publikums gefeiert wurden, so wurden in den neuen Zömeterialbasiliken der Katakomben in Anwesenheit des päpstlichen Hofes³⁶ und christlichen Adels die Siege der Märtyrer begangen. Der Klerus pries dabei jedesmal neu in seinen Gebeten die Großzügigkeit des Kaisers, der diese prunkvollen Gottesdienste ermöglicht hatte³⁷. Durch die Kommemoration der kaiserlichen Stifter wurden die Märtyrerfeste so zu dauerhaften Trägern konstantinischer Familienmemoria³⁸.

Die spektakulären Kirchenstiftungen der Konstantiniden im 4. Jahrhundert übten eine starke Sogwirkung auf die sich rasch christianisierende Aristokratie aus, die nun ihrerseits durch Stiftungen an den Katakomben die kaiserliche Großzügigkeit nachahmte, repräsentative Grabmonumente (*cubiculum* oder *mausoleum* bzw. *monumentum*) bei den kaiserlichen Basiliken errichtete, ihre prunkvollen Sarkophage mit christlichen Motiven darin aufstellte³⁹ und

[PL 95,35-39]; Eltern der Agnes [PAg 43,30-32. 45-46]; Thrason [PM 8]), die die Märtyrer auf ihren *agri* und *possessiones* vor den Toren Roms bestatteten. Kaiserin Serena bestattete Susanna in der Alexanderkatakombe (PSu 6). Papst Kallixt sorgt für das Ehrenbegräbnis des Märtyrers Calepodius (PCa 6); Praxedis begräbt die Märtyrer in der Priscillakatakombe (PPP 8); Abdon und Sennen begraben einige Märtyrer auf ihrem *praedium* vor der Stadt (PP 390,25-28).

³⁵ Noch in der *vita s. Silvestri* (Mombr. 2, p. 514) heißt es: *honorantur universa sepulchra sanctorum*.

³⁶ Vgl. DUFRAIGNE 1994, pp. 268-284.

³⁷ Die Festfeiern an den Gräbern der Märtyrer zeichneten sich liturgisch wohl durch Vigilien und Eucharistiefiern aus; vgl. PL 95,39-41; PH 29,11-14. Verehrung des Petrusgrabs (PS 73); Verehrung des Paulusgrabs (PS 75). Das Syntagma *celebrare martyrium* meint das Erleiden des Martyriums, verrät dabei aber die Praxis der Märtyrerverehrung (PS 75-76).

³⁸ HEID 2007; HEID 2010, pp. 173-196; HEID 2011a. In den Legenden setzt sich die Erinnerung fort, dass die Schwester Konstantins an der Agneskatakombe wohnte (PFel 550,40-41). Die bekehrte Jungfrau Constantia baute die Agnesbasilika und ihr dortiges Mausoleum (PAg 44,13-14). Vgl. JONES 2007.

³⁹ Die Sarkophage, in denen die aristokratischen Helden der Legenden die Märtyrer bestatteten (PA 359,12; PGP 606,20; PC 339,21; PChr 20; PM 21; PPi 5), reflektieren durchaus eine historische Erinnerung. PC 332,44-45 und 333,7 erinnert etwa an DEICHMANN 1967, Nr. 65 (Apostel tragen Kränze zum Kreuz als Symbol

nun selber ihre Familienmemoria an die Jahresfeiern der Märtyrer band. Die reichen Familien finanzierten zudem diese Feste, die mit großen Volksspeisungen verbunden waren⁴⁰. Nur die Aristokratie konnte es sich leisten, die Feste der Märtyrer auszurichten, da diese mit Gelübden (*vota*) und Refrigerien verbunden waren⁴¹ und die große Beteiligung der Bevölkerung einschließlich des päpstlichen Hofes erhebliche Kosten verursachte. Das war nicht anders, wenn pagane Aristokraten die Staatsfeste mit den kostspieligen Opfern und Begleitspielen (*ludi, agones*) finanzierten⁴².

Die Rolle der christlichen Aristokratie bei den Märtyrerfeiern über den Katakomben muss von Anfang an dominierend gewesen sein. Dies verstärkte sich unter Papst Damasus (366-384). Infolge der Entfremdung Roms vom Osten während der arianischen Krise besann sich die Papstkirche auf ihre eigenen Traditionen und machte die Märtyrer zu Trägern einer selbstbewussten Romanität. Wer wie die „orientalischen“ Märtyrer Petrus und Paulus nicht in Rom geboren war, wurde durch sein Martyrium zum *Civis Romanus* erhoben und gleichsam geadelt. Der Romanisierung diente auch die bauliche Monumentalisierung der Märtyrergräber in den Katakomben während des damasianischen Pontifikats. Bei den dort verwendeten Inschriften (*tituli*) knüpfte man an die mutmaßlich klassische Latinität und Kalligraphie an. Eine solche Bautätigkeit war nicht realisierbar ohne die Mittel der aristokratischen Familien⁴³. Senatoren waren immerhin maßgeblich an der Wahl der Päpste

des Blutzugnisses und des Sieges Christi). Der sprunghafte Anstieg christlicher Sarkophage im Verlauf des 4. Jahrhunderts belegt nicht nur die rasche Konversion des römischen Adels, sondern auch seine geradezu topographische Bindung an die großen Zömeterialkirchen vor der Stadt, wo diese Sarkophage aufgestellt wurden.

⁴⁰ PAg 40,37-38 beschreibt zweifellos die Feiern an der Agneskatakombe: *hinc populorum turbae laetantur, inde sublevantur pauperes Christi*. Das Beispiel des Pammachius steht sicher für einer sehr ausgeprägte Praxis der reichen römischen Aristokratie.

⁴¹ Refrigerien wurden im 3. Jh. zu Ehren der Apostelmärtyrer an der *Triclia* von S. Sebastiano gefeiert (HEID 2010, pp. 168-171). PPP 5: Der Aristokrat Novatus erquickt die Armen (*refrigerium*) mit seinen Reichtümern zu Ehren der Jungfrau Praxedis, deren Fürbitte er sich dafür erhofft; er empfiehlt sich und die anderen dem Papst am Altar. PJP 571,47-48: Johannes und Paulus erquicken die Armen (*recreatio*). PC 332,38: *bene refrigeratur sanctus*. PC 333,26-28: Cäcilia kümmerte sich um die Bettler an der *via Appia*. Wohltätigkeit an den Katakomben und Märtyrergrüften siehe auch PSt 5. Vgl. PA 359,21; PL 95,16. 21; PChr 1. FIOCCHI NICOLAI 2007.

⁴² In der Antike waren Stiftungen für Spiele, öffentliche Mähler oder Speisungen an den eigenen Gräbern sehr beliebt, weil sie direkt der eigenen Popularität und der Familienmemoria dienten; HILLNER 2007, p. 244.

⁴³ PMP 181,24-32.

beteiligt⁴⁴. Dieselbe Aristokratie, die in den Märtyrern die himmlischen Senatoren (*consules*) verehrte⁴⁵, stand auch hinter dem Apsismosaik von S. Pudentiana⁴⁶, das zu Beginn des 5. Jahrhunderts die Apostel in der Szenerie einer römischen Senatssitzung präsentierte⁴⁷. Die beiden verschleierte Frauen, die Kränze über die Köpfe der Lokalmärtyrer Petrus und Paulus halten, deutete man bereits um 500 als Stifterfiguren, näherhin auf die Jungfrauen Pudentiana und Praxedis, die angeblich bei dieser Kirche in ihrem aristokratischen Stadthaus gewohnt hatten⁴⁸.

Das Beispiel der Kirche S. Pudentiana steht für ein allgemeineres Phänomen in Rom, dass nämlich seit dem 4. Jahrhundert Mitglieder der aristokratischen Elite in den Räumlichkeiten ihrer Stadtresidenzen (*domus*) eine wohl zunächst private Märtyrerverehrung anhand eigener Reliquien begannen⁴⁹ und dort schließlich Kirchenräume stifteten, die als Titelkirchen der öffentlichen Märtyrerverehrung dienten.

⁴⁴ Ich interpretiere das Holzpaneel mit der Akklamtionsszene in der Kirche S. Sabina in Rom (JEREMIAS 1980, pp. 88-96) als Darstellung der Wahl des Papstes Cölestin I. (422-432) durch Senatoren (mit Toga, Mitte) und Klerus (mit Pallium, unten). Alle, auch der Engel (als Hinweis auf die richtige, weil von Gott gebilligte Wahl), akklamieren zu dem Mann vor dem Kircheneingang (oben), der nicht betet (keine Orantenhaltung), sondern mit ausgebreiteten Armen die Huldigungen entgegennimmt. Die beiden Häuser im Hintergrund sind der apostolische Palast am Lateran. Die Aristokraten im Mittelfeld können nur christliche Senatoren sein.

⁴⁵ Die Märtyrer sind *consules caeli*, mit der *toga praetexta* bekleidet; das Purpurband deutet auf das Martyrium. Sie genießen den Wohnsitz ihrer himmlischen Besitztümer (PS 22). Vgl. Prud., *perist.* 4,145-148 (*Corpus Christianorum Series Latina* 126, p. 291) und ebd. 2,553-560 (276): weiß gekleideter Märtyrersenat. Purpurclavi siehe ebd. 5,9-12 (294).

⁴⁶ In der Felicitaslegende (PF 2-3. 5) ermahnt Felicitas ihre Söhne, zum Himmel aufzublicken, wo ihnen Christus mit den Heiligen entgegenkomme. Der Märtyrer werde von Christus „bewahrt“ (*conservat*). Nach ihrem Martyrium fliegen sie als universale Sieger und *amici Christi* im Triumph Christus entgegen. Von dieser Bilderwelt lebt auch das Apsismosaik von S. Pudentiana. Wer hier nach damaliger Gewohnheit „zum Himmel“ aufblickend betete, sah das Mosaik des thronenden Christus zwischen den zwölf Aposteln. Die Apostel wurden alle als Märtyrer verehrt, an ihrer Spitze die römischen Märtyrer Petrus und Paulus. Auf dem Buch in der Hand Christi steht: „*Conservator Ecclesiae Suae*“. Das scheint doch daran zu erinnern, dass in allen Verfolgungen Christus seine Kirche und ihre Blutzugehörigen bewahrt.

⁴⁷ Auf die Verbindung der römischen Aristokratie mit der Märtyrerverehrung deuten viele Indizien, etwa die Goldgläser mit Heiligengestalten und die Sarkophage mit den Aposteln.

⁴⁸ PPP. Auch die betenden Frauen des wohl in Rom gefertigten Elfenbeinkästchens von Samagher sind Aristokratinnen, und zwar wohl Witwen oder Jungfrauen.

⁴⁹ Darauf könnte die in den Legenden häufig thematisierte (vorübergehende) Märtyrerverbestattung in der *domus* deuten. Ein Reliquiar als private Verehrungsstätte im Kaiserpalast siehe PSu 6.

rerverehrerung dienten (z.B. Quattro Coronati, Pietro in Vincoli, Crisogono, Marco, Giovanni e Paolo, Clemente)⁵⁰. So lautet die Grundthese von Steffen Diefenbach in seiner Studie „Römische Erinnerungsräume“. Demnach ging die Initiative zur innerstädtischen Märtyrermemoria von aristokratischen Stadthäusern aus. Solche Residenzen waren im 4.-5. Jahrhundert als komplexe Sozialgebilde von erstrangiger Bedeutung für die Christianisierung der Stadt⁵¹.

3. DIE MÄRTYRER ALS VORBILDER DER ELITÄR-ASKETISCHEN LEBENSWEISE

In Rom gab es seit der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts unter den Aristokraten asketische, meist weibliche Zirkel, die in den Stadthäusern wohnten und ein Leben des Fastens, des Gebets und der Wohltätigkeit führten. Die Mitglieder solcher Zönakel (*coenacula*)⁵² mieden womöglich die ausgelassenen Märtyrerfeste an den Katakomben, denen sie die private Märtyrerverdevotion in den eigenen Häusern vorzogen⁵³. Sie standen in Kontakt zu Klerikern und männlichen Asketen wie Hieronymus, Pelagius, Jovinianus und Arnobius dem Jüngeren⁵⁴. Wenn in einem aristokratischen Stadthaus schließlich eine Titelkirche gestiftet wurde, so war das nicht denkbar ohne die Installierung einer religiösen Gemeinschaft von gottgeweihten Männern oder Frauen⁵⁵ oder asketisch lebenden Klerikern, die sich der Kirche annahmen und deren Gottesdienste bestrit-

⁵⁰ Dies erhellt teils aus dem archäologischen Befund (DIEFENBACH 2007, pp. 333-335), teils aus den Legenden. Die *domus* der Cäcilia wird eine Kirche (PC 339,58-340,2; 341,16-19). Lucina machte ihre *domus* an der *via Lata* zur Kirche (PS 90; PM 22). Eucharistie in der *Domus* (*agens quae Dei sunt = actio*): PS 66. In der *domus* der Susanna brachte Papst Gaius nach ihrem Tod das Opfer dar (PSu 6). Der Presbyter Eusebius erbaute sich eine *domus*, in der er die Getauften versammelte und ermahnte (PE 459,15-19). Pudens ließ seine *domus* zu einer Kirche weihen (PPP 1). Die Therme der *domus* des Novatus wird eine Kirche (PPP 8). Zur Bedeutung der Aristokratie für die kirchliche Bautätigkeit und die Gründung der Titelkirchen grundlegend PIETRI 1976, pp. 90-96. 569-573; variierend HILLNER 2007, pp. 225-261. Zum Stand der Diskussion DIEFENBACH 2007, pp. 330-403.

⁵¹ Vgl. SESSA 2007, pp. 79-114. Erstaunlicherweise vernachlässigt Sessa die Frage der aristokratischen Struktur der *domus*.

⁵² PGP 605,45.

⁵³ DIEFENBACH 2007, pp. 383-384.

⁵⁴ DIEFENBACH 2007, p. 365.

⁵⁵ In den Legenden tauchen zuweilen *religiosi viri* und *religiosae feminae* auf: PS 70; PCl 343,54; PPI 3.

ten⁵⁶. Auch solche (Misch-)Gemeinschaften waren aristokratisch geprägt, gleich ob ihre Mitglieder selber zum Adel zählten oder von aristokratischen Gönnern finanziert wurden.

In einem solchen sozialen und geistigen Umfeld sind die Autoren der Legenden zu suchen⁵⁷. Die an den innerstädtischen Titelkirchen haftenden Märtyrertraditionen wurden zweifellos von den dortigen asketisch-aristokratischen, ebenso laikalen wie klerikalen Gemeinschaften generiert und tradiert⁵⁸. Die allgegenwärtige Askesepropaganda⁵⁹ lässt keinen Zweifel daran. Auch wegen des aristokratischen Bildungsprivilegs und den Kosten literarischer Tätigkeit kommen als Autoren nur solche Kreise in Betracht⁶⁰. Schließlich weist die Aristokratisierung der Märtyrer darauf hin, dass die Legenden in elitären Kreisen zirkulierten. Die Märtyrer wurden zu den Identifikationsfiguren und Helden der neuen christlichen Aristokratie. Die Legenden erlaubten es, spezifisch aristokratische Haltungen zu propagieren und die traditionellen Wertmaßstäbe einer Eliteethik christlich zu transformieren⁶¹. Die aristokratischen Blutzugehörigen brachten dem römischen Stadtadel ein enormes Prestige ein: Er konnte sich als Nachfahre einer heldenhaften Generation fühlen und die Märtyrer als die Seinen feiern. Dazu wurde in Rom

⁵⁶ Vgl. DIEFENBACH 2007, pp. 392-397. Vgl. PJP 571,21: *ditavit officia clericorum*.

⁵⁷ Der Bezug zu Titel- bzw. Stationskirchen ist offensichtlich in PSu, SCa, SPP, PE; PFel, PPP, PM und PPI. Verfasser sowie Leser sind in aristokratischen Zönobien und Klöstern, unter dem Titelkirchenklerus und am päpstlichen Hof zu suchen. Manche Legenden nennen selber ihren Verfasser. Die Beteiligung der Päpste ist zunächst verwunderlich, weil es bis ins 5. Jahrhundert auf päpstlicher Seite Widerstand gegen die Legenden gab. Dieser Widerstand wurde recht einfach gebrochen: indem nämlich nach dem Erfolg der Sebastian- und Cäcilialegende sofort zwei Papstlegenden folgten: jene des Clemens und jene des Cornelius; später erschienen dann noch die Legenden des Kallixt und Marcellus.

⁵⁸ PA wurde wohl in einem Zirkel römischer Matronen geschrieben (*Hagiographie V*, p. 58). PGP wurde wohl am *Titulus Vestinae* geschrieben (*Hagiographie V*, p. 66). PChr wurde wohl von asketischen Klerikern einer Titelkirche oder einer Zömeterialkirche verfasst (PChr 1-2. 28). PSu wurde wohl von einem Kleriker des *Titulus Gai* verfasst (*Hagiographie V*, p. 152). PCa wurde wohl von einem Kleriker des *Titulus Iulii* in Trastevere verfasst (*Hagiographie V*, p. 157). PE schrieb der Presbyter Orosius (PE 459,41-42). PJP wurde von einem Besucher der Titelkirche der Hl. Johannes und Paulus verfasst (PJP 572,46). PPI wurde wohl von einem Kleriker des *Titulus Pastoris* (S. Pudenciana) verfasst. Da die Legenden immer wieder betonen, dass an den Gräber „bis heute“ viele Wunder gewirkt wurden, ist anzunehmen, dass jene, die die Legenden verfassten, auch Mirakelbücher schrieben. Siehe die Wunderanhänge der Clemenslegende und PC 337,1-2.

⁵⁹ Besonders PF, PCI, PNA, PEPH, PChr, PPP, PAg, PJP, PPI, PB. Auch in PA spielt die Reinheit und körperliche Unberührtheit eine Rolle.

⁶⁰ Die Buchrollen auf Goldgläsern und Sarkophagen sind nicht Accessoir, sondern Ausdruck des aristokratischen Bildungsprivilegs.

⁶¹ DIEFENBACH 2007, p. 363; *Hagiographie V*, pp. 26. 57-59.

die aus dem griechischen Osten her bekannte Literaturgattung der Märtyrerlegende aufgegriffen. Man unternahm es, die Heldengeschichte der Märtyrer, deren Erinnerungen sich offenbar verflüchtigt hatten⁶², mit künstlerischer Freiheit aufzuschreiben und an ihre Taten (*gesta*⁶³) zu erinnern. Damit setzte in Rom eine neue, christliche Weise elitärer Erinnerungskultur ein. Die Autoren, die aufgrund ihrer Askese ihre Familien nicht fortführten, kompensierten gleichsam ihre heilige Pflicht zur Familienmemoria, indem sie diese auf das Märtyrerandenken übertrugen.

Die Legendenproduktion nahm ihren Aufschwung nach dem traumatischen Fall Roms 410⁶⁴. Das kam nicht zufällig. Augustinus berichtet, dass die Barbaren Alarichs die reichen Stadthäuser der Aristokraten geplündert⁶⁵, aber die vorstädtischen Märtyrerkirchen verschont hatten, so dass sie den Christen als Asyl dienten⁶⁶. Dies erhöhte das Prestige der Märtyrer und wirkte sich stimulierend auf die hagiographische Schriftstellerei aus. Aber nicht nur die Zahl der Legenden wuchs, auch kam eine ganz bestimmte Interpretation zum Durchbruch, deren Richtung Arnobius der Jüngere mit seiner um 430 verfassten Sebastianuslegende, dem wohl einflussreichsten Text der römischen Hagiographie, vorgab. Der vor den Vandalen aus Nordafrika nach Rom geflüchtete Mönch Arnobius war zweifellos mit dem asketisch-aristokratischen Milieu Roms vertraut⁶⁷. Er sah nun gerade in der Plünderung Roms ein hervorragendes Argument gegeben, um die römischen Märtyrer als Kronzeugen der Askese, Keuschheit und Weltverachtung anzurufen. Dass dieser Trend in den römischen Legenden anhalten sollte, wundert nicht, wenn man sich vergegenwärtigt, dass schon 455 Rom erneut verheerend geplündert wurde, diesmal von den Vandalen.

Die römischen Märtyrerlegenden sind in guten Teilen Werbeschriften für das Ideal aristokratischer Keuschheit und Jungfräulichkeit⁶⁸. Die asketischen Zönakel sahen ihre neue Lebensweise in den Märtyrern vorgelebt, indem sie behaupteten, schon diese hätten ein Leben der Armut, Keuschheit und des gemeinsamen

⁶² Nicht nur in Rom ging das historische Wissen um die Märtyrer verloren, vgl. Prud., *perist.* 1,76-79 (*Corpus Christianorum Series Latina* 126, p. 254).

⁶³ PA 354,49; 355,5; 358,1; PEPH 394,14; PChr 1. 28; PAg 44,24; PQC 22.

⁶⁴ PS 16. 42.

⁶⁵ Hierauf deutet auch PS 16: Die Barbaren vernichten die Reichtümer der Aristokraten, die ihr Vermögen lieber den Armen zugutekommen lassen sollen.

⁶⁶ Aug., *civ. Dei* 1,1. 4 (*Corpus Christianorum Series Latina* 47, pp. 1-2. 4-5); Oros., *hist.* 7,39 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 5, pp. 544-548).

⁶⁷ *Hagiographie* V, p. 71.

⁶⁸ Jungfräulichkeit ist eine aristokratische Tugend (PNA 6), ist das erste Kennzeichen der Tugend (PEPH 396,37).

Gebets geführt⁶⁹. Diese Rückdatierung der asketischen Lebensform in die glorreiche Märtyrerzeit war kein simpler Trick, sondern war Ausdruck einer kontinuierlichen Fortentwicklung der Märtyrerspiritualität in der Zeit nach den Verfolgungen. Schon im 4. Jahrhundert war in Ägypten der Gedanke entwickelt worden, dass die Asketen das Erbe der Märtyrer antraten. Denn nach dem Ende der Verfolgungen war Heiligung durch das Martyrium kaum mehr möglich. Wenn es elitäre Heiligkeit weiterhin geben sollte, musste das Heiligkeitsideal weiterentwickelt werden. Es stellte sich die Frage, was Märtyrer eigentlich ausmachte. Die Antwort der römischen Legenden lautete: Der Adel der Märtyrer bestand in der Weltverachtung, die sie durch ihren Tod bewiesen. Die aristokratischen Zönobien sahen also in den Märtyrern die Vorbilder und Anwälte ihrer eigenen Weltverachtung durch einen lebenslangen Verzicht auf Reichtum und Familie. In Rom gab es nicht die Wüste, aber es gab die vielen Märtyrerstätten, an denen die asketische Spiritualität ihren reichen Nährboden fand.

Die asketische Lebensweise war aber innerhalb der Aristokratie durchaus umstritten. Man darf unterstellen, dass ihr politische Tatenlosigkeit⁷⁰, die Verschwendung der Reichtümer⁷¹, die Verachtung der Familientradition durch Ehe- und Kinderverzicht⁷² und

⁶⁹ Die Witwe Felicitas hat das *votum castitatis* abgelegt und lebt ein Leben des Gebets (PF 1). Die drei adeligen Schwestern Agape, Chrysonia und Irene leben in der *Domus* des Priesters Zoilus ein Leben des Gebets (PA 357,6-7; 358,7). Gervasius und Protasius leben ein Leben des Gebets (PGP 605,42-45). Die Heiligen Gottes wohnen in der *domus* (PS 34). Die Gebetsgemeinschaft der Märtyrer im Palast wird von *virii religiosi* und *feminae religiosae* aufgesucht (PS 69-70. 77). Cäcilia lebt als Jungfrau ein Leben des Gebets, auch mit ihrem keuschen Verlobten Valerian (PC 332,50-52; 334,15). Domitilla lebt als Jungfrau mit ihren christlichen Eunuchen zurückgezogen in ihrem Haus ein Leben des Gebets (PNA 7). Mönchs- und Jungfrauenmilieu siehe durchgehend in PEPH. Chrysantus lebt in seinem Haus mit der gottgeweihten Jungfrau Daria zusammen (PChr 14). Susanna war viele Tage bei der Kaiserin Serena und führte mit ihr ein Leben des Gebets; so lebte Susanna auch im Haus ihres Vaters, des Presbyters Gavinus (PSu 1-2). Das Haus des Pudens und seiner Töchter ist eine familiäre Asketengemeinschaft, die ihre Reichtümer den Armen gibt (PPP 1-3). PAg 40,36. 39 u. 44,16-21 setzt eine aristokratische Jungfrauengemeinschaft an der Agneskatakombe voraus oder doch zumindest aristokratische Jungfrauen, die sich eng mit den Agnesgrab verbunden wussten.

⁷⁰ Siehe unten Anm. 85.

⁷¹ PS 15-16; PC 337,10-11; 338,3-4; 339,25-26; PChr 4; PCa 3.

⁷² PChr 15. Vgl. PS 5-8. Märtyrerinnen lehnen aristokratische Verehelichungen ab (PA 357,29; PNA 9. 16; PEPH 391,38-47; 397,19; PSu 3; PH 31,2-3; PAg 40,43; 41,22-23; PPI 3; vgl. PChr 7. 14). Der Übergang von Dutzenden von Stadthäusern seit dem ausgehenden 4. Jahrhundert aus Familienbesitz in Kirchenbesitz zeigt ja im Grunde, dass diese Familien ausstarben, was wiederum auf die Kinderarmut und Verbreitung der asketischen Lebensweise im Adel schließen lässt.

nicht zuletzt Bildungsdünkel vorgeworfen wurde. Auch aus diesem Grund machten die Legenden die heiligen Märtyrer zu Exponenten der Weltverachtung⁷³ und des aristokratischen Freiheitsbewusstseins: Das irdische Leben ist ein Sklavendienst, während im Jenseits die Freiheit der Söhne Gottes winkt⁷⁴. Die Verachtung der römischen Kultur ist zwar schroff, aber letztlich keine Totalabsage, sondern eine Umwandlung: Römisches Denken wurde ins Christliche übertragen. An die Stelle des Kaisers und der *amici imperatoris*⁷⁵ traten Christus⁷⁶ und seine Märtyrer-Freunde⁷⁷. Sie dienten als *milites Christi*⁷⁸. So wie die Heiden ihren Göttern Tiere, Wein und Weihrauch geopfert hatten, so brachten die Märtyrer täglich Gott das Opfer des Lobes (= Eucharistie) dar⁷⁹. Die pagane *cultura deorum* wurde abgelöst durch die christliche *cultura Dei*⁸⁰, die wahrhaft der Wohlfahrt der *Respublica* diene.

Die Märtyrer waren gebildet und gebrauchten ihre Bildung, um im Prozess vor dem Kaiser oder den Behörden erfolgreich Rede und Antwort zu stehen. Die Kraft der Überzeugung durch rhetorische Schulung war schon immer das Ideal des aristokratischen Führers, der das Recht der *Parrhesie*, der freien Rede, für sich beanspruchte. Es war der Aristokrat, der redete, andere ansprach und das Wort erteilte. Er maßte sich das Wort nicht an, sondern es stand ihm zu. Seine edle Würde bestand gerade darin, ohne jede Furcht und Eigensucht das zu sagen, was gesagt werden musste. Durch seine Bildung konnten die Aristokraten auch zu Missionaren werden⁸¹, indem sie durch ihre überzeugende Verteidigung Heiden zum Glauben führten.

Die Aristokratenmartyrer verschwendeten ihre Reichtümer im Dienst an den Armen⁸² und der Kirche, denen sie ihre Besitzungen überließen, so wie auch ein Soldat im Kampf sein Vermögen

⁷³ PGP 605,26-28; PC 335,44-45; 336,38; PChr 1; PPP 1.

⁷⁴ PS 17.

⁷⁵ PCl 341,45; 343,11; PJP 19. Titel des *amicus imperatoris* siehe PS 33. 64.

⁷⁶ PA Prolog; PS 12. 22. 27. 33.

⁷⁷ PF 4-5; PS 12. *Vita s. Silvestri* (Momb. 2, p. 512): Petrus und Paulus sind *amici Dei*. Prud., *perist.* 13,48 (*Corpus Christianorum Series Latina* 126, p. 383): Märtyrer als *comes [Christi]*.

⁷⁸ PA Prolog. PA 355,24: Bekenner im Gefängnis sind *milites Christi*. PS ist durchwirkt von der Idee der *Militia Christi*. PS 9-13 transformiert die pagane Kriegerhetorik ins Christliche.

⁷⁹ PF 1. 3; PA 358,53-54; PC 338,17-18; PCl 342,15; PAS 20,4-5; PSi 649,28; PSt 7. Vgl. PNA 17. Die Romanisierung der Opfervorstellung geht so weit, dass der Diakon als Opferdiener (*minister sacrificii*) erscheint (PSi 649,44-45).

⁸⁰ PA 358,55; PS 42.

⁸¹ COOPER 2005.

⁸² Siehe oben Anm. 71.

geringschätzte⁸³. Sie ließen sich von ihren Angehörigen nicht von ihrem Weg abbringen und verachteten ihre familiären Bindungen, ohne jedoch gegen die *pietas* zu verstoßen, denn sie verhielten sich ja nur wie Soldaten, die trotz und wegen ihrer Familie den Tod nicht scheuten⁸⁴. Die Aristokratenmartyrer lehnten hohe, ehrenvolle politische Ämter ab⁸⁵, weil sie lieber dem täglichen Gebet und Opferdienst⁸⁶ oblagen, die mehr noch als Ämter dem Wohl der *Respublica* dienten⁸⁷. All dies bildete das neue Amalgam einer christlichen, auf den Werten des Adels aufgebauten *Romanitas*.

4. DIE MÄRTYRER ALS VORBILDER DER TAUFGMISSION

Die Märtyrer galten seit jeher als Sieger, als kranzgeschmückte Athleten⁸⁸, als triumphierende Soldaten Christi⁸⁹. Sie waren die Siegerfiguren schlechthin und somit die Vorzeigefiguren, die Helden des Christentums, die ihre Lebensbotschaft im Tod besiegelt hatten. Diese Botschaft lautete: der Glaube siegt und garantiert das ewige Leben. Solange man in Rom weder Märtyrerakten noch Passionsberichte kannte, blieb es bei solchen allgemeinen Formulierungen. Mit der Verbreitung der erzählfreudigen Legenden wurde das Bild wesentlich reicher. Die Märtyrer Roms glänzten nicht erst im Tod, sondern errangen ihre Siege lange vorher durch ein standhaftes

⁸³ PS 2. 4. *Generositas ornat illustrium* (PEPH 394,29).

⁸⁴ PS 5. 27.

⁸⁵ PA 356,56-57: Chrysogonus lehnt die römische Stadtpräfektur und das Konsulat ab, weil er in diesen Ämtern opfern müsste. PCa 4: *talem enim hominem Respublica necessarium habet*. Vgl. PS 29; PAS 20,2-3; PJP 571,57-58.

⁸⁶ Es könnte in diesen Kreisen gewesen sein, in denen sich die tägliche Eucharistiefeier in Rom im 5. Jahrhundert durchsetzte, wenn in den Legenden davon die Rede ist, dass man das Opfer (des Lobes) täglich darbringe (PA 358,53-54; PC 338,17-18). Die Eucharistie scheint in den Legenden aus aristokratischer Perspektive beschrieben zu werden. Die Formulierung, man bringe das Opfer dar, dürfte auf die privilegierte Rolle der Aristokraten beim Opfergang hinweisen. *sacrificium piae devotionis offerimus* (PF 3; vgl. PSt 7; PC 338,17-18). Die adeligen Schwestern Agape, Chrysonia und Irene, die in der *Domus* des Priesters Zoilus leben, bringen Gott täglich das *sacrificium laudis* dar (PA 358,53-54). Theodora *offerens hostiam domino* (PCI 342,15). Abdon und Sennen *obtulimus ... oblationem et sacrificium* (PAS 20,4-5). Das bezieht sich auf die Darbringung der Opfergaben, die ein Teil des Opfergeschehens ist, das in *offerre* und *sacrificare* zerfällt (PSi 649,44-45). Möglicherweise war dieser Akt bereits ein Adelsprivileg wie in der Papstliturgie (OR I).

⁸⁷ PA 357,21-23; PGP 605,53-606,3; PS 42. 85. 87; PM 17; PSt 18.

⁸⁸ PA 355,12; PChr 28.

⁸⁹ PF 5; PA 355,15-16; PS 9. 27. 66-67; PC 332,44-45; 339,6-8; PEPH 396,1. Soldatenmartyrer erhalten die Siegespalmen (PS 9. 31; PH 29,33-34).

und wundersames Leben. Sie bezwangen gleichsam die Hauptstadt des Heidentums, indem sie den Kult der Götterbilder und die Götteropfer ablehnten. Dabei zeichnen die Legenden ein simples, eindimensionales Bild der spätantiken Religionssituation: Es gibt für sie nur die paganen Opfer, die den Tempel- oder Hausidolen dargebracht werden. Weil aber dieser Götterhimmel im 5. Jahrhundert verschwand⁹⁰, war der Erfolg der Märtyrer für die Leser und Hörer der Legenden so beeindruckend und unwiderleglich.

Wie dieser Erfolg zustande kam, beschreiben die Legenden gern und lebhaft. Dabei spielt die Missions- und Taufpredigt eine zentrale Rolle. Die Märtyrerlegenden sind für Rom überhaupt die ersten Texte, die die Initiationssakramente (Taufe, Firmung, Erstkommunion) als reale Ereignisse im Leben der Menschen schildern und begeistert zeigen, wie sie funktionieren und wirken⁹¹. Die Märtyrer bekehren aktiv die Bevölkerung Roms durch ihre Reden, ihre Wunderkraft und ihr Leidenszeugnis und führen die Heiden scharenweise zur Taufe⁹². Das Wort Tertullians vom *Sanguis martyrum semen Christianorum* wird nicht mehr nur auf den Tod der Märtyrer bezogen, der eine werbende Wirkung für den neuen Glauben ausübt. Vielmehr wirken die Märtyrer bereits vor ihrem Tod durch Worte und Werke aktiv missionarisch. In diesem Sinne heißt es etwa, dass in Cäcilia Gott die Früchte der Bekehrung gesät habe, so dass sich ihr Verlobter taufen ließ⁹³.

Die Legenden sehen viele Gründe für den Tauferfolg der Märtyrer. Da war zunächst die ganze Wunderwelt. Schon in den patristischen und liturgischen Texten erwartete man sich von der Taufe nicht nur geistiges Heil, sondern auch körperliche Heilung. In den Legenden wird dies zum Regelfall. Wo die Märtyrer auftreten, geschehen so deutliche Zeichen, dass die Augenzeugen sofort die Taufe begehren⁹⁴. Die Märtyrer versprechen eine heilende Taufe, die Blindheit und andere Gebrechen wunderbar besiegt⁹⁵. Darin

⁹⁰ Es gibt in Rom nur noch wenige Heiden: *Innumerabilis multitudo christianitatis sanctitatem suscepit et magis vos pauci estis* (PC 338,25-26). Auf der Krim gibt es keine Heiden mehr (PCI 344,40). Fast die ganze Provinz Ägypten bekehrt sich (PEPH 395,49-50). Den Legenden bleibt freilich noch zu fordern, Götterbilder zu Kalk zu verbrennen (PC 338,32-33; 341,2-3) und alle Hausgötter zu zertrümmern (PS 52; PSt 9).

⁹¹ Allenfalls könnte man Justins Taufbeschreibungen noch hinzunehmen.

⁹² Das besondere Interesse der Sebastianuslegende an der Taufe erklärt *Hagiographie V*, pp. 74-79 mit ihrer semipelagianischen Position.

⁹³ PC 333,37-38.

⁹⁴ PS 24-25. 49. 72; PCI 342,53-54; 344,7-19; PCo 373,30-31; PNA 20. 22; PCa 3. 5; PPM 403,16-18. 29-30; PM 5; PMP 179,52; PSt 9.

⁹⁵ PS 34. 36. 48; PL 93,7-9; PM 15; PSt 3-4. Auch das langsame Sprechen der *Oratio dominica* und des *Symbolum* heilt (PS 71). Dem Neophyten zeigt sich der Engel Gottes (PC 333,32-33; 334,11. 49; 336,57).

verfolgen die Legenden zweifellos eine werbende Absicht, indem eben nicht nur die Belehrung, sondern auch die Hoffnung auf Gesundung die Heiden zur Taufe bewegen soll⁹⁶. Nicht umsonst betonen sie, dass an den Märtyrergräbern⁹⁷ und Titelkirchen⁹⁸ bis in die Gegenwart viele Wunder geschehen. Die an den heiligen Stätten Roms fortwirkende Wunderaura wird nun auf die Taufe projiziert. In der aktuellen Taufpastoral der Titelkirchen wirbt man sozusagen mit der Wunderkraft des Taufbeckens. Vorsichtshalber warnt man allerdings davor, sich nur aus diesem Grund taufen zu lassen⁹⁹. Man will wohl der Enttäuschung vorbeugen, falls sich dann doch kein Wunder einstellt.

Die Legenden führen den Taufferfolg der Märtyrer auch auf deren Beredsamkeit und Bildung zurück. Diese war kein Selbstzweck, sondern diente der Katechese und trug Früchte in der Zahl der Taufen. Die Bekehrungspredigt wurde in den Legenden von gebildeten Aristokraten, keineswegs nur Klerikern, getragen. Der hochadelige und philosophisch gebildete Chrysanthus wurde einige Monate lang von einem Titelpriester (Presbyter der fünften Stadtregion) in der Heiligen Schrift ausgebildet, bevor er getauft wurde¹⁰⁰. Bemerkenswert ist nun, dass er sieben Tage nach der Taufe bereits selber öffentlich predigte¹⁰¹ und viele zum Glauben führte¹⁰². Allerdings durfte ein Neophyt nicht sofort, sondern erst nach einer Probezeit (von sieben Tagen) predigen¹⁰³; in der Zwischenzeit wurde er zunächst selber belehrt¹⁰⁴. Aus solchen Aussagen lässt sich für die aktuelle Taufpastoral der Titelkirchen schließen, dass die apologetisch-missionarische Glaubenspredigt, die direkt auf die Taufe zielte¹⁰⁵, keine Prärogative der Kleriker war, sondern auch von

⁹⁶ PCI hat einen stark rationalistischen Zug, kennt aber auch die Wunder, die zur Bekehrung führen.

⁹⁷ PS 82; PCo 373,54; PNA 17. 20. 24; PChr 27; PPP 8; PH 31,14-15; PAg 44,14-16; PJP 570,9; PPM 404,38-39; PM 24.

⁹⁸ PC 341,18-20; PJP 572,38-39.

⁹⁹ PS 36. 51.

¹⁰⁰ PChr 3.

¹⁰¹ PChr 3.

¹⁰² PChr 14.

¹⁰³ PC 335, 33-34: in der Probezeit (*tirocinium*) darf der Neophyt keine Glaubensunterweisung geben. Das bezieht sich offenbar auf die Woche von Ostern bis zur Ablegung des weißen Gewandes bzw. auf die sieben auf die Taufe folgenden Tage.

¹⁰⁴ PChr 14.

¹⁰⁵ PChr 14: durch seine apologetisch-missionarische Disputation bringt Chrysanthus die Vestalin Daria zur Taufe und bekehrt zahlreiche weitere Heiden. PChr 19: durch dieselbe Art der Predigt bringt er Claudius und sein Haus zur Taufe. PChr 25: Daria predigt: *Credite populi Romani non esse alterum Deum præter Christum*, und viele lassen sich taufen. Siehe auch die *altercatio* Serenas mit ihrem Mann, Kaiser Diokletian (PSu 3).

hochstehenden, gebildeten Laien praktiziert wurde. Die Cäcilialegende liefert geradezu das Material, wie man als getaufter und ausgebildeter Christ auf die Fragen der Heiden antworten soll¹⁰⁶.

Die Legenden sprechen vom Besuch der Kirchen und Klöster zur präbaptismalen Glaubensunterweisung, in der man sich die *rudimenta fidei* aneignet, bevor man die Taufe empfängt¹⁰⁷. Das alles könnte darauf deuten, dass es an den Titelkirchen regelmäßige Taufvorbereitungspredigten gab. Wenn die Sebastianuslegende begründet, weshalb zuweilen auch eine Taufbelehrung von nur einem Tag genüge, wenn sie nur intensiv genug sei¹⁰⁸, so spiegelt sich hierin offenbar eine verkürzte Praxis, die von anderen kritisiert wurde. Auch die postbaptismale Glaubensunterweisung wurde von denselben Personen an den Titelkirchen getragen¹⁰⁹. Darauf deuten wiederum die Legenden, wenn sich die Neophyten in der Titel- und Taufkirche zusammen mit der asketischen Hausgemeinschaft zu täglichen Gottesdiensten versammeln, die wiederum neue Konvertiten anlocken¹¹⁰.

An den Titelkirchen muss also eine kontinuierliche, aber kurzfristige Taufunterweisung stattgefunden haben, die vor allem von ehelosen Männern und Frauen getragen wurde¹¹¹. Auf diesem Weg rechtfertigten die aristokratischen Zönakel ihre Bildungsprärogative¹¹², die ihnen half, zum Kulturträger zu werden und Menschen zur Taufe zu bringen¹¹³. Sie stellen sich dabei in die Erfolgsgeschichte der Märtyrer und weisen so die Nützlichkeit ihrer eigenen asketischen Lebensweise nach: Sie zeugen zwar keine leiblichen Kinder, wohl aber wie die Märtyrer neue Glaubensathleten und Soldaten Christi¹¹⁴.

Ein besonderer Fall ist Papst Stephanus, der an den Katakomben bei den Märtyrergräbern den Klerus auffordert, jeder möge in seine *domus* und in die Nachbarhäuser gehen und noch nicht getaufte Verwandte und Bekannte herbringen¹¹⁵. Diese wurden von

¹⁰⁶ PC 335,32; 338,2: *inquisitio, interrogatio*.

¹⁰⁷ PEPH 393,22-26; PPi 1. Bekehrungspredigt in der *domus* (PC 339,3). Vgl. PCa 3.

¹⁰⁸ PS 24-26.

¹⁰⁹ PChr 19.

¹¹⁰ PPP 2-3. Vgl. PS 37; PSt 2.

¹¹¹ PChr 14.

¹¹² Der Wert, den man in den Kreisen der Legendenschreiber auf die intellektuelle Taufvorbereitung legte, wurde von anderer Seite mit dem Hinweis kritisiert, dass demnach nur Intellektuelle zum Glauben finden könnten (PS 51).

¹¹³ Die Titelkirche als Bildungsanstalt und Taufkirche siehe PPi 1-2.

¹¹⁴ PS 60: *iterum natus æternis efficiar parentibus proles*. PEPH 396,35-37.

¹¹⁵ PSt 2. Die Täuflinge werden nach damaliger Terminologie *infantes* genannt, was nichts über ihr Alter aussagt. Die *crypta Nepotiana* dürfte doch wohl eine Katakombe meinen (vgl. PSt 4-5).

ihm dann in der Kirche S. Pudentiana (*titulus Pastoris*) im dortigen Baptisterium getauft¹¹⁶. Er taufte aber auch im Haus des Tribuns Olympius¹¹⁷. Die von Papst Stephan quasi als Missionsstrategie erhobene Forderung, die eigenen Eltern, Geschwister und Angehörigen zur Taufe zu bringen, kann an entsprechende Vorgänge in vorausgehenden Legenden anknüpfen¹¹⁸. Auch die häufige Rede von der Taufe einer ganzen *domus* setzt voraus, dass hier nicht Einzelne, sondern Personengruppen getauft werden, bei denen die Grenzen der Verwandtschaft überschritten werden.

Wie bereits im Vorausgehenden angemerkt, geben die römischen Legenden im Spiegel der Missionsbemühungen der Märtyrer Einblicke in die aktuelle Taufpastoral der Titelkirchen, also der innerstädtischen Kirchen Roms. Deren Verfasser konnten ja nur das in die Zeit der Verfolgungen zurückprojizieren, was sie aus eigener Anschauung kannten. Die legendären Taufferfolge der Märtyrer können daher nicht als literarischer Topos abgetan werden. Was hier geschildert wird, ist vielmehr das Idealbild einer Realität. Man muss von einer wirklichen und durchaus erfolgreichen Taufpraxis der Titelkirchen im 5.-6. Jahrhundert ausgehen. Wahrscheinlich war bis zum ausgehenden 4. Jahrhundert die reguläre Taufe exklusiv an das Lateranbaptisterium gebunden, das aber an den beiden Terminen Ostern und Pfingsten längst nicht mehr der Zahl der Täuflinge und ihrer Angehörigen gerecht werden konnte. Daher wurden nun in diversen Titelkirchen Baptisterien eingebaut – ein im frühen Christentum einzigartiges Phänomen, das der Größe der Stadt Rom geschuldet war. An einem halben Dutzend Titelkirchen sind Baptisterien archäologisch nachgewiesen. Solche fanden sich aber auch an den Märtyrerkirchen der Zömeterien¹¹⁹.

Die Multiplizierung der Baptisterien ging einher mit einer veränderten Taufpraxis: Die Presbyter, die bislang außerhalb des offiziellen Tauftermins Ostern und Pfingsten auch während des Jahres Nottaufen an Kranken und Kleinkindern durchführten, wurden gewissermaßen durch die Hintertür zu regulären Taufspendern. Die Päpste reservierten sich lediglich die Firmspendung. Für dieses nunmehr isolierte Sakrament, bei dem die Firmlinge mit einem Kreuzzeichen auf der Stirn gesalbt wurden, brauchte man kein Taufbecken. Daher dürften die römischen Bischöfe die Firmung in der von Papst Hilarus (461-468) neben dem Lateranbaptisterium

¹¹⁶ PSt 2-3.

¹¹⁷ PSt 10.

¹¹⁸ Etwa in PS, PC. Vgl. PC 339,43-44.

¹¹⁹ ZETTINGER 1902, pp. 326-349; SAXER 1989, pp. 994-995; RISTOW 1998, pp. 189-192; ANDRIEU 1948, pp. 410-412.

errichteten Hl. Kreuz-Kapelle gespendet haben¹²⁰. Diese Kapelle war über eine Portikus zugänglich, in deren Mitte ein Nymphäum die Firmlinge an ihre Taufe erinnerte.

Die Legenden lassen keinen Zweifel, dass die Baptisterien der Titel- und Zömeterialkirchen nur mit Erlaubnis der Päpste errichtet wurden und die Taufe der Neubekehrten geradezu zur Hauptaufgabe der Titelnkirchen gehörte¹²¹. Hier war offensichtlich das Mäzenatentum der aristokratischen Familien gefragt. Schon in der monumentalen Kirchenkunst, die nicht ohne aristokratische Sponsoren denkbar ist, begegnet die Taufe an prominenter Stelle im Kontext der Märtyrerverehrung. In mindestens drei Kirchen wurde im Apsismosaik die Taufe durch ein Lamm versinnbildlicht, das auf dem Paradiesesberg stand, dem die vier Paradiesesströme entsprangen¹²². Es handelte sich um S. Peter (um 330) und S. Kosmas und Damian (um 540), wahrscheinlich auch um S. Pudenciana (Anfang 5. Jh.)¹²³. In allen drei Mosaiken befand sich sozusagen der Taufquell unterhalb der Apostel- bzw. Märtyrerdarstellung. Ähnlich dürfte es sich beim ursprünglichen Apsismosaik der Lateranbasilika verhalten haben. Auch hier war wohl das Lamm auf dem Paradiesesberg zu sehen. Das knüpfte visuell an eine entsprechende Plastik an, die am Beckenrand des Lateranbaptisteriums stand. Dort diente das Lamm als Wasserzufluss für das Taufbecken. In der Gesamtkomposition der Apsismosaiken sollte zum Ausdruck gebracht werden, dass die Apostel und Märtyrer die Menschen zur Taufe bringen und die in weiße Gewänder gekleideten Neuchristen gleichsam wie Lämmer zu Christus führen¹²⁴. In den römischen Mosaiken befinden sich stets Petrus und Paulus an prominenter Stelle direkt neben Christus (oder dem Kreuz) über dem Lamm. Die Taufstätigkeit des Petrus wird von der Legende gewürdigt¹²⁵; die Erinnerung daran haftet am mamertinischen

¹²⁰ Diese sehr ansprechende These wurde von BRANDT 1997-1998, pp. 61-62 eingeführt.

¹²¹ PPP 2. 8; PM 23; LP 1, 235. LP 1, 164 behauptet, dass die Titelnkirchen von Papst Marcellus geradezu wegen der Tauf- und Bußpastoral angesichts der vielen Konvertiten eingerichtet wurden, aber auch wegen der Begräbnisse. Vgl. LP 1, 249; Papst Innozen an Bischof Decentius von Gubbio (CABIÉ 1973, pp. 28-30).

¹²² Dass man hierbei an die Taufe dachte, belegt PCI 344,7-19.

¹²³ Eine alte Zeichnung zeigt noch das Lamm auf dem Paradiesesberg unterhalb des Thrones stehen. Es ging bei der Barockisierung der Kirche verloren, wahrscheinlich auch die Lämmer, die von links und rechts auf das zentrale Lamm zugegangen sein dürften. In S. Pudenciana lehrte der Priester Pimenius die *rudimenta fidei* und führte in der himmlischen Heilsquelle Getaufte zum *ovile Christi* (PPi 1; vgl. PPi 2: durch die Taufe zu den *salutaria pascua* gelangen). Diese Formulierung könnte durch das Apsismosaik inspiriert sein.

¹²⁴ WISSKIRCHEN, HEID 1991.

¹²⁵ PPM 403,28-29.

Kerker beim Kapitol und an einem Nymphäum an der *via Nomentana*¹²⁶.

Die Taufe war also in Rom nicht nur fest an den Titelkirchen (und Märtyrerkirchen der Zömeterien) verankert, sondern sie stand unter der besonderen Patronage der Aristokratie. Darauf deuten jedenfalls die Legenden. Dort wird die Taufe nämlich fast immer in aristokratischen Stadthäusern (*domus*) gespendet¹²⁷. In zwei Legenden ist sogar vom Bau eines Baptisteriums in solchen Häusern die Rede¹²⁸. Die Stephanuslegende setzt ein bereits bestehendes Baptisterium im *Titulus Pastoris* (S. Pudentiana) voraus¹²⁹. Der Taufferfolg der Märtyrer besteht darin, dass sie einzelne altgläubige Aristokraten bekehren und sich daraufhin die ganze *domus* bzw. die *familia* zusammen mit dem *dominus* oder der *domina* bekehrt¹³⁰. Man sollte nicht ausschließen, dass an den Titelkirchen tatsächlich solche spektakulären Bekehrungen stattgefunden haben. Sie sind vielleicht sogar wahrscheinlicher als Einzelbekehrungen. Auch die in den Legenden mit der Taufe in Verbindung gebrachte *manumissio*¹³¹, also der Freibrief für Sklaven und Unfreie, dürfte auf reale Vorkommnisse zurückgreifen, wobei eine solche *manumissio* sogar mit dem Gelübde, ein Baptisterium zu bauen, zusammenhängen konnte¹³².

Dies und anderes deutet auf die aktive Rolle, die Aristokraten in der Titelkirchenliturgie und bei der Taufe spielten. Als Taufpaten treten in den Legenden jedenfalls mehrfach die Märtyreraristokraten auf¹³³. Aristokratie sucht Gefolgschaft und Patronat. Genau dies könnte die Taufe so attraktiv für die Aristokratie gemacht haben, oder anders gesagt: Taufe erscheint als eine verchristlichte Form des Patronats. Man sollte auch nicht übersehen, dass in Rom die Taufe den Zugang zur kirchlichen Armenversorgung eröffnete, die wiederum von den Titelkirchen organisiert worden sein dürfte¹³⁴.

¹²⁶ PM 9.

¹²⁷ PS 31-32. 35. 49; PC 339,3-5. 54-56; PCo 373,22-45; PNA 22; PChr 14; PCa 3. 5; PMP 180,2. 12-13; PSt 10. PE 459,15-19 setzt wohl auch voraus, dass der Presbyter in seiner *domus* (*Titulus Eusebii*) predigte und taufte.

¹²⁸ PPP 2. 8; PM 23. Vgl. BRANDT 1998, pp. 109-112.

¹²⁹ PSt 3.

¹³⁰ PA 355,33; PS 35. 63; PC 339,3-4; PCI 343,12-13; PEPH 395,44-45; PChr 19; PCa 3. 5; PPP 2; PL 93,21; PH 29,15-16. 37-38; PM 15; PPI 3; PMP 180,2. 8-13; PSt 5. In der *domus Olympii* werden alle getauft, die glauben (PSt 10).

¹³¹ PS 63. Die *Manumissio* erfolgt *secundum normam antiquitatis* (PPP 2). Sie wird als zwingend bei Aristokratentaufen erachtet (PS 61; vgl. PJP 571,12-16). Siehe auch PNA 22.

¹³² PPP 2. *Manumissiones* mussten in Kirchen stattfinden (LP 1, 205).

¹³³ PS 36. 62.

¹³⁴ PCI 341,37-40.

Die Clemenslegende geht davon aus, dass nur getaufte Arme nach den Matrikeln der sieben Regionen von den gläubigen Aristokraten unterstützt wurden¹³⁵.

5. DIE ALLGEMEINE TAUFPRAXIS DER TITELKIRCHEN

In den Legenden nehmen gleichermaßen Diakone¹³⁶, Presbyter¹³⁷ und Päpste¹³⁸ die Taufe vor. Dabei ist kein Unterschied im Taufzeremoniell festzustellen. Die Taufen finden nie, auch wenn sie vom Papst gespendet werden, im Lateran oder in einem mutmaßlichen Papstpalast, sondern immer vor Ort, das heißt in einer *domus*, statt. Es wird einmal gesagt, dass ein Diakon einen Neophyten zur Firmung (*consignatio*) und Erstkommunion zum Papst bringt¹³⁹. Dies deutet darauf hin, dass die Legenden die normale, alltägliche Taufpraxis (vor allem der Titelkirchen) im Blick haben und weder eine besondere päpstliche Liturgie noch einen feierlichen Ostertaufritus beschreiben, selbst wenn zuweilen die Taufe an Ostern zu erfolgen scheint. Der feierliche Ritus der päpstlichen Initiation wird hingegen vom *Ordo Romanus XI*¹⁴⁰ beschrieben. Der Text vermittelt den Eindruck eines starren und aufwendigen Rituals, das sich aufgrund der Skrutinien über mehrere Wochen erstreckt¹⁴¹. Aber dieser *Ordo* hat ebenso wie das Sakramentar *Gelasianum Vetus*¹⁴² nur die Taufe am Oster- bzw. Pfingstsonntag im Blick¹⁴³. Die Legenden kennen zwar auch die Taufe nach der Quadragesima¹⁴⁴, aber die in ihnen beschriebenen Taufen kommen ohne die Skrutinien und ein streng einheitliches Ritual aus. Sie beziehen sich offenbar nur auf Kasualtaufen, deren Vorbereitungszeit von

¹³⁵ PCI 341,37-40. Der bekehrte Konsul Palmatus sucht die Regionen nach Armen ab, die er durch sein Vermögen unterstützt (PCa 3). Laurentius sucht die Armen in den Regionen auf, um ihnen die Reichtümer der Kirche zu geben (PSi 650,8-10). Johannes und Paulus unterstützten in ihrem Haus die armen Christen mit dem Vermögen der Constantia (PJP 571,46-48; 572,19-22).

¹³⁶ PL 92,49-50; 94,39; PM 5. 12. 23.

¹³⁷ PS 31. 36; PC 339,5; PH 30,37-38. 47-48; PPi 1-2; PMP 180,8-9.

¹³⁸ PS 72; PC 333,53; 336,53-55; 339,56; PCI 341,37; PCo 373,20; PEPH 396,16-17; PCa 3. 5; PPP 2; PAS 19,44; PH 30,52-53; PM 9; PSt 2-4.

¹³⁹ PM 5. Johannes Diakonus, *ep. ad Senarium* 7 (BOUHOT 1983, p. 175): Die *benedictio chrismatis* und die *unctio* (also die Firmspendung) unterliegt der *apostolica potestas*. Vgl. OR XI, 100-101.

¹⁴⁰ ANDRIEU 1948, pp. 417-447.

¹⁴¹ Auch Johannes Diakonus hat bei seiner Behandlung der Skrutinien (Credo, Ölsalbung von Ohren, Nase und Brust) nur die Ostertaufe im Blick.

¹⁴² SAXER 1988, p. 603.

¹⁴³ OR XI, 60. 105. Auch Johannes Diaconus beschreibt nur die Ostertaufe.

¹⁴⁴ PS 61.

wenigen Stunden bis zu einer Woche dauern konnte¹⁴⁵, einmal auch 20 Tage¹⁴⁶. Der Taufkandidat konnte davon ausgehen, spätestens am folgenden Sonntag getauft zu werden¹⁴⁷.

Den Legendenschreibern kam es kaum auf Vollständigkeit und Ritusgenauigkeit an¹⁴⁸. Sie wollten vor allem verdeutlichen, dass die Taufe bzw. die Initiation insgesamt das unumgängliche, auch von den Märtyrern gewollte und vorrangig propagierte Sakrament war¹⁴⁹. Die Initiation bestand aus diversen Elementen, die in unterschiedlicher Zahl und Folge genannt werden. Man muss annehmen, dass die Kasualtaufe flexibel gehandhabt wurde und nicht immer alle Ritus-elemente umfasste¹⁵⁰. Jedenfalls werden in keiner Taufbeschreibung alle Riten genannt, und die Abfolge von *Nomenclatio*, Fasten, „Katechese“ (*catechizare*) und anderen Elementen variiert. Das gelasianische Sakramentar kennt eine Kurzform der Taufe für bekehrte Heiden¹⁵¹. Man muss also noch im Frühmittelalter mit situationsbedingten Ritusabwandlungen und Verkürzungen rechnen. Immerhin kann man mit großer Wahrscheinlichkeit ausschließen, dass der römische Taufritus die Fußwaschung oder das Tragen einer Taufkerze kannte¹⁵². Gleichwohl fand die Taufe – auch außerhalb von Ostern – wegen der Lichtsymbolik zuweilen in der Nacht bis zum frühen Morgen statt¹⁵³.

Im Folgenden werden die verschiedenen Elemente der römischen Initiation des 5.-6. Jahrhunderts in der mutmaßlich üblichen Reihenfolge aufgezählt:

¹⁴⁵ Am selben Tag (PS 31; PC 339,2-5; PCa 3. 5; PM 5. 15; PSt 2-3). Nächster Tag (PM 12). Drei Tage (PS 48-49). Sieben Tage (PH 30,37-38). Wenige Tage (PS 63).

¹⁴⁶ PPa 342,26.

¹⁴⁷ PCI 343,11: *proximo Pascha*; PJP 572,43: *proximo die pascae*. Allerdings ist die Frage, wie dies zu verstehen ist. Es könnte das „sehr nahe Osterfest“ meinen nach dem Sprachgebrauch von LP 1, 132. 137. 227, ebenso aber den „nächsten Sonntag“ nach dem Sprachgebrauch von OR I, 5. 7. 18. Auch PPP 2 (*ad diem sanctum Paschae*) muss nicht Ostern meinen (vgl. OR I, 18). Ostern ist *dies resurrectionis dominicae* (OR I, 15). Die Taufriten der Legenden deuten nicht auf eine Ostertaufe, da sie nicht die aufwendigen Skrutinien zu kennen scheinen.

¹⁴⁸ Deshalb sagen die Legenden zuweilen abkürzend, dass die Taufe oder die „Katechese“ „in der üblichen Weise“ stattfand (PS 37; PL 93,17-18; PM 12. 15; PQC 7; PSt 3. 10. 15).

¹⁴⁹ Die Taufe bzw. die Initiation ist das *sacramentum mysterii religionis christianae* (PS 29).

¹⁵⁰ Eine Flexibilität ergab sich auch durch Nottaufen (LP 137. 171), die in den Legenden aber nicht explizit behandelt werden.

¹⁵¹ MOHLBERG 1960, pp. 93-94.

¹⁵² Die Legenden geben keinen Hinweis auf den Taufritus der Fußwaschung (ihre Erwähnung hätte in PSI 650,15-42 sehr nahe gelegen). Obwohl die (zuweilen abendliche) Taufe in unzähligen Variationen als Erleuchtung gedeutet wird, ist nie von einer Taufkerze die Rede.

¹⁵³ PS 31; PC 339,1-7.

(1) Erstbelehrung (*praedicatio*)¹⁵⁴. Die Legenden kennen eine inhaltlich angereicherte Erstbelehrung der Heiden, mögen diese zunächst noch feindlich gesonnen oder schon am Glauben interessiert sein. Die Dauer konnte offenbar schwanken. Eine Stunde wurde aber durchaus als ausreichend angesehen¹⁵⁵.

Die Erstbelehrung zielte auf Bekehrung und Taufe und war prinzipiell hinreichend, um zur Taufe zu schreiten. Es handelte sich um die *sermones*, die anscheinend auch vorgelesen und von Laien (etwa Sebastianus, Cäcilia, Eugenia, Bonosa) gehalten werden konnten. Ihre Aufgabe war entsprechend der jeweiligen Situation durchaus umfassend. Es galt, dem falschen Kult der Götterbilder den Glauben an den christlichen Gott entgegenzusetzen¹⁵⁶, die Zerstörung der Hausgötter zu verlangen¹⁵⁷, falsche Motive Taufwilliger auszuschließen¹⁵⁸ und ihnen klarzumachen, dass gewisse Berufe mit der Taufe unvereinbar waren¹⁵⁹.

Bei Arnobius dem Jüngeren lassen sich Spuren einer Theologie der Missionspredigt entdecken. Anknüpfungspunkt ist die Absage an den Teufel im Taufgeschehen. Arnobius sieht in den Heiden Menschen, die vom Teufel zum Götzendienst verführt wurden¹⁶⁰. Eigentlich sind alle Menschen Gottes Geschöpfe, aber die verführten Heiden wissen es nicht mehr. Die Missionspredigt besteht also darin, Heiden zu bewegen, den Götzen abzuschwören und zu ihrem Schöpfergott zurückzukehren¹⁶¹. Missionspredigt ist demnach Aufklärung: Belehrung der Heiden über ihre Würde als Gotteskinder. Mission ist Rückeroberung des vom Teufel ins Dunkel der Unwissenheit geführten Heidenlands.

(2) Bekehrung und Taufbegehren mit Fußfall (unter Tränen)¹⁶². Wer nach der Erstbelehrung von der Richtigkeit der christlichen Religion überzeugt war, musste seine Taufabsicht rituell und verbal zum Ausdruck bringen. Dabei warf er sich vor die Füße des ihn

¹⁵⁴ PS 24. 51. 57; PC 333,42. 46. 48. 50; 334,53. 55; 335,32; 339,3-5; PNA 20; PEPH 396,10-11; PM 15. Präbaptismale Belehrung durch den Papst (PCI 343,2; PCo 373,23-43; PCa 3; PPa 342,26; PSt 10).

¹⁵⁵ PS 26.

¹⁵⁶ PC 333,42-43. 49-50; 334,32-35; PCI 343,1-10.

¹⁵⁷ PS 52. 54; PSt 9.

¹⁵⁸ Etwa die Hoffnung auf Heilung (PS 36. 51).

¹⁵⁹ Militär, Spiele und Gerichte müssen gemieden werden (PS 60; vgl. 29). *Negotia fori* (Anwaltsberuf) sind nicht erlaubt (PS 62).

¹⁶⁰ So auch PCI 343,8.

¹⁶¹ PS 29; PC 339,17-18.

¹⁶² PS 25. 30. 34. 59; PC 336,47; PCI 343,3; PLau XIV,30f; PCo 373,34. 41; PNA 22; PChr 3. 18; PCa 3. 5; PL 94,38-39; PH 30,35-36. 48; PPM 403,25. 30; PM 5; PPa 342,23-24; PQC 6; PMP 179,50. 53; PSt 3-4. 9.

bekehrenden Klerikers oder Laien¹⁶³, weinte eventuell und bat ausdrücklich um die Taufe. Tränen galten schon immer, weil sie von Herzen kamen, als fälschungssicheres Zeichen der Reue über die eigenen Sünden¹⁶⁴. Daher unterstreichen sie die Ernsthaftigkeit der Bekehrung. Der Fußfall konnte auch stellvertretend von jenem vorgenommen werden, der andere zur Taufe brachte und von deren Aufrichtigkeit überzeugt war¹⁶⁵.

Der Fußfall wird nirgends in den liturgischen Büchern erwähnt, ist also als unverzichtbarer Eröffnungsritus des Taufprozesses nur den Legenden zu entnehmen. Möglicherweise wurde er bei der Taufe von Kleinkindern von den Paten stellvertretend verlangt. Der Fußfall bringt ein Abhängigkeits- und Gehorsamsverhältnis zum Ausdruck. Die Täuflinge und Neophyten tun, was ihnen der Taufkleriker sagt und aufträgt.

(3) Befragung (*interrogatio*)¹⁶⁶. Das Taufbegehren an sich genügte nicht, vielmehr wurde der Taufwillige gefragt, ob er wirklich und aufrichtig glaube. Die Frage konnte auch inhaltlich entfaltet werden und bezog sich dann auf den Kern der Erstbelehrung, also auf den Glauben an den dreifaltigen Gott. Feste Formulierungen scheint es nicht gegeben zu haben. Die Befragung diente der Feststellung, ob der Taufwillige die Taufbelehrung im Wesentlichen verstanden habe und wisse, worum er bitte. Die Antwort des Taufwilligen lautete in der Regel „*Credo*“¹⁶⁷. Neben dem positiven Glaubensbekenntnis konnte man ferner gefragt werden, ob man den bisherigen Göttern abschwöre¹⁶⁸. In diesem Fall handelte es sich um die *abrenuntiatio*.

Credo und *Abrenuntiatio* begegnen noch einmal beim Taufakt (siehe unten Nr. 11), aber nicht immer. Man muss also annehmen, dass sich in Rom beide Rituselemente entweder im Vorfeld der Taufe abspielten¹⁶⁹ und/oder beim Taufakt.

¹⁶³ PS 30. 59; PC 336,47-53; PCa 5; PNA 22. Der Fußfall war mehr als der Kniefall, der den Bischöfen als Zeichen der Referenz generell zu erweisen war; DOIG 2008, p. 25.

¹⁶⁴ Papst Innozenz an Bischof Decentius von Gubbio (CABIÉ 1973, p. 28). Vgl. PSt 6. 12. BENKE 2002.

¹⁶⁵ PQC 6; PSt 10.

¹⁶⁶ PS 49. 61; PL 92,47-48; PSt 3. 9. Vgl. PCo 373,36; PChr 18-19; PM 15; PQC 6.

¹⁶⁷ PC 333,51-52; 339,51-52; PCa 3; PQC 7.

¹⁶⁸ PS 61. Vgl. PL 92,47-48.

¹⁶⁹ Interessant ist hier PS 61, wonach die *Abrenuntiatio* vor Betreten des Kirchenraums erfolgen müsse: *Ista prius debuisti inquirere antequam has aulas regis caelorum intrarem*.

(4) Namensabgabe¹⁷⁰ (*nomenclatio*)¹⁷¹. Die Namensabgabe folgte auf das fußfällige Taufbegehren und die *interrogatio*¹⁷² und war wohl immer vor dem Taufkleriker zu leisten. Sie ging in der Regel der Taufe einige Tage voraus. Es dürfte jene Zeit sein, in der auch ein besonderes Fasten auferlegt wurde. Bei der Namensabgabe fragte der Taufkleriker jeden Kandidaten nach seinem Namen¹⁷³. Die Namen wurden wohl in eine Liste der Bewerber für den nächsten Tauftermin eingetragen. Die Namensabgabe diente nicht dazu, neue, christliche Taufnamen zu vergeben und die Täuflinge dann auf diese Namen zu taufen, denn die Christen benutzten, wie Inschriften ausweisen, durchaus noch im 5.-6. Jahrhundert traditionelle pagane Namen. Vielmehr war die Namensabgabe zunächst ein formaler Akt, der die Taufkandidatur verbindlich machte. Die Namensliste diente zweifellos auch der Kontrolle. Denn bei Sammeltaufen musste man darauf achten, dass sich nicht zum Tauftermin ungeprüfte Personen einschlichen. Es wird zwar in den Legenden nicht gesagt, dass vor der Taufe eine Namensliste zum Aufrufen der Täuflinge verlesen wurde, aber in der Tat gab es in Rom diese Praxis¹⁷⁴. Auch war eine Taufmatrikel zum Vermeiden von Wiedertaufen vonnöten. Schließlich wurde bereits gesagt, dass nur Getaufte Anspruch auf eine Versorgung durch die Gemeinde hatten. Auch dies erforderte eine Dokumentation. Die Namensabgabe erweist sich so als ein wichtiger Akt der Kirchenverwaltung.

(5) „Katechese“ (*catechizare*)¹⁷⁵. Das Wort *catechizare* meint keine erneute Taufbelehrung, sondern eine stereotype Ritenabfolge¹⁷⁶, die man an den Katechumenen vornahm¹⁷⁷. Daraus muss man schließen, dass die Namensabgabe den Beginn des Katechumenats markierte. Einerseits war das Katechumenat eine flexible, geradezu individuelle Sache, andererseits führte es nun rasch zur Taufe.

¹⁷⁰ „Namensgebung“ wäre missverständlich. Die Formulierungen lauten *dare/offere nomen suum*.

¹⁷¹ PS 31 (*nomenclatio* und Fasten). 35-36 (*nomenclatio* und Taufe). 51 (hier scheint die *nomenclatio* am Anfang der Prüfungszeit zu stehen); PCl 343,11 und PJP 572,43 (erst Tage nach der *nomenclatio* erfolgt die Taufe).

¹⁷² Vgl. PS 35; PCl 343,3.

¹⁷³ PS 31.

¹⁷⁴ OR XI, 83.

¹⁷⁵ PS 48-49 und PSt 3 (*catechizare* und Fasten); PL 92,49 und 93,17-18 (*catechizare* und Wassersegnung); PCa 3 (Fasten und *catechizare*). 5 (*catechizare* und Taufe); PSt 10 (*catechizare* und Taufe). PM 5, 12 und 15 bietet unterschiedliche Abfolgen für die Wassergabe, das *catechizare*, das Hinabsteigen ins Taufbecken und die Wassersegnung, obwohl es von *secundum consuetudinem* und *more solito* spricht.

¹⁷⁶ PM 12: *secundum consuetudinem catechizavit*. PL 93,17-18: *more solito cathetizavit*. PSt 10: *catechizavit eos in ecclesiastica traditione*.

Es gab wahrscheinlich ein mehrfaches *catechizare* mit unterschiedlichen Riten (siehe unten Nr. 7). Aus liturgischen Quellen ergeben sich zwei Varianten: Entweder handelte es sich um die Handauflegung, exorzistische Exsufflation und Salzdarreichung zu Beginn des Katechumenats¹⁷⁸ oder um die Stirnbekreuzigung, die exorzistische Handauflegung und den *Effata*-Ritus als Teil der Skrutinien¹⁷⁹.

(6) Fasten. Die Zeit des Fastens für den Taufkandidaten wurde vom Taufkleriker individuell festgelegt¹⁸⁰ und dauerte bis zur Taufe selbst¹⁸¹. Durch die hohe Tauffrequenz war es unumgänglich, dass lediglich der Täufling und sein Pate¹⁸² fasteten, nicht die gesamte Gemeinde. Das Fasten bestand in Speiseaskese; von sexueller Abstinenz ist nicht die Rede¹⁸³.

(7) „Katechese“ (*catechizare*)¹⁸⁴.

(8) Wassergabe und Taufwasserweihe¹⁸⁵. Zuweilen wird vorausgesetzt, dass sich das Wasser bereits im Taufbecken (*fons*) befindet, bevor es gesegnet wird, und der Täufling ins Wasser steigt¹⁸⁶. Die Legenden erwähnen aber häufiger das Herbeibringen des Wassers bzw. das „Empfangen“ des Wassers durch den Täufer, der es dann segnet.

Das ist keine Nebensächlichkeit. Der konkrete Taufvollzug orientierte sich nämlich an den örtlichen Gegebenheiten. Viele Taufbecken wiesen, soweit das archäologisch feststellbar ist, keinen Wasserzufluss, sondern nur einen Abfluss auf. In diesem Fall muss man also annehmen, dass der Täufling ins Taufbecken stieg und man Kannen zum Übergießen des Taufwassers benutzte¹⁸⁷. Man träufelte also nicht nur ein paar Tropfen über den Kopf, sondern verpasste dem Täufling eine regelrechte Dusche. Das unterstützt

¹⁷⁷ PM 15: *fecit eam catechumenam more solito et catechizavit eam.*

¹⁷⁸ Johannes Diakonus, *ep. ad Senarium* 2-3 (BOUHOT 1983, pp. 171-172).

¹⁷⁹ OR XI, 83-85. Vom Exorzisten spricht PNA 4.

¹⁸⁰ Selbstaufgelegtes präbaptismales Fasten siehe PS 29.

¹⁸¹ PS 31, PCa 3 und PH 30,37-38 (Fasten und Taufe); PS 48-49, PSt 3 (*catechizare* und Fasten).

¹⁸² Vgl. PS 48.

¹⁸³ PS 29.

¹⁸⁴ Siehe oben Anm. 175.

¹⁸⁵ PS 52; PCo 373,32-33; PCa 3; PL 92,49-50; 93,18; 94,35-39; PM 5. 12. 15. Häusliches Weihwasser in Gefäßen siehe OR XI, 95: *Hoc facto, omnis populus qui voluerit accipiet benedictionem unusquisque in vase suo de ipsa aqua, antequam baptizentur parvuli, ad spargendum in domibus eorum vel in vineis vel in campis vel fructibus eorum.* Zur Taufwasserweihe siehe HILLIER 2014, p. 115.

¹⁸⁶ PSt 3-4 (*fons des titulus Pastoris*).

¹⁸⁷ NESTORI 1989.

die Annahme, dass Erwachsenentaufen durchaus noch üblich waren. Die Notwendigkeit von Kannen scheint in Rom zu einem besonderen Ritus geführt zu haben, wonach die Täuflinge (oder ihre Paten?) ihr eigenes Taufwasser in Kannen mitbrachten, das dann vom Priester gesegnet wurde, bevor es der Taufe diente¹⁸⁸.

(9) Entkleidung¹⁸⁹. Die Entkleidung war zweifellos praktisch bedingt aufgrund der präbaptismalen Ganzkörpersalbung und weil die Taufe durch Übergießen des im Taufbecken stehenden Täuflings geschah. Das Wasser floss also vom Kopf über den gesamten Körper¹⁹⁰ (zur Taufe durch Untertauchen siehe unten Nr. 13). Es werden keine Maßnahmen zur Wahrung der Scham, etwa der Geschlechtertrennung, erwähnt, obwohl von Taufen beiderlei Geschlechts die Rede ist¹⁹¹. Die Legenden sprechen zwar zuweilen über Entblößung als Peinlichkeit¹⁹², nicht jedoch im Zusammenhang der Taufe.

(10) Chrisamsalbung (*unctio chrismatis*)¹⁹³. Möglicherweise fand diese präbaptismale Salbung, die man sich als Ganzkörpersalbung vorzustellen hat, nicht bei jeder Taufe statt, sondern nur, wenn körperliche Gebrechen vorlagen. Sie wird jedenfalls selten erwähnt.

(11) Absage an den Teufel (*abrenuntiatio*) und Taufbekenntnis (*credo*) in Frage- und Antwortform¹⁹⁴. Die Formulierungen variieren. Offenbar konnte es sich um eine freie Wiederholung entsprechender Fragen nach dem Taufbegehren handeln (siehe oben Nr. 3). Jetzt an dieser Stelle leiteten die Fragen das Taufgeschehen ein, nachdem der Täufling bereits entkleidet war, aber noch nicht im Taufbecken stand¹⁹⁵. Der Täufling konnte aber auch im Taufbecken stehen, wenn die Fragen und dann der eigentliche Taufakt erfolgten¹⁹⁶. Die Fragen konnten schließlich auch beim Taufakt selbst gestellt werden (interrogatorische Taufformel)¹⁹⁷. Oder die Fragen folgten auf den Taufakt¹⁹⁸. In den letzten beiden Fällen ging es nur

¹⁸⁸ Wassergabe und Wassersegnung sind getrennte Vorgänge, die durch andere Riten unterbrochen werden können (PM 5).

¹⁸⁹ PS 36; PL 93,1; PM 5.

¹⁹⁰ PL 93,1.

¹⁹¹ PL 93,21. OR XI, 83 spricht von der getrennten Aufstellung der männlichen und weiblichen Taufkandidaten, die hier allerdings Kleinkinder sind.

¹⁹² PC 336,45; PH 29,26-27; PAg 42,14-25.

¹⁹³ PS 36.

¹⁹⁴ PS 36; PC 333,43-54. Vgl. PS 63; PQC 7.

¹⁹⁵ PS 36.

¹⁹⁶ PCa 3; PM 5. 15.

¹⁹⁷ PL 93,1-7. So sieht es das *Sacramentarium Gelasianum* vor; MOHLBERG 1960,

p. 74.

¹⁹⁸ PSt 3.

um das positive Glaubensbekenntnis, nicht um die Absage an den Teufel¹⁹⁹.

(12) Einstieg ins Taufbecken (*depositio*)²⁰⁰. Der nackte Täufling wurde vom taufenden Diakon oder Priester ins Taufbecken gebracht. Dies setzt nicht notwendig voraus, dass der Taufkleriker selber ins Taufbecken hinabstieg. Gemeint ist wohl nur, dass er den Täufling soweit führte, bis er wirklich auf der untersten Stufe des Taufbeckens stand. *Depositio* will nicht den Gedanken des Beerdigtwerdens evozieren²⁰¹, sondern meint so etwas wie „Hinbringen“ oder „Abstellen“. Der Täufling bleibt im Taufbecken stehen, bis an ihm die Taufe vollzogen wurde.

(13) Taufakt „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“²⁰². Üblich war die affirmative Taufformel, möglich aber auch die interrogatorische Formel (siehe oben Nr. 11). Die Taufe konnte durch Übergießen des Kopfes mit Wasser erfolgen²⁰³. Aus anderen literarischen Quellen muss jedoch die Möglichkeit erwogen werden, dass die Taufe durch regelrechtes Untertauchen erfolgte. Papst Vigilius (537-555) spricht in seinem Schreiben an den Bischof von Braga von der dreifachen *mersio*²⁰⁴. Damit kann schwerlich gemeint sein, der Täufling stehe bis zu einer gewissen Höhe im Wasser und werde dann dreimal übergossen. In Spanien, wo Isidor von Sevilla ebenfalls von der *mersio* spricht, deuten die Tiefe und Form der archäologisch nachgewiesenen Becken auf einen Ritus, wonach der erwachsene Täufling bis zur Brust im Wasser stand und sich zum Taufakt soweit vorbeugte, dass er mit

¹⁹⁹ Das Ausspucken gegen Götterbilder (PCo 373,49; PSu 4; PAS 20,18-19; PPM 404,11) scheint zu keinem Taufritus der *sputatio* gegen den Teufel geführt zu haben. Siehe aber PL 92,47-48: *idola vana et falsa respuo*.

²⁰⁰ PM 5: *deposuit eum nudum in pelvim*. PM 15: *deposuit eam in concham argenteam*. PS 36: *pedibus suis in fontem descenderet*. PCa 3: *deposito Palmatio in pelvim*. PSt 3: *deposuitque Nemesium in aquam*.

²⁰¹ Vgl. die konstantinischen Totenlisten der *Depositio martyrum* und *Depositio episcoporum*. In den Legenden heißt Beerdigen nicht *deponere* (PNA 12. 14. 16 meint *deponere* lediglich das Hinlegen einer Leiche), sondern *sepelire* oder *ponere* (*ponere* siehe PS 89; PA 359,54; PCl 344,34; PNA 24; PSu 6; PPP 4; PH 31,7; PQC 21; PSt 14). Auch wird die Taufe in den Legenden nicht als „Begrabensein“ gedeutet.

²⁰² PCl 344,18-19; PCo 373,42; PM 12; PQC 7; PSt 3. Vgl. PH 30,53; PPI 2. Vgl. *Vigilii ep. ad Profut. Brac. (Patrologia Latina 69, 19D): In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti debet baptizari, non in nomine Patris, Filii, Spiritus Sancti*.

²⁰³ PL 93,1.

²⁰⁴ *Patrologia Latina 69, 19D: Terna mersio fiat in baptismo* (die kritische Edition des Briefs war mir nicht zugänglich). Auch Arator spricht von einer dreifachen *mersio*; HILLIER 2014, pp. 116-118. *Vita s. Silvestri* (Mombr. 2, p. 512): *mersit confitentis Augusti in piscina totum corpus*. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob die Silvesterakten im Osten oder Westen entstanden sind.

dem Kopf und Oberkörper unter Wasser war²⁰⁵. Natürlich kann nicht ausgeschlossen werden, dass der Täufling zum Untertauchen in die Knie ging und seinen Körper sozusagen senkrecht eintauchte, aber das erscheint doch als die unwahrscheinlichere Variante. Jedenfalls muss aufgrund ikonographischer Quellen – allerdings nicht unbedingt spanischer Herkunft – angenommen werden, dass dabei der Taufende den Kopf des Täuflings mit der Hand unter das Wasser drückte²⁰⁶.

(14) Der taufende Kleriker reichte dem Neugetauften ein Tuch zum Abtrocknen bzw. zum Verhüllen²⁰⁷. Wahrscheinlich oblag diese Aufgabe normalerweise dem Paten²⁰⁸.

(15) Der Neugetaufte stieg aus dem Taufwasser²⁰⁹. Zuweilen ist aber auch von seiner Erhebung und Annahme (*elevatio, susceptio*) die Rede²¹⁰. Der taufende Kleriker „erhob“ den Neophyten aus dem Taufbecken und führte ihn demjenigen zu, der ihn „empfing“. Diese Sprachregelung galt offenbar ebenso bei Erwachsenen- wie Kindertaufen²¹¹. Ob man vom Einstieg ins Taufbecken bis zum Ausstieg von West nach Ost ging, lässt sich nicht sagen. Der „Empfänger“ des Neugetauften war in der Regel sein Pate²¹² (*pater susceptio-nis*²¹³, *mater*²¹⁴). Dabei hatte nicht jeder Täufling seinen eigenen Paten, sondern ein Mann oder eine Frau konnte viele Täuflinge in Empfang nehmen²¹⁵.

²⁰⁵ Hierzu ungenügend CARPIN 1984, p. 126. Man beachte vor allem die Form des Baptisteriums von Torre de Palma (RISTOW 1998, p. 217).

²⁰⁶ Denn oft sieht man, wie der Taufende die Hand auf den Kopf des Täuflings legt, der im Wasser steht. Vgl. SCHILLER 1966, pp. 386-392.

²⁰⁷ PL 93,7.

²⁰⁸ Siehe die Taufdarstellung in Clm 22053, fol. 16r der Münchener Staatsbibliothek (frühes 9. Jh.) (Abb. siehe ISENBERG, ROMMÉ 2005, p. 63). Auch die Taufszene des Drogo-Sakramentars (9. Jh.) scheint einen Paten mit Tuch zu zeigen. Bei der Taufe Christi des Drogo-Sakramentars und des Heilig-Land-Reliquiars von *Sancta Sanctorum* (6./7. Jh.) halten Engel Tücher (das Taufkleid?) (KALINOWSKI 2011, Abb. 75b). Nach OR XI, 98 nahm der Empfänger (Pate) das neugetaufte Kleinkind mit Tüchern über den Händen vom taufenden Bischof oder Diakon entgegen.

²⁰⁹ PL 93,18-19.

²¹⁰ PS 36: *de fonte elevati sunt*. PM 5: *elevavit eum de pelvi*. PSt 4: *levaretur de aqua* und *quos etiam ipse de fonte levavit*. Zu *pelvis* siehe ROGERS 1903, pp. 268-269.

²¹¹ OR XI, 97-98 bezieht die *levatio* und *susceptio* auf die Kindertaufe: *Levantes autem ipsos infantes in manibus. Et sunt parati qui eos suscepturi sunt cum linteis in manibus eorum*.

²¹² ANGENENDT 2000, p. 473.

²¹³ PS 36. 62. Die Paten treten auch während der Taufvorbereitung auf: OR XI, 2. 32. 34. 74.

²¹⁴ PS 36.

²¹⁵ PS 36.

(16) Anlegen des weißen Taufkleids²¹⁶. Der Taufkleriker bekleidete den Neophyten mit dem weißen Gewand. Das Taufkleid wurde nach sieben Tagen wieder abgelegt²¹⁷.

(17) Firmung (*consignatio*)²¹⁸. Von einer ersten postbaptismalen Salbung durch den Diakon oder Priester, die der Firmung vorausginge, ist nicht die Rede²¹⁹, sondern allein von der Firmung. Diese Geistsalbung konnte nur vom Bischof (Papst) gespendet werden²²⁰. Offensichtlich salbte der Bischof die Stirn des Neophyten bzw. Firmlings in Form eines Kreuzzeichens. Von einer eigentlichen Handauflegung ist dabei nicht die Rede²²¹. Wenn ein Diakon oder Presbyter taufte, musste er den Neophyten zur Firmung zum Bischof bringen oder diesen holen lassen. Wie regelmäßig die Firmung erfolgte, lässt sich nicht sagen. Da die meisten Taufschilderungen sie nicht erwähnen, dürfte die Taufe in der Regel nur mit der Erstkommunion verbunden gewesen sein, während die Firmung irgendwann nachgeholt wurde.

(18) Eucharistiefeyer mit Kommunionempfang. Die Erstkommunion konnte direkt auf die Taufe ohne die Firmung folgen, wenn ein Presbyter taufte²²². Die Firmung wurde dann vom Bischof (Papst) nachgeholt. Wenn zuweilen davon die Rede ist, dass Päpste nur die Taufe und Erstkommunion spendeten²²³, dürfte der Legensdreschreiber die Firmung stillschweigend voraussetzen.

(19) Glaubensbelehrung²²⁴. Auch diese mehrtägige, zuweilen mehrwöchige postbaptismale Belehrung über den apostolischen Glauben und die evangelische Lehre konnte durch Laien erfolgen.

²¹⁶ PC 333,31-32. 55; 336,56; PSt 15. Vgl. HILLIER 2014, pp. 129-130.

²¹⁷ PC 336,56-57.

²¹⁸ Siehe oben Anm. 139. *Consecratio* meint hingegen die Taufe selbst (PS 31; PNA 9. 22; PEPH 396,16-17; PMP 180,13; PSt 2) oder die Erstkommunion (PNA 8).

²¹⁹ OR XI, 97 kennt hingegen unmittelbar nach dem Taufakt eine solche Salbung: *Ipse vero presbiter facit de crisma crucem cum police in vertice eorum*.

²²⁰ Papst Innozenz an Bischof Decentius von Gubbio (CABIÉ 1973, pp. 22-24). LP 1, 171: Die Firmung ist wegen der Häretiker dem Bischof vorbehalten.

²²¹ OR XI, 100-101: *confirmans eos [...], facit crucem cum police et chrisma in singulorum frontibus*. Arator spricht von *signare*; HILLIER 2014, pp. 130-131.

²²² PNA 8. PPM 403,30-32: Petrus feierte für die Neophyten die Eucharistie (*sacrificium laudis*). *Sacrificium laudis* ist die Eucharistie (PL 95,41).

²²³ PCo 373,42-43; PSt 2. 4. 10.

²²⁴ PEPH 396,17; PChr 19. PC 333,54-55 (*regula fidei*); 336,56-57 (7-tägig); PPI 2 (*doctrina evangelica et apostolica*); PMP 180,15-16 (*in fide domini confirmarentur* mehr als 40 Tage lang durch Priester und Exorzisten); vgl. PMP 180,50-51. PSt 2 (*docebat omnes de regno Dei et vita aeterna*). Vgl. OR XI, 104.

6. DIE LEGENDEN ALS TRÄGER DER RÖMISCHEN LEITKULTUR

Die römischen Märtyrerlegenden waren weder bei ihrer Entstehung noch bei ihrer späteren Rezeption Volksliteratur. Sie gehörten vielmehr vorrangig zum Bildungsgut eines asketischen Elitemilieus. In der Außenperspektive der fränkischen Klöster, dem neuen Elitehort des transalpinen Christentums, lasen sich diese Texte wie eine sagenhafte Missionsgeschichte. Sie gaben Antwort auf die Frage, wie aus der götzendienerischen Kaiserstadt Rom eine *Civitas christiana* werden konnte. Wie immer es das heidnische Rom zu seiner imperialen Größe gebracht haben mochte, eines war klar: Seine Bekehrung und Taufe erfuhr es durch die Weltverachtung und Tapferkeit christlicher Aristokraten, die den Kampf gegen die alte Religion und ihre bornierten Verfechter aufgenommen und das Königreich Christi von einem Sieg zum andern geführt hatten. Die Märtyrer stellten sich als die Vertreter des besseren Rom dar. Indem sie das alte System kompromisslos ablehnten, verschmolzen die besten römischen Werte von Mut, Ehre, Beredsamkeit und Fürsorge zu einem neuen Amalgam christlicher *Romanitas*.

In den Märtyrerlegenden wurde dem aufstrebenden Frankenreich nicht nur eine Fundgrube altrömischer Hochkultur im einzig akzeptablen Gewand des Christentums geboten, sondern auch eine große Aufgabe und Herausforderung mitgeliefert, die es zu bewältigen galt: nämlich eine noch nicht christliche Welt an den Rändern der Ökumene zu Jüngern Christi zu machen. Die römischen Märtyrerlegenden waren faktisch Missionsschriften. Sie waren eben nicht einfach nur Märtyrerakten, die den Tod eines Glaubenszeugen schilderten. Vielmehr brachten sie die zukunftsweisende, faszinierende Botschaft, dass eine christianisierte *Romanitas* die Menschen scharenweise zum Taufbecken drängen ließ.

Die *Romanitas* wurde mehr und mehr das Leitbild des Wandels im fränkischen Reich. Die alten Werte und Tugenden Roms galten als erstrebenswert und unverzichtbar für den Reichsaufbau. Die „Idee Rom“ lebte wie nie zuvor und konnte kaum all den Projektionen der aufstrebenden Völker Genüge tun. Die Märtyrerlegenden Roms erfüllten die Sehnsucht nach Helden, die nicht mehr Heiden waren und doch die unsterblichen Werte lebten, durch die Rom einst groß geworden war und die nun auch das fränkische christliche Reich in eine glorreiche Zukunft tragen konnten. Um wahrer Jünger Roms zu werden, um militärisch und gesellschaftlich Erfolg zu haben, brauchte man keinen Gaius Mucius Scaevola und Gaius Julius Caesar mehr, sondern es genügten die Athleten Christi aus dem *Caput Mundi*.

Durch diese Helden wurden Scharen von Heiden, und zwar aus den besten Familien, zur Taufe geführt. Es wurde jenes Rom aufgebaut, das die fränkischen Pilger kannten, in dem Tempel, Götter und Altäre zerfielen²²⁵, Kirchen und Baptisterien gestiftet wurden und die Gebete der Gläubigen an den Märtyrergräbern Erhörung fanden. Um gleich die naheliegendste Konsequenz für die fränkischen Leser zu benennen: Wenn die wunderkräftigen römischen Märtyrer so viele Heiden zur Taufe gebracht hatten, wieso sollte man dann nicht Märtyrerreliquien aus den Katakomben holen und ihnen diesseits der Alpen edle Grabstätten stiften, um etwa unter den widerspenstigen Sachsen denselben Missions-effekt zu erzielen?

Hinzu kam, dass sich die Märtyrerlegenden durch die apologetische Beredsamkeit der Märtyrer und die prominente Stellung der Initiationssakramente geradezu wie ein Leitfaden der Taufkatechese lasen²²⁶. Denn das stereotype Bekenntnis der Märtyrer vor den kaiserlichen Tribunalen, dass die Götter und Götzenbilder der Heiden nichtig seien und es nur einen wahren Schöpfergott gebe²²⁷, brachte genau jene Überzeugung auf den Punkt, die den Taufkandidaten abverlangt wurde, nämlich das bedingungslose Abschwören der *cultura deorum* und die Hinwendung zur *cultura Dei*²²⁸. Das Märtyrerbekenntnis ist schlechterdings das Taufbekenntnis und umgekehrt bereitet die Taufe auf das Märtyrerbekenntnis vor²²⁹. Der dadurch hervorgerufene repetitive Effekt machte die Legenden zu einer Dauerkatechese, die immer wieder die *rudimenta fidei* vortrug. Die Hagiographie übernahm so geradezu die Funktion der Katechese und Tauferneuerung²³⁰. Durch die Lektüre der *legenda* wurde somit der Missionsauftrag der monastischen Gemeinschaften nachhaltig ins Bewusstsein gerückt, aber auch das nie zu unterschätzende Risiko des Martyriums.

Dass bei der fränkischen Missionsbemühung klösterliche Gemeinschaften und die örtliche Aristokratie²³¹ nicht weniger als

²²⁵ PS 80; PEPH 397,28-29; PSu 4-5; PM 7; PSt 8. 19. Hingegen scheint der Sonnengott neben dem Kolosseum noch zu stehen (PAS 20,13. 16. 19; PSt 13). Auf der Krim werden durch Papst Clemens Tempel und Statuen zerstört (PCI 344,20).

²²⁶ Das gilt besonders für die Sebastian- und Cäcilialegende.

²²⁷ PF 3-4; PA 356,58-357,2; 357,38-45; PGP 605,53-606,3; PS 40-41; PNA 17; PChr 9-13; PL 93,40-46; PAg 41,42-45; 42,6-12; PQC 4. 18; PSt 5-6. 15.

²²⁸ PS 52; PC 333,42-43; 334,30-31; PCI 343,3-10; PEPH 393,11-24; PCa 3; PL 92,47-48; PQC 7; PSt 10.

²²⁹ Vgl. PC 333,57; 339,6-8.

²³⁰ COOPER 2005, pp. 34. 40.

²³¹ In den Legenden leitet der aristokratische *Dominus* immer die Bekehrung der ganzen *Familia* seiner *Domus* ein.

Kleriker eine maßgebliche Rolle zu spielen hatten, ergab sich aus den Legenden von selbst. Diese wurden in den fränkischen Klöstern nicht einfach deshalb rezipiert, weil man eben nur dort lesen und schreiben konnte, sondern weil die Legenden eine glanzvolle Legitimierung der monastischen Lebensform im Kampf gegen die alten Religionen boten, zugleich die Aussicht auf herrliche Missionserfolge gaben. Dabei dürfte die Rolle, die aristokratische Frauen – Matronen und Jungfrauen²³² – in den Legenden spielen, von erheblicher Auswirkung auf die Konzeption aristokratischer Frauenklöster gewesen sein, die gleichrangig neben Männerklöstern bestanden und dieselben Aufgaben des Gebets, der Caritas und der Mission verfolgten.

STEFAN HEID

²³² *Matronae et virgines* (PNA 15; PEPH 396,8-9). Matronen besitzen *domus* (PEPH 394,15-16; 395,41-42; 397,13-14).

BIBLIOGRAFIA

AASS = *Acta Sanctorum*.

ANDRIEU 1948 = M. ANDRIEU (ed.), *Les Ordines Romani du haut moyen âge 2*, Louvain 1948.

ANGENENDT 2000 = A. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt² 2000.

BASTIAENSEN 1995 = A. A. R. BASTIAENSEN, *Ecclesia Martyrum*, in *Martyrium in Multidisciplinary Perspective*, Leuven 1995.

BENKE 2002 = CH. BENKE, *Die Gabe der Tränen. Zur Tradition und Theologie eines vergessenen Kapitels der Glaubensgeschichte*, Würzburg 2002.

BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina*.

BOUHOT 1983 = J.-P. BOUHOT, *Un Florilège sur le symbolisme du baptême de la seconde moitié du VIII^e siècle*, in *Recherches Augustiniennes* 18 (1983), pp. 151-182.

BRANDT 1997-1998 = O. BRANDT, *Il battistero lateranense da Costantino a Ilario. Un riesame degli scavi*, in *Opuscula Romana* 22-23 (1997-1998), pp. 7-65.

BRANDT 1998 = O. BRANDT, *Passiones e Battisteri: Domum tuam dilexi, Miscellanea A. Nestori*, Città del Vaticano 1998.

CABIE 1973 = R. CABIE (ed.), *La lettre du Pape Innocent I^{er} a Décentius [19 mars 416]*, Louvain 1973.

CARPIN 1984 = A. CARPIN, *Il Battesimo in Isidoro di Siviglia*, Bologna 1984.

COOPER 2005 = K. COOPER, *Ventriloquism and the Miraculous: Conversion, Preaching, and the Martyr Exemplum in Late Antiquity*, in *Studies in Church History* 41 (2005), pp. 22-45.

DEICHMANN 1967 = F. W. DEICHMANN, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage 1*, Wiesbaden 1967.

DE LAGARDE 1858 = P. A. DE LAGARDE (ed.), *Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece*, Lipsiae 1858.

DELEHAYE 1936 = H. DELEHAYE, *Étude sur le légendier romain*, Brüssel 1936.

DIEFENBACH 2007 = ST. DIEFENBACH, *Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten in Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.*, Berlin u.a. 2007.

DOIG 2008 = A. DOIG, *Liturgy and Architecture*, Farnham 2008.

DUFRAIGNE 1994 = P. DUFRAIGNE, *Adventus Augusti, adventus Christi*, Paris 1994.

FIOCCHI NICOLAI 2007 = V. FIOCCHI NICOLAI, *Carità e fraternità all'origine delle catacombe romane*, in *La carità intellettuale. Scritti in onore di Benedetto XVI*, Città del Vaticano 2007, pp. 467-472.

GNILKA 2010 = CH. GNILKA, *Philologisches zur römischen Petrustradition*, in ST. HEID (ed.), *Blutzeuge*, Regensburg 2010, pp. 33-80.

Hagiographie V = C. LANÉRY, *Hagiographie d'Italie (300-550)*, in *Corpus Christianorum, Hagiographies* 5, Turnhout 2010.

HEID 2007 = ST. HEID, *The Romanness of Roman Christianity*, in J. RÜPKE (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford 2007, pp. 406-426.

HEID 2010 = ST. HEID (ed.), *Blutzeuge*, Regensburg 2010.

HEID 2011 = ST. HEID (ed.), *Petrus und Paulus in Rom*, Freiburg i.Br. u.a. 2011.

- HEID 2011a = ST. HEID, *Il culto dei martiri a Roma da Ignazio a Costantino (II-IV sec.)*, in O. BRANDT, PH. PERGOLA (edd.), *Marmoribus vestita, Miscellanea in onore di Federico Guidobaldi 1*, Città del Vaticano 2011, pp. 711-736.
- HILLIER 2014 = R. HILLIER, *Arator and Baptism in Sixth-Century Rome*, in *Studia Patristica* 71 (2014), pp. 111-133.
- HILLNER 2007 = J. HILLNER, *Families, patronage and the titular churches of Rome c. 300 - c. 600*, in K. COOPER, J. HILLNER (edd.), *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome 300-900*, Cambridge 2007, pp. 225-261.
- HUMPHRIES 2007 = M. HUMPHRIES, *From Emperor to Pope?*, in K. COOPER, J. HILLNER (edd.), *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome 300-900*, Cambridge 2007, pp. 21-58.
- ISENBERG, ROMMÉ 2005 = G. ISENBERG, B. ROMMÉ [edd.], *805. Liudger wird Bischof, Mainz 2005*.
- JEREMIAS 1980 = G. JEREMIAS, *Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom*, Tübingen 1980.
- JONES 2007 = H. JONES, *Agnes and Constantia. Domesticity and cult patronage in the Passion of Agnes*, in K. COOPER, J. HILLNER (edd.), *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome 300-900*, Cambridge 2007, pp. 115-139.
- KALINOWSKI 2011 = A. KALINOWSKI, *Frühchristliche Reliquiare im Kontext von Kultstrategien, Heilserwartung und sozialer Selbstdarstellung*, Wiesbaden 2011.
- LEYSER 2007 = C. LEYSER, *A Church in the House of the Saints. Property and Power in the Passion of John and Paul*, in K. COOPER, J. HILLNER (edd.), *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome 300-900*, Cambridge 2007, pp. 140-162.
- MOHLBERG 1960 = L. K. MOHLBERG (ed.), *Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli*, Roma 1960.
- LP = *Liber Pontificalis* (ed. L. DUCHESNE).
- Momb. = B. MOMBRIUS, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 1-2*, Hildesheim / New York 1978.
- NESTORI 1989 = A. NESTORI, *L'acqua nel fonte battesimale*, in *Studi in memoria di Giuseppe Bovini 2*, Ravenna 1989, pp. 419-427.
- OR = *Ordo Romanus* (ed. M. ANDRIEU).
- PIETRI 1976 = CH. PIETRI, *Roma christiana 1*, Rome 1976.
- RISTOW 1998 = S. RISTOW, *Frühchristliche Baptisterien*, Münster 1998.
- ROGERS 1903 = C. F. ROGERS, *Baptism and Christian Archaeology*, Oxford 1903.
- SAXER 1988 = V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle*, Spoleto 1988.
- SAXER 1989 = V. SAXER, *L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain. L'exemple de Rome dans l'antiquité et le haut moyen âge*, in *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne 2*, Rome 1989, pp. 917-1033.
- SCHILLER 1966 = G. SCHILLER, *Ikonographie der christlichen Kunst 1*, Gütersloh 1966.
- SESSA 2007 = CH. SESSA, *Domestic conversions. Households and bishops in the late antique papal legends*, in K. COOPER, J. HILLNER (edd.), *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome 300-900*, Cambridge 2007, pp. 79-114.
- WISSKIRCHEN, HEID 1991 = R. WISSKIRCHEN, ST. HEID, *Der Prototyp des Lämmerfrieses in Alt-St. Peter. Ikonographie und Ikonologie*, in E. DASSMANN, K. THRAEDE (edd.), *Tesseræ, Festschr. J. Engemann*, Münster 1991, pp. 138-160.
- ZETTINGER 1902 = J. ZETTINGER, *Die ältesten Nachrichten über Baptisterien der Stadt Rom*, in *Römische Quartalschrift* 16 (1902), pp. 326-349.