

Klemens von Rom und sein Kult auf der Krim

BERNHARD GALLISTL (Hildesheim)

Abstract – The martyrdom of Clement of Rome as the third or even direct successor of Saint Peter is attested relatively late. The records of his banishment by Trajan, his drowning at Chersonesus and his tomb on the Crimean coast date to the second half of the fourth century. In the ninth century, a transfer of his mortal remains to Rome is reported. This study is the first to take the perspective of the Greek influenced region in which the tomb was located. In this context, recovering and transferring the mortal remains prove to be the liturgical narrative of a festive procession to the cathedral of Chersonesus. This procession repeated the former route from the extra-urban sanctuary of the city goddess Artemis Parthenos to her intra-urban temple. The cult of Clement offers another example of a “Kultverdrängung durch Translation von Märtyrergebeinen” (Kötting) which was observed in the second half of the fourth century and could also mean a continuation of the old festival structures.

Keywords – Clement of Rome (veneration of relics), Early Christian martyrdom, Chersonesus Taurica (church history), Crimea (ancient cults)

1. Einleitung

„Zu den rätselhaftesten Figuren der frühen christlichen Kirche zählt zweifellos Clemens Romanus, den die Tradition – freilich historisch nicht korrekt – als dritten Nachfolger des Petrus auf dem Stuhl des römischen Bischofs bezeichnet. Der anonyme Brief der römischen Gemeinde an die Kirche von Korinth, der bereits kurze Zeit nach seiner Abfassung mit dem Namen Clemens verbunden wurde, machte ihn weithin bekannt.“¹ Dieser sogenannte ‚1. Klemensbrief‘, in dem sich „die Kirche Gottes, die zu Rom in der Fremde lebt“ einen Autoritätstitel über die anderen Ortskirchen zuspricht, genoss in der alten Kirche „zwar nicht durchweg kanonisches, aber doch besonderes Ansehen.“² Man datiert diesen um die erste Jahrhundert-

¹ Ziegler 2009.

² Löhr 2003, 115.

wende. Nicht viel später dürfte ein weiterer, an den Herrenbruder Jakobus als dem ‚Bischof der Bischöfe‘ in Jerusalem gerichteter, Brief entstanden sein, in dem Clemens erklärt, vom Apostelfürsten Petrus ordiniert und als Nachfolger auf dem römischen Bischofsstuhl eingesetzt worden zu sein.³ In solcher Begründung des römischen Petrusamtes im Evangelium liefert seine Person das missing link.⁴

2. Die ersten Nachrichten

Angesichts seiner Bedeutung erstaunt es, dass die Überlieferung vom Märtyrer Clemens erst relativ spät einsetzt. Erstmals betitelt ihn Rufin (um 397) als Märtyrer, während dessen Zeitgenosse Hieronymus dies noch nicht tat.⁵

In die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts legt man die Entstehung der als *martyrium Clementis* bekannten Schrift von seinem Martyrium in der Verbannung durch Trajan auf der Krim. In den Marmorbrüchen von Chersonesos, die es in Wirklichkeit nicht gab, bekehrte er seine Mitgefangenen und tat Wunder. Zur Strafe warf man ihn mit einem Schiffsanker um den Hals in die See. Gottes Engel aber bargen den Leichnam des Ertränkten auf dem Meeresgrund in einem Steinbehältnis und errichteten darüber einen marmornen Tempel. Während seine Jünger am Ufer trauerten, wich das Meer zurück und gab vor ihnen die Stelle seines Grabes frei. An jedem Jahrestag wiederhole sich seitdem das Wunder, sodass die Pilger trockenen Fußes dorthin kommen könnten. An einem dieser Jahrestage habe sich das nachfolgende *miraculum* ereignet: Beim Festmahl nach dem Gottesdienst kam vorzeitig die Flut zurück. Ein Junge, den die Eltern aus den Augen verloren hatten, blieb in den Wogen verschollen. Als sich nach Jahresfrist das Meer wieder senkte, fanden sie ihr Kind lebend und un-

³ Vgl. Wehnert 2010, 47-54.

⁴ Lib. pontif. 123: *Hic ex praecepto beati Petri suscepit ecclesiae pontificatum gubernandi, sicut ei fuerat a Domino Iesu Christo cathedra tradita vel commissa.* Vgl. Ziegler 2007, 50; Reinhardt 2018, 28-30.

⁵ Vgl. Rufin. apol. Orig. 3; Hier. vir. ill. 15. Vgl. auch Paschke 1966, 68 Anm. 4; Hofmann 1992, 48.

versehrt im Grab neben dem toten Märtyrer, der es in der Zwischenzeit beschützt und ernährt hatte.⁶

Intertextuelle Bezüge zu den Schriften des im Jahre 397 verstorbenen Nektarios von Konstantinopel machten für Risch dessen Autorschaft wahrscheinlich.⁷ Risch vermutet weiter, ohne freilich zu konkretisieren, das Vorhandensein einer älteren „Lokaltradition von Cherson[esos]“, die dem Autor schon vorgelegen habe.⁸ Die weiter reichende Frage, ob Martyrium und Begräbnis des Klemens vor der Krimküste nur das Konstrukt einer römischen Heiligengeschichtsschreibung sind, oder ob es bereits eine einheimische Überlieferung dazu gegeben hat, soll hier untersucht werden.

Unsere Quellen kommen überwiegend aus dem Westen. Eine Bezugnahme auf örtliche Überlieferung findet sich immerhin bei der am weitesten zurückführenden Nachricht: Papst Julius I. (337-352), der in diese Gegend gereist sei, um den Irrglauben zu beseitigen, habe auf Engelsweisung den Leib des Klemens geborgen und nach Rom mitgenommen. Nachdem das Wasser – außerhalb des Anniversars – den Meeresboden freigab, hatte dieser die Reliquien zunächst „ans Ufer“ schaffen lassen und dort eine Kirche errichtet, die man seither mit dem Schiff aufsuche. An der Stelle des Grabes selbst habe sich der Meeresboden zu einer Insel erhoben, auf der die Einheimischen eine weitere Kirche mit einem Kloster erbauten.⁹

⁶ Vgl. *Miraculum Clementis* 12 (Risch 2008, 178).

⁷ Vgl. Risch 2008, XXII.

⁸ Risch 2008, XI Anm. 52: „Das miraculum Clementis ist die kunstvolle Bearbeitung eines Stoffes, der vermutlich erwachsen ist aus einer Lokaltradition von Cherson.“ Rischs Hinweis auf Elżbieta Jastrzębowska (2003) führt hier nicht weiter, da deren ‚archäologischer Befund‘ für Klemens auf der Krim nur ein negatives Ergebnis erbrachte.

⁹ Psalter des Odalric von Reims, Bibliothèque municipale ms 15 (de Gaiffier 1974, 315-319): *Iulius papa in regionem ubi sanctus Clemens iacebat, ad destruendam haeresim, que illis in partibus pululaverat, perrexit. Cumque, peracta negocio, idem papa ab illis partibus regredi inciperat, apparet ei angelus Domini, dicens: 'Noli recedere; a Domino enim tibi precipitur ut revertaris et transferas corpus sancti Clementis quod hactenus in mare iacuit.'* Cum Iulius: *'Quomodo, inquit, hoc potest fieri, cum mare non parciatur, nisi in die natalis eius? Cui angelus ait: 'Hoc erit tibi signum quod Dominus tibi precipiat reverti, quia mare in occursum tuum parciatur.'* Perrexit ibi et transtulit corpus sancti Clementis, et posuit illud super ripam et edificavit ibi ecclesiam, et assumens de corpore eius reliquias, Romam

Odalric, Propst von Reims, dem wir die Überlieferung dieser Nachricht verdanken, setzt diese in einen doppelten Erzählerahmen. Sein Gewährsmann ist Bischof Roger II. von Châlons-sur-Marne, der 1048 in Kiew für seinen König Heinrich I. von Frankreich beim Großfürsten Jaroslav um dessen Tochter Anna warb. Jaroslav habe diesem von der Translation durch Julius I. erzählt und die Kopfreliquien von Klemens und seinem Gefährten Phöbus gezeigt, die er selbst auf einem Kriegszug aus Chersonesos mitgenommen hatte. Tatsächlich hatte Odalric die Notiz wohl direkt aus der westlichen Chronistik genommen, wo sie bei Julius I. (einmal mit der genauen Jahresangabe 357) ohne diesen Rahmen tradiert ist.¹⁰ Dem Großfürsten in den Mund gelegt wird sie zu seiner Anerkennung der römischen Oberhoheit. Die vorgewiesenen Kopfreliquien wiederum dürften in der Tat keine unwichtige Rolle als Herrschaftsinsignien bei dieser bedeutsamen dynastischen Heirat gehabt haben.¹¹

Auch wenn nicht anzunehmen ist, dass Julius I. tatsächlich auf die Krim gereist ist, zeichnet sich in der Nachricht sein zeitgenössischer Hintergrund ab. Sein Pontifikat (337-352) liegt in der Zeit, in der sich die Kirche mit ihrer Verwaltung in die diokletianische Reichsorganisation eingliederte. Unter ihm regelte das von Constans

secum detulit. Contigit autem ut, illo deferente, die quo reliquias cum summa honorificentia populus recipisset Romanus, eodem die sepulcrum, quod in mari relicturn erat cum solo se super mare erigeret et fieret insula, ubi illius regionis homines basilicam construxerunt et congregationem. Ex tunc, ad illam ecclesiam navigio itur. Vgl. zudem Albrecht 2010.

¹⁰ Vgl. Florentius Wigorniensis, ad annos 333-355 (Dawson 1592, 16f.). Zur Jahresangabe „a. 347“ vgl. *Eulogium Historiarum* (Haydon 1863, 267). *De translatione corporis eiusdem* gleichfalls ohne Bezugnahme auf Jaroslav nach dem *martyrium* und den Wundern des heiligen Klemens in der Fassung des Gregor von Tours, vgl. Hagiographische Sammelhandschrift (12. Jahrhundert) Bibl. Casanatense Ms. 1055, f. 129v; BHL 1857b.

¹¹ Vgl. Poppe 1971. Der *Nestorchronik* (116,9-20) zufolge war es Vladimir I., der nach seiner Taufe in Chersonesos mit seiner Braut Anna von Byzanz auch die Kopfreliquien des Klemens und seines Gefährten nach Kiew überführte. Thietmar von Merseburg (7,52) erwähnt das Grab von Vladimir und Anna in einer Klemenskirche in Kiew. Das Übergehen des Patriarchen von Konstantinopel bei der Wahl des Metropoliten von Kiew im Jahre 1147 erfolgte mit der Begründung, die Synode der Rus verfüge über die Reliquie des Kopfes des heiligen Klemens genau so wie die Griechen über die Hand des heiligen Johannes, vgl. Podskalsky 1982, 839f.

und Constantius II. einberufene Konzil in Serdica (343) das Gericht über die Bischöfe mit der Appellation an den Bischof von Rom. In der Begründung *sanctissimi petri apostoli memoriam honoremus* war der Autoritätstitel, den die Gemeinde von Rom im 1. Klemensbrief aus der Märtyrer-Memoria des Petrus abgeleitet hatte, nun zum Rechtstitel geworden.¹²

Der Rechtsstatus der Märtyrer fand seine Kodifizierung im Gesetzeswerk des Theodosius (386) und in den Beschlüssen des 3. Konzils von Karthago (401), wo untersagt wurde, die Leiber der Märtyrer zu teilen, fortzubewegen oder zu verkaufen. An den Ort ihres Begräbnisses waren *Martyrien* zu errichten, während solche Erinnerungsstätten beseitigt werden mussten, wenn Reliquien oder sonst ein unmittelbarer Bezug zum Märtyrer fehlten.¹³ Die Märtyrergräber und ihre lokalen Traditionen unterstanden somit der staatlichen Aufsicht.

Erste Voraussetzung für eine solche war eine zuverlässige Dokumentation. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Nachricht des *Liber Pontificalis* glaubhaft, dass Julius I. das päpstliche Archiv, zu dessen Grundlagen die Märtyrerakten gehörten, neu organisierte.¹⁴ Darüber hinaus sind dort für Julius I. auch namhafte Kirchengründungen in Rom erwähnt (z.B. Santa Maria in Trastevere). Der zwischen Esquilin und Caelius gelegene *titulus Clementis* könnte ebenfalls dazu zählen. Eine Dediaktion *sancto martyri Clementi* mit dem Namen des Papstes Siricius (384-399) beweist, dass in der Basilika San Clemente schon am Ende des 4. Jahrhunderts ein Kult des Titelheiligen als Märtyrer bestand.¹⁵

Wenn man damals sein Grab nicht in den Coemeterien Roms lokalisierte, sondern an der nordöstlichen Peripherie des Reichs, liegt in der Tat die Vermutung nahe, dass eine entsprechende Verehrungsstätte auf der Krim bereits vorhanden war. Mit dem Martyrium des Petrusnachfolgers und römischen Bischofs im Exil, das man zu einem

¹² Vgl. Sieben 1983.

¹³ Vgl. Cod. Theod. 9,17,7; *Concilia Africæ* CCSL 149, 359; Caner 2002, 234.

¹⁴ Vgl. Lib. pontif. 1,75. Wegen der Vernichtung der gesamten Archivbestände unter Diokletian erachtete Bresslau / Klewitz 1904, 51 die „Nachricht über die Organisation des Archivdienstes durch Papst Julius I.“ für „unglaubwürdig“. Diese Vernichtung in diokletianischer Zeit ist freilich nicht belegbar.

¹⁵ Vgl. Thompson 1984, XXI; de Rossi 1870, 146-149.

bereits kursierenden *Klemensroman* hinzufügte, ließen sich die Überlieferungen harmonisieren.¹⁶ Wir erinnern uns, dass Rufin, dem wir eine lateinische Version des *Klemensromans* verdanken, von Klemens erstmalig als einen Märtyrer sprach. Die Translation seiner Gebeine nach Rom hätte den Kreis schließen können. Ort seiner römischen Reliquienverehrung im 4. Jahrhundert (die Ausstattung der Kirchen mit Reliquien war im Innenbereich der Hauptstadt noch nicht üblich) ist vielleicht Velletri gewesen, wo Gelasius I. (492-496) die Kathedrale als *ecclesia sancti Clementis* benannte und im 9. Jahrhundert (870, siehe unten) die Aufbewahrung von Klemensreliquien erwähnt wird.¹⁷

Das Grab auf der Krim musste seine Bedeutung nicht einbüßen. Der Bezug zu Rom begründete vielmehr dort seinen universalen Ruf.¹⁸ Gregor von Tours (gestorben 594), der das *miraculum Clementis* in einer Kurzfassung festhielt, erwähnt eine wundertätige Klemensreliquie, die ein Pilger aus Limoges von der Krim nach Hause brachte.¹⁹ Der Archidiakon Theodosius nennt in seinem Handbuch über heiligen Stätten, das er zwischen 518 und 531 aus unterschiedlichen Quellen zusammenstellte, für Chersonesos eine Schiffsprozession „aller, Volk und Priester“ zum Grab des Klemens, wenn dort am Tag seines Martyriums das Meer 6 Meilen weit trocken falle. An der *ara* des Märtyrers werde dann ein Zeltdach aufgestellt sowie ein Altar für die Gottesdienste, die man eine Oktav lang feiere. Dabei fänden Wunder

¹⁶ Der *Klemensroman*, eine klassische Wiedererkennungsgeschichte, die den jungen Klemens nach seiner Begegnung mit Petrus wieder mit seinen Eltern und Geschwistern zusammenführt, hat ihren Ursprung im Syrien des frühen 3. Jahrhunderts, vgl. Wehnert 2010, 15. Ob der Protagonist schon von Anfang an als Römer vorgestellt wurde, ist ungewiss.

¹⁷ Vgl. Ivo Carnotensis, *Decretum* 3,115 = PL 161, 223; *Epistola ad Gaudericum episcopum Velliternensem* = MGH Epp. 7,2,436. Leo Marsicanus, der Verfasser der (unten ebenfalls näher behandelten) *Legenda Italica* über die Klemenstranslation 860 war Kardinalbischof von Ostia und Velletri (letzteres seit Mitte des 10. Jahrhunderts mit Ostia zu einem einzigen suburbikaren Bistum vereint), vgl. Meyvaert / Devos 1955, 417. In Velletri wird noch heutzutage am 23. November das Büstenreliquiar des Klemens um die Kathedrale getragen, vgl. Sansone 2000, 47-51.

¹⁸ Die Kathedrale von Chersonesos war – im Osten eher selten – dem heiligen Petrus geweiht, vgl. Albrecht 2010, 163.

¹⁹ Vgl. Greg. Tur. glor. mart. 35f.; Albrecht 2010, 166f.

statt, insbesondere Dämonenaustreibungen am Anker des Martyriums, der dort ebenfalls stehe.²⁰

3. Die Wiederauffindung des Klemensgrabes 860/861

Der ausführliche Bericht von der feierlichen Wiederauffindung der Klemensreliquien am 30. Dezember 860 (bzw. 30. Januar 861) liegt in westlicher wie in östlicher Version vor. Noch nahe an der Berichtszeit steht die Zusammenfassung, die der römische *bibliothecarius* Anastasius (gestorben um 878) in seinem Antwortbrief an den Bischof Gauderich von Velletri gibt:²¹

Der *bibliothecarius* erinnert zunächst daran, dass sein Adressat in Velletri „die mit Aufwand gefundenen Reliquien des Klemens in seiner Kirche niedergelegt“, in Rom aber eine prächtige *oratorium* errichtet und dem Klemens sein privates Vermögen vermachte. Gauderich, der zu diesem Zeitpunkt auch von Johannes Diaconus eine Schrift über Leben und Martyrium des Heiligen zusammenstellen lässt, hat den *bibliothecarius* gebeten, hierfür das noch nicht bekannte griechische Material zu übersetzen. Anastasius antwortet, zwar sei das Leben des Heiligen bereits ausreichend lateinisch dokumentiert, nicht aber die Auffindung seiner Reliquien. Über die letztere habe aber der (uns besser als der *Slavenapostel* Kyrill bekannte) „Philosoph“ Konstantin aus Thessalonike kürzlich berichtet, auch wenn er seinen Namen dabei aus Bescheidenheit unerwähnt ließ. In dessen Bericht stehe aber zusammengefasst folgendes:

„Wegen unserer Sünden hatte an den Jahrestagen des Märtyrers das bekannte Wunder des Meeresrückgangs aufgehört und der einstige Eifer für seine Verehrung abgenommen. Beim Ansturm der Barbaren an der Grenze des Reichs

²⁰ *Civitas Cersona, quae est ad mare Pontum; ibi dominus Clemens martyrisatus est. In mari memoriam eius cum corpus missus est. Cui domino Clementi anchora ad collum ligata est, et modo in natale eius omnes in barcas ascendunt populus et sacerdotes, et dum ibi uenerint, maris desiccat milia VI, et ubi ipsa arca est, tenduntur super se papiliones et ponitur altaris et per octo dies ibi missas celebrantur et multa mirabilia ibi Dominus facit. Ibi daemonia excluduntur. Si quis uero de uxasticis ad ipsam anchoram adtingere potuerit et eam tetigerit, statim liberatur.* Vgl. Geyer 1898, 143f; Albrecht 2010, 161f.

²¹ Vgl. MGH Epp. 7,2,436-438. Zur Klemensvita des Johannes Diaconus vgl. Orlandi 1968.

war das *templum* zerstört und der Ort unbewohnbar geworden. In der Hauptstadt selbst musste sich der Bischof mit den wenigen verbliebenen Bewohnern verschanzen wie in einem Gefängnis. Unter diesen Zuständen war selbst die Erinnerung an den Ort der *archa* mit den Reliquien des Clemens verloren gegangen.“

Soweit Konstantins Bericht. Er selbst, Anastasius, habe auf der Synode in Konstantinopel (869/870) vom Bischof Metrophanes von Smyrna, der sich einst als Verbanter des Photios in Chersonesos aufgehalten hatte, mehr über die begleitenden Umstände erfahren. Von Kaiser Michael zu den Chasaren gesandt sei Konstantin auf seinem Weg durch Chersonesos gekommen, wo er in alten Dokumenten nach *templum*, *archa* und *insignia* des Clemens forschte und schließlich Bischof Klerus und das Volk begeistern konnte, mit ihm am Meeresstrand danach zu suchen. Den Hergang der Suche selbst habe Metrophanes nicht anders erzählt als Konstantin in seinem Bericht. So führt der *bibliothecarius* seine mündliche und seine schriftliche Quelle zusammen.

Im Folgenden benennt Anastasius noch kurSORisch einen *sermo declinatorius*, dessen Übersetzung er ebenfalls beilegen wolle, außerdem eine Rolle mit Hymnen, die er in ihrem musikalischen Rhythmus freilich für unübersetzbare halte. Erst im letzten Satz kommt die Translation der aufgefundenen Reliquien nach Rom zur Sprache. Weil aber der Adressat Gauderich diese selbst als Augenzeuge miterlebt hatte, müsse man nicht näher darauf eingehen.²² Mehr erfahren wir nicht darüber. Auch die Beziehung zu den eingangs im Zusammenhang mit Velletri erwähnten Reliquien bleibt unklar. Trotz oder gera-

²² *Qualiter autem reliquiae ipsius semper memorandi Clementis crebro dicto asportante philosopho in Romam delatae atque reconditae sunt, non necesse habeo scribere, cum et ipse inspector factus non nescias.* Widersprüchlich zu diesen Äußerungen ist die Bemerkung des *bibliothecarius* in einem Brief an Karl Kahlen vom 23. März 875: *Denique vir magnus et apostolicae vitae preceptor Constantinus philosophus, qui Romam sub venerabilis memoriae Adriano iuniori papa veniens sancti Clementis corpus sedi suaee restituit quique totum codicem saepe memorati et memorandi patris memoriae commendaverat [...],* vgl. MGH Epp. 7,433. Wenn Konstantin/Kyrill die Reliquien in der Tat eigenhändig nach Rom gebracht haben sollte, wäre nicht einzusehen, warum ihn Anastasius und Gauderich damals nicht selbst befragten, anstatt ihre Informationen nachträglich über einen Dritten aus einem Konzilsprotokoll zu ergänzen.

de wegen der offenbleibenden Fragen besticht die kritische Differenzierung, die der *bibliothecarius* Anastasius zwischen seinen verschiedenen Quellen anstellt.

Auf direkter oder indirekter Grundlage dieses Dossiers – allerdings entfernt von methodischer Differenzierung – verfasste zwei Jahrhunderte später der Kardinalbischof Leo Marsicanus von Ostia und Velletri (gestorben 1115) die heute allgemein so genannte *Legenda Italica*.²³ Dort steht Konstantin/Kyrill von vornehmerein im Mittelpunkt. Von Michael III. als Glaubensbote zu den Chasaren gesandt, hatte Konstantin von Gott den Auftrag erhalten, das Grab des Klemens zu finden und den Gläubigen wieder zugänglich zu machen. Es war vernachlässigt und vergessen, nachdem das Wunder des Meeresrückgangs schon seit langer Zeit ausblieb und Barbareneinfälle das Land weitgehend entvölkerten. Mit göttlicher Führung gelangte er gemeinsam mit dem Bischof und dem Militäroberen von Chersonesos am 30. Dezember des Jahres 860 auf einem Schiff zum angezeigten Ort, einer Insel. Dort fanden sie die Gebeine in der Erde und holten diese feierlich in die Stadt ein, um sie in der Kathedrale niederzulegen. Nach erfüllter Mission bei den Chasaren nach Konstantinopel zurückgekehrt wurde Konstantin/Kyrill von Michael III. sogleich weiter zum Fürsten Ratislav gesandt, um gemeinsam mit seinem Bruder Methodius auch bei diesem die christliche Botschaft

²³ Die *Translatio S. Clementis* ist im Folgenden zitiert nach Meyvaert / Devos 1955. Dem Prolog zufolge verfasste Leo die Schrift im Auftrag des Kardinals Anastasius von San Clemente als Lesetext am Klemenstag. Zwei weitere Schriften hatte Leo für die Kleriker von Velletri geschrieben: *De origine beati Clementis* sowie *De ordinatione seu cathedra sancti Clementis*, letztere (noch rudimentär erhalten) für die Lesung am Fest der *cathedra S. Clementis* am 23. Januar, vgl. Meyvaert / Devos 1955, 417. Die *Sclavorum litterae* sowie die *Relatio inventoris Clementis corporis*, die Leo als Quellen seiner *Translatio* benennt, sind nicht erhalten, vgl. Meyvaert / Devos 1956, 189-240. Ebenfalls ins Ende des 11. Jahrhunderts datiert der Freskenzyklus in San Clemente über das Leben des Heiligen, vgl. Carmassi 2001. Die erst in Handschriften des 14. Jahrhunderts oder später greifbare altslawische Konstatinsvit ist als Kompilation in ihrem Wert umstritten (Betti 2008, 88: „la trama narrativa, grazie alla quale si snoda autonomamente il racconto, è scarna e sacrificata alla continua inserzione di altri testi, probabilmente dotati di una loro individualità originale e senz’altro anteriori.“). Auf sie wird in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen.

zu verkünden. Die Mährer zeigten sich hocherfreut bei der Kunde, dass die Brüder die Reliquien des Heiligen mit sich führten, und ebenso, dass Konstantin/Kyrill das Evangelium in ihre Sprache übersetzt hatte. Die Nahtstelle ist deutlich. Noch eben hatten die Reliquien in der Kathedrale von Chersonesos ihre Aufbewahrung gehabt. Wie Konstantin/Kyrill sie an sich genommen hat, wird nicht gesagt. Dass das Klemensgrab bei den Mährern bereits hohes Ansehen hatte und der Missionar einen Gegenstand daraus für seine Segens- und Weihehandlungen mit sich führte, kann glaubhaft erscheinen,²⁴ nicht aber dieser Umweg für den ganzen Heiligenleib. Noch dringender erklärungsbedürftig wäre, weshalb Michael III. die Reliquien nicht selbst in seiner Hauptstadt behielt. Folgen wir aber der *Legenda Italica* weiter: Nach Verlauf einiger Jahre forderte Papst Nikolaus I. die Brüder auf, ihm in Rom den neugebildeten Klerus der Mährer vorzustellen. Als sie dort ankamen, war Nikolaus I. schon verstorben. Der neue Papst Hadrian II. (intronisiert am 14. Dezember 867) eilte, voller Freude, „den Nachfolger des Apostelfürsten Petrus an dessen eigenen Sitz aufzunehmen“, den Reliquien vor die Tore entgegen und legte sie in der Petersbasilika nieder. Dass sie die endgültige Aufbewahrung schließlich in der Titelkirche des Heiligen am Esquilin fanden, wird wie beiläufig erst zwei Jahre später erwähnt, als Konstantin/Kyrill starb und in San Clemente bestattet wurde.²⁵ Hier zeigt die Erzählung eine weitere Nahtstelle.

Welches war die Sendung Konstantins/Kyrills bei den Chasaren gewesen? Im Jahr 860 hatte sich für Michael III. die militärische Lage zugespielt. Die Araber, die bis zum kleinasiatischen Schwarzmeerhafen Sinope vorgedrungen waren, gefährdeten den Bestand des Reichs. Nachdem im Juni auch die Rus angegriffen und Konstantinopel bela-

²⁴ Vgl. Vortrakekreuz und Christusbild im Gepäck der Missionare Gregors I. in England nach Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* 26.

²⁵ Meyvaert / Devos 1955, 461: *in ecclesia B. Clementis, cuius corpus multo suo labore ac studio repertum hoc detulit*. Der Tod Konstantins/Kyrills ist auf den 14. Februar 869 datiert. Der Unterschrift im Fresko von San Clemente zufolge brachte Nikolaus I. die Reliquien vom Vatikan in die Basilika: *Huc a Vaticano fertur p(a)p(a) Nicolao innis divinis q(uo)d aromatib(us) sepelivit*. Kyrill und Methodius werden nicht genannt, vgl. Carmassi 2001, 11.

gerten, war die Bedrohung vollkommen.²⁶ Dem Kaiser musste an der Allianz der Völker im Nordosten gelegen sein. Ihr Übertritt zum (katholischen) Christentum bedeutete ein Bündnis mit Ostrom. Wenn der kaiserliche Gesandte Konstantin auf seiner Mission das Grab des Märtyrers feierlich (auf-)suchte, konnte er das allgemeine Ansehen nutzen, das dieser dort bis ins Großmährische Reich hinein genoss. Ein solcher Hoheitsakt an der Stätte des Petrusnachfolgers konnte nicht gleichgültig am kirchlichen Rangstreit zwischen Rom und Ostrom vorbeigehen, der seit der einseitigen Einsetzung des Photios als Patriarch von Konstantinopel (858) eskaliert war. In der Auseinandersetzung um die Zuständigkeit für die Bulgaren erklärte Photios im Frühjahr 867, die „gottlosen Rus“, welche „erst noch kürzlich Plünderung und Zerstörung in seiner Hauptstadt anrichteten, hätten nun einen Bischof bei sich empfangen und den christlichen Glauben angenommen“.²⁷ Für das Ende des gleichen Jahres berichtet die *Legenda Italica* in Rom die Ankunft Konstantins/Kyrills und seines Bruder mit dem jungen Klerus der bekehrten Slawen unter Mitführung der Klemensreliquien. Dass die Legation des ‚Philosophen‘ Konstantin auf der Krim und seine Beteiligung bei der Auffindung der Klemensreliquien auch noch Thema auf dem Konzil von 869/870 in Konstantinopel war, erfahren wir durch den *bibliothecarius* Anastasius, der als Protokollant für Hadrian II. daran teilgenommen hatte.²⁸

Was sagt die östliche Überlieferung? Eines der ersten Zeugnisse der slawischen Liturgie, der zu Ende des 10. oder Beginn des 11. Jahrhunderts geschriebene *Codex Assemanianus*, enthält in seinem Kalender am 30. Januar den Eintrag: „Übertragung der ehrwürdigen Gebeine des heiligen Römischen Papstes Clemens.“ In diese frühe Zeit datiert die Slawistik auch die Lesung in Form einer Rede (*slovo*) zu diesem Fest, die allerdings erst in der handschriftlichen Überlieferung des 16. Jahrhunderts fassbar ist.²⁹

²⁶ Vgl. Treadgold 1997, 451f.

²⁷ Enzyklika an die Patriarchen des Ostens, vgl. Grumel 1972, 120; Majeska 2005.

²⁸ Vgl. Grotz 1970, 214f. Der *bibliothecarius* konnte sich also auf sein Protokoll stützen.

²⁹ Cod. Vatic. Slav. 3, f. 141v, vgl. Vajs / Kurz 1955, 284. Das *slovo* wird im Folgenden zitiert nach der Ausgabe und lateinischen Übersetzung von Vašica 1948.

Bei Beginn des Niedrigwassers brach ein Kollegium der Chersoniten mit einem Schiff zu einer ‚Halbinsel‘ auf. Dort kam erst in der Nacht und bei Fackelschein zuerst eine Rippe aus der Erde zum Vorschein, dann das Haupt und schließlich die restlichen Gebeine, die man in einem Behälter barg. Nach dem Gottesdienst am Morgen trug der Bischof diesen auf seinem Haupt zum Schiff. Dann übernahm der Militäroberen die weitere Führung auf dem Weg zur Stadt, wo die Bewohner den Heiligen schon an den Toren begrüßten und die Kunde seiner Auffindung hörten. Am Ende des Tages kamen die Reliquien zuerst in die Kirche des heiligen Sozon, dann in die des heiligen Leontios, wo Männer und Frauen abwechselnd Nachtwache (*pannychis*) hielten. Am folgenden Morgen trug sie der Bischof durch die Straßen der Stadt und legte sie schließlich in der Kathedrale nieder.

Der Redner verrät mit einer Bescheidenheitsfloskel, dass er von sich spricht, wenn er den Militäroberen (Strategos) Nikephoros nennt.³⁰ Nikephoros sowie der Bischof (Metropolit) Georgios werden auch in der *Legenda Italica* als die Vertreter der Obrigkeit aufgeführt. Der *slово* nennt darüber hinaus zwei weitere Personen: Solomo, den Chorleiter und Priester der Kirche des heiligen Prokopius, und den Digitsa, einen ortskundigen Mann aus dem Volk, welcher dem Kollegium den näheren Weg weist. Bei Letzterem handelt es sich vermutlich um den *memorophylax*, wie man den ‚Memorienwächter‘ nannte, der gewöhnlich im Märtyrergrab selbst wohnte, um dieses zu bewachen, die Pilger zu bewirten und die Votivgaben zu verwalten.³¹

Was den Ablauf der Auffindung und Einholung betrifft, stimmen östliche und westliche Version weitgehend überein. Die Differenz des Datums zwischen 30. Dezember 860 (in der *Legenda Italica*) und 30. Januar 861 dürfte nur einer unterschiedlichen Kalenderzählung geschuldet sein. Anders verhält es sich mit dem kaiserlichen Legaten Konstantin/Kyrill, dessen Name im *slово* und im originalen Bericht (wie er dem Anastasius vorlag) überhaupt nicht vorkam, der aber in der *Legenda Italica* als Hauptmotor des Geschehens auftritt. Dies gilt

³⁰ Vašica 1948, 65: *licet dignitate minor fuerit*. Der Titel eines *magister militum et dux Chersonis* ist seit 488 belegt, vgl. Schwarze 2017, 273; Khrapunov 2012, 132.

³¹ Vgl. Thomassin 1787, 647; Caner 2002, 234.

für die Nachrichten über seine Missionierung der Chasaren und Mährer, vor allem aber für die Translation der aufgefundenen Gebeine nach Rom. Im *slovo* schließt das Ereignis mit der *depositio reliquiarum* in der Kathedrale von Chersonesos.

Andererseits geht die slawische Version mit ihren zahlreichen zwischengeschalteten liturgischen Anweisungen wiederum markant über die *Legenda Italica* hinaus. Liedanfänge an jeder Wegetappe zeigen an, dass der *slovo* als ‚Drehbuch‘ einer Prozession diente, mit der man das Geschehen am Jahrestag des 30. Januar neu in Szene setzte.³² Wenn beim Einzug in die Stadt gar in beiden Versionen der Bericht von der Auffindung selbst zum öffentlichen Vortrag kommt, wird die Legende selbstreferenziell zum Teil des Rituals, das sie beschreibt.³³ Das Ritual war gewiss älter als der Anlass, es 860/861 aufzuzeichnen. Wir erinnern uns, dass der Archidiakon Theodosius die Schiffsprozession der Bewohner von Chersonesos zum Klemensgrab (dort am Tag des Martyriums) bereits in der 30er Jahren des 6. Jahrhunderts erwähnte.³⁴

Die Translation durch Julius I. ist von Johannes Hofmann als eine „lediglich etwas durcheinandergebrachte Überlieferung“ betrachtet worden.³⁵ Gegen ihn wandte Stefan Albrecht ein, diese lasse sich „so nicht aus dem weit verbreiteten *martyrium Clementis* bzw. den *miracula Clementis* ableiten“. Es falle „schwer zu glauben, dass die Auffindungsgeschichte, wie sie uns für Konstantin-Kyrill überliefert ist, der gestalt deformiert worden sein kann, denn der Name, der Grund des Aufenthalts, die Art der Auffindung, die Tatsache, dass die Insel erst nach der Auffindung entstand, dass dort eine Kirche erbaut worden sei, dass zuvor der Papst am Ufer eine Kirche erbaut habe: All das findet keine Entsprechung bei Konstantin-Kyrill.“³⁶ Mehrere

³² Vgl. Hannick 1988.

³³ *Slovo* c. 5: *ibique sermo de translatione legeretur*, vgl. Vašica 1948, 69; *Legenda Italica* c. 5: *recitato [...] inventionis eius mysterio*, vgl. Meyvaert / Devos 1955, 459.

³⁴ Geyer 1898, 144: *modo in natali eius omnes in barcas ascendunt, populus et sacerdotes, et cum ibi venerint, mare desiccat milia Vi, et ubi ipsa arca est, tenduntur super se papiliones et ponitur altare, et per octo dies ibi missae celebrantur.*

³⁵ Hofmann 1992, 66.

³⁶ Albrecht 2010, 158f.

Translationen müssten zudem einander nicht ausschließen.³⁷ Das *corpus integrum* zu besitzen, war ein beliebter Anspruch, auch wenn es in Wirklichkeit nur um Teile ging. Dass von der Intention des hagiographischen Berichts generell auch sonst nicht immer die volle historische Belastbarkeit zu erwarten ist, dürfte bekannt sein. Albrecht erblickt in der Julius-Tradition das Glied einer kontinuierlichen Überlieferung, die sogar noch über das *martyrium* zurückreiche:

„Die *Translatio facta a Iulio papa* könnte [...] in einer Zeit entstanden sein, als das höchstwahrscheinlich in Rom entstandene Martyrium auch in Cherson[esos] bekannt geworden ist, also im 5. Jh. Dort hatte man, wie Hofmann überzeugend dargelegt hat, ein sich auf einer Insel befindliches heidnisches Osiris-Heiligtum in ein christliches Clemens- Heiligtum umgewandelt und den Kult etabliert.“³⁸

4. *Isis und Osiris*

Diesen Bezug zum Gott Osiris, der „ertränkt und nach langer Suche von seiner trauernden Gattin Isis wieder aufgefunden“ wurde, hatte Johannes Hofmann in seiner Klemensstudie von 1992 aufgestellt.³⁹ Sein Indiz waren die intertextuellen Bezüge in Plutarchs Schrift *De Iside et Osiride* (c. 16), mit denen Reinholt Merkelbach die Pseudoklementinen als *Klemensroman* dem Genre der beliebten *Isisromane* (mit ihrer Verwendung von Mysterienmotiven) zuwies.⁴⁰ Hinzu traten kultgeschichtliche Erwägungen wie das Zusammenfallen des Klemenstages mit der ägyptischen Festzeit für die Auffindung des Osiris im November.⁴¹ Dies führte insgesamt zur Vermutung eines

³⁷ Albrecht 2010, 164: „Bedenkenswert sind [...] Überlegungen, [...] die davon ausgehen, dass es vor der Auffindung durch Konstantin-Kyrill noch weitere Auffindungen gegeben haben mag“ mit Hinweis auf Franko 1906, 236 und Tredafilov 2003.

³⁸ Albrecht 2010, 162.

³⁹ Hofmann 1992, 108.

⁴⁰ Vgl. Merkelbach 2001, 317.

⁴¹ Mommsen (CIL 1,359/360. 40f.) identifizierte (1862) die *heuresis* am November in den *Kalendarii Rustici* mit der ägyptischen Suche nach Osiris am 19. Hathor, der bei der Einrichtung des julianischen Kalenders mit dem 24. November zusammenfiel; de Lagarde (1884, 40) zog die weitere Verbindung zum Klemens- tag.

früheren Isis- und Osiriskultes auf der Klemensinsel, der in die Verehrung des Märtyrers übergegangen sei.⁴² Hofmann sah darin ein weiteres Beispiel für eine „Kultverdrängung durch die Translation von Märtyrergebeinen“ nach der Mitte des 4. Jahrhunderts, die Bernhard Kötting beobachtet hatte.⁴³

Schon Köttings früheste Fälle beweisen, dass eine solche „Verdrängung“ auch mit einer Adaption des Vorgängerkultes verbunden sein konnte.⁴⁴ Unsere erste (am Beginn der Regierung des Caesar Gallus 351-354) überlieferte Reliquientranslation ist die Übertragung des Babylas aus einem Coemeterium in das Temenos des Apollotempels von Daphne bei Antiochia, das auch der Veranstaltungsort für die alljährlichen Olympischen Agone der Hauptstadt war. Diese Agone wurden – den Verdammungsreden des Johannes Chrysostomus zum Trotz – noch bis 520 gefeiert.⁴⁵ Ebenso wenig bedeutete die Translation der Märtyrer Kyros und Johannes in Menouthis bei Alexandria (412) das Ende des Inkubationsbetriebes am dortigen Isistempel, sondern eine längere Koexistenz von paganem und christlichem Heilkult.⁴⁶

Lässt sich eine solche „Kultverdrängung“ also auch am Klemensgrab festmachen? Auch wenn die ägyptische Verehrung von Isis und Osiris über den gesamten Mittelmeerraum hin Verbreitung fand, feh-

⁴² Hofmann 2019, 266: „In der ersten Legende ist davon die Rede, dass das auf einer Meeresinsel bei Cherson[esos] gelegene Clemensgrab alljährlich am Gedenktag des Heiligen durch gottgewirktes Zurückweichen des Meeres zugänglich wird, während die zweite Legende von der wunderbaren Auffindung eines am Clemensgrab zurückgelassenen und ertrunken geglaubten Kindes erzählt. In beiden Wunderlegenden dürfte jeweils ein Motiv des Isis- und Osirismythos aufgegriffen und in Gestalt einer christlichen Auferstehungslegende zu einer Ätiologie der Clemensgrbinsel und der zugehörigen Jahreswallfahrt umgeformt worden sein“.

⁴³ Vgl. Hofmann 1992, 109; Kötting 1965, 17f.

⁴⁴ Vgl. später Gregor I. zur Bekehrung der Engländer: *Et quia debet his etiam hac de re aliqua solennitas immutari, ut die dedicationis vel natalitiis sanctorum martyrum [...] religiosis convivis solennitatem celebrent.* (Brief an Mellitus, vgl. Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* 1,30 = MGH Epp. 2 [Gregorii I. papae Epistulae], L. XI, Nr. 56, S. 331).

⁴⁵ Vgl. Hahn 2013, 82.

⁴⁶ Vgl. Grossmann 2006.

len für ihren Kult bei Chersonesos konkrete Belege, sodass ein solcher, wenn überhaupt vorhanden, eher unbedeutend gewesen sein dürfte. Beim Ansehen, das der Petrusjüngers Klemens genoss, sollten wir freilich auch beim „verdrängten“ Vorgänger Entsprechendes erwarten. Artemis, das griechische Äquivalent zur ägyptischen Isis,⁴⁷ war als Artemis Parthenos die Stadtgöttin von Chersonesos.

5. Die taurische Parthenos, Hera von Samos und Dionysos

Die Klemensreliquien wurden nach Abschluss der Prozession in der Kathedrale niedergelegt, Wasser mit ihnen geweiht und an die Gläubigen verteilt. Letzteres lässt an einen Ort im Baptisterium denken.⁴⁸ Die Fundamente der Kathedrale von Chersonesos – nach dem Ausgräber auch *Uvarov-Basilika* genannt – mit ihrem Baptisterium grenzen unmittelbar ans Meer.⁴⁹ Den Synaxarien zufolge wurde der Bau vom Bischof Kapiton errichtet, der (um die Mitte der 80er oder am Beginn der 90er Jahre des 4. Jahrhunderts) mit einer Besatzungstruppe des Kaisers Theodosios I. nach Chersonesos kam. Kapiton hatte an dieser Stelle den „Tempel des Bildes der Parthenos“ niederreißen lassen.⁵⁰ Die Klemensprozession fand ihren Abschluss also dort, wo das Heiligtum der Stadtgöttin gewesen war.⁵¹

⁴⁷ Vgl. Witt 1971, 141-151.

⁴⁸ Rekondition von Reliquien im Baptisterium bei Greg. Tur. Franc. 10,31,18; vit. patr. 7,2 = MGH SS rer. Merov. 1,1,535. 1,2,237, vgl. Bauerreiß 1949, 61. In der Grotte von Sumela weihte man das Quellwasser mit der Kreuzreliquie des Klosters. Das Wasser wurde „gegen mäßige Vergütung an die Gläubigen überlassen, verteilt oder ausgesprengt“ (Fallmerayer 1841, 57).

⁴⁹ Vgl. Khrushkova 2017.

⁵⁰ Vinogradov 2013, 54: βούλετο δὲ τὴν τοῦ Παρθενίου εἰδώλου λεγόμενον ναὸν τῶν Ἑλλήνων καθελεῖν καὶ εἰς ἀγίασμα οἴκου θεοῦ ἀνοικοδομῆσαι ἐπ’ ὄνόματι τοῦ ἀγίου καὶ ἐνδόξου καὶ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων Πέτρου, vgl. auch Mogarichev et al. 2012, 43f; Zuckerman 1991, 547.

⁵¹ Eine weitere Bezugnahme auf die Parthenos findet sich in der Notiz über den ersten Bischof von Chersonesos, Basileus, dass dieser seine Wohnung in einer *Parthenon* genannten Höhle genommen haben soll, vgl. Mogarichev et al. 2012, 48f. Sein Name erinnert an das sakrale Amt des βασιλεύς, dessen Träger in Chersonesos neben dem Priester der Parthenos (vgl. θεὰ βασιλισσα Παρθένος in IOSPE 1² 352) genannt wird oder eine Person in seinem Umfeld war, vgl. Guldager Bilde et al. 2007, 139.

Die Parthenos von Chersonesos war als *taurische Artemis* in ganz Griechenland berühmt wie berüchtigt. Herodot berichtet von der Gepflogenheit der ‚Taurer‘, ihr alle Fremden zu opfern und die enthaupteten Leiber von ihrem Tempel aus einen Abhang hinunter ins Meer zu stürzen.⁵² Euripides gibt ihr den Beinamen der ‚Hirschtöterin‘ (*elaphebolos* oder *elaphia*).⁵³ Als Göttin mit der Hindin erscheint Parthenos wenig später auch auf den Münzen von Chersonesos, was dafür spricht, dass im frühen 4. Jahrhundert v.Chr. ihre Verehrung „bereits den Platz des wichtigsten Poliskultes einnahm“.⁵⁴ Die inschriftlichen Zeugnisse bestätigen dies bis in die späte Zeit. In einem Proxenie-Dekret des 2. Jahrhunderts n.Chr. siegelt die θεὰ βασίλισσα Παρθένος als erste vor den Magistraten der Stadt.⁵⁵

6. Was wissen wir über ihren Kult? ⁵⁶

Strabon (7,4,2) kennt zwei Heiligtümer der Parthenos von Chersonesos: ‚Ἐν ᾧ τὸ τῆς Παρθένου ἱερόν, δαίμονός τινος, ἡς ἐπώνυμος καὶ ἡ ἄκρα ἡ πρὸ τῆς πόλεως ἐστιν ἐν σταδίοις ἑκατόν, καλούμενη Παρθένιον, ἔχον νεῶν τῆς δαίμονος καὶ ξάνθον.‘

Zunächst hatte sie ihren Tempel in der Stadt mit einem Holzbild (*xoanon*), das gesondert genannt wird, was auf eine gewisse Eigenständigkeit des Idols gegenüber der Göttin deutet. Möglicherweise hat es ihren männlichen Kultgenossen repräsentiert.⁵⁷ Hundert Stadien weiter lag die „nach ihrem Namen genannte“ Landspitze *Parthenion*, die eponym auf ein weiteres Heiligtum der Göttin an diesem Standort hinweist. Das Kap Chersonesos (auch Kap Fanary oder Leuchtturm-

⁵² Vgl. Hdt. 4,103. Die *taurische Artemis* ist keine ‚ungriechische‘ Gottheit. Die barbarische Herkunft ist Element des Mythos selbst, vgl. Burkert 1972, 252. Die wilde Natur der Göttin steht als Aspekt polar ihrer segenspendenden Kraft gegenüber.

⁵³ Vgl. E. IT 1113f. 1230.

⁵⁴ Kovalenko 2014, 69.

⁵⁵ Vgl. IOSPE I² 359 (129/130 n.Chr.); Nadel 1977, 89. Siehe oben Anm. 51.

⁵⁶ Guldager Bilde, 2003; Braund 2018, 15-95.

⁵⁷ Vgl. E. IT 87f. 1384f. In Patrai besaß das übers Meer gebrachte *xoanon* des Dionysos *Aigymnetes* einen Tempel in der Stadt und einen gemeinsamen Kult mit der Stadtgöttin Artemis *Triklaria*, vgl. Paus. 7,21,6.

halbinsel genannt) liegt in der Tat etwa 20 km südöstlich vom antiken Chersonesos entfernt. Strabon, der seine Beschreibung als Küstenfahrt von West nach Ost anlegt, nennt nach dem *Parthenion* das „alte, niedergelegte Chersonesos“. Es handelt sich um die städtische Siedlung, deren Fundamente am östlichen Ufer des Kaps ergraben wurden.⁵⁸ William Rubruk, der im Mai 1253 am Kap vorüber nach Osten segelte, sah „eine Insel mit dem von Engelshand geschaffenen Tempel“ des heiligen Clemens.⁵⁹ Er bestätigt damit das Vorhandensein der Kirche „am Ufer“, die Julius. I. erbaut haben soll. Rubruk konnte auf seiner Umfahrung nur diese gesehen haben, wobei ihm die Landzunge wie eine Insel erschien. Die Insel des Klemensgrabes selbst liegt auf deren gegenüberliegend Seite, vom äußeren Meer nicht einsehbar, in der ‚Kosakenbucht‘. Diese Bucht schneidet westlich vom Kap fördeartig tief ins Land und ist am Ende, wo auch die Klemensinsel liegt, nur durch einen 1 km schmalen Isthmus vom Ostufer mit dem offenen Meer getrennt. Grabungen auf der Insel in der Kosakenbucht ergaben Fundamente einer Kirche mit einer Art Krypta, Münzen aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts sowie weitere Baureste, die man als eine im 8. Jahrhundert zerstörte Vorgängerkirche deutete.⁶⁰ Der aufgestellte Anker, von dem Theodosius sprach, sowie der Typus des Inselgrabs selbst lassen einen frühen Kultplatz der Seefahrer vermuten.⁶¹

⁵⁸ Vgl. von Stern 1917, 5f; Zedgenidze 2016, 597.

⁵⁹ *Itinerarium* 1,2 (Wyngaert 1929, 165): [...] *civitatem, quae dicitur Kersona in qua fuit Sanctus Clemens marterizatus. Et navingantes coram ea vidimus insulam in qua est templum illud quod dicitur angelicis manibus praeparatum.* Noch auf Karten des 18. Jahrhunderts wird am Kap Chersonesos (Fanary) eine Klemenskirche eingezeichnet, vgl. Rockhill 1900, 43.

⁶⁰ Vgl. Albrecht 2010, 160; Esser 1964, 141.

⁶¹ Eine Insel mit dem Grab des Achilleus, der als *Pontarches* eine beherrschende Gottheit am nördlichen Schwarzen Meer war, wurde an mehreren Orten lokalisiert. Auf der Insel Alsos vor dem Dnjepr-Liman, auf der man später das Grab des ertränkten Hieromärtyrers Aitherios von Chersonesos zeigte (vgl. Holubeanu 2009, 242), hatte ein extraurbanes Heiligtum von Olbia für den Kult des Achilleus und der Iphigeneia bestanden, vgl. Bujeskich 2006. Der Anker am Klemensgrab, der bei seiner Berührungen die Besessenen heilte (vgl. Geyer 1898, 144) lässt an ekstatische Bräuche denken. Vgl. auch den Anker der Argo an der

Bei Niedrigwasser, wenn man trockenen Fußes auf die Insel gelangte, war die Bucht an ihrem oberen Ende sicherlich nicht zum Anlegen geeignet. Die Schiffe ankerten besser an der Außenküste, an welcher der Isthmus in ein sandiges Ufer ausläuft (heute als Golybaya Buhta ein Badestrand). Auf der nördlich darüber aufsteigenden Steilküste hatte Rubruk die große Pilgerkirche sehen können. Dort standen vielleicht zuvor schon Strabons *Parthenion* und der von Herodot und Euripides erwähnte Tempel der taurischen Parthenos. „Extraurbane Heiligtümer auf Vorgebirgen oder an markanten Punkten der Küstenlinie dienten als Landmarken der Navigation und zeigten für die von See herannahenden Fremden Territorialgrenzen an.“⁶²

Ein inschriftliches Dekret der Polis Chersonesos (um 110 v.Chr.) benennt eine *pompe* (Prozession) am Fest der *Partheneia*. An diesem Anlass verliehen Rat und Volk dem Diophantos als dem Feldherrn des Mithridates VI. Eupator von Pontos einen goldenen Kranz und eine bewaffnete Bronzestatue auf der Akropolis neben den Altären der Parthenos und der Chersonasos (wohl einer eponymen Stadtgottheit). Diophantos hatte den Skythenkönig Palakos besiegt, nachdem Parthenos, „die beständige Schutzgöttin der Chersoniten“, seinem Heer mit „Zeichen in ihrem Heiligtum“ Mut eingeflößt und ihm selbst in der Entscheidungsschlacht Beistand gegeben hatte.⁶³ Parthenos war eine Gottheit der Epiphanie, die auch sonst den Chersoniten ihre Siege schenkte.⁶⁴ Es ist anzunehmen, dass sich die Zeichen in ihrem Heiligtum ([τ]ῶν ἐν τῷ ἱερῷ γενομένων σημείων) an dem Holzidol (*xoanon*) manifestierten, das auch Strabon erwähnt.⁶⁵ Solche Bilder wurden am Festtag aus dem Tempel gebracht und öffentlich gezeigt, was man als Epiphanie der Gottheit erlebte.⁶⁶ Braund

Mündung des Phasis neben dem Heiligtum einer Göttin vom *Meter*-Typus in Arr. Peripl.M.Eux. 12.

⁶² Eckert 2011, 109.

⁶³ Vgl. IOSPE I² 352.

⁶⁴ Vgl. Speyer 1980, 68 = Speyer 1989, 282.

⁶⁵ Vgl. für *σημεῖον* wie *signum* für das Götterbild selbst Luc. Syr.D. 33; Apollod. 3,12,3; Verg. Aen. 2,171-175; Graf 1997, 947. Vgl. auch die eigentätige Bewegung und die Wunderzeichen des taurischen Götterbildes bei E. IT 1165-1167.

⁶⁶ Baudy 2001, 42f.: „Solche xoana bestanden aus schlanken, nur rudimentär anthropomorphisierten Holzpfählen oder Brettern. Gerade sie aber besaßen die Gel-

macht wahrscheinlich, dass die Prozession an den *Partheneia* zwischen den von Strabon genannten Heiligtümern verlief, nämlich dem städtischen Tempel der Göttin mit ihrem Bild und dem *Parthenion* am Kap.⁶⁷ Es ist der genaue Weg, den später die Prozession mit den Klemensreliquien ging.

Die Stadtgottheit mit ihrem wirkenden Bild, zu deren Typ wir die Parthenos rechnen können, weist öfter den Zusammenhang mit einem Ritual der Suche auf: “the god who disappears and takes the whole of life with him, who is sought for, brought back, and appeased by ritual.”⁶⁸ Ein solches “ritual of the ‘search’ and the advent bringing in this image, which represents the advent of wealth and affluence” ist im Grundmuster noch erkennbar, wenn Konstantin / Kyrill auf der Krim in ein verwüstetes und entvölkertes Land kam, das vergessene Grab des hochverehrten Märtyrers wiederfand und seine Gebeine triumphal in die Stadt einholte. Auch die Form der Schiffsprozession verweist zurück auf den alten Poliskult.

Auf Samos feierte man das ‚Bindefest‘ (*Tonaia*) der Hera an ihrem *Heraion* ca. 8 km außerhalb der Hauptstadt in der Nähe zur Küste. Es hieß, dass tyrrhenische Seeleute eines Nachts das hölzerne Idol der Göttin aus dem Tempel geraubt und aufs Schiff gebracht hatten, mit diesem an Bord aber nicht ablegen konnten, so dass sie es wieder ans Ufer warfen. Die Priesterin des Tempels, die das Bild vermisste und nach ihm suchte, fand es morgens am Meerestrand von unwissenden Anwohnern an einen Lygosbaum mit den Zweigen festgebunden wieder. Sie band es los und brachte es nach einer Reinigung an seinen alten Ort im Tempel zurück. Beim jährlichen Fest spielte man die Kultlegende nach. Das Idol wurde aus dem Tempel gebracht, am

tung besonderer Heiligkeit und sollten älter sein als die künstlerisch vollendeten Statuen. Im unbetretbaren Innern der Tempel unter Verschluss gehalten, waren sie vor Profanierung geschützt. Zum Einsatz gelangten sie nur an Festen, um eine Epiphanie der betreffenden Gottheiten kultisch zu vergegenwärtigen. Zu diesem Zweck wurde das Holzbild in einer Prozession umhergetragen“.

⁶⁷ Braund 2018, 55: “the fact that her festival evidently centred upon a procession (at which the general was crowned) indicates the connection between her urban and extra-urban centre on Cape Parthenium”.

⁶⁸ Burkert 1982, 123. 132.

Strand lustriert, mit einem Opferkuchen genährt und zurückgeführt.⁶⁹ In einer Anekdote erfahren wir von einer bewaffnete Parade der jungen Mannschaft mit einem Opfer an den Altären des Heraion.⁷⁰ Im übrigen kennen wir die *Tonaia* als heiteres Volksfest, an dem man – mit dem heiligen Lygos der Göttin bekränzt – ausgiebig aß und trank.⁷¹ Eine ‚Heilige Straße‘ zeigt mit zahlreichen Statuen an ihrem Rand, dass auf ihr Prozessionen zwischen der Hauptstadt und dem Heraion abliefen. Die Eingangssituation am Temenos des Heraion ist dennoch gegenüberliegend zur Imbrasosmündung gewandt, wo die Riten am Bild stattfanden und der ‚Heilige Hafen‘ einen Ankerplatz für Schiffe bot. Dies spricht für einen parallelen Prozessionsweg zur See, der zudem der feierlichere war.⁷²

Die Göttinnen von Samos und Chersonesos teilen noch mehr Gemeinsamkeiten. Hera führte, wie auch ihre Insel, den Beinamen *Parthenia*.⁷³ Von der taurischen Artemis wiederum erzählte man ebenfalls die Entführung ihres Idols vom Tempel aufs Schiff.⁷⁴ In Sparta wurde eine Holzstatue, die man am Fest der Artemis als *Orthia* mit Zweigen vom Lygosbaum fesselte, als das von Orestes und Iphigeneia übers Meer entführte Bild der taurischen Göttin angesehen, das zwei junge Spartaner am Strand auffanden.⁷⁵

Wie zu Hera und Artemis gehört die rituelle Suche ebenso auch zu Dionysos.⁷⁶ Auf Lemnos erzählte man vom Königs Thoas, der im Gewand des Gottes aus dem Tempel des Dionysos an den Strand

⁶⁹ Vgl. Menodot. FGrHist 541.

⁷⁰ Vgl. Polyen. 1,23,2.

⁷¹ Vgl. Burkert 1982, 119.

⁷² Vgl. Mohr 2013, 22f. 41. In Milet gab es neben der Seeverbindung (über die Landestelle von Panormos) eine *Heilige Straße* zum extraurbanen Heiligtum in Didyma, vgl. Herda 2006, 22. 261. In Chersonesos war die Hauptstadt mit dem „alten Chersonesos“ am Kap auch auf dem Landweg verbunden. „Spuren einer beide Städte verbindenden Straße“ waren noch im 19. Jahrhundert zu sehen, vgl. Becker 1856, 24.

⁷³ Vgl. Call. Del. 49 mit Scholion; A.R. 1,187; Paus. 8,22,2. Für *Parthenios* als Bezeichnung für den Imbrasos vgl. Call. Fr. 599 Pfeiffer; Str. 10,2,17; IG XII,6 2,594.

⁷⁴ Vgl. E. IT 1122-1130. 1291.

⁷⁵ Vgl. Paus. 3,16,9-11; Graf 1979.

⁷⁶ Vgl. Nilsson ³1967, 461f.; Zimmermann ²2008, 48.

geführt und in einer *larnax* (Holzkiste) ins Meer gestoßen wurde, wo er in Ikaria (oder auch an einem anderen Küstenort) wieder an Land kam.⁷⁷ „Merkwürdigerweise wird der Tod des Osiris in eben dieser Weise erzählt: Seth schließt ihn in eine *larnax* ein, der Nil trägt ihn hinaus ins Meer. Bereits für die Griechen des 5. Jahrhunderts waren Osiris und Dionysos identisch.“⁷⁸ Die *larnax*, in welcher der König von Lemnos als Dionysos verkleidet übers Meer schwamm, führt zur Leidensgeschichte des Gottes selbst. Mit seiner Mutter Semele von Kadmos ausgesetzt kam der neugeborene Dionysos in einer solchen *larnax* in Prasiaia an der Küste Lakoniens an. Die Bewohner der zeitweise bedeutenden Hafenstadt, die darin die tote Mutter neben ihrem lebenden Kind fanden, errichteten dieser ein Grab und ließen den jungen Gott bei sich aufwachsen.⁷⁹

Das Wort *larnax* hat in Aussetzungsmethoden dieser Art noch seine umfassendere Bedeutung des Truhenbehälters behalten, während es im klassischen Griechisch nur noch den Sarg bezeichnete.⁸⁰ Beides trifft zu, wenn im *miraculum Clementis* die Eltern ihr Kind in der aus dem Wasser aufgetauchten *larnax* des toten Märtyrers wiederfinden.⁸¹ Das *miraculum* bietet gewissermaßen eine märchenhafte Variation seines *martyriums*.⁸²

Auch Dionysos konnte im Wasser den Tod erleiden.⁸³ Der Tod des Gottes ist nie endgültig. Im Apollotempel von Delphi, wo man

⁷⁷ Vgl. A.R. 1,620-626. In der Fassung des Valerius Flaccus (2,242-302) ist Thoas Sohn des Dionysos und landet in seiner Holztruhe am Heiligtum der taurischen Artemis, deren Priester er wird, ähnlich auch in Hyg. fab. 15.

⁷⁸ Burkert 1972, 213-215.

⁷⁹ Vgl. Paus. 3,24,3f.; Burkert 1972, 213.

⁸⁰ Vgl. Brummer 1985, 106. 123-133.

⁸¹ *Miraculum Clementis* 8-12: τὸ δὲ ἦν ἐν τῇ τοῦ ἀγίου λάρνακι καταλειφθέν, vgl. Risch 2008, 173-178.

⁸² Vgl. Hofmann 1992, 111-117. Zu einem Engelwunder als Ikonenmotiv vgl. Schäfer 1855, 341: „Michael und Gabriel retten das Kind aus der Tiefe des Meeres. Drei Mönche [...] haben einen großen Stein an den Hals des Kindes gebunden, und stürzen es kopfüber ins Meer. Und zu beiden Seiten des Kindes schweben die zwei Erzengel und erfassen es. Außerhalb des Meeres ist ein Kloster und in ihm ist eine Kirche und in demselben schläft das Kind und hat den Stein an seinem Halse.“

⁸³ Vgl. Paus. 2,37,5; Burkert 1972, 197f.

man das Grab des Dionysos zeigte,⁸⁴ brachten am Winterbeginn die Männer ein ‚geheimes Opfer‘, während die Frauen auf dem Parnass den Gott als *liknites* ‚erweckten‘.⁸⁵ Das *liknon*, die Getreideschwinge, war seine Kinderwiege (die *larnax* ist das maritime Pendant).⁸⁶ Der orphische Mythos ließ Titanen den neugeborenen Dionyosos zerreißen, die Amme Hipta aber sein Herz in einem *liknon* auf ihrem Haupt zur Göttermutter tragen, die das Kind wieder zum Leben erweckte.⁸⁷ Auf bildlichen Darstellungen sehen wir, wie die Priesterin mit dem *liknon* auf dem Haupt den Thiasos anführt.⁸⁸

An einen solchen dionysischen Festzug mit dem *liknon* werden wir erinnert, wenn in der Klemensprozession der Bischof (in der *Legenda Italica* Konstantin/Kyrill) in Begleitung der jubelnden Menge die gefundenen Reliquien in einem *loculus* auf dem Haupt ans Schiff trägt.⁸⁹

⁸⁴ Vgl. Pfister 1909, 387f.

⁸⁵ Vgl. Paus. 10,4,3; Plu. E Delph. 9; Nilsson 1967, 570.

⁸⁶ Vgl. Simon 1962.

⁸⁷ Vgl. Orph. Fr. 99 Kern (= 329II Bernabé); Nilsson 1950, 497. Der Beiname Κραδιάῖος für dieses Dionysoskind, der die Wörter für das Herz (κραδία) wie auch für den Feigenbaum (κράδη) evoziert, lässt an ein phallisches Kultgerät aus Feigenholz denken, das also Idol und Reliquie in einem gewesen wäre, vgl. Kerényi 1951, 247f.; Hupfloher 2000, 94 Anm. 4.

⁸⁸ Der Krater des Polygnotos aus Spina zeigt das mit einem Tuch bedeckte *liknon* auf dem Haupt einer Priesterin, die den Thiasos zu einem Götterpaar im Tempel führt, vgl. ARV² 1052,25. 1680. Siehe auch A.G. 6,165,5f: φορηθὲν πολλάκι μιτρόδετου λίκνον ὑπερθε κόμης.

⁸⁹ *Legenda Italica* c. 5: *ipse met sanctus vir super proprium caput sanctarum reliquiarum loculum levans, ad narim cum ingenti universorum subsequentium tripudio detulit; slovo c. 5: venerabilis episcopus beatum loculum in capite portans cum quodam fideli adstante in arca reposuit*, vgl. Vašica 1948, 68 (zu *loculus* für die Staurothek vgl. Egeria itin. 37,1). Ein anderes Mysterienelement ist bereits zuvor zu erkennen, wenn die Auffindung der Reliquien im Schein der Fackeln und unter allgemeinem Jubel erfolgt, vgl. *slovo* c. 4-5: *Iluminatione apta illuminati in terram exoptatam procidimus [...]. Illuxit nobis sanctum praeclearum caput inclytum Clementis [...] statim beata vox exclamarit: Gaudete [...]. Ecce enim caput beatum tamquam sol lucide nobis ex inferni profunditate illuxit. Quo voce audita omnes subito laetitia affecti hymnum laudis ad Deum effundebant*, vgl. Vašica 1948, 67f. Zur Auffindung der Persephone bei ihrem Aufstieg aus der Unterwelt an den Eleusinen vgl. Lact. epit. 18 (23),7: *facibus accensis per noctem Proserpina inquiritur et ea inventa ritus omnis gratulatione ac taedarum iactatione finitur*, vgl. Burkert 1982, 304.

7. Die Festtermine

Die ältesten Kalendereinträge für Clemens finden wir in der römischen *depositio martyrum* (um 336) am 9. November, im syrischen Martyrologium (um 411) am 22. Januar sowie im karthagischen Martyrologium (nach 500) am 23. November.⁹⁰ Nachfolgend verfestigte sich der Termin des Martyriums in der letzten Novemberwoche am 23. November in Rom, am 24. und 25. November in Konstantinopel. Die Auffindung der Reliquien notiert die *Legenda Italica* am 30. Dezember 860, der slawische *slovo* am 30. Januar 861 – bei letzteren mit entsprechendem Jahresfest.⁹¹ Zur Erinnerung an die Amtseinsetzung durch den Apostel Petrus feierte man in Rom ‚nach altem Brauch‘ die *cathedra S. Clementis* am 22. Januar.⁹² Die Termine konzentrieren sich insgesamt um den November und den Januar.

Festzeiten zu Beginn und Ende des Winters ergaben sich auch bei der Parthenos von Chersonesos. „Unmittelbar vor Wintereinbruch“ und bereits „durch die aufkommenden Stürme beeinträchtigt“ siegte Diophantos über die Skythen. Wenn seine Mannschaft davor die Wunderzeichen der Göttin in ihrem Heiligtum sah, ergibt sich eine Feier im späten Herbst. Als er nach der Niederschlagung eines weiteren Aufstandes die Krim „am Beginn des Frühlings“ endgültig unter die Kontrolle von Pontos gebracht hatte, ehrte man den Feldherrn an den *Partheneia*.⁹³ Das Dekret ist mit dem 19. Tag im Monat

⁹⁰ Vgl. Lietzmann 1903, 5. 7. 9. Dass mit Clemens im syrischen Kalendar der Bischof von Rom gemeint ist, geht schon daraus hervor, dass der gleiche Kodex (London BL Add. 12150) auch die Pseudoklementinen enthält. Der namensgleiche Clemens von Ankyra hat seinem Tag am 23. Januar. Das Menologium Basileios' II. vermischt die Traditionen, wenn dort Clemens von Rom am 25. November in Ankyra den Märtyrertod durch Verhungern stirbt, sein Leichnam aber durch die Gläubigen weiter nach Chersonesos gebracht und von den Heiden im Meer versenkt wird, vgl. PG 117, 178.

⁹¹ Der Eintrag findet sich auch in mehreren Evangelieren und Apostoloi, vgl. Hannick 1988, 229.

⁹² Vgl. Meyvaert / Devos 1955, 412.

⁹³ IOSPE 1² 352: τοῦ καιροῦ συγκλείοντος εἰς χειμῶνα [...] ἄκρου τοῦ ἔαρος, vgl. Vunukov 2001, 168.

Dionysios datiert, der vom Frühlingsfest der *Dionysia* seinen Namen hat.⁹⁴

Dionysos hatte ebenfalls seine Festzeiten in Herbst und Frühjahr. In Delphi begann am Winteranfang mit der ‚Erweckung‘ des Dionysos *liknites* eine dreimonatige Festperiode.⁹⁵ Der Winterbeginn war in Griechenland die Zeit der ‚Ländlichen Dionysia‘.⁹⁶ In Italien feierte man in der zweiten Novemberhälfte das Fest der ‚Auffindung‘ (*heuresis*) des Dionysos oder des ägyptischen Osiris.⁹⁷ Für eine Hafen- und Handelsstadt wie Chersonesos bedeutete der Winteranfang in erster Linie das Einstellen der Seefahrt.⁹⁸ Dort sah man sich in besonderem Maß auf die Gunst der Götter angewiesen. Das Kap der Krim bezeichnetet das Nordende des Korridors zwischen den beiden großen Strömungskreisen des Schwarzen Meeres, der die direkte Passage über das offene Meer nach Kleinasien und zurück ermöglicht.⁹⁹ Chersonesos, das dieser Lage seine Schlüsselstellung im Schwarze Meerhandel verdankte, war damit freilich auch den extremen Wittringsverhältnissen im Herbst ausgesetzt, die man schon im Diophantosdekret beklagte.¹⁰⁰

Die Seestädte an der Ionischen Küste begingen die zu Frühlingsbeginn allgemein gefeierten *Dionysia* als Rückkehr des Dionysos aus dem Meer, weshalb das Fest dort auch *Katagogia* (Ankunftsfeier) hieß.¹⁰¹ Das Schiff, auf dem der Gott (als Statue) in den Hafen ein-

⁹⁴ Vgl. Ginzel 1911, 384.

⁹⁵ Vgl. Plu. E Delph. 9.

⁹⁶ Vgl. Lyd. mens. 4,158; Scholia in Ar. Pl. 1129; Pickard-Cambridge 21988, 42.

⁹⁷ Vgl. CIL 1,359/360. 40f. Mommsen, siehe oben Anm. 41.

⁹⁸ Vgl. Vegetius, *Epitoma Rei Militaris* 4,39; Plin. nat. 21,47; Arist. Mete. 2,5.

⁹⁹ Vgl. McInerney 2015, 308. Diese Strömungsverhältnisse bedingten möglicherweise auch den periodischen Wassertiefstand am Klemensgrab.

¹⁰⁰ IOSPE I², 352: κωλυθείς δὲ διὰ χειμῶνας. Vgl. eine spätere Katastrophe während des Krimkrieges nach Grinevetsky 2014, 62: „Am 14. November 1854 wurde die HMS Prince vor Balaklawa [Strabons Symbolon-Hafen, 25 km südöstlich vom Kap Chersonesos] durch einen orkanartigen Sturm binnen kurzer Zeit aus der Verankerung gerissen und vollständig zerstört. 34 britische und französische Kriegsschiffe sanken, 1.500 Menschen ertranken.“

¹⁰¹ Nilsson 31967, 583: „Die Epiphanie des Dionysos im Frühling wurde zur Eröffnungsfeier der Schifffahrt, weil er übers Meer herkam.“ *Katagogia*-Feste sind

fuhr, wurde von den Ankertauen gelöst und auf die Agora gezogen. Die Zeremonie war ein großes Staatsfest, an dem der Einzug des Gottes sicherlich auch einen entsprechenden Auftritt der Stadtregierung bedeutete. So geschah es, wie man annimmt, im Rahmen der *Katagogia* von Ephesos, dass im Frühjahr 41 v.Chr. der neue Herrscher über Asien, Mark Anton, von den bakchantisch verkleideten Bewohnern als *Dionysos Charidotes* und *Dionysos Meilichios* bejubelt in die Stadt einzog. Der Triumvir brachte der Artemis in ihrem Tempel ein großes Opfer und hielt Gericht über seine früheren Gegner.¹⁰²

Im Frühjahr hatte auch Artemis, die Schutzherrin der Häfen, ihre Zeit.¹⁰³ Als *Tauropolos* regierte sie das Sternzeichen des Stiers, das mit dem Aufgang am Frühjahrsäquinoxium den Seeweg zu den ‚Taurern‘ wieder öffnete.¹⁰⁴ Ähnliches gilt für ihre ägyptische Verwandte. Die Korinther veranstalteten am ersten Frühjahrsvollmond eine große Prozession zum abfahrenden Isisschiff (*Ploia phesia*) an den Hafen. Der römische Kalender verzeichnet dieses *navigium Isidis* am 5. März.¹⁰⁵

Im christlichen Chersonesos standen Feiern für Clemens am Anfang und am Ende der Winterperiode: im Herbst sein Martyrium im Meer, im Frühjahr seine Einholung auf dem Schiff. Das praktische Grundmuster besteht jeweils im *adventus* der Regierenden in ihre Hauptstadt. Spektakuläre Siegesfeiern wie für Diophantos oder Markus Antonius, auch wenn sie erst den Anlass für eine Aufzeichnung gaben, sind dabei die Ausnahme. Es waren die regulären Auftritte der grundsätzlich immer siegreichen Obrigkeit, die sich mit der religiösen Feier verbanden. Gleiches ergibt sich auch für den Kult der ersten Märtyrer.¹⁰⁶

in Smyrna, Ephesos, Priene und Milet inschriftlich belegt, vgl. Burkert 1972, 223.

¹⁰² Vgl. Plu. Ant. 24,3; App. BC 5,4,15; Tassignon 2003, 82.

¹⁰³ Vgl. A.G. 6,105,1; Call. Dian. 39. 259. Zum Seeausfahrtsfest der Delphinien in Athen und Aigina unter dem Schutz der Artemis und des Apollon vgl. Mommsen 1864, 46f.

¹⁰⁴ Vgl. McInerney 2015, 308. Damit käme der Name der ‚taurischen‘ Halbinsel selbst aus der nautischen Himmelsbeobachtung der Griechen.

¹⁰⁵ Vgl. Egelhaaf-Gaiser 2000, 53.

¹⁰⁶ Vgl. Ulp. Dig. 1,116. 7, 1; Williams 2012, 162-167; McCormac 1972.

8. Smyrna, Ephesos und Karthago als Parallelfälle

Polykarp von Smyrna liefert mit der Verehrung seiner verbrannten Gebeine das erste bekannte Fallbeispiel für einen Märtyrerkult. Dieser Schüler des Johannes und erste Bischof von Smyrna wurde am zweiten des Monates Xanthikus, am 23. Februar, einem *Großen Sabbat*, vom Prokonsul Lucius Statius Quadratus (155-157) verurteilt und bei den eben stattfindenden Zirkusspielen hingerichtet. Lane Fox identifizierte diesen *Großen Sabbat* – wegen deren Gleichzeitigkeit mit den Gerichtstagen – mit den *Dionysia/Katagogia*, die in Smyrna als Einzug des Dionysos auf einer Trireme „zur ersten Frühlingszeit“ im Monat Anthesterion (Januar/Februar) stattfanden.¹⁰⁷

Unmittelbar mit der Feier der *Katagogia* verbunden ist in Ephesos das Martyrium des Paulusschülers und Bischofs Timotheos an einem 22. Januar (um 97). Dieser starb an diesem Fest unter den Steinen und Stöcken der aufgebrachten Teilnehmer, die er vom ‚Wahnsinn‘ (*insania*) der heidnischen Feier abhalten wollte.¹⁰⁸ Die Umstände seines Todes unterscheiden den Märtyrer kaum von den mythischen Gefolgsleuten oder Gegnern des Gottes wie Ikarios, Orpheus und Pentheus, die unter den Steinwürfen und Knüppeln der dionysischen Festgemeinde ihr Ende fanden.¹⁰⁹ In Wahrheit hätte der Prokonsul

¹⁰⁷ Vgl. Fox 1986, 447f., siehe oben Anm. 101. Gaston 2006, 22 schiebt die Vorstellung von den *Dionysia* als einem Fest, das die jüdischen Bewohner (möglicherweise als ihr Purim) mit der Mehrheitsgesellschaft feierten als „interesting but somewhat romantic“ beiseite, ohne in Betracht zu ziehen, dass Zirkusspiele und Gerichtstage unter dem Vorsitz des Prokonsuls in erster Linie einen Staatsakt bedeuteten, der für alle von Wichtigkeit war. Vgl. auch Buschmann 1998, 39. 161. 167f. 260. 366.

¹⁰⁸ *Acta S. Timothei* (Usener 1877, 128): *Finivit autem sanctus et gloriosus apostolus et patriarcha ac martyr Christi Timotheus post uocatarum Catagogiarum, quae est secundum Asianos quidem mensis quarti tricesima, secundum autem Romanos mensis ianuarii uicesima secunda die, regnante in Romanorum ciuitate praedicto Nerva, proconsulante autem Asiam Peregrino.*

¹⁰⁹ *Acta S. Timothei* (Usener 1877, 11f.): *Catagogiarum (sic enim eamdem ipsi uocabant) festiuitatem in diebus quibusdam perficientes, praetexta quidem se ipsos circumponentes et ut cognosci nequirent facialibus uelantes illorum facies, et ropa et imagines simulacrorum portantes, ac cantica ludicra quaedam clamantes, superinsiliebant inordinabiliter liberas et uenerabiles mulieres. Homicidia etiam et alia plura inlicita et nefanda operantes, et multum sanguinem effundentes in designatis locis ciuitatis et haec quasi necessaria ad proiectum animae*

Peregrinus kaum einen Aufruhr mit Lynchjustiz an einem Fest geduldet, an dem er anwesend war. Für die Prokonsuln von Asia waren die *Katagogia* auch der Termin für die erste Gerichtsversammlung (*conventus*) in der Hauptstadt, mit der ihre Reise durch die größeren Städte der Provinz begann, wo sie ebenfalls Gericht hielten.¹¹⁰ Da man sich in Smyrna offenbar nach dem Terminkalender des Statthalters richtete und das Fest einen Monat später feierte, konnte dieser dort erneut an den *Katagogia* einziehen.¹¹¹ Der *Große Sabbat*, an dem Polykarp vom Prokonsul verurteilt wurde, war also vermutlich nichts anderes als die Bezeichnung der Christen und Juden für die *Dionysia* / *Katagogia*, an denen der Prokonsul zur Gerichtsversammlung in die Stadt kam.¹¹²

Die Genese des örtlichen Märtyrerkultes in der Staatszeremonie ist auch in Karthago wahrscheinlich. Dort erlitten Perpetua und Felicitas ihre Verurteilung und Hinrichtung bei den Spielen zum ‚Geburtsfest des Geta‘ an einem 7. März.¹¹³ Zwei Tage vor diesem liegt

agentes non sinebant [...] ipsos quos praediximus superportatis palis [rhopalis] et lapidibus usi instum interfecerunt. Im dionysischen Thiasos schlugen die Feiernden mit ihren (weichen) Thyrsosstäben gegenseitig aufeinander ein. Diodor fabelt, in den Anfangszeiten habe man noch stattdessen im Weinrausch mit Holzstöcken aufeinander losgeschlagen, was manchem das Leben kostete, vgl. D.S. 4,4,6-7 = FGrHist 3 A 274f. Er spielt damit auf die Kultlegende vom Tod des Ikarios an, der die Gabe seines Gastfreundes Dionysos zu den Dorfgenossen brachte und von den Berauschten mit Knüppeln (πόταλοισιν nach Nonn. D. 47,125f.) erschlagen wurde, vgl. Merkelbach 1963, 332f. Zu Pentheus und Orpheus vgl. E. Ba. 355-357. 1096-1100; Ov. Met. 11,27f.

¹¹⁰ Lehner 2005, 152: „Die Dionysia waren offenbar in besonderem Maße mit dem politischen Leben der Stadt verknüpft [...]. Wie bei den in der ganzen griechischen Welt begangenen Dionysia auch sonst üblich, wurden in Ephesos im Rahmen der Feiern Dekrete von Rat und Volk, etwa die Verleihung des Bürgerrechts an Fremde, verkündet.“ Der 22. Januar fiel als 30. Poseidaon auf den Frühlingsbeginn des asiatischen Kalenders, vgl. Ideler 1825, 413f.

¹¹¹ Mit der Feier der *Katagogia/Dionysia* verbundene *conventus*-Sitzungen des Prokonsuls werden in Ephesos für Januar, in Smyrna für Februar/März inschriftlich verzeichnet, vgl. *Inscriptiones Ephesi* 661; Aristid. Or. 50,71-94; dalla Rosa 2012, 271-273. Dem entspricht die literarisch belegte Reiseroute, vgl. Michell 1999, 22-25.

¹¹² Vgl. 1 Makk 1,43; Strelan 1996, 177f.

¹¹³ Als konkreter Festanlass wird die Verleihung der *toga virilis* an den 14-jährigen Geta 203 vermutet. In einem Teil der lateinischen Textüberlieferung, vollends

im römischen Kalender das *navigium Isidis*, “the launching of the sacred ship, the principal ceremony on the fifth of March.”¹¹⁴ An diesem war man – so wird zumindest für Korinth berichtet – mit lauten Glückwünschen für die Regierung, das römische Volk und die Seeleute hinunter zum Hafen gezogen.

Solche *vota publica* als Glückwünsche des Beginns waren fester Teil der Staatsfeierlichkeiten. Besondere Bedeutung hatten die *vota decennalia* nach einer zehnjährigen Regierungszeit des Kaisers. Wegen seines exklusiven Aufwands berühmt wurde das Dezennium, das Septimius Severus im Jahr 203 als Jubiläum seiner gesamten Familie feierte.¹¹⁵ Strenge Christen wie Tertullian, der zu eben dieser Zeit in Karthago wirkte, lehnten die *vota* grundsätzlich ab.¹¹⁶ Ihre regelrechte Verweigerung hätte wiederum die sakrale Autorität des Kaisers und die Loyalität zu ihm in Frage gestellt.¹¹⁷

Die Glücksgöttin Felicitas war eine Erscheinungsform der Isis und damit Schirmherrin des severischen Hauses.¹¹⁸ So sind auf severischen Prägungen Votaformeln wie FELICITAS PERPETVA, FELIC PERPETVAE AVG, FELICITAS PERPETVA SAEC u.ä. bevorzugt

aber in der griechischen Fassung, ist nur von einem ‚Geburtsfest des Caesar‘ die Rede. Im kappadokischen Caesarea erlitt Gordius das Martyrium am *Natalis Martis*, den die Stadt am 1. März mit Spielen beging, vgl. Leemans 2006, 76: “Christians of Caesarea also participated in the celebrations of 1 March [...] it seems likely that they were still doing this in AD 379”.

¹¹⁴ Alföldi 1937, 47f. Zu den *vota* für die Regierung bei der Ausfahrt des Isisschiffes am ersten Frühjahrsvollmond in Korinth vgl. Apul. met. 11,5,17.

¹¹⁵ Vgl. Scott 2017, 154-156; Heffernan 2012, 225. Die Inschrift INDVLGENTIA AVGG IN CARTH auf severischen Münzen aus dem Jahr 203 (SR-6285, RIC IV 26) spricht für „einen bedeutenden Gunsterweis gegenüber Karthago, der auf deren Afrikareise in der ersten Hälfte des Jahres 203 erfolgte“ (Lichtenberger 2011, 105).

¹¹⁶ Tert. apol. 85,4: *Cur enim vota et gaudia Caesarum casti et sobrii et probi expungimus?* Sordi 1979, 349 sieht dort einen konkreten Bezug auf die Dezennalien des Septimius Severus.

¹¹⁷ Vgl. für das Schreiben Theodosius I. an den Proconsul Africae Cod. Theod. 16,10,17. Die *vota publica* behielten ihre Bedeutung als Staatszeremonie noch bis ins 6. Jahrhundert, vgl. Graf 2002, 441.

¹¹⁸ Vgl. Rubin 1977, 164.

zu finden.¹¹⁹ Als Namen der Märtyrerinnen konnten auch die Christen ihre Wünsche für die Beständigkeit des Glücks bei den Regierenden ausrufen.¹²⁰

Auf den Tag einer Staatszeremonie fiel auch das Märtyrerfest für Karthagos Bischof Cyprian, der vom Prokonsul Galerius Maximus am 13. September 258 festgesetzt und folgenden Tages verurteilt sowie hingerichtet wurde.¹²¹ Am 13. September feierte man in Rom den Stiftungstag des Kapitolinischen Tempels als ein Mahl, mit dem der Senat die Götter Jupiter, Juno und Minerva bewirtete und mit ihnen speiste. Dieses *Iovis epulum* (mit der *probatio equorum* am Folgetag) fand während der *ludi Romani* statt, die als ein großes Volksfest gefeiert wurden.¹²² Auch Karthago hatte sein Kapitolium. Cyprian selbst nennt es in seinen Schriften als den Ort, an dem man von den Christen die Teilnahme am Opfer forderte.¹²³ In der Basilika, die am Ort seiner Hinrichtung errichtet war, zeigte man die *mensa Cypriani*, an der Cyprian selbst gespeist haben soll. An dieser feierte man die Vigil seines Martyriums mit Tanz und ausgiebigen Gelagen, was Augustinus, der uns dies überliefert, heftig kritisiert.¹²⁴ Die *passio* berichtet von Cyprian selbst, dass er vor seiner Hinrichtung die Vergünstigung erhalten hatte, die Nacht „mit seinen Tischgenossen und Freunden“ im Haus des Prokonsuls zu verbringen, während das Volk draußen wachte.¹²⁵ So übernahm der Märtyrer die Aufgabe des Himmelgottes, der einmal im Jahr bei den Menschen Mahl hielt.

Die Vermutung einer Kultverdrängung am Klemensgrab findet also auch Bestätigung durch analoge Entwicklungen in anderen Metropolen des Reichs.

¹¹⁹ Vgl. RIC III Commodus 249 (um 192); Medaillon der Iulia Mamaea in Gnechi 1898, 2,83,2; RIC IV Severus Alexander 123. 125 (no. 660. 675).

¹²⁰ Augustinus stellt Perpetua und Felicitas mit ihren Namen und die gleichlautenden Votarufe einander gegenüber, vgl. serm. 280-282 = PL 38, 1280-1286; Divjak 2001, 624f.

¹²¹ Vgl. Stuiber 1957.

¹²² Vgl. Kroll 1916.

¹²³ Vgl. Cypr. laps. 8,24; epist. 59,13-18; CIL 8,1013 = Suppl. 12464; Tert. apol. 13.

¹²⁴ Vgl. Aug. serm. 113. 311.

¹²⁵ Vgl. Pont. vita Cypr. 15.

9. Ergebnis

Die Überlieferung vom Martyrium des Klemens und seinem Grab bei Chersonesos auf der Krim enthält von Anfang an Hinweise auf gottesdienstliche Verehrung. Diese beginnt im *martyrium* aus der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts mit der Klage der Schülergemeinde am Ufer des Meeres, in das der Exilierte an einem Schiffsanker beschwert von den Schergen Kaiser Trajans geworfen wurde. Die See gab vor den Augen der trauernden Jünger das Monument frei, in dem Engel den Leichnam des Gemarterten auf dem Meeresboden geborgen hatten. Seitdem weiche an jedem Jahrestag (23. oder 24. November) erneut das Wasser zurück, um den Pilgernden den Weg dorthin frei zu machen. Das folgend berichtete *miraculum* spielt auf dem Hintergrund eines Gottesdienstes am Grab mit anschließendem Mahl am Fest. Im 6. Jahrhundert erfahren wir von einer Schiffsprozession der Einwohner und des Klerus von Chersonesos zum Klemensgrab am Jahrestag, aber auch von Pilgern, die bis aus dem Frankenreich dorthin kamen. Die Berichte sprechen zumeist von einer Art Gezeiteninsel, auf der das Grab lag. Diese ist wohl identisch mit der Insel in der Kosakenbucht westlich vom Südkap, auf welcher Fundamente einer frühmittelalterlichen Kirche liegen. Neben dieser bestand auch noch eine Pilgerkirche am äußeren Ufer des Kaps, wo sie ein sichtbares Zeichen für die ankommenden und abfahrenden Schiffe war.

Ein Bericht aus dem Winter 860/861 über die Auffindung des Klemensgrabs durch die Obrigkeit von Chersonesos mit der Einholung der Reliquien in die Kathedrale ist sowohl in einer römischen wie auch in einer aus dem griechischen Original übertragenen slawischen Version erhalten.

Die letztere lieferte mit eingeschalteten liturgischen Anweisungen die narrative Grundlage für ein Fest am 30. Januar, bei dem man die Einholung der Reliquien mit einer jährlichen Prozession wiederholte. In der römischen Version wird diese Einholung in den Erzählrahmen der Missionsreisen des ‚Slawenapostels‘ Konstantin/Kyrill gestellt. Dieser habe auf dem Weg zu den Chasaren das vergessene Grab wieder aufgefunden und die Reliquien über eine weitere Missionsreise zu den Mährern schließlich nach Rom in die Basilika San Clemente gebracht, wo sich allerdings die Spuren verlaufen. Eine letzte Translation wird ein Jahrhundert später für Kiew berichtet, wo man die Häupter des Klemens und seines Gefährten Phoibos zeigte, die

Vladimir I. oder dessen Sohn Jaroslav bei einer Eroberung von Chersonesos dem Grab entnommen hatten.

Wiederauffindung und Bergung des Leichnams sind von Anfang an Grundelemente des Kultes am Klemensgrab. Parallelen mit dem Mythos von Isis und Osiris ließen bereits die Vermutung aufkommen (Hofmann), Klemens habe hier im 4. Jahrhundert deren Kult verdrängt. Weiterführend erwies sich ein Vergleich über die Kultformen. Parthenos, die Isis-verwandte Schutzgöttin von Chersonesos, hatte ihr extraurbanes Heiligtum am Südkap gehabt, wo auch das Grab des Klemens lag. Der urbane Tempel der Göttin wiederum hatte sich an der Stelle der Kathedrale befunden, in die man seine Gebeine in jährlicher Prozession einholte.

Ähnlich wie die frühen Märtyrer der großen Metropolen Antiochia, Alexandria, Ephesos, Smyrna und Karthago hatte Klemens in Chersonesos einen älteren Götterkult zwar verdrängt, gleichzeitig aber den antiken Festbrauch in verwandelter Form bis ins Hohe Mittelalter konserviert.

Der Petrusnachfolger und Briefverfasser Klemens steht als einziger römischer Bischof auch im Kalender der Ostkirche. Seiner universalen Bedeutung entsprechend verdienten sein einstiges Grab auf der Krim und die Geschichte seiner Translationen sicherlich noch weitere Beschäftigung.¹²⁶

bernhardgallistl@msn.com

¹²⁶ "It was in Crimea, in the ancient city of Chersonesus or Korsun, as ancient Russian chroniclers called it, that Grand Prince Vladimir was baptised before bringing Christianity to Rus [...]. All of this allows us to say that Crimea, the ancient Korsun or Chersonesus, and Sevastopol have invaluable civilisational and even sacral importance for Russia, like the Temple Mount in Jerusalem for the followers of Islam and Judaism." Rede des Präsidenten Wladimir Putin vor der Föderationsversammlung der Russischen Föderation am 4. Dezember 2014. Der Großfürst Vladimir I. ließ sich 988 in Chersonesos vom dortigen Bischof taufen. Als er nach der Taufe mit seiner Braut Anna in die Hauptstadt Kiew reiste, führte er die Kopfreliquien des Klemens und dessen Gefährten Phoibos mit sich, vgl. *Nestorchronik* 116,9-20, siehe oben Anm. 11.

Bibliographie

Albrecht, S., Odalric von Reims und sein Bericht über die Translation der Reliquien des Hl. Clemens, in: *Byzantinoslavica* 68 (2010) 157-171.

Alföldi, A., *A festival of Isis in Rome under the Christian emperors of the 4th century*, Budapest 1937.

Baudy, G., *Blindheit und Wahnsinn. Das Kultbild im poetologischen Diskurs der Antike. Stesichoros und die homerische Helene*, in: von Graevenitz, G. / Rieger, S. (edd.), *Die Unvermeidlichkeit der Bilder*, Tübingen 2001, 31-58.

Bauerreiß, R., *Fons sacer. Studien zur Geschichte des frühmittelalterlichen Taufhauses auf deutschsprachlichem Gebiet*, München 1949.

Becker, P., *Die herakleotische Halbinsel in archäologischer Beziehung*, Leipzig 1856.

Betti, M., *La formazione della sancta Ecclesia Marabensis (858-882). Fonti e linguaggi di un progetto papale*, Diss. Padova 2008.

Boronovskij, E. / Croonenbroeck, J. / Schack, W. et al., Das erste Kapitel des ‚*Slovo na presenie moštem preslavnago Klimenta*‘ (Korsuner Legende), in: *Anzeiger für slavische Philologie* 10/11 (1978/1979) 147-162.

Braund, D., *Greek Religion and Cults in the Black Sea Region. Goddesses in the Bosporan Kingdom from the Archaic Period to the Byzantine Era*, Cambridge 2018.

Bresslau, H. / Klewitz, H.-W., *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*. Vol. 1, Berlin 1904.

Brummer, E., *Griechische Truhenbehälter*, in: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 100 (1985) 1-168.

Bujskich, S.V., *Kap Bejkuš – Kap des Achilleus: eine Kultstätte des göttlichen Heros im Mündungsgebiet des Bug*, in: Hupe, J. (ed.), *Der Achilleus-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum vom Beginn der griechischen Kolonisation bis in die römische Kaiserzeit. Beiträge zur Akkulturationsforschung*, Rahden 2006, 111-154.

Burkert, W., *Homo necans. Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972.

—, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Los Angeles 1982.

Buschmann, G. (ed.), *Das Martyrium des Polykarp [Kommentar zu den Apostolischen Vätern 6]*, Göttingen 1998.

Butler, Th., *Saint Constantine-Cyril's 'Sermon on the Translation of the Relics of Saint Clement of Rome'*, in: *Cyrillomethodianum* 17-18 (1993-1994) 15-39.

Caner, D.F., *Wandering Begging Monks [The transformation of the classic heritage 33]*, Berkeley / Los Angeles 2002.

Carmassi, P., *Die hochmittelalterlichen Fresken der Unterkirche San Clemente in Rom als programmatiche Selbstdarstellung des Reformpapsttums*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 81 (2001) 1-66.

Dawson, Th. (ed.), *Chronicon ex chronicis ab initio mundi usque ad annum Domini 1118 deductum*, London 1592.

Divjak, J. / Wischmeyer, W., „*Perpetua felicitate*“ oder *Perpetua und Felicitas?* Zu ICKarth 2, 1, in: *Wiener Studien* 114 (2001) 613-627.

Eckert, M., *Die Aphrodite der Seefahrer*, in: *Hephaistos* 28 (2011) 99-124.

Egelhaaf-Gaiser, U., *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*, Stuttgart 2000.

Esser, A., *Wo fand der hl. Konstantin-Kyrill die Gebeine des hl. Clemens von Rom?*, in: Hellmann, M. (ed.), *Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven 863-1963 [Slavistische Forschungen 6]*, Köln / Graz 1964, 126-147.

Fallmerayer, J.P. (ed.), *Originalfragmente, Chroniken, Inschriften und anderes Material zur Geschichte des Kaisertums Trapezunt*, München 1841.

Fox, R.L., *Pagans and Christians*, London 1986.

Franko, I., *Beiträge zur Quellenkritik der cyrillo-methodianischen Legenden*, in: *Archiv für slavische Philologie* 28 (1906) 161-255.

de Gaiffier, B., *Odalric de Reims, ses manuscrits et les reliques de saint Clément à Cherson*, in: *Etudes de civilisation médiévale (IXe-XIIe siècles). Mélanges offerts à Edmond René Labande*, Poitiers 1974, 315-319.

Gaston, L.H., *Jewish communities in Sardis and Smyrna*, in: Ascough, R.S. (ed.), *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna [Studies in Christianity and Judaism 14]*, Waterloo (ON) 2006, 17-24.

Geyer, P. (ed.), *Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII [Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 38]*, Wien 1898.

Ginzel, F., *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*. Vol. 2, Berlin 1911.

Gnecchi, F., *I Medaglioni Romani*, Mailand 1898.

Graf, F., *Das Götterbildnis aus dem Taurerland*, in: *Antike Welt* 10 (1979) 33-41.

—, *Zeichenkonzeptionen in der Religion der griechischen und römischen Antike*, in: Posner, R. / Robering, K. / Sebeok, Th. (edd.), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur*

und Kultur. Vol. 1 [Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 13], Berlin 1997, 939-957.

—, Roman Festivals in Syria Palaestina, in: Schäfer, P. (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*. Vol. 3, Tübingen 2002, 435-451.

Grinevetsky, S.R., *The Black Sea Encyclopedia*, Heidelberg 2014.

Grossmann, P., Zur Gründung des Heilungszentrums der Hl. Kyros und Johannes bei Menuthis, in: Czerny, E. et al. (edd.), *Timelines. Studies in Honour of M. Bietak* [Orientalia Lovaniensia Analecta 149], Paris / Löwen 2008, 202-212.

Grotz, H., *Erbe wider Willen. Hadrian II. (867-872) und seine Zeit*, Wien 1970.

Grumel, V. (ed.), *Les Regestes des Actes du patriarchat de Constantinople*. Vol. 1,1 [Le Patriarchat Byzantin 1,1,1], Paris 1972.

Guldager Bilde, P., *Wandering Images. From Taurian (and Chersonesean) Parthenos to (Artemis) Tauropolos and (Artemis) Persike*, in: ead. (ed.), *The Cauldron of Ariantas. Studies presented to A.N. Ščeglov*, Aarhus 2003, 165-183.

Guldager Bilde, P. et al., *Archaeology in the Black Sea Region in Classical Antiquity 1993-2007*, in: *Archaeological Reports* 54 (2007) 115-173.

Hahn, J., *Die Olympischen Spiele von Antiochia. Zur Geschichte eines Agons im spätantiken Imperium*, in: Gutsfeld, A. (ed.), *Der gymnische Agon in der Spätantike* [Pietas 6], Gutenberg 2013, 75-92.

Hannick, Ch., *Das Slovo na prenesenie moštem sv. Klimenta als liturgiegeschichtliche Quelle*, in: Farrugia, E.G. / Taft, R.F. / Piovesana, G.K. (edd.), *Christianity among the Slavs. The heritage of saints Cyril and Methodius. Acts of the International Congress Rome October 8-11 1985*, Rom 1988, 227-236.

Haydon, F.S. (ed.), *Eulogium historiarum sive temporis*. Vol. 3 [RS 9], London 1863.

Heffernan, Th.J., *The passion of Perpetua and Felicity*, Oxford 2012.

Herda, A., *Der Apollon-Delphinios-Kult in Milet und die Neujahrsprozession nach Didyma. Ein neuer Kommentar der sogenannten Molpoi-Satzung* [Milesische Forschungen 4], Mainz 2006.

Hofmann, J., *Unser heiliger Vater Klemens. Ein römischer Bischof im Kander der griechischen Kirche* [Trierer theologische Studien 54], Trier 1992.

—, *Der heilige Bischof Klemens von Rom, präsent in Ost und West*, in: Kießig, S. / Kühnlein, M. / Möde, E. (edd.), *Anthropologie und Spiritualität für das 21. Jahrhundert. Festschrift für Erwin Möde* [Eichstätter Studien 80], Regensburg 2019, 255-274.

Holubeanu, I., The Death Place of the Holy Martyr Aetherius, Bishop of Cherson (The 4th Century A.D.), in: The archidocese of Tomis (ed.), The Christian Mission on the Romanian Territory during the First Centuries of the Church [*Pontica Christiana Collection 1*], Constanța 2009, 241-252.

Hupfloher, A., Kulte im kaiserzeitlichen Sparta. Eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter, Berlin 2000.

Ideler, L., Handbuch. der mathematischen und technischen Chronologie. Vol. 1, Berlin 1825.

Jastrzębowska, E., Il culto di s. Clemente a Chersoneso alla luce della ricerca archeologica, in: Luisier Ph. (ed.), Studi su Clemente Romano. Atti degli Incontri di Roma. 29 marzo e 22 novembre 2001 [Orientalia Christiana Analecta 268], Rom 2003, 127-137.

Kerényi, K., Die Mythologie der Griechen. Vol. 1, Zürich 1951.

Khrapunov, N., The Administration of Chersonesos Taurica between the Empire and the Barbarians from the Third to the Sixth Century, in: International Conference Inter Ambo Maria. Northern Barbarians from Scandinavia towards the Black Sea. Abstracts of presentations, Simferopol 2012, 128-137.

Khrushkova, I., The Bishop's Basilica ("Uvarov's") of Chersonesos in the Crimea. The Modern View after a Century and a Half of Study, in: *Archaeologia Bulgarica* 31,2 (2017) 27-78.

Kötting, B., Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude, Köln / Opladen 1965.

Kovalenko, S., Die spätklassische Münzprägung von Chersonesos Taurica, Berlin 2014.

Kroll, W., Iovis epulum, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, IX,2 (1939) 2013f.

de Lagarde, P., Mitteilungen 1, Göttingen 1884.

Leemans, J., The Cult of Mars in Late Antique Caesarea according to the Panegyrics of the Cappadocians, in: *Studia patristica* 39 (2006) 71-76.

Lehner, M., Die Agonistik im Ephesos der römischen Kaiserzeit, Diss. München 2005.

Lichtenberger, A., Severus Pius Augustus. Studien zur sakralen Repräsentation und Rezeption der Herrschaft des Septimius Severus und seiner Familie (193-211 n.Chr.), Leiden / Boston 2011.

Lienhard, Th., The *Life* of Constantine, the *Life* of Methodius and the history of the Slavs in the ninth century: a reassessment, in: *Early Medieval Europe* 28 (2020) 57-78.

Lietzmann, H. (ed.), Die drei ältesten Martyrologien [KIT 2], Bonn 1903.

Löhr, H., Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet, Tübingen 2003.

Majeska, G.P., Patriarch Photius and the conversion of the Rus', in: *Russian History* 32 (2005) 413-418.

McCormac, S., Change and Continuity in Late Antiquity. The Ceremony of 'adventus', in: *Historia* 21 (1972) 721-752.

McInerney, J., "There will be blood ...". The Cult of Artemis Tauropolos at Halai Araphnides, in: Daly, K.F. / Riccardi, L.A. (edd.), *Cities Called Athens. Studies Honoring John McK. Camp II*, Lewisburg 2015, 289-320.

Merkelbach, R., *Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Leipzig 2001.

—, Tragödie, Komödie und dionysische Kulte nach der *Erigone* des Eratosthenes, in: *Antaios* 5 (1963) 325-343.

Meyvaert, P. / Devos, P., Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la 'Légende italique' résolues grâce à un document inédit, in: *Analecta Bollandiana* 73 (1955) 375-461.

—, Autour de Léon d'Ostie et de sa *Translatio S. Clementis* (Légende italique des ss. Cyrille et Méthode), in: *Analecta Bollandiana* 74 (1956) 189-240.

Michell, S., *Administration of Roman Asia from 133 BC to AD 250*, München 1999.

Mogarichev, M.Y. et al., *The lives of bishops of Cherson within the Context of the History of Tauric Chersonesos* [Haptekc. Byzantina Ukrainianensis 1], Charkow 2012.

Mohr, M., Die Heilige Strasse – Ein „Weg der Mitte“? Soziale Gruppenbildung im Spannungsfeld der archaischen Polis [Zürcher Archäologische Forschungen 1], Rahmen 2013.

Mommsen, A., *Heortologie. Antiquarische Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener*, Leipzig 1864.

Nadel, B., Literary Tradition and Epigraphical Evidence. Constantine Porphyrogenitus' Information on the Bosporan Kingdom of Emperor Diocletian Reconsidered, in: *Dialogues d'histoire ancienne* 3 (1977) 87-114.

Nilsson, M.P., Minoan Mycenaean religion and its survival in Greek religion [Acta Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 9], New York 1950.

—, Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft [Handbuch der Altertumswissenschaft V.5.2.1], München 1967.

Orlandi, I. (ed.), *Iohannis Hymmonidis et Gauderic Veltorni, Leonis Ostiensis Excerpta ex Clementinis recognitionibus a Tyrannio Rufino translates* [Testi e documenti per lo studio dell' antichità 24], Mailand / Varese 1968.

Paschke, F., Die beiden griechischen Clementinen-Epitomen und ihre Anhänge. Überlieferungsgeschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe

der Texte [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 90], Berlin 1966.

Pfister, F., Der Reliquienkult im Altertum, Giesen 1909.

Pickard-Cambridge, A., The Dramatic Festivals of Athens, Oxford 21988.

Podskalsky, G., Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237), München 1982.

Poppe, A., La dernière expédition russe contre Constantinople, in: *Byzantinoslavica* 32,1 (1971) 1-29.

Reinhardt, V., Pontifex. Die Geschichte der Päpste, München 2018.

Risch, F.X. (ed.), Die Pseudoklementinen. Vol. 4. Die Clemens-Biographie. Epitome prior. *Martyrium Clementis. Miraculum Clementis*, Berlin et al. 2008.

Rockhill, W.W., The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World 1253-55, London 1900.

dalla Rosa, A., Praktische Lösungen für praktische Probleme. Die Gruppierung von *conventus* in der Provinz Asia und die Bewegungen des Prokonsuls C. Iulius Severus (procos. 152/53), in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 183 (2012) 259-276.

de Rossi, G.B., I monumenti scoperti sotto la basilica di S. Clemente. Studiati nella loro successione stratigrafica e cronologica, in: *Bullettino di archeologia cristiana* 2,1 (1870) 129-168.

Rubin, Z., The Felicitas and the Concordia of the Severan House, in: *Scripta Classica Israelica* 3 (1977) 153-172.

Sansone, R., Museo Diocesano di Velletri, Milano 2000.

Scott, A.G., Cassius Dio on Septimius Severus' Decennalia and ludi Saeculares, in: *Histos* 11 (2017) 154-161.

Schäfer, G., Handbuch der Malerei vom Berge Athos, Trier 1855.

Schwarze, M.F., Römische Militärgeschichte. Vol. 2. Studie zur römischen Armee und ihrer Organisation im sechsten Jahrhundert n.Chr., Pfungstadt 2017.

Sieben, H.-J., 'Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus'. Die Sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte, in: *Theologie und Philosophie* 58 (1983) 501-554.

Simon, E., Zagreus. Über orphische Motive in Campanareliefs, in: Renard, M. (ed.), *Hommages à A. Grenier* [Coll. Latomus 58], Brüssel 1962, 1418-1427 [Taf. 283-286].

Sordi, M., Cristianesimo e l'impero dai Severi a Gallieno, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.23.1 (1979) 340-374.

Speyer, W., Die Hilfe und Epiphanie einer Gottheit, eines Heroen und eines Heiligen in der Schlacht, in: Dassmann, E. (ed.), *Pietas. Festschrift für B. Kötting* [Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 8],

1980, 55-77 [Wiederabdruck in: Speyer, W., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze, Tübingen 1989, 269-291].

von Stern, E., Bemerkungen zu Strabons Geographie der taurischen Chersonesos, in: *Hermes* 52 (1917) 5-38.

Strelan, R., Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus [BZNW 80], Berlin 1996.

Stuüber, A., Cyprianus I, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 3 (1957) 463-466.

Tassignon, I., *Dionysos et les katagôgies d'Asie Mineure*, in: Motte, A. / Ternes Ch.M. (edd.), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome Antiques. Actes du Colloque tenu à Luxembourg du 24 au 26 octobre 1999*, Turnhout 2003, 81-99.

Terpstra, T.T., *Trading Communities in the Roman World. A Micro-Economic and Institutional Perspective* [Columbia Studies in the Classical Tradition 37], Leiden / Boston 2013.

Thomassin, L., *Vetus et nova Ecclesiae Disciplina circa beneficia et beneficiarios*, Mainz 1787.

Thompson, G. (ed.), *The Correspondence of Pope Julius I*, Washington D.C. 1984.

Treadgold, W., *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford (CA) 1997.

Trendafilov, Ch., *Chersonska legenda*, in: *Kirilo-metodievska enciklopedija* 4 (2003) 384-388.

Usener, H., *Acta S. Timothei*, Diss. Bonn 1877.

Vajs, J. / Kurz, J. (edd.), *Evangeliarum Assemani. Codex Vaticanus 3 Slavicus Glagoliticus 2*, Prag 1955.

Vášica, J., *Slovo na prenesenie moštem preslavnago Klimenta neboli legenda chersonská*, in: *Acta Academiae Velehradensis* 19 (1948) 38-80.

Vinogradov, A.Y., *Херсонес-Херсон: две истории одного города. имена, места и даты в исторической памяти полиса* [= Khersones-Kherson. Zwei Geschichten einer Stadt. Namen, Orte und Daten im historischen Gedächtnis der Politik], in: *Bulletin of Ancient History* 1 (2013) 40-58.

Vunukov, V.J., *The North-eastern Crimea. An archeological historical essay*, in: Tsetskhladze, G.R. (ed.), *North Pontic Archaeology. Recent Discoveries and Studies* [Colloquia Pontica 6], Leiden / Boston 2001, 149-178.

Wehnert, J. (ed., trans., comm.), *Pseudoklementinische Homilien. Einführung und Übersetzung* [Kommentare zur apokryphen Literatur 1], Göttingen 2010.

Williams, T.B., *Persecution in 1 Peter. Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering* [Novum Testamentum, Supplements 145], Leiden / Boston 2012.

Witt, R.E., *Isis in the Graeco-Roman World*, London 1971.

Wyngaert, A. (ed.), *Sinica Franciscana*. Vol. 1, Rom 1929.

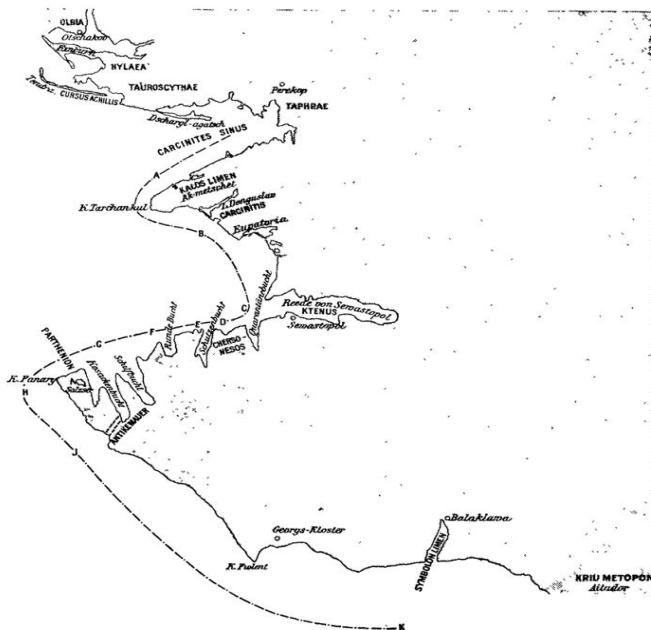
Zedgenidze, A.A., ДРЕВНИЙ ХЕРСОНЕС СТРАБОНА. РЕЗУЛЬТАТЫ ИССЛЕДОВАНИЙ 1985-1990 [= Strabo's 'ancient Chersonesus'. Results of research carried out in 1985-1990], in: *Вестник древней истории* 76,3 (2016) 597-625.

Ziegler, M., *Successio. Die Vorsteher der stadtrömischen Christengemeinde in den ersten beiden Jahrhunderten*, Bonn 2007.

—, Rezension zu ‚F.X. Risch (Hrsg.), *Die Pseudoklementinen*. Bd. 4. *Die Klemens-Biographie. Epitome prior. Martyrium Clementis. Miraculum Clementis*, Berlin u.a. 2008‘, in: *H-Soz-Kult*, 09.03.2009, online aufrufbar unter <www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-12424> [letzter Aufruf: 12.11.2021].

Zimmermann, B., *Dithyrambos. Geschichte einer Gattung*, Berlin 2008.

Zuckerman, C., *The Early Byzantine Strongholds in Eastern Pontus*, in: *Travaux et mémoires* 11 (1991) 527-553.



Die Route des Periplus und die vom Verfasser der Reihe nach gesehenen und erwähnten Punkte:

- A = Kalos Limen,
- B = Karkinitis,
- C = ἄλλος λιμήν, Κτενοῦς,
- D = Chersonesos-Stadt,
- E, F, G = die „drei Buchten“, die heutige Streletzkaja- oder Schützenbucht; die Runde Bucht und die als Einheit gefasste Schilf- u. Kosakenbucht,
- H = Vorgebirge Parthenion,
- I = der Punkt, von dem die Mauern und die Niederlassungen an der Kosakenbucht von Meere aus erblickt werden können, die παλαιὰ Χερσόνησος des Periplus,
- K = der Symbolon-Hafen,
- Λ = Salzsee.

Abb. 1: Situationsplan der bei Strabon 7,4 beschriebenen Küste der taurischen Chersonesos (Ernst von Stern, Bemerkungen zu Strabons Geographie der taurischen Chersonesos, in: Hermes 52 [1917] S. 4).



Abb. 2: Kap Chersonesos (= Strabons *Parthenion*) und Kosakenbucht mit der Klemensinsel, Luftaufnahme von 2000 (Angelina A. Zedgenidze, Chersonesus Taurica. Spatial Organisation and Purpose of the Stronghold on the Isthmus of the Lighthouse Peninsula, in: *Vestnik Drevnej, Istorii* 79 [2019] S. 610 [fig. 1]. National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia. E-mail: azedgenidze@hse.ru).



Abb. 3: Blick von Alt-Chersonesos auf die Kosakenbucht mit der Klemensinsel, von Südosten (Angelina A. Zedgenidze, Chersonesus Taurica. Spatial Organisation and Purpose of the Stronghold on the Isthmus of the Lighthouse Peninsula, in: *Vestnik Drevnej, Istorii* 79 [2019] S. 628 [fig. 10]. National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia. E-mail: azedgenidze@hse.ru).