

Leistungen von Frauen voraus. In der heutigen Zeit müsste man das von Autorinnen und Autoren erwarten können.

Aufgrund der erkenntnisreichen und äußerst lesenswerten Arbeit von Barbara Eschenburg zum Verhältnis von Landschaftsmalerei und Naturphilosophie wäre ausblickend für die Kunstgeschichte eine analoge Analyse der Tierdarstellung vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert in Bezug auf die Geschichte der Zoologie wünschenswert. Der Anfang müsste tatsächlich bereits im Mittelalter und nicht, wie bei der Landschaftsmalerei, erst in der Renaissance gesucht werden, da die mittelalterlichen Handschriften und Malereien voller grotesker, partiell aber verblüffend realistischer Tierdarstellungen sind.

SARA TRÖSTER KLEMM
Leipzig



Maya Maskarinec; City of Saints. Rebuilding Rome in the Early Middle Ages; Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2018; 290 S., 25 Abb., 8 Karten u. 21 Tafeln; ISBN 978-0-8122-5008-4; \$ 44/£ 44

Die vielfach nacherzählte Geschichte Roms im frühen Mittelalter lässt sich grob vereinfacht in drei Epochen gliedern. Auf die Absetzung des letzten weströmischen Kaisers 476 folgte die Zeit des Germanen Odoaker und der Ostgoten, deren Herrschaft Justinian 547 nach Jahrzehnten des Krieges beendete, um die Stadt unter byzantinisch-kaiserliche Verwaltung zu stellen. Im Verlauf des 8. Jahrhunderts löste sich das zunehmend auch für die zivilen Notwendigkeiten der Bevölkerung zuständige Papsttum durch seine schrittweise Annäherung an die Franken, die in der Kaiserkrönung Karls des Großen anno 800 ihren symbolischen Höhepunkt finden sollte, von der oströmischen Vorherrschaft und verkörperte fortan selbst einen entscheidenden Faktor in der abendländischen Machtbalance. Die kunsthistorischen Folgen dieser Entwicklungen hat die Forschung des Öfteren in den Blick genommen. Wie sehr römische Malerei und Mosaikkunst des 7. und 8. Jahrhunderts von Byzanz geprägt sind, wirkt noch heute offensichtlich. Umstritten scheint inzwischen die architekturgeschichtliche Analogiebildung, klassisch ausformuliert in Richard Krautheimers berühmtem Aufsatz von 1942,¹ der zufolge die römische Architektur des frühen Mittelalters von östlichen Bautypen geprägt sei und sich erst um 800 mit dem vielbe-

1 Richard Krautheimer, „The Carolingian Revival of Early Christian Architecture“, in: *The Art Bulletin*, 24 (1942), S. 1–27. Die in jüngerer Zeit an diesem Aufsatz laut gewordene Kritik ist nur teilweise begründet. Für eine Auswahl dieser Stimmen vgl. man Ivan Foletti und Valentine Giesser, „Il IX secolo: da Pasquale I (817–824) a Stefano V (885–891)“, in: *La committenza artistica dei papi a Roma nel Medioevo*, hrsg. von Mario D’Onofrio, Rom 2016, S. 219–238, hier bes. S. 219–221.

schworenen ‚Carolingian revival‘ als Ausdruck eines neuen päpstlichen Machtbewusstseins wieder an die eigene, die konstantinische Vergangenheit angelehnt habe. Als gesichert darf immerhin gelten, dass die byzantinisch-kaiserliche Repräsentation innerhalb der Stadt im Verlauf des 8. Jahrhunderts einer päpstlichen Selbstdarstellung und ‚Staatssymbolik‘ weichen musste. Auch das Bildformular der ‚Maria Regina‘, der Himmelskönigin im Gewand einer östlichen Kaiserin, ist zurecht als programmatische Hervorbringung der Papstikonografie jener Jahrzehnte gedeutet worden. Maya Maskarinec aus einer historischen Dissertation der University of California, Los Angeles, hervorgegangenes Buch bereichert die vorliegenden Studien um eine originelle, auch für die Kunstgeschichte bedeutsame Perspektive, denn sie fragt danach, wie die politischen Verhältnisse sich auf Hagiografie und Reliquienkult der Stadt – in ihrer etwas modischen Diktion auf das „ecosystem of sanctity“ und das „storehouse of saints“ (6) – ausgewirkt haben. Die gut recherchierte, quellennah und auf alle überflüssige ‚theoretical framework‘ verzichtende Darstellung überzeugt in ihren großen Linien durchaus. Aufgrund der vielfältigen Verbindung historisch-prosopografischen Materials mit kult- und frömmigkeitsgeschichtlichen Zeugnissen, archäologisch-baugeschichtlichen Ergebnissen und ikonografischen Überlegungen vermag die Autorin ebenso zu beeindrucken wie durch die scharfsinnigen Analysen einzelner hagiografischer Überlieferungen. Das Buch ist zudem klar und gut lesbar geschrieben. Dennoch beinhaltet es Punkte, die ein kritischeres Nachhaken herausfordern, als sich seine bisherigen, überwiegend recht begeisterten Rezensenten eingestanden haben.

Die ersten Kapitel zum eigentlichen Thema des Bandes (Kapitel 2–3) sind den Kulturen der östlichen Heiligen gewidmet, hier sogar als *Imperial Saints* titliert, die ihre Kultstätten seit der byzantinischen Eroberung in den ehemals kaiserlichen Distrikten der Stadt, das heißt auf Forum Romanum und Palatin, fanden. Im Mittelpunkt stehen die Kirchen Santi Cosma e Damiano, die allerdings schon unter Felix IV. (526–530) und somit noch zur Zeit der Gotenherrschaft begründet wurde, Santa Maria Antiqua mit dem nahegelegenen Oratorium der 40 Märtyrer von Sebaste, San Teodoro, der im 16. Jahrhundert abgerissene Kultbau von Santi Sergio e Bacco, das Cesarius-Oratorium im Kaiserpalast auf dem Palatin, die Kirche San Adriano, vormals Sitzungssaal des römischen Senats, und Santa Martina, das ehemalige Secretarium Senatus. Caesarius wurde von der Legende in Terracina angesiedelt, wies durch seine Wundertätigkeit aber eine enge Verbindung zur valentianischen Kaiserfamilie auf. Martina war eine römische Heilige. Alle anderen Widmungsträger stammten aus dem Osten, wo sich ihre Kulte schon vorher – dies vermag Maskarinec überaus kenntnisreich zu belegen – der Förderung durch Justinian und seine Nachfolger erfreut hatten. Fragwürdig wirkt es allerdings, auch hinter der Weihe von Santa Maria Antiqua einen Hinweis auf die östliche Reichshauptstadt – die Gottesmutter war Schutzheilige Konstantinopels – zu erkennen. Spätestens mit der Gründung von Santa Maria Maggiore (432–440 vollendet) dürfte der Marienkult so fest in Rom verwurzelt gewesen sein, dass eine weitere Dedikation, selbst wenn der Stifter es so gesehen haben sollte, die römische Bevölkerung gewiss nicht zwangsläufig an Konstantinopel denken ließ. Wer aber waren die Stifter dieser Kirchen? Mit Coates-Stephens geht Maskarinec davon aus, dass sich die

Bauten von Santa Maria Antiqua, der 40 Märtyrer, San Teodoro und Santi Sergio e Bacco den Initiativen byzantinischer Verwaltungsangehöriger in Rom verdankten. Neben den vermeintlich östlichen Patrozinien spreche ein Argument e silentio dafür, denn der *Liber pontificalis*, die wichtigste Quelle zur päpstlichen Stiftungstätigkeit, erwähnt diese Kirchen nicht. Nun hat Alessandra Guiglia unlängst aufgezeigt, wie lückenhaft die Sammlung der Papstvitae gerade über das 6. Jahrhundert berichtet.² Zu fragen wäre darüber hinaus, ob der von Maskarinec unterschwellig vorausgesetzte Gegensatz von Papsttum und byzantinischer Verwaltung überhaupt bestand. Schon Guiglia glaubte an eine Zusammenarbeit der römischen Bischöfe mit Narses. Für die Folgezeit liegen solche Kooperationen auch im Stiftungswesen noch ungleich näher, waren vom Tode Gregors des Großen (604) bis zu Zacharias (741–752) von 27 Päpsten doch nur 12 römischer und mittelitalienischer, 15 dagegen östlicher und unteritalienischer Abkunft: fünf Syrer, vier Griechen, drei Sizilianer, zwei Kampanier – auch diese aus dem Bereich der griechischen Kirche – und ein Dalmatiner.³ Man darf somit von einer weitgehend byzantinisch durchsetzten Verwaltung des römischen Bischofssitzes ausgehen. Symptomatisch ist vielleicht die Laufbahn des auch von Maskarinec wiederholt als Stifter zitierten Theodotus (Mitte 8. Jahrhundert), welcher von der kaiserlichen Administration in die päpstliche überwechselte. So ambivalent wie die Persönlichkeiten bleiben einzelne Handlungsabläufe. Implizierte die im 7. Jahrhundert abgehaltene Papstprozession von Santi Cosma e Damiano zum Caesarius-Oratorium auf dem Palatin „the papal underpinnings of this imperial cult“ (70) oder zeichnete sich hier schon eine päpstliche Übernahme des Oratoriums ab? Gerade die Zuordnung des Palatins scheint in dieser Epoche nach wie vor problematisch.⁴ Seit dem 9. Jahrhundert erfreute sich der Kult des Caesarius dann aber einer eindeutig päpstlichen Förderung.

Auf byzantinische Gründungen – ob es sich um offizielle Verwaltungsinitiativen oder private Stiftungen handelte, bleibt ein wenig unbestimmt – gingen Maskarinec zufolge auch mehrere Diakonien zurück, Versorgungsanstalten für Arme und Pilger, die während des 7. Jahrhunderts zwischen dem westlichen Hang des Palatins und der Tiberinsel – in jenem Bereich also, der als griechisches Viertel Roms galt – entstanden (Kapitel 4). Santa Maria in Cosmedin,⁵ San Giorgio in Velabro und San

2 Alessandra Guiglia, „Il VI secolo: da Simmaco (498–514) a Gregorio Magno (590–604)“, in: *La committenza artistica dei papi*, hrsg. von Mario D’Onofrio, Rom 2016, S. 219–238. Der auch für die Problemstellungen des hier besprochenen Buches gewichtige Band erschien offenbar zu spät, um von Maskarinec noch zur Kenntnis genommen werden zu können. Als wichtige bibliografische Ergänzung vgl. ferner *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio*, hrsg. von Maria Andaloro, Giulia Bordini, Giuseppe Morganti, Mailand 2016.

3 Ich übernehme hier die Auswertung von Gerhard B. Ladner, *Images and Ideas in the Middle Ages: Selected Studies in History and Art*, Bd. 1, Rom 1983, S. 285.

4 Ulrike Wulf-Rheidt, „Die schwierige Frage der Nutzung des römischen Kaiserpalastes auf dem Palatin in Rom in der Spätantike“, in: *Antiquité tardive*, 25 (2017), S. 127–148. Der Band enthält die von Hervé Inglebert herausgegebenen Beiträge der Tagung *La présence impériale dans la Rome tardo-antique*, die zahlreiche Berührungspunkte mit dem hier angezeigten Band aufweisen.

5 Hier sei allerdings ergänzt, dass eine vor-byzantinische Gründung dieser Diakonie noch immer diskutiert wird; vgl. zuletzt Michael Schmitz, „S. Maria in Cosmedin“, in: *Die Kirchen der Stadt Rom*

Nicola in Carcere stellten die imposantesten Zeugnisse dieser öffentlichen Wohltätigkeit dar, deren Institutions- und Kultgeschichte – und dazu gehört auch hier die allmähliche Eingliederung in die päpstliche Administration – die Autorin mit Gewinn vor Augen führt. Ein drittes griechisches, eher aristokratisch geprägtes Milieu vermutet Maskarinec auf dem Aventin (Kapitel 5) und soll sich um die Kultzentren von Santa Sabina und San Bonifacio (später Santi Bonifacio e Alessio) herauskristallisiert haben. Östliche Herkunft oder zumindest östliche Prägung unterstellten den hier verehrten Heiligen die frühen Fassungen ihrer Legenden, bevor die entsprechenden Biografien seit dem 9. Jahrhundert einer deutlichen ‚Romanisierung‘ unterzogen wurden.

Lassen die späteren Geschichten der genannten Institutionen einen verstärkten Zugriff des Papsttums erkennen, so spiegelt sich hier der wachsende Anspruch auf Alleinkompetenz, den die römischen Bischöfe für die Heiligenverehrung in ihrer Stadt geltend machten. Als Symptom dieser Entwicklung begreift die Autorin ebenso das päpstliche Bemühen, umfassende Gruppen von Heiligen, *Collectivities of Sanctity*, in gemeinsamen Kulturn zusammenzuführen (Kapitel 6). Das Papsttum sei damit als „guardian of all Christian sanctity“ und „as the center of a ‘universal’ and unified Church“ hervorgetreten (117f.). Am Anfang dieses Bemühens sieht Maskarinec allerdings nicht die später vielbeschworene Umgestaltung des Pantheons durch Bonifaz IV. (608–615), von dem es im *Liber pontificalis* heißt, „petiit a Focate principe [dem Kaiser Phokas] templum qui appellatur Pantheon, in quo fecit ecclesiam beatae Mariae semper virginis et omnium martyrum“⁶; sondern vielmehr das Venantius-Oratorium beim Baptisterium der Lateranbasilika, in das Johannes IV. (640–642) die sterblichen Überreste einer Reihe istrischer Heiliger überführen ließ (Abb. 1). Dalmatien und Istrien waren damals von den Avaren bedroht, so dass die Heiligen nun in Rom gleichsam einen sicheren Hafen fanden. Man mag indes fragen, ob das Bemühen des Johannes, der selbst aus Dalmatien stammte, nicht mit gleichem Recht als weiterer Schritt in der römischen Propagierung östlicher Kulte verstanden werden kann. Eindeutiger liegt der Fall beim Oratorium Gregors III. in Sankt Peter, das Christus und Maria geweiht war, zugleich aber Reliquien aller Apostel, Märtyrer und Bekenner bewahrt haben soll. Mit Gregor (731–741) ist die Zeit des byzantinischen Ikonoklasmus erreicht, dem Maskarinec eine entscheidende Wirkung nicht nur für die römische Loslösung von Byzanz, sondern gerade auch für das neue Selbstverständnis des Papsttums als „guardian of all sanctity“ zuschreibt; eine Behauptung, die in der Tat an Überzeugungskraft gewinnt, lässt man Bonifaz IV. und das Pantheon außer Acht! Eine dritte, die Universalität des römischen Bischofs unter Beweis stellende Reliquiensammlung sieht die Autorin dann mit der berühmten Zypressenholzkiste der lateranensischen Sancta Sanctorum-Kapelle gegeben. In ihr hat Leo III. (795–816) mehr als einhundert heilige Fragmente unterschiedlichster Herkunft mitsamt ihrer bisweilen älteren Authentiken zusammengetragen. Mit der

im Mittelalter, hrsg. von Daniela Mondini, Carola Jäggi und Peter Cornelius Claussen, Bd. 4, Stuttgart 2020, S. 135–271, hier bes. S. 142–148.

⁶ *Le Liber Pontificalis. Texte, Introduction et Commentaire*, hrsg. von Louis Duchesne, Bd. 1, Paris 1886, S. 317.



Abb. 1: Apsismosaik, 7. Jh., Rom, Lateranbasilika, Oratorium des hl. Venantius, Rom (T. 12, o.S.)

unter Paul I. (757–767) entstandenen Wandmalerei von Santa Maria Antiqua, die das Bild Christi zwischen 22 Heiligen aus Ost und West veranschaulicht, glaubt die Autorin den im Reliquienkult zur Anschauung kommenden Universalismus auch auf ikonografischer Ebene fassen zu können.

Die verbleibenden Abschnitte des Buches (Kapitel 7–8) sind den römisch-fränkischen Kontakten gewidmet. Wie sehr die Stadt der Päpste bereits im frühen 9. Jahrhundert die Phantasie des Nordens zu entflammen vermochte, belegt Maskarinec noch einmal durch den berühmten, in Fulda entstandenen *Codex Einsidlensis*, der in ihrer Deutung darauf angelegt war, ein mentales Bild Roms zu evozieren. Ähnliches hat Alkuin zur gleichen Zeit in seiner Schrift über die menschliche Seele propagiert. Auch mit den Franken tauschten die Päpste Reliquien aus. Bleibt der römische Import aus dem Karolingerreich unberücksichtigt,⁷ obwohl auch er die These päpstlicher Universalität zu untermauern vermocht hätte, so wird der gegenläufigen Bewegung einige Aufmerksamkeit zuteil. Hier geht es erfreulicherweise nicht noch einmal um Einhardts vielzitierte Aneignung der Heiligen Petrus und Marcellinus, sondern weniger bekannte Fallstudien, so die Klöster von Weißenburg und Brünn sowie die Georgskirche auf der Reichenau, bezeichnenderweise allesamt kirchliche Gründungen

⁷ Dazu etwa Franz Alto Bauer, *Das Bild der Stadt Rom im Frühmittelalter: Papststiftungen im Spiegel des Liber Pontificalis von Gregor dem Dritten bis zu Leo dem Dritten*, Wiesbaden 2004, S. 99–101.



Abb. 2: Apsismosaik, 6. Jh. mit späteren Restaurierungen, San Teodoro, Rom (T. 4, o.S.)

in enger Verbindung zum karolingischen Herrscherhaus, rücken in den Mittelpunkt. Ihnen wurden Reliquien von respektive Sergius und Bacchus, Caesarius und des heiligen Georg zuteil, Schätze somit, die vormals für das Kaiserliche und das Byzantinische in Rom gestanden hatten, jetzt aber als Unterpfänder römisch-päpstlicher Heilungsvermittlung angesehen wurden. Einen schlagenden Beweis für die hier sich ankündigende ‚Romanisierung‘ des karolingischen Heiligenkalenders liefert das abschließend (Kapitel 8) betrachtete Martyrologium des Ado von Vienne († 875). Unter Ausblendung der komplexen Vorgeschichten vieler Kulte gelingt es Ado, mehr als hundert der über den Jahreslauf verteilten Heiligen und Märtyrer ganz mit Rom in Verbindung zu bringen.

In ihren großen Linien vermag Maskarinecs Darstellung zu überzeugen. Dass die Autorin nicht aus der ikonografischen Forschung kommt, ist den entsprechenden Ausführungen allerdings anzumerken. Warum ein Fresko in Santa Maria Antiqua, das die Madonna mehr oder weniger so darstellt, wie man sie in Rom schon seit dem 3. Jahrhundert vor Augen geführt hat, auf das Konzil von Chalkedon und die zwei Naturen Christi Bezug nehmen soll (108), bleibt unergründlich. Ähnlich wird man von der betenden Jungfrau in der Apsis des Venantius-Oratoriums (Abb. 1) kaum behaupten können, „the Virgin Mary [...] petitions Christ on behalf of the figures who surround her“ (123), wenn zu den Beistehenden die Apostel Petrus und Paulus und weitere Heilige gehören, die eine solche Fürsprache wahrlich nicht benötigen. Will

man ihren Gestus nicht als spontan ergriffene Anbetung der sich über ihr auftuenden Epiphanie des Göttlichen verstehen, so ließe sich das Gebet als Fürbitte zugunsten der Menschheit deuten. Verfehlt liest sich darüber hinaus die Beschreibung des stark restaurierten Apsismosaiks von San Teodoro (Abb. 2) als „harmonious concord between the patron saints of Rome and the patron saint of the Byzantine army“ (42), denn sie übergeht die klare Hierarchisierung, die das Mosaik vornimmt. Gemeinsam mit dem nicht sicher identifizierten Heiligen zur Rechten Christi wird Theodoros von den Apostelfürsten bei Christus eingeführt; und damit greifen wir eine über Jahrhunderte festzustellende Konstante der römischen Apsiskompositionen. Stets behaupten Petrus und Paulus als Hauptheilige Roms und des Papsttums die Ehrenplätze zu Seiten Christi; sie sind es, die alle nachgeordneten Heiligen schutzspendend zum Erlöser hin geleiten. Wenn Maskarinec diese Gewichtung verkennt, scheint das insofern symptomatisch, als sie in ihrer Fokussierung auf griechische Heiligkeit die genuin römischen Traditionen durchgehend unterschätzt. Von Rom als „an exhausted city with a limited Christian presence“ zu sprechen, die erst durch auswärtige Heilige zu einem „seemingly inexhaustible reservoir of sanctity“ (3) geworden sei, klingt angesichts der beiden Apostelgräber, die spätestens seit dem 2. Jahrhundert in Rom verehrt wurden, schon ein wenig absurd. Ihretwegen strömten Pilger aus ganz Europa in die Stadt der Päpste. Seit dem 4. Jahrhundert begründete die doppelte Apostolizität des Bischofssitzes den römischen Primat. Möglicherweise erschienen Petrus und Paulus schon in der Apsis der konstantinischen Peterskirche, sie zierten zur gleichen Zeit Goldgläser und Amulette. Episoden aus der Petrus-Vita tauchten seit den nach 312 einsetzenden Massenbekehrungen auf zahllosen Sarkophagen auf und diese Ubiquität der beiden Apostel blieb im frühen Mittelalter bewahrt. Seit dem 7. Jahrhundert traten die städtischen Märtyrer, deren Überreste man damals von den Coemeterien außerhalb der Mauern in die Stadt zu transferieren begann, vermehrt an ihre Seite. Davon zeugt unter anderem die Ringkrypta in San Crisogono (frühes 8. Jahrhundert), wo die entsprechenden Heiligen auf die Wände des Stichgangs gemalt sind, und davon zeugt ebenso die unter Hadrian I. (772–795) katakombenähnlich ausgestaltete Hallenkrypta von Santa Maria in Cosmedin, die bereits erheblich zur ‚Romanisierung‘ der vormals griechischen Gründung beitrug.⁸ In diesem Zusammenhang wäre dann auch zu erörtern, woher die zu vermutenden Märtyrerreliquien im Pantheon stammten. Man bedauert, dass Maskarinec diese Entwicklungen nicht einbezogen hat, stattdessen nur die eine, die byzantinische Stimme in der „vibrant plurality of voices“ (3) erklingen lässt. Eine verbindliche Geschichte der Heiligenverehrung im frühmittelalterlichen Rom konnte somit nicht entstehen. Für die östliche Komponente dieses Kultes wird man das hier angezeigte Buch hingegen gern zu Rate ziehen.

INGO HERKLOTZ
Universität Marburg

⁸ Bauer 2004 (s. Anm. 7), S. 124–140.