

# Petrusliteratur und Petrusarchäologie

Römische Begegnungen

Herausgegeben von

Jörg Frey und Martin Wallraff

Mohr Siebeck

*Jörg Frey*, geboren 1962; Professor für Neues Testament, Universität Zürich.

*Martin Waltraff*, geboren 1966; Professor für Kirchengeschichte, Ludwig-Maximilians-Universität München.

ISBN 978-3-16-155889-4 / eISBN 978-3-16-158198-4

DOI 10.1628/978-3-16-158198-4

ISSN 2193-2085 / eISSN 2569-4332 (Rom und Protestantismus)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Titelbild: Grabplatte des Asellus, Vatikanische Museen, inv. no. 28596, Foto © Governatorato dello S.C.V. – Direzione dei Musei

Printed in Germany.

## Inhaltsverzeichnis

Römische Begegnungen mit Petrus im Spiegel von Literatur und Archäologie. Zur Einführung in den Band <i>Jörg Frey und Martin Wallraff</i> . . . . .	1
Älteste Petrus-Tradition und neuste Paulus-Perspektiven <i>Christoph Heilig</i> . . . . .	9
Der Seewandel des Petrus (Mt 14,28–31) in frühchristlicher Literatur und Kunst. Zur Wirkungsgeschichte einer unbequemen Petruserzählung <i>Benjamin Schliesser</i> . . . . .	43
Von der »petrinischen Schule« zum »petrinischen Diskurs«. Der zweite Petrusbrief und seine literarischen Bezüge <i>Jörg Frey</i> . . . . .	87
Vergegenwärtigende Erinnerung – was die Petrusakten (ActPetr) überhaupt über »Petrus in Rom« erkennen lassen <i>Thomas J. Kraus</i> . . . . .	125
Antike Petruserzählungen und der erinnerte Petrus in Rom <i>Tobias Nicklas</i> . . . . .	159
Die römische Bischofssukzession als Garant orthodoxer Lehre und apostolischer Überlieferung bei Hegesipp und Irenäus <i>Vanessa Bayba</i> . . . . .	189

VI Inhaltsverzeichnis

Liegt Petrus in Rom, und wenn ja, seit wann? Zur Herausbildung der römischen Petrustradition im zweiten Jahrhundert <i>Peter Gemeinhardt</i> . . . . .	219
Wo in Rom liegt Petrus? Zur Entwicklung römischer Petrustraditionen im dritten Jahrhundert <i>Martin Wallraff</i> . . . . .	255
Der historische Simon Petrus und seine bleibende Bedeutung für die Kirche der Gegenwart. Der Beitrag Oscar Cullmanns <i>Michael R. Jost</i> . . . . .	277
Register der zitierten Quellen . . . . .	305

## Wo in Rom liegt Petrus?

### Zur Entwicklung römischer Petrustraditionen im dritten Jahrhundert

*Martin Wallraff*

Was geschah in Rom am 29. Juni 258? Im Grunde ist dies die Kernfrage des vorliegenden Aufsatzes. Man mag sich vorstellen, dass es ein heißer Tag war und dass die Bevölkerung sich auf die lange römische Sommerpause freute. Für einige Christen indes waren es dramatische Zeiten, vielleicht Zeiten der Zuspitzung eines seit langem schwellenden Konfliktes, vielleicht der Tag einer tragischen Beisetzung, jedenfalls ein buchstäblich denk-würdiger Tag. Bevor ich erkläre, was genau es mit diesem Datum auf sich hat (oder besser: bevor ich erkläre, warum man es so genau nicht weiß, warum es aber wichtig zu wissen wäre), eine kurze Vorbemerkung zum gewählten Titel.

Die genaue Formulierung orientiert sich am Beitrag von Peter Gemeinhardt zum vorliegenden Band<sup>1</sup>; sie möchte dessen Fragestellung aufnehmen. Chronologisch schließen die Beiträge gut an, insofern es hier um das dritte Jahrhundert gehen soll. Inhaltlich ist es dabei allerdings nicht die Absicht, eine alternative Hypothese zur Grabstradition am Vatikan zu entwickeln. Dass also das Grab Petri – seine Echtheit einmal angenommen – in dem Bereich lag, in dem noch heute die Peterskirche steht, sei hier vorausgesetzt oder jedenfalls nicht weiter diskutiert. Meine Frage lautet genauer: Gibt es eine zusätzliche oder temporäre oder konkurrierende Grabstradition daneben? Oder, um gleich auf den Punkt zu kommen: Was hat es mit der Petrustradition an der Via Appia auf sich und wie erklärt sie sich?

<sup>1</sup> Liegt Petrus in Rom, und wenn ja, seit wann? Zur Herausbildung der römischen Petrustradition im zweiten Jahrhundert, S. 219–254.

Es ist dies ein viel diskutiertes Problem der älteren römischen Kirchengeschichte – vielleicht eines der meistdiskutierten, an zweiter Stelle gleich nach der Echtheitsfrage der primären Grabstätten am Vatikan und an der *Via Ostiensis*. Immerhin hat es den Vorteil, dass es vergleichsweise unter viel weniger starkem Ideologiedruck steht. Jedenfalls sind, wo vorgefasste Meinungen eine Rolle spielen, diese kaum konfessionell geprägt. Es hat auch den weiteren Vorteil, dass das Problem an der »Benutzeroberfläche« weniger evident ist, also zumindest den oberflächlichen Touristen nicht notwendigerweise so umtreiben muss wie die Frage nach der Echtheit des Petrusgrabes. Man kann die heute so genannte Kirche S. Sebastiano besichtigen, ohne wegen der Petrusfrage schlaflose Nächte zu haben. Gleichwohl hat das Problem durchaus bedeutende Auswirkungen auf unser Bild vom Christentum in Rom im dritten Jahrhundert; es ist also nicht nur eine eher technische Marginalie.

Die Komplexität, aber zugleich auch der Reiz des Problems ist dadurch gegeben, dass sich der archäologische und der literarische Befund auf intrikate Weise ergänzen. Durchaus »ergänzen« – nicht etwa im Widerspruch zu einander stehen, aber je für sich und gemeinsam einige methodische Herausforderungen bringen. Ich beginne mit der Archäologie, schicke aber noch die folgende wichtige Vorbemerkung voraus: Es gibt keinerlei Indiz in keiner Quellengattung, dass an der fraglichen Stelle vor der Mitte des dritten Jahrhunderts irgend ein Petruskult oder sogar: überhaupt irgend ein christlicher Kult bestand. Im Bereich der Archäologie kann man das sogar positiv ausschließen, denn die Stelle des späteren Kultes war in den ersten beiden Jahrhunderten noch in einem tieferen Stratum ganz anders genutzt. Es geht im Folgenden also um die Transformationen des dritten und vierten Jahrhunderts – sowohl in einem technisch-architektonischen als auch in einem rituell-religiösen Sinn.

### 1. Der archäologische Befund

Nochmals zur Erinnerung: Wir befinden uns an der Via Appia etwa 2,4 km vor dem Stadttor. Oder, vom Stadtzentrum aus gerechnet, etwa 5 km (der »goldene Meilenstein« befand sich am Abhang des Kapitols – von dort wurden die Entfernungen gerechnet). Das entspricht etwas mehr als drei römischen Meilen – auf die Entfernungsangabe ist zurückzukommen. Die Via Appia galt (schon in der Anti-

ke<sup>2</sup>) und gilt bis heute als »Königin der Straßen« – damals wohl eher aus verkehrspraktischen Gründen (Verbindung nach Griechenland und in den Osten), heute eher aus archäologisch-touristischen Gründen (denn verkehrstechnisch sind heute die Verbindungen nach Norden wichtiger). Vielleicht aus solchen Gründen erklärt sich, dass dort auch die Dichte christlicher Grabanlagen besonders hoch ist: Die Ausfallstraße nach Süden war für Christen wie für jedermann sonst ein besonders repräsentativer und daher attraktiver Beerdigungsort. Eine alternative Erklärung, die ebenfalls diskutiert wurde, wäre, dass die christlichen Bevölkerungsanteile in den südlichen Stadtvierteln besonders hoch und daher die Bestattung an der Via Appia besonders naheliegend war<sup>3</sup>. Neben und teilweise vor dem uns interessierenden Coemeterium wurden jedenfalls im dritten Jahrhundert in der Gegend eine ganze Reihe von christlichen Friedhöfen gebaut oder ausgebaut.

Stadtauswärts gesehen rechts ist das Gelände zunächst höher als die Straße; nach dem Kirchlein *Quo vadis* steigt es an (im heutigen Park um die Calixtus-Katakombe), um erst sanft, dann recht steil abzufallen, wobei die Straße selbst ihr Niveau in etwa hält. Das ist wichtig zu betonen, weil die Verhältnisse heute nicht mehr so klar oder jedenfalls die Höhenunterschiede nicht mehr so groß sind. (Allerdings hat die Talsenke im 20. Jahrhundert traurige Berühmtheit erlangt, weil die Nazis dort 335 italienische Zivilisten grund- und schuldlos ermordeten<sup>4</sup>.) Die Gefährdung dieser Hanglage durch nachrutschendes Erdreich hat dazu geführt, dass in der Kaiserzeit an der fraglichen Stelle mehrere Anlagen in drei ansteigenden Ebenen angelegt wurden, jeweils unter Aufgabe des vorausgehenden Niveaus<sup>5</sup>. (Bei diesen

2 Beleg bei A. Esch, *Römische Straßen in ihrer Landschaft. Das Nachleben antiker Straßen um Rom*, Mainz 1997, 24, Anm. 7.

3 Diesen Ansatz hat besonders P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, WUNT II 18, 2. Aufl., Tübingen 1989, 13–22 verfolgt.

4 Das Massaker an den Fosse Ardeatine am 24. März 1944 stellt den traurigen Höhepunkt der deutschen Schreckenherrschaft in Rom dar. Heute erinnert sowohl eine Gedenkstätte vor Ort als auch diverse historische Studien daran. Vgl. zuletzt F. Simonetti, *Via Tasso. Quartier generale e carcere tedesco durante l'occupazione di Roma*, Rom 2016 mit wichtigen Informationen zu den Kontexten und Bibliographie.

5 Einen ersten Überblick über die Entwicklung bietet Antonio Ferrua, *La basilica e la catacomba di S. Sebastiano, Catacombe di Roma e d'Italia* 3, 2. Aufl., Rom 1990, 11–27. Detailliertere Informationen bei H. Lietzmann, *Petrus und*

drei Ebenen ist die Kirche des vierten Jahrhunderts bereits mitgerechnet; das Bild wird dadurch weiter verkompliziert, dass die Gräber der untersten Ebene ihrerseits nach unten gruben oder vorhandene Gänge nutzten.) Im zweiten Jahrhundert entstand ein kleiner Platz unter freiem Himmel (»Piazzuola«) mit drei Mausoleen, deren Fassaden jeweils repräsentativ hochgemauert waren, die aber in den gewachsenen Grund hineingingen. Besonders das vorderste ist reich dekoriert. Über den christlichen oder kryptochristlichen Charakter der Grabanlagen ist diskutiert worden. Letztlich gibt es aber keine belastbaren Indizien in dieser Richtung. Allenfalls ein gekritzeltetes ITXΘΥΣ, doch dies kann eventuell auch von einem Besucher herrühren und wäre in jedem Fall ein viel zu schwacher Aufhänger, um eine Kontinuität mit der späteren christlichen Verwendung zu begründen<sup>6</sup>.

Teile dieser Anlage waren noch nicht alt, als sie aufgegeben wurde zugunsten der Struktur, die unser primäres Interesse verdient. Noch für das Jahr 238 sind Bestattungen in den Mausoleen bezeugt, doch schon um 250 wurde der Platz zugeschüttet, und auf höherem Niveau entstand etwas Neues. Der Befund ist komplex. Es sieht so aus, als sei zunächst im westlichen Bereich ein tonnengewölbter Raum errichtet worden, der noch zur daneben gelegenen Villa gehörte – und zwar zunächst unter Beibehaltung von zwei der tiefer gelegenen Mausoleen. Wenig später wurden diese aufgegeben und möglicherweise der noch recht neue Saal ebenso (doch ist auch denkbar, dass er zunächst noch weiter bestand). In jedem Fall entstand eine kleine Hofanlage (Abb. 1) mit zwei überdachten Bereichen nach Norden und nach Osten (also gegen den Hang hin). Diese Anlage, in der Forschung konventionell als »Triklia« bezeichnet, war zur Kommemoration der Apostel Petrus und Paulus errichtet worden oder wurde jedenfalls schon sehr bald in diesem Sinne genutzt. Das zeigt eine große Zahl von Graffiti hauptsächlich (ausschließlich?) an der östlichen Wand (γ). Typische Formulierungen lauten:

Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien, AKG 1, 2. Aufl., Berlin 1927, 145–169 sowie vor allem die »Beilage« von A. v. Gerkan, Die christlichen Anlagen unter San Sebastiano, ebd. 248–301; H. G. Thümmel, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom. Die archäologischen Denkmäler und die literarische Tradition, AKG 76, Berlin 1999, 73–95.

<sup>6</sup> Diskussion bei Lampe (wie Anm. 3), 18 f.; auch dort wird eine Kontinuität nicht postuliert.



*Paule et Petre petite pro Victore*  
*Petrus et Paulus in mente abeatis Antonius Bassum...*  
 Πέτρος καὶ Παῦλος συντηρήσατε τοὺς δούλους ...<sup>7</sup>

In der Regel treten Petrus und Paulus gemeinsam auf; griechisch und lateinisch sind gemischt, manchmal auch so, dass – recht unbeholfen – Latein mit griechischen Buchstaben geschrieben wurde. Die meisten dieser Kritzeleien sind naturgemäß nicht leicht datierbar. Eine Inschrift ist aber per Konsulatsjahr auf 260 festgelegt; sie ist bereits über einer älteren Kritzelei angebracht<sup>8</sup>. Damit ist ein *terminus ante quem* für den Beginn des Apostelkultes benannt. Es ist aber wichtig festzuhalten, dass das Jahr 258 nur aus der literarischen Überlieferung ins Spiel kommt. Archäologisch kommt man zwar etwa in diesen Bereich, aber es gibt kein spezifisches Indiz, dass in diesem Jahr etwas Besonderes passiert sein müsste.

Weitere Graffiti-Formulierungen gebrauchen den Ausdruck *refrigerium*, weisen also auf rituelle Totenmähler an diesem Ort hin:

*Petro et Paulo Tomius Coelius refrigerium feci.*  
*XIII Kal. Apriles refrigeravi Parthenius in deo et nos in deo omnes.*<sup>9</sup>

Es ist also festzuhalten, dass es nicht nur allgemein um christliche Frömmigkeit oder christliches Gebet geht, sondern dass hier ganz konkret Riten eine Rolle spielten, die mit dem traditionellen Bestattungswesen in Verbindung stehen und übrigens von den kirchenleitenden Persönlichkeiten nicht immer gerne gesehen wurden (am deutlichsten bei Augustin)<sup>10</sup>. Es liegt daher nahe zu fragen, welches Grab hier im Mittelpunkt stand bzw. welches Toten im Sinne des Leichnams gedacht wurde. Anders und noch konkreter formuliert –

7 Die Originalpublikation, auf die alle nachfolgenden Arbeiten Bezug nehmen, ist von P. Styger, *Il monumento apostolico della Via Appia*, in: *Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia Ser. 2*, 13 (1918), 1–115, hier 58–62 (mit tav. I–IV).

8 Styger (wie Anm. 7), 68, nr. 44 (tav. XI), dazu Thümmel (wie Anm. 5), 79, Anm. 344.

9 Styger (wie Anm. 7), 59–61 (tav. II), zur Deutung Lietzmann (wie Anm. 5), 164f.

10 Vgl. U. Volp, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*, *Supplements to Vigiliae Christianae* 65, Leiden 2002, 214–239; É. Rebillard, *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, *Civilisations et sociétés* 115, Paris 2003, 161–197.

die Kernfrage des Themas: Befanden sich hier Gebeine der Apostel, und wenn ja, wo? Wo genau liegt Petrus?

Zunächst drei eher negative Befunde, weiterhin im archäologischen Bereich. Erstens könnte man fragen, ob es Bezüge zu den verschütteten Mausoleen darunter gibt. Das war nicht der Fall. Sie waren nicht mehr zugänglich, als die Triklia genutzt wurde, und Indizien, dass sie eine Rolle spielten, gibt es nicht. Zweitens: Es gibt im Bereich des vorhin genannten Saalbaus, also westlich an den Innenhof anschließend, eine Art kleines Lararium ( $\kappa$ ). Dessen Funktion ist unklar, ebenso ob es gleichzeitig mit der Triklia oder etwas später errichtet wurde. Selbst wenn es mit ihr in einer Beziehung stand, dürfte es nicht ihren kultischen Kern bilden. Ganz problematisch ist schließlich, drittens, ein kleines Mausoleum ( $\delta$ ), das sich südlich an den Hof anschloss und von diesem aus zugänglich war. Es wurde offensichtlich zeitlich parallel zu den christlichen Graffiti genutzt, doch sind Bezüge hinüber und herüber nicht erkennbar. Noch bis in tetrarchische Zeit wurden dort noch eindeutig nicht-christliche Bestattungen vorgenommen. Erst mit dem Bau der Basilika wurde es verschüttet und unbenutzbar<sup>11</sup>.

Natürlich soll der dreifache Negativbefund nicht besagen, dass es ein verehrtes Grab oder Reliquien nicht gegeben haben kann. Es ist aber wichtig festzuhalten, dass ein archäologischer Nachweis dafür nicht gelungen ist und fast sicher auch nie gelingen wird.

Um den archäologischen Überblick zum Abschluss zu bringen, noch das relativ Sichtbarste und Größte: der Bau der Umgangsbasilika (Abb. 2)<sup>12</sup>. Zunächst muss man sich deutlich machen, dass dieser Bau des vierten Jahrhunderts genau über der bisher besprochene Stel-

<sup>11</sup> Die drei Feststellungen sind im Grunde nicht kontrovers; daher genügt der Verweis auf die Diskussion von Thümmel (wie Anm. 5), 77, 87–80 und 82–5. Lediglich im zweiten Fall sei zusätzlich v. Gerkan, (wie Anm. 5), 270f. genannt, weil mir die Deutung als Lararium wahrscheinlicher erscheint als die als Kathedra (Thümmel). Abmessungen und Sitzhöhe der fraglichen Nische sind zu groß.

<sup>12</sup> Um nur wenige jüngere Titel zu nennen: E. Jastrzębowska, S. Sebastiano, la più antica basilica cristiana di Roma, in: *Ecclesiae urbis. Atti del convegno internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV–X secolo)*, Rom 2002, 1140–1155; A.M. Nieddu, La Basilica Apostolorum sulla via Appia e l'area cimiteriale circostante, *Monumenti di antichità cristiana* 2,19, Rom 2009; Hugo Brandenburg, Die frühchristlichen Kirchen in Rom vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst, 3. Aufl., Regensburg 2013, 64–71.

le zu liegen kommt: Die Triklia befindet sich unter dem Mittelschiff, und zwar etwa in dessen Mitte. Die Datierung des Baus ist ein interessantes Problem für sich. Sie ist in jüngerer Zeit erheblich heraufgerückt. Schon länger ist bekannt, dass es im Blick auf das verwendete Baumaterial (Ziegel) und die Mauertechnik enge Beziehungen zu der Großanlage des Maxentius auf der anderen Straßenseite gibt (Zirkus, Palast, Mausoleum). Eine mögliche Deutung ist, dass die Baumannschaft nach dem Sieg Konstantins über Maxentius 312 einfach weiterzog: statt pagane Mausoleen wurden jetzt christliche Kirchen gebaut, gewissermaßen die konkrete Umsetzung der »konstantinischen Wende«. Eine andere Deutung, die in jüngerer Zeit ebenfalls vertreten wurde, wäre, dass der Bau zumindest in den Anfängen und in der Planung noch auf die Zeit des Maxentius zurückgeht<sup>13</sup>. Das ist die reizvollere und plausiblere These. Plausibel, weil damit das ganze Ensemble eine Einheit bildet und sinnvoll motiviert ist. Reizvoll, weil damit die Idee einer »konstantinischen Wende« in Frage gestellt ist. Tatsächlich wissen wir von Maxentius, dass seine (im Grundsatz wohlwollende) Politik den Christen gegenüber sich kaum von der Konstantins unterschied<sup>14</sup>. Die Verteufelung des Gegners Konstantins und die Stilisierung der Schlacht an der Milvischen Brücke zum religiösen Entscheidungskampf setzten erst später ein. Auch die jüngeren Vertreter der konstantinischen Datierung (insbesondere Nieddu in ihrer sehr detaillierten Monographie von 2009) haben dafür keine archäologischen Argumente, sondern nur den Hinweis, dass wir von einem derartigen Kirchbau des Maxentius aus anderen Quellen nichts wissen<sup>15</sup>. Das ist wahr, aber kein starkes Argument, denn über Maxentius ist insgesamt wenig bekannt, und über die fragliche Kirche jedenfalls auch sonst nichts – unabhängig von ihrer Datierung.

Für unsere Zwecke ist die Frage nicht von entscheidender Bedeutung, denn in jedem Fall ist die Basilika kurz vor oder nach 312 errichtet. Zu dieser Zeit hört die Verehrung in der Triklia auf. Es ist auch

13 Jastrzębowska, (wie Anm. 12), 1150–1155; R. Donciu, *L'empereur Maxence*, Bari 2012, 138.

14 Das bezeugen selbst christliche Autoren wie Euseb (*b.e.* 8,14,1) und Optatus (1,18). Auch Laktanz motiviert sein negatives Urteil über Maxentius nicht mit dessen Religionspolitik (*de mortibus persecutorum* 18,9–11; 44,7–9). Eine differenzierte Sicht auch in der neueren Forschung, vgl. Donciu (wie Anm. 13); W. Kuhoff, Maxentius, in: *RAC* 24 (2012), 484–494.

15 Nieddu (wie Anm. 12), 144.

beobachtet worden, dass sich bei den Graffiti kein Christogramm findet<sup>16</sup>: das würde dazu passen, denn dies ist ja erst in der Herrschaftszeit Konstantins populär geworden. Der Bau gehört zur Gruppe der Umgangsbasiliken, italienisch vielleicht noch aussagekräftiger: der zirkusförmigen Basiliken (nämlich bezogen auf den Grundriss). Es gibt in Rom davon ein halbes Dutzend, alle an den Ausfallstraßen gebaut und alle in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts errichtet<sup>17</sup>. Man hat sie oft sehr eng mit Konstantin als Person in Verbindung gebracht und geradezu von einem konstantinischen Bauprogramm gesprochen. Die Unsicherheiten der Datierung (nicht nur bei dem hier interessierenden Bau<sup>18</sup>) mahnen indes in dieser Hinsicht zur Vorsicht. Gleichwohl eignet ihnen zumeist ein imperial-offizieller Zug. Dieser wäre im vorliegenden Fall durch den kaiserlichen Baukomplex des Maxentius gegenüber gegeben. Keine dieser riesigen Hallen steht bis heute komplett aufrecht. Am ehesten in den Ruinen von S. Agnese kann man sich ein Bild von den Dimensionen machen. Bis heute als Kirche genutzt ist nur S. Sebastiano – wenn auch die heutige Kirche nur etwa ein Viertel der alten Grundfläche bedeckt. (Es waren ursprünglich ca. 2000 m<sup>2</sup>.) Denn die Seitenschiffe und der U-förmige Umgang wurden abgetrennt; sie können heute aber noch begangen werden. Der östliche, zur Straße hin gelegene Teil besteht gar nicht mehr.

Auf der Basis dieses Befundes ist es übrigens nicht leicht zu entscheiden, ob es die Absicht war, die Triklia mit der Apostelmemoria

16 Thümmel (wie Anm. 5), 82 im Anschluss an Styger (wie Anm. 7), 88 f.

17 Aus der umfangreichen Literatur verweise ich hier auf die ausführliche Behandlung von Brandenburg (wie Anm. 12), 54–95, übergreifend zum Bautyp 93–95 (benannt als »konstantinische Umgangsbasiliken«, Hervorhebung von mir).

18 Gegenstand jüngerer Diskussionen ist vor allem die Anlage an der *Via Praenestina*. Das Mausoleum (»Tor de' Schiavi« oder »Mausoleo dei Gordiani«) dürfte im ersten Jahrzehnt des vierten Jh. entstanden sein, vgl. Jürgen J. Rasch, Das Mausoleum bei Tor de' Schiavi in Rom, Spätantike Zentralbauten in Rom und Latium 2, Mainz 1993, 77–79. Über die Datierung der angeschlossenen Basilika gehen die Meinungen auseinander. Rasch (aaO. 79 f.) datiert spät (nach Konstantin), hat aber damit keine Zustimmung gefunden, vgl. Gunnar Brands, Rez. zu Rasch, *Gnomon* 71 (1999), 252–258, hier 255 f. Dennis Graen, Das Mausoleum bei Tor de' Schiavi in Rom. Ein kaiserlicher Grabbau an der Schwelle zum Christentum, *Boreas* 30/31 (2007/08) 141–167 datiert in die 320er Jahre. Brandenburg (wie Anm. 12), 60 f. hält die gesamte Anlage für aus einem Guss.

zu überbauen oder die direkt östlich davon gelegene Krypta mit dem Grab des Heiligen Sebastian, eines römischen Märtyrers der diokletianischen Verfolgung. Diese letztere liegt unterhalb des heutigen Kirchenvorplatzes, aber innerhalb des antiken Langhauses. Ohnehin orientieren sich zwar die Umgangsbasiliken generell an einem Kultort, in der Regel einem verehrten Grab, aber oft nicht so, dass der Ort genau im Zentrum oder überhaupt auch nur innerhalb des ummauerten Bereiches lag. Bei S. Agnese etwa lag er ein ganzes Stück abseits, und dennoch war die neue große Halle sicherlich auf dieses Grab bezogen und diente der Beisetzung *ad sanctos* in einem weiteren Sinn.

Um zu entscheiden, ob die Bezeichnung S. Sebastiano (so der seit dem Mittelalter und bis heute geläufige Name der Kirche) oder *Basilica apostolorum* (so der verbreitete Name bei modernen Gelehrten) eher den Gedanken der Gründer ausdrückt, genügt also der archäologische Befund nicht. Man muss auch die schriftlichen Quellen berücksichtigen.

## 2. Der literarische Befund

Um gleich bei diesem Problem zu bleiben: der gelehrte Sprachgebrauch impliziert, dass es sich »ursprünglich« um eine Apostelkirche gehandelt haben muss, die erst in einem zweiten Moment zur Sebastianskirche transformiert wurde. Das würde auch gut in vorgefasste theologische Deutungsmuster (zumal protestantischen Profils) passen: vom Christuskult zu den biblischen Heiligen und von dort zu den Späteren. So einfach ist es indes nicht. Der Ausdruck *Basilica apostolorum* ist spätantik m. E. gar nicht und in etwas anderer Formulierung erst viel später belegt (im *Liber pontificalis* zu Hadrian I., also zu einem Papst des 8. Jh.)<sup>19</sup>. Immerhin beschreibt die *Passio S. Sebastiani*, die mit mehr oder minder guten Gründen ins fünfte Jahrhundert datiert wird, die Stelle seines Grabes so: *ad Catacumbas ... in initio cryptae iuxta vestigia apostolorum*<sup>20</sup>. In etwa der gleichen Zeit wurde auch die Krypta von der Kirche aus wieder zugänglich gemacht. Man

19 »Ecclesia Apostolorum foris porta Appia, miliario tertio, in loco qui appellatur Catacumbas, ubi corpus beati Sebastiani martyris cum aliis quiescit.« *Liber pontificalis*, Hadrianus 76 (I, 508,24f. Duchesne). Eine Vorstufe findet sich im Damasus-Eintrag (unten in Anm. 26 im Wortlaut zitiert).

20 *Passio S. Sebastiani*, BHL 7543, AASS Ian. II, 265–278, hier 278 (§88). Zur Datierung vgl. zuletzt S. Diefenbach, Römische Erinnerungsräume. Hei-

konnte also auf zwei Treppen im Mittelschiff herunter- und heraufsteigen. Spätestens dadurch stand eindeutig der Sebastianskult im Vordergrund. Schwer zu entscheiden ist freilich, was die Formulierung *iuxta vestigia apostolorum* genau besagen soll. Sind die *vestigia* Spuren? Was für welche? Und ist das Wort gewählt, gerade weil es deutungs offen ist und den Sachverhalt nicht auf Reliquien festlegt? Wir wissen es nicht.

Um nun aber zur Hauptsache zu kommen – zur schwierigsten und umstrittensten Quelle, nämlich der frühesten Nennung eines Petrus-Kultes *ad Catacumbas*, also an der hier interessierenden Stelle. Es handelt sich um eine kurze Liste von insgesamt 24 Einträgen, geordnet nach dem Jahreskalender von Januar bis Dezember mit Zeiten und Orten von Märtyrerfesttagen. Der auch in den Handschriften überlieferte Titel *depositio martyrum* impliziert, dass es sich in der Regel um Jahrestage der Beisetzung handelt, doch ist das nicht immer ganz eindeutig. Nur drei Notizen geben neben dem Tag auch eine Jahresdatierung, darunter die hier interessierende: *iii kal. Iul [= 29. Juni] Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons(ulibus) [= 258 n.Chr.]*<sup>21</sup>. Hier begegnet also der 29. Juni 258. Dass es mit dieser Notiz Probleme gibt, ist evident. Ein erstes liegt darin, dass natürlich das Jahr 258 als Grablegung im konventionellen Sinn für die Apostel nicht in Betracht kommt. Ein zweites liegt in der Nennung des Petrus *in Catacumbas* und des Paulus an der zu erwartenden Stelle an der *Via Ostiensis*. *Ad Catacumbas* – das ist ganz offensichtlich der Ort an der Via Appia, doch die dort bezeugte Frömmigkeitstradition geht stets vom Apostelpaar Petrus und Paulus aus, ebenso auch eine andere frühe Quelle, nämlich das *Martyrologium Hieronymianum*<sup>22</sup>. Man hat häufig dieses Martyrologium verwendet, um den Text der *depositio* zu reparieren. Das ist insofern ein sinnvolles Ansinnen, als tatsächlich die *depositio* handschrift-

ligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n.Chr., Millennium-Studien 11, Berlin 2007, 259.

- 21 J. Divjak/W. Wischmeyer, Das Kalenderhandbuch von 354. Der Chronograph von des Filocalus, Bd. 2. Der Textteil – Listen der Verwaltung, Wien 2014, 500, Z. 13, Kommentar S. 504. Der Titel der Liste in Z. 1. Die *depositiones* von Parthenus und Calocerus am 19. Mai und von Basilla am 22. September werden auf 304 datiert (Z. 11 und 32), also in die diokletianische Verfolgung.
- 22 »Natale sanctorum apostolorum Petri et Pauli, Petri in Vaticano, Pauli vero via Ostensi, utrumque in catacumbas, passi sub Nerone, Basso et Tusco consulibus«, in: AASS Nov. II, 84.

lich nicht besonders gut überliefert ist. Darüber wie auch über die Textrekonstruktion ist jetzt ein verlässliches Urteil möglich, weil die Ausgabe von Johannes Divjak und Wolfgang Wischmeyer vor kurzem erschienen ist. Die drei erhaltenen Codices sind relativ jung und auch sonst nicht frei von Fehlern<sup>23</sup>. Hinzu kommt, dass die eigentümliche Kombination der paarweise genannten Apostelfürsten mit dem schwer verständlichen Konsulatsjahr dafür spricht, dass beide Texte literarisch verwandt sind, also voneinander abhängen oder eine gemeinsame Quelle haben. Man rekonstruiert dann meistens etwas wie *Romae, natale sanctorum Petri et Pauli apostolorum, Petri in Vaticano, Pauli vero in via Ostiensi, utriusque in catacumbas, Basso et Tusco consulibus*<sup>24</sup>. Ein etwas unguutes Gefühl bleibt freilich angesichts der Methode einfach das zu streichen, was nicht ins Konzept passt.

Nur in Klammern sei bemerkt, dass das Toponym *Ad Catacumbas* an der uns interessierenden Stelle hängt und dass erst von hier aus eine semantische Ausweitung auf »Katakombe« generell erfolgt ist. Es gibt verschiedene Erklärungsversuche für die Bedeutung dieses Namens, doch bleibt die Etymologie letztlich unklar<sup>25</sup>.

Bevor ich zu Fragen der Auswertung komme, noch eine weitere Quelle, die eigentlich ebenso gut in den archäologischen Befund passen würde. Es geht nämlich um eine Inschrift, doch weil sie nicht erhalten ist, begegnet sie uns als rein literarisch bezeugte Quelle. Aus dem *Liber pontificalis* wissen wir, dass Bischof Damasus, der auch sonst die Stadt an vielen Stellen mit gedichteten Zeugnissen der Märtyrerverehrung versehen hat (genauer vielleicht: mit einer gekonnten Verbindung von Märtyrerkult und Ego-Dokumenten), an der uns interessierenden Stelle eine Inschrift hinterlassen hat. Die Formulierung

23 Es handelt sich um die Handschriften Vindobonensis 3461 (V, 16. Jh.), Bruxellensis 7543–7549 (B, 17. Jh.), Amiens, Bibliothèque municipale 467 (A, 16./17. Jh.), dazu die Angaben von Johannes Divjak/Wolfgang Wischmeyer, Das Kalenderhandbuch von 354. Der Chronograph von des Filocalus, Bd. 1. Der Bildteil des Chronographen, Wien 2014, 61–71 (Einleitung).

24 Lietzmann (wie Anm. 5), 111 im Anschluss an L. Duchesne, *Le liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, Paris 1886, CVf.

25 V.F. Nicolai, Ursprung und Entwicklung der römischen Katakomben, in: ders./F. Bisconti/D. Mazzoleni, *Roms christliche Katakomben*, Regensburg 1998 (it. Original ebenfalls Regensburg 1998), 9–69, hier 9 gibt eine verbreitete Erklärung, indem er von *κατὰ κύμβας*, »bei den Mulden«, ableitet. Das wäre dann auf die oben genannte Talsenke zu beziehen. Allerdings ist der Bezug von *κύμβα* (Hauptbedeutung: Bauchung eines Trinkgefäßes) auf eine solche Landschaftsformation sonst nicht belegt.

lautet: »*In catacumbas*, wo die Leiber der Apostel Petrus und Paulus lagen, schmückte er die Platte selbst, wo die heiligen Leiber lagen, mit Versen.«<sup>26</sup> Im Vorbeigehen ist festzuhalten: das zweimalige *iacuerunt* im Präteritum macht deutlich, dass zumindest für den Schreiber des Damasus-Eintrags dort keine heiligen Leiber mehr liegen. Die genannte Inschrift selbst ist, wie gesagt, nicht erhalten, aber überliefert. Sie beginnt mit den Zeilen:

*Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes,  
nomina quisque Petri pariter Paulique requiris.*

»Der du nach den Namen des Petrus und Paulus fragst, wisse, hier haben die Heiligen vor Zeiten gewohnt.« – so die Übersetzung von Lietzmann, der sich im Anschluss alle Mühe gibt zu zeigen, dass *habitasse* hier kein wörtliches Wohnen, sondern ein übertragenes Bestattetsein bedeutet<sup>27</sup>. Folgt man dieser Interpretation, wird man auch hier sagen müssen: der Verfasser stellt sich das Bestattetsein als ein Phänomen der Vergangenheit vor. Das *habitasse prius* ist kein *nunc habitare*.

### 3. Erklärungsversuche

Statt weitere Nebenquellen einzuführen, hier zunächst der Versuch einer Zwischenauswertung. Es sollte vielleicht vorab gesagt werden, dass es bislang niemandem gelungen ist, den komplexen Befund so zu ordnen, dass eine im Grunde widerspruchsfreie Erklärung herauskommt, also eine Hypothese, die alles schlüssig erklärt und historisch plausibel ist. Das klassische Erklärungsmodell, das für viele Jahrzehnte vorherrschend war und das im deutschen und italienischen Sprachraum mit Hans Lietzmann und Antonio Ferrua zwei sehr prominente Fürsprecher hatte<sup>28</sup>, geht so: Am 29. Juni 258 brachte die rö-

26 »in Catacumbas, ubi iacuerunt corpora sanctorum apostolorum Petri et Pauli, in quo loco platomam ipsam, ubi iacuerunt corpora sancta, versibus exornavit«, *Liber pontificalis*, Damasus I (I, 212,5–7 Duchesne).

27 Lietzmann (wie Anm. 5), 145–149. Als Edition des Textes ist weiterhin A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Sussidio allo studio delle antichità cristiane 2, Rom 1942, 139–144 zu benutzen. Durch Übersetzung und Kommentar von D. Trout, *Damasus of Rome. The Epigraphic Poetry. Introduction, Text, Translation, and Commentary*, Oxford 2015, 121 f. ist der Text auf dem letzten Stand erschlossen.

28 Lietzmann (wie Anm. 5), 167–169; Ferrua (wie Anm. 5), 20–22.



mische Gemeinde unter dem Druck der valerianischen Verfolgung die Gebeine der beiden Apostel vom Vatikan und von der *Via Ostiensis* an einen neuen Ort, nämlich an der dritten Meile der Via Appia. Dort wurde eilig ein provisorischer Kultort eingerichtet, und die Verehrung blühte dort sofort auf. Nach etwa einem halben Jahrhundert, also nach dem Abebben auch der diokletianischen Verfolgung, war eine Begründung für das »Exil« der Reliquien nicht mehr gegeben, und diese wurden an ihre ursprünglichen Bestattungsorte zurückverbracht. Der Kultort an der Via Appia wurde durch eine repräsentative Basilika überbaut.

Diese Rekonstruktion, die einerseits natürlich auf der Ebene von Fremdenführern weiterlebt, andererseits aber auch bei Fachgelehrten durchaus weiterhin ihre Anhänger findet, erklärt einige Aspekte des Befundes sehr gut, andere weniger. Vor allem erklärt sich so der gleichsam über Nacht *ex novo* entstehende intensive Sepulkralkult an einer Stelle, an der vorher eigentlich »nichts war«. Ebenso erklärt sich, dass die Quellen des vierten Jahrhunderts nicht (mehr) davon ausgehen, dass am Ort Reliquien aufbewahrt werden. Die mit der These verbundenen Aporien sind aber auch beträchtlich, weshalb sie in letzter Zeit etwas von ihrer Strahlkraft verloren hat<sup>29</sup>. Übrigens aber auch schon von Anfang an: Es ist ein bemerkenswertes Monument der Wissenschaftsgeschichte, dass Hans Lietzmann für die zweite Auflage seines Buches »Petrus und Paulus in Rom« den Archäologen Armin von Gerkan um eine detaillierte Aufnahme des Grabungsbefundes gebeten hatte und dass dann diese Aufnahme in einem sehr ausführlichen Anhang des Buches erschien, obwohl der archäologische Kollege zu ganz anderen Schlussfolgerungen kam als der Kirchenhistoriker. So findet sich der Streit um die richtige Erklärung schon innerhalb des gleichen Buches. Von Gerkan ist der Überzeugung, dass es Apostel-Reliquien an der Via Appia nie gegeben hat<sup>30</sup>. Die Details seiner Sicht müssen hier nicht interessieren; sie sind teilweise unterdessen auch archäologisch überholt.

29 Vgl. E. Dassmann, Petrus III (Ikonographie und Kult), in: RAC 27 (2016), 427–455, 446: »Heute sind die Translationshypothese sowie die Annahme, in dieser frühen Zeit setze Verehrung das Vorhandensein von Gräbern bzw. Reliquien voraus ..., weitgehend aufgegeben zugunsten einer Dezentralisierung der Apostelverehrung durch verschiedene Fraktionen innerhalb der römischen Gemeinde.«

30 V. Gerkan (wie Anm. 5), 293–298.

Tatsächlich aber sind die Rückfragen an diese klassische Rekonstruktion viele: Warum war es in der Verfolgungszeit ein Vorteil, die Gebeine von einer Ausfallstraße an eine andere zu bringen? Bestand überhaupt irgendeine Gefahr für die Gräber (oder nicht vielmehr für die fromme Verehrung – dann aber am einen wie am anderen Ort)? Gibt es überhaupt irgendwo in so früher Zeit Beispiele für Reliquientranslationen im christlichen Bereich? (Antwort: Wohl nicht.) Wie konnte man ein solches Vorgehen mit dem juristisch und kulturell starken Schutz der Grabesruhe in Einklang bringen? Warum baute man kurz vor oder kurz nach 312 eine große Umgangsbasilika an eine Stelle, an der nun keine Reliquien mehr waren (oder zumindest: von der man die Reliquien wegbringen wollte, um den ursprünglichen Ort durch noch prächtigere Bauten auszuzeichnen)? Wie kommt es, dass man archäologisch keinerlei Spuren eines verehrten Grabes gefunden hat?

Aus solchen und anderen Gründen hat man, wie gesagt, in jüngerer Zeit etwas die Lust an der genannten Hypothese verloren. Doch was dann? Eine relativ einfache Variante dazu geht so, dass man sich alles wie oben beschrieben vorstellt – nur ohne physische Translation. Hugo Brandenburg etwa meint: »Der Kult für beide Apostel an der Via Appia wurde dort offenbar eingerichtet, weil in der Verfolgung unter Valerianus, die im Jahr 258 begann, die christlichen Grabstätten für den Totenkult nicht aufgesucht werden durften. ... Die Gründe [dafür] sind uns nicht bekannt.«<sup>31</sup> Damit umgeht man in der Tat einige der genannten Aporien, schafft aber dafür andere. Kann wirklich die fromme Verehrung an einem Ort quasi auf Knopfdruck auf einen anderen Ort umgestellt werden? Und zwar durchaus so, dass die Verehrung auch nach Ende der Notsituation weiterging? Und sogar so, dass man hundert Jahre später an »einstmals« dort vorhandene Reliquien glaubte?

Eine ganz andere Variante brachte schon 1952 der Benediktiner Leo Cunibert Mohlberg ins Spiel. Aufgrund eines sehr scharfsinnigen »Indizienbeweises« meint er zeigen zu können, dass es sich um eine konkurrierende und von Anfang an bewusst als Konkurrenz ins Spiel gebrachte Kultstätte einer Sondergruppe handelt, nämlich der

<sup>31</sup> H. Brandenburg, Die Aussagen der Schriftquellen und der archäologischen Zeugnisse zum Kult der Apostelfürsten in Rom, in: S. Heid u. a. (Hg.); Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte, Freiburg 2011, 351–382, hier 357 f., ganz ähnlich bereits Thümmel (wie Anm. 5), 93–95.

Novatianer<sup>32</sup>. Ich kann auf die Einzelheiten dieser Rekonstruktion nicht eingehen, will aber nur so viel resümierend referieren: Das Jahr 258 ist nicht das Jahr einer Reliquientranslation, sondern – ganz im Sinne einer der *depositio martyrum* – das Jahr der Beisetzung des Märtyrers Novatian (er starb tatsächlich in diesem Jahr). Die zuvor erfolgte Einrichtung der konkurrierenden Kultstätte ist in der Überlieferung stehen geblieben, die der Beisetzung des »Schismatikers« nicht. Es ist bemerkenswert, dass der renommierte Liturgiewissenschaftler – immerhin noch unter Pius XII.! – die These vertreten konnte, das römischste aller römisch-katholischen Kirchenfeste sei im Grunde der Beisetzungstag eines »Gegenpapstes«.

Die These hat erstaunlich wenig Echo gefunden, also wenige Stimmen, die sie akzeptierten oder widerlegten. Vielleicht war sie einfach ihrer Zeit voraus. Erst in jüngster Zeit ist sie von Kate Cooper und dann von Steffen Diefenbach – modifiziert – wieder aufgenommen worden<sup>33</sup>. Die Einzelheiten der Argumentation sind komplex und müssen hier nicht *en détail* verfolgt werden. Auf jeden Fall sollte man den Grundgedanken beibehalten, dass die Konkurrenz der Kultstätten den innerchristlichen Pluralismus spiegelt. Weniger einleuchtend scheint mir die Vorstellung, dass selbst noch die Basilika des vierten Jahrhunderts ein novatianisches Heiligtum war. Es bereitet etwas Mühe sich vorzustellen, dass die kaiserlichen Behörden (unabhängig von der Frage, ob Maxentius oder Konstantin an der Spitze stand) diesen innerchristlichen Pluralismus durch Bauförderung verschiedener konkurrierender Sondergemeinschaften gleichsam »festzementierten«. Eher könnte man sich vorstellen, dass gerade die Errichtung eines repräsentativen Baus die Lokaltradition für die Großkirche reklamieren sollte. Ob es wirklich speziell die Novatianer waren oder vielleicht eine andere Sondergemeinschaft, ist gleichfalls zu diskutieren. Immerhin ist das Datum 258 wie auch überhaupt die Relevanz der Gemeinschaft zur fraglichen Zeit ein gutes Argument in dieser Richtung. Ohne diese Möglichkeit also grundsätzlich in Abrede stellen zu wollen, möchte ich zum Schluss die Aufmerksamkeit doch noch

32 Das Folgende nach L. C. Mohlberg, Historisch-kritische Bemerkungen zum Ursprung der sog. »Memoria apostolorum« an der Appischen Straße, in: *Colligere Fragmenta*. FS Alban Dold, Beuron 1952, 52–74.

33 Kate Cooper, *The Martyr, the Matrona, and the Bishop. Gender and the rhetoric of allegiance in the Roman »gesta martyrum«*, in: *Early Medieval Europe* 8 (1999), 297–317; Diefenbach (wie Anm. 20), 257–260.

auf einen weiteren Faktor richten, der m. E. eher ergänzend hinzutritt und sich nicht ausschließt.

Im Kreis der Schriftquellen ist bisher ein wenig bekanntes Dokument nicht erwähnt worden, das in der älteren Forschung mitunter eine Rolle gespielt hat, nämlich die *Acta Petri et Pauli*, ein hagiographischer Text mit reicher Überlieferung in verschiedenen Sprachen. Früher ging man oft davon aus, dass es in diesem Text einen Kern gibt, der bis auf das zweite Jahrhundert zurückreicht. Daraus resultierte für den Interpreten die bequeme Möglichkeit, Schichten zu unterscheiden, und zwar vorzugsweise so, dass das jeweils Erwünschte alt und das Unpassende interpoliert ist. (Diese Methode wurde bereits von Lietzmann kritisiert<sup>34</sup>.) Da inzwischen kaum noch jemand an einen so alten Kern glaubt, ist das Interesse an der Schrift deutlich zurückgegangen. Man setzt den Text zumeist ins vierte oder fünfte Jahrhundert und hält ihn für eine Ätiologie des damaligen *status quo*<sup>35</sup>. Das mag so sein, doch gerade als solcher ist er durchaus von Interesse.

Der Text ist von Lipsius Ende des 19. Jahrhunderts in zwei griechischen und einer lateinischen Fassung publiziert. Daneben existieren (teilweise in Fragmenten) zwei armenische Versionen sowie eine koptische, arabische, georgische, kirchenslawische und altirische<sup>36</sup>. Die Abhängigkeitsverhältnisse dieser Versionen voneinander sind nicht abschließend geklärt. Manches spricht dafür, dass das Lateinische das Original darstellt und die beiden griechischen Versionen eine wörtliche und eine sehr freie Wiedergabe sind. Denkbar wäre allenfalls auch, dass die etwas längere griechische Rezension das Original ist und die kürzere wie auch die lateinische Fassung davon abstammen.

Zum Inhalt: Gegen Ende des Textes werden die Todesarten der Apostel Petrus und Paulus berichtet: Paulus relativ knapp, Petrus mit diversen Ausschmückungen. Nach dessen Tod treten plötzlich heilige Männer aus Jerusalem auf, die vorher nie jemand gesehen hat und bestatten den Leichnam »unter der Terebinthe neben der Naumachie

34 Lietzmann (wie Anm. 5), 173.

35 Vgl. etwa A. de Santos Otero, Jüngere Apostelakten, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hg. v. Wilhelm Schneemelcher, 5. Aufl., Tübingen 1989, 381–438, 395 f.

36 R. A. Lipsius/M. Bonnet, *Acta apostolorum apokrypha*, Bd. 1, Leipzig 1891, 118–177 (die kürzere griechische Fassung, BHG 1491 mit ihrem lateinischen Pendant, BHL 6657–9, diese im Folgenden zitiert), 178–222 (die längere griechische Fassung, BHG 1490). Vgl. auch CApNT 193, *Passio apostolorum Petri et Pauli*, dort die Angaben für die weiteren Versionen.

an dem Ort, der Vatikan heißt<sup>37</sup>. Diese Männer aus Jerusalem (über die noch etwas mehr gesagt wird) sind offensichtlich die »Guten«, während dann als »Schlechte« die »Griechen« auftreten: »Da aber die Leiber der heiligen Apostel von den Griechen entfernt wurden, um sie in den Osten zu bringen, entstand ein großes Erdbeben. Und das Volk von Rom lief hinzu, und sie ergriffen sie an dem Ort, der »Katakombe« genannt wird an der Via Appia am dritten Meilenstein; und dort wurden die Leiber für ein Jahr und sieben Monate aufbewahrt, bis Orte hergestellt waren, an denen ihre Leiber abgelegt wurden. Und dorthin sind sie zurückgerufen worden mit ehrenvollen Gesängen und abgelegt der des Heiligen Petrus am Vatikan beim Zirkus und der des Heiligen Paulus an der *Via Ostiensis* am zweiten Meilenstein.«<sup>38</sup> Zum Verständnis dieses Textes ist festzuhalten, dass die »Griechen« keineswegs vorher schon bekannt sind, also hier ebenso aus heiterem Himmel kommen wie die zuvor genannten Männer aus Jerusalem. In der deutschen Übersetzung sollte man vielleicht besser keinen bestimmten Artikel setzen.

Zunächst ist klar: den berichteten Ereignissen selbst sollte man kein allzu großes Gewicht geben. Sie haben keinen Wert zum Verständnis von Vorgängen im ersten Jahrhundert. Sondern man sollte fragen, welchen *status quo* eine solche Geschichte erklärt und was sie allenfalls an historischer Erinnerung noch aufbewahren mag. In einem Punkt stimmt die Geschichte jedenfalls mit den anderen Quellen des vierten und fünften Jahrhunderts überein: In der Jetzt-Zeit des Verfassers befinden sich an der Via Appia keine Apostelreliquien mehr. Sehr wohl aber gibt es eine Erinnerung an ihr einstiges Vorhandensein. Sodann stimmt die Geschichte erstaunlich gut mit Mohlberg und anderen »postmodernen Pluralismus-Theorien« überein, insofern recht unverhohlen von einer Konkurrenz der Lokaltraditionen gesprochen wird. Es gibt die Jerusalem-Gruppe, und es gibt die Griechen-Gruppe. Soll man sich das als eine Art letzte Endmoräne

37 »sub terebinthum iuxta Naumachiam in locum qui appellatur Vaticanus« §63 (173,15 f. Lipsius).

38 »Sanctorum autem apostolorum dum a Graecis corpora tollerentur ad Orientem ferenda, extitit terrae motus nimius. Et occurrit populus Romanus et comprehenderunt eos in loco, qui dicitur Catacumba uia Appia miliario tertio; et ibi cusodita sunt corpora anno uno et mensibus septem, quousque fabricarentur loca in quibus fuerunt posita corpora eorum. Et illic reuocata sunt cum gloria hymnorum et posita sancti Petri in Vaticano Naumachiae et sancti Pauli in uia Ostiensi miliario secundo.« §66 (175,8–177,2 Lipsius).

des alten Gegensatzes von Judenchristen und Heidenchristen vorstellen? Das ist nicht gänzlich ausgeschlossen, doch für die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts dürfte diese Vorstellung anachronistisch sein. Besser vielleicht im Anschluss an den zitierten Text: der *populus Romanus* einerseits, die *Graeci* andererseits. Denn wir wissen ja, dass genau in dieser Zeit der Sprachwechsel stattgefunden haben muss<sup>39</sup>. Die christliche Gemeinde in Rom war bis weit ins dritte Jahrhundert hinein zu großen Teilen griechisch-sprachig. Im vierten Jahrhundert sehen wir dann eine im Grunde lateinische Gemeinde. Dazwischen liegt quellentechnisch ein großes »schwarzes Loch«, das allein durch Inschriften spärlich gefüllt ist. Man kann sich vorstellen, dass der Sprach- und Kulturwechsel mit allerhand sozialen und politischen Verwerfungen einherging. Es ist gut denkbar, dass auch solche Kontraste an der Diversifizierung der Petrustraditionen beteiligt waren.

Leider lassen die Quellen keinen genaueren Rückschluss darüber zu, in welcher Weise sich so ein Prozess abgespielt haben könnte. Mit etwa 22% weicht der Anteil griechisch-sprachiger Inschriften in der Triklia nicht signifikant vom Durchschnitt der erhaltenen Katakombeninschriften dieser Zeit ab<sup>40</sup>. Das muss freilich nicht viel besagen, denn auch bei Gruppierungen mit »Migrationshintergrund« hatte sich das Lateinische als Alltagssprache vielfach durchgesetzt. Und umgekehrt: wenn sich der (genuine) *populus Romanus* dort an der Via Appia versammelte (eventuell mit Bezug auf den ersten lateinisch schreibenden Theologen in Rom, Novatian) schließt das gelegentliche griechische Graffiti nicht aus. Dass das novatianische Schisma – wie viele andere Schismen – neben dem vordergründig-expliziten dogmatischen Differenzmerkmal auch hintergründig-implizite kul-

39 Vgl. dazu zuletzt E. Castelli, *La Chiesa di Roma prima e dopo Costantino*. Da Vittore (189–199) a Liberio (352–366), in: *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313–2013*, Bd. 1, Roma 2013, 795–814, hier 796.

40 Die Prozentzahl ergibt sich aus einer Analyse des von Styger (wie Anm. 7), 63–81 publizierten Materials: 190 nummerierte Graffiti. Davon sind 37 griechisch und 131 lateinisch (hinzu kommen einige unklare, gemischte oder nonverbale). Castelli (wie Anm. 39), Anm. 10 zitiert Studien, denen zufolge das Verhältnis in den Katakombeninschriften zu Beginn des dritten Jh. etwa 30:70 war. Wenn man bedenkt, dass der griechische Anteil im Lauf des Jh. weiter zurückgegangen sein dürfte, ist eine signifikante Differenz zum Befund in der Triklia nicht gegeben.

turelle Differenzen zum Gegenstand hatte, ist von vorne herein plausibel, auch wenn wiederum Details schwer erschließbar sind.

In jedem Fall aber sollte man bedenken, dass die Neueinrichtung eines Kultortes für beide Apostel eines zugkräftigen *ιερός λόγος* bedurfte – dies zumindest solange man keinen physischen Support in Form von Reliquien annehmen will. In dieser Hinsicht sollte man vielleicht doch noch einmal über die *vestigia apostolorum* (wörtlich: Fußspuren der Apostel) der Sebastianslegende und über das *habitasse* des Damasus (evtl. im Verein mit einer gefundenen Inschrift *domus Petri*<sup>41</sup>) nachdenken. Hat vielleicht ein findiger Kirchenführer in der Mitte des dritten Jahrhunderts das Haus, in dem Petrus und Paulus gemeinsam übernachtet haben, »aufgefunden« und als heilige Stätte propagiert? Ohne physischen Support musste man schon beide Apostelfürsten gemeinsam haben, um gegen die starken Grabestradi-tionen am Vatikan und an der *Via Ostiensis* anzukommen. Es darf und wird sicherlich auch weiterhin spekuliert werden.

#### Bildnachweis

Abb. 1.2 nach Ferrua (wie Anm. 5), 17.25

41 Die Kritzelei befindet sich in einem der südlich an die Basilika angebauten Mausoleen des vierten Jh.. Sie hat in der älteren Forschung einige Aufmerksamkeit auf sich gezogen (A. de Waal, J. Wilpert) und im Blick auf das genannte Mausoleum sogar namengebend gewirkt. Das Interesse verlor sich, als sie dem Mittelalter zugewiesen wurde (vgl. P. Styger, *Römische Märtyrergrüfte*, Berlin 1935, 31; T. Klauser, *Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche*, Köln 1956, 26, dort auch Verweis auf ältere Lit.). Brandenburg (wie Anm. 12), 70 hält die Inschrift wieder für spätantik.

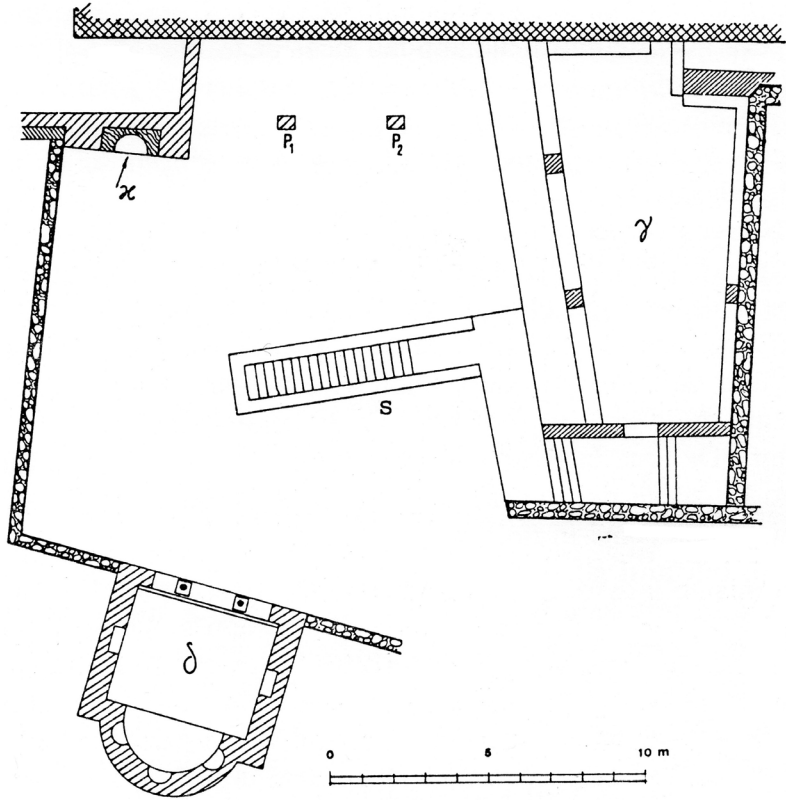


Abb. 1. Triklia (3.Jh.) unter der Kirche S. Sebastiano



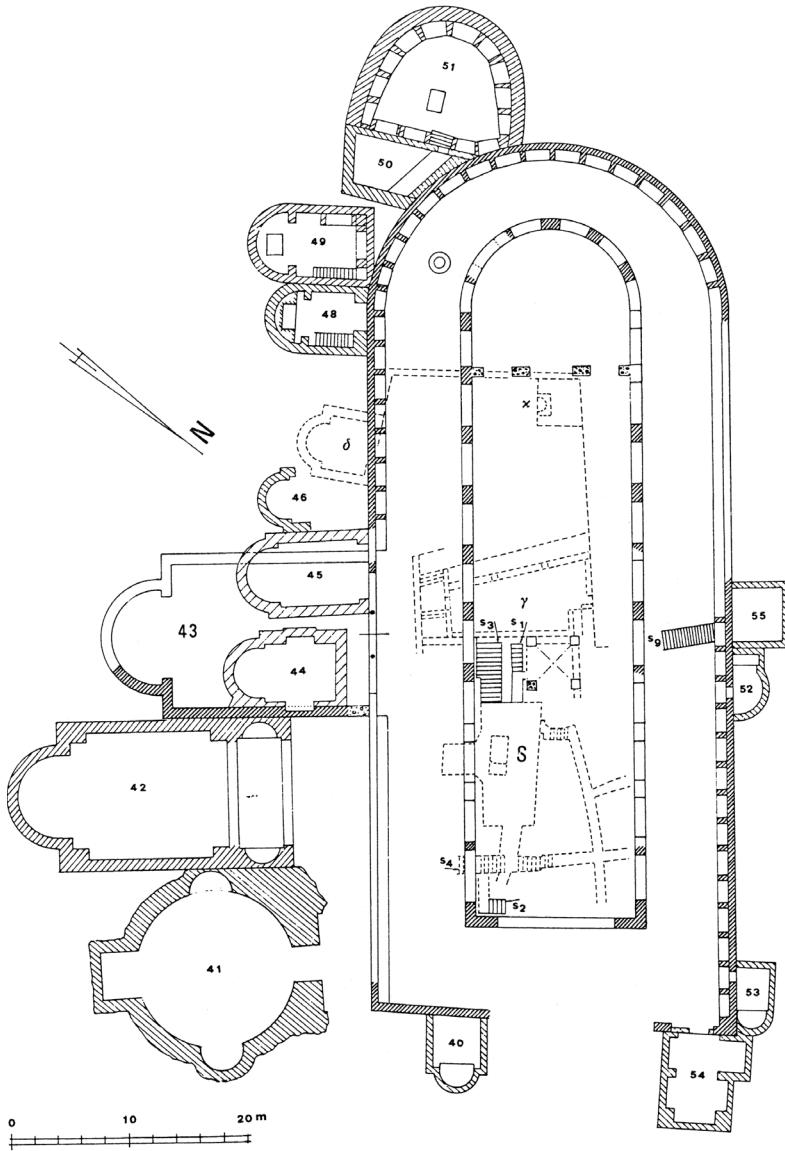


Abb. 2. Umgangsbasilika (4. Jh.) mit Anbauten; unter dem Mittelschiff befindet sich die Triklia und, weiter östlich, die Sebastianskrypta (beide gestrichelt eingezeichnet)

