EDCS-Journal
Open Peer-Reviewed Online Journal

on the basis of

EDCS
Epigraphik-Datenbank Clauss / Slaby

Manfred Clauss / Anne Kolb / Wolfgang A. Slaby / Barbara Woitas

---

EDCS-J 48, 09/2025

Christian Witschel

Der öffentliche Raum spätantiker Städte als religiös ‚neutrale' Zone? Zur Präsenz christlicher Formeln und Symbole auf ‚civic inscriptions' im (westlichen) Imperium Romanum

Citation:

Ch. Witschel
Der öffentliche Raum spätantiker Städte als religiös ‚neutrale' Zone? Zur Präsenz christlicher Formeln und Symbole auf ‚civic inscriptions' im (westlichen) Imperium Romanum

EDCS-J 48, 09/2025, DOI:10.36204/edcsj-048-202509

Adresse des Autors:
christian.witschel@zaw.uni-heidelberg.de

The intention of this online journal (EDCS-J) is to to publish short contributions to epigraphy as well as new inscriptions, additions to inscriptions or new readings. In the case of articles with inscriptions for the database, article publication and database entry take place at the same time (once a month after submission). The authors will receive a PDF of their article, which will be available for them on the download page EDCS-Journal. For inscriptions intended for inclusion in the EDCS, authors are kindly asked to provide all the information necessary to answer the fields of the general search mask, i.e. province, place, date, text, commentary (all in Unicode ; quotations of sources and literature as in the EDCS; languages: de, en, es, fr, it or Latin). A possibly newer version of the inscriptions is available in the EDCS. The authors are responsible for supplying the copy rights of all images sent to the editors of this journal. Please submit all articles and discussions (open peer-review) to: Anne.Kolb@uzh.ch.

Die Online-Zeitschrift (EDCS-J) dient der Publikation kurzer Beiträge zur Epigraphik sowie der Anzeige von neuen Inschriften, Nachträgen zu Inschriften oder Neulesungen. Bei Artikeln mit Inschriften für die Datenbank erfolgen zeitgleich Artikel-Publikation und Datenbank-Eintrag (einmal pro Monat nach Einsendung). Die Autoren erhalten ein PDF ihres Beitrags, das auf der download-Seite EDCS-Journal allgemein zugänglich ist. Zu Inschriften, die in die EDCS aufgenommen werden sollen, liefern die Autoren alle Angaben entsprechend den Feldern der allgemeinen Suchmaske: Provinz, Ort, Datierung, Text, Kommentar (alles im Unicode-Zeichensatz ; Zitate von Quellen und Literatur wie in der EDCS; Sprachen: de, en, es, fr, it oder lateinisch). Eine eventuell neuere Version der Inschriften steht in der EDCS zur Verfügung. Für die Bildrechte mitgelieferter Bilder zeichnen die Autoren verantwortlich. Einsendung von Artikeln und Reaktionen (Open peer-review) an: Anne.Kolb@uzh.ch.

Le journal en ligne (EDCS-J) est utilisé pour afficher de courtes contributions sur l'épigraphie et nouvelles inscriptions, les ajouts aux inscriptions ou les nouvelles lectures. Dans le cas d'articles avec inscriptions dans la base de données, la publication de l'article et la saisie dans la base de données ont lieu en même temps (une fois par mois après leur soumission). Les auteurs reçoivent un PDF de leur article, qui est généralement disponible sur la page de téléchargement Journal de l'EDCS. Pour inscriptions destinées à être incluses dans l'EDCS, les auteurs fournissent toutes les informations selon les champs du masque de recherche général: province, lieu, date, texte, commentaire (tous en Unicode; citations de sources et de littérature comme dans l'EDCS; langues: de, en, es, fr, it ou latin). Une version éventuellement plus récente des inscriptions est disponible dans le EDCS. Les auteurs sont responsables des droits d'image des images fournies. Soumission d'articles et de réactions (examen ouvert par les pairs) à: Anne.Kolb@uzh.ch.

Il giornale online (EDCS-J) viene utilizzato per la pubblicazione di brevi contributi all'epigrafia e a nuove iscrizioni, aggiunte a iscrizioni o nuove letture. Nel caso di articoli con iscrizioni alla banca dati, la pubblicazione dell'articolo e l'inserimento nella banca dati avvengono contemporaneamente (una volta al mese dopo l'invio). Gli autori ricevono un PDF del loro articolo, generalmente disponibile sulla pagina di download Giornale EDCS. Alle iscrizioni per l'inclusione nell'EDCS, gli autori forniscono tutte le informazioni secondo i campi della maschera di ricerca generale: provincia, luogo, data, testo, commento (tutto in Unicode; citazioni di fonti e letteratura come nell'EDCS; lingue: de, en, es, fr, it o latino). Una versione forse più recente delle iscrizioni è disponibile nell'EDCS. Gli autori sono responsabili dei diritti d'immagine delle immagini fornite. Presentazione di articoli e reazioni (peer-review aperta) a: Anne.Kolb@uzh.ch.

La revista en línea (EDCS-J) se utiliza para la publicación de breves contribuciones a la epigrafía, y a nuevas inscripciones, las adiciones a las inscripciones o las nuevas lecturas. En el caso de artículos con inscripciones para la base de datos, la publicación del artículo y la entrada en la base de datos se realizan al mismo tiempo (una vez al mes después de su presentación). Los autores reciben un PDF de su artículo, que generalmente está disponible en la página de descarga Revista EDCS. A las inscripciones para su inclusión en el EDCS, los autores proporcionan todas las informaciones según los campos de la máscara de búsqueda general: provincia, lugar, fecha, texto, comentario (todo en Unicode; citas de fuentes y literatura como en la EDCS; idiomas: de, en, es, fr, it o latín). Una versión posiblemente más reciente de las inscripciones está disponible en el EDCS. Los autores son responsables de los derechos de imagen de las imágenes suministradas. Envío de artículos y reacciones (revisión abierta por pares) a: Anne.Kolb@uzh.ch.

Der öffentliche Raum spätantiker Städte als religiös ‚neutrale' Zone? Zur Präsenz christlicher Formeln und Symbole auf ‚civic inscriptions' im (westlichen) Imperium Romanum

Christian Witschel (Univ. Heidelberg)

1. Einführung: Der öffentliche Raum spätantiker Städte und seine religiösen Bezüge

Dieser Beitrag stellt eine postume Ehrung für meinen akademischen Lehrer Manfred Clauss dar, der sowohl für die Erforschung der antiken Religion und des frühen Christentums als auch für die Erschließung des reichhaltigen Bestandes der lateinischen Epigraphik durch die Bereitstellung des wichtigsten Hilfsmittels hierfür, der ‚Epigraphischen Datenbank Clauss-Slaby' (EDCS), so viel geleistet hat. Gewählt habe ich daher ein Thema aus dem Feld der spätantiken Epigraphik im Überschneidungsbereich zwischen der ‚traditionellen' und der (neuen) ‚christlichen' Inschriftenkultur – wobei durchaus zu diskutieren ist, ob eine solch strikte Trennung überhaupt sinnvoll erscheint.[1] Dazu wird eine Reihe von Beobachtungen angeführt, die auf mehreren Vorarbeiten fußen und durch Hinweise auf einige besonders interessante epigraphische Zeugnisse (darunter auch wichtige Neufunde) angereichert werden. Zu verschiedenen Aspekten wären systematischere Untersuchungen vonnöten gewesen, die hier aber nicht geleistet werden konnten, da die vorhandenen epigraphischen Datenbanken dabei nur bedingt weiterhelfen (vgl. u. 5.4.).

Den Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen bildet die in jüngerer Zeit des Öfteren vorgetragene These von einer (partiellen) ‚Säkularisierung' des städtischen Lebens im Imperium Romanum während der Spätantike, insbesondere in der zweiten Hälfte des 4. sowie im früheren 5. Jh.[2] Entwickelt wurde das Modell am Beispiel der zahlreichen prosperierenden Städte in Africa; es lässt sich aber wohl auf das gesamte Reich ausweiten: In den spätantiken Städten hätten große Plätze, öffentlichen Gebäude und Straßenzüge, insbesondere mit Blick auf deren epigraphische und statuarische Ausstattung, eine religiös ‚neutrale' Zone gebildet. Diese habe sowohl für die – nach wie vor recht stark vertretenen – Anhänger der traditionellen Kulte, die von den christlichen Meinungsführern als ‚Heiden' (*pagani*) konzeptualisiert wurden, als auch für die zunehmende Zahl von Christen einen gemeinsamen Bezugspunkt (einen ‚common' oder ‚middle ground') mit starker Vergangenheitsorientierung dargestellt. Dabei hatte augenscheinlich die kaiserliche Religionsgesetzgebung, die im Laufe des 4. Jhs. eine mehrfache

[1] Vgl. zu diesem Aspekt die Bemerkungen von Roueché – Sotinel 2017.

[2] Der Hauptvertreter des Modells eines „terrain neutre" in den spätantiken Städten ist Claude Lepelley; vgl. dazu insbesondere Lepelley 2002, 272-278 und Lepelley 2011 (vgl. auch u. Anm. 180); ferner Bauer 2008, 197-200; Shaw 2011, 195-206; Leone 2013, 236-238. Für den Osten des Reiches hat R.R.R. Smith eine ähnliche Herangehensweise gewählt; s. etwa Smith 1999, 156 (zu Aphrodisias): „Much of this material is testimony not so much to the powerful idea and impact of monotheism but to the very large neutral zone of public life that was simply unconcerned with the nature of the divine – a broad band of political and cultural activity that was neither pagan nor Christian" (ebenso Smith 2007, 207). Bezüglich des Konzepts des ‚säkularen Raumes' in der Spätantike vgl. etwa Markus 2010; für eine Kritik daran Rebillard 2012, 95f., der einen stärker situativ ausgerichteten Interpretationsansatz bevorzugt.

Wendung nahm, lediglich einen mittelbaren Einfluss, da ihre Vorgaben vor Ort jeweils neu ‚verhandelt' werden mussten, wobei den städtischen Eliten eine entscheidende Rolle zukam.[3]

Während der Umgang mit dem ‚paganen' Erbe der spätantiken Städte in den letzten Jahren intensiv untersucht worden ist, hat die Frage, inwieweit in denjenigen epigraphischen Zeugnissen, welche in der Spätantike neu angefertigt wurden, Belange der städtischen Gemeinschaft betrafen und daher öffentlich präsentiert wurden, (bewusst) auf christliche Formeln und Symbole verzichtet wurde, bislang eher wenig Aufmerksamkeit erregt. Dieses Phänomen soll daher hier etwas eingehender untersucht werden. Der Fokus muss dabei auf den sog. ‚civic inscriptions', also vornehmlich Ehren- und Bauinschriften, liegen, welche auf Dauerhaftigkeit angelegt waren und potentiell von einem größeren (und zunächst nicht näher definierten) Publikum wahrgenommen werden konnten. Nur am Rande betrachtet werden dagegen Inschriften aus dem funerären Sektor sowie im Kirchenraum, wo grundsätzlich andere Verhältnisse herrschten, auch wenn gerade Letzterer ab dem 5. Jh. zunehmend zu einem bedeutenden Ort der (sozialen) Repräsentation und Kommunikation wurde (vgl. u. 4.). Ebenfalls weitgehend ausgeblendet bleiben im Folgenden sog. ‚Graffiti', also Texte, welche in eher ‚informeller' Art etwa in die Wände von Gebäuden oder in Spielstätten eingeritzt wurden – wiewohl eine strikte Scheidung zwischen diesen Schriftartefakten, die den städtischen ‚Schriftraum' in erheblichem Maße (mit)prägen und durchaus einen offiziellen Charakter haben konnten, und den ‚monumentalen' Inschriften kaum vorgenommen werden kann. Die Zahl von ‚Graffiti' hat sich gerade in einigen Städten des Ostens wie Ephesos oder Aphrodisias durch intensive Forschungen in den letzten Jahren erheblich vermehrt, und dadurch ist sichtbar geworden, dass sie nicht selten dazu genutzt wurden, um die Identität unterschiedlicher religiöser Gruppierungen – auch in Konkurrenz zueinander – zum Ausdruck zu bringen.[4] Bemerkenswert sind darüber hinaus auf Architekturteilen eingravierte Akklamationen: In solchen Texten, die ebenfalls öffentlich angebracht waren, sind häufiger eindeutig christliche Formulierungen zu finden, etwa eine Anrufung Gottes.[5] Im Wesentlichen war dies aber anscheinend erst ein Phänomen des 6./7. Jhs.[6] Schwerpunktmäßig wird im Weiteren der Westen des Imperiums betrachtet und somit der Bereich der lateinischen Epigraphik in der Zeit nach der ‚konstantinischen Wende'. Aufgrund der spezifischen Quellenlage sind aber auch immer wieder Seitenblicke auf die Situation im Osten angebracht.

---

[3] Dieser wichtige Punkt kann hier nicht weiter vertieft werden; vgl. dazu Mattheis – Witschel 2012.

[4] Vgl. hierzu mit Blick auf die Situation in Aphrodisias Chaniotis 2002. Ein Beispiel für eine direkte Konkurrenz religiöser Symbole bietet eine Säule von einem Nymphaeum(?) in Laodikeia am Lykos (*Phrygia I*), in die zunächst eine jüdische Menorah und dann darüber ein christliches Kreuz eingeritzt wurden: Fine 2012.

[5] Als Beispiele hierfür s. ALA² 83(i), die erste aus einer Serie von Akklamationen für den lokalen Wohltäter Albinus (Dat.: frühes 6. Jh.) in Aphrodisias: εἰς τὸν + κόσμον ὅλον εἷς ὁ θεός; ferner ALA² 89 vom selben Ort, eine Akklamation auf den lokalen Magistraten und Wohltäter Theopompos (Dat.: 6. Jh.) σὺν θ(ε)ῷ; oder IGLS I 147, eine Akklamation auf den Militärbefehlshaber (*domesticus*) Eustathius aus Kyrrhos (*Euphratensis*; Dat.: um 542): + Εὐσταθίου δομεστίκου πολὰ τὰ ἔτη A+Ω Θεοῦ χά(ριν). Allgemein zu den im Stadtraum aufgezeichneten Akklamationen vgl. Rouché 1984.

[6] Vgl. ferner u. Anm. 229-232 zu inschriftlich aufgezeichneten Akklamationen auf die (christlichen) Kaiser.

2. ‚Öffentliche' Inschriften im spätantiken Stadtraum

2.1. Die (epigraphische) Ausgestaltung des öffentlichen Raumes während der Spätantike

Ein wichtiges Phänomen, an dem das oben vorgeführte Interpretationsmodell festgemacht wird, stellt die fortdauernde Nutzung und Ausgestaltung des öffentlichen Raumes der Städte dar, welche zumindest für die zentralen Regionen des Reiches bis in das 5. oder – vor allem im Osten – sogar bis in das 6. Jh. hinein auszumachen ist.[7] Im Westen ist dies besonders gut in Italien und Africa zu dokumentieren:[8] Hier wurden die *fora* mancher Gemeinden, auf die sich traditionell das munizipale Leben fokussiert hatte und die daher im Laufe der Jahrhunderte mit zahlreichen Denkmälern angefüllt worden waren,[9] im 4. Jh. durch eine entsprechende (Neu-)Ausstattung als Bezugspunkte einer städtischen Identität mit einer eigenen Historie, auf die sich alle Bevölkerungsgruppen gleichermaßen beziehen konnten, geradezu ‚inszeniert'. Zwei Beispiele hierfür mögen genügen: In **Aquileia** (*Venetia et Histria*) wurde das Forum im Laufe des 4. Jhs. mehrfach erneuert und dabei zu einer Art ‚Schaukasten' der Stadtgeschichte ausgestaltet.[10] Hierzu dienten insbesondere epigraphische und statuarische Monumente: So wurden auf der Attikazone der Forumsportikus nachträglich Inschriften angebracht, welche die Namen von *summi viri* der (lokalen) Vergangenheit nannten.[11] Auf dem Platz selbst kam eine retrospektiv ausgerichtete Statuengruppe von intellektuellen ‚Heroen' zur Aufstellung (erhalten hat sich die Basis für ein Standbild des *pater Vergili*),[12] während man von anderen Orten Standbilder von Göttern und Personifikationen herbeibrachte und auf dem Forum neu arrangierte.[13] In **Mustis** (*Africa pronsularis*) wurden während des mittleren 4. Jhs. umfangreiche Bau- und Restaurierungsmaßnahmen im Ortszentrum vorgenommen: Zunächst wurde ein *forum trans{s}itorium quod antea non erat prov[isum]* eingerichtet;[14] sodann erfolgten die Wiederherstellung eines *templum*[15] und schließlich die Restaurierung des Forums.[16] Bald darauf, also im späteren 4. Jh., wurde auf verschiedenen Gebälkteilen, welche vermutlich zu der Forumsportikus gehörten, eine Serie metrischer Inschriften angebracht, welche zusammen betrachtet ein dichterisches Lob der Stadt (*laudes urbis*), ihrer Bauwerke und insbesondere des Forums ergaben.[17] Hervorgehoben wurden der „Vielfalt des Anblicks" in der *sanctissima Mustis* (das wiederum spielte auf die Vielzahl der Heiligtümer traditioneller Gottheiten im Zentrum der Stadt an) sowie der Beitrag des Forums und der dort zu sehenden *tituli* und *picturae* für den *ornatus publicus*. Während des 4. Jhs. spielten also öffentlich präsentierte Inschriften zumindest in einigen Regionen des Imperium Romanum noch eine

[7] Zusammenfassend hierzu: Lavan 2020.
[8] Zum Folgenden vgl. die Materialsammlung bei Witschel 2007.
[9] Mögliche Wahrnehmungen dieses Denkmälerbestandes werden diskutiert in Witschel 2014.
[10] Dazu Witschel 2007, 129-132 und Witschel 2012/13, 31-35; ferner Zaccaria 2000 und Sotinel 2000.
[11] Maselli Scotti – Zaccaria 1998, 125-129.
[12] AE 1987, 425 = AE 1990, 389 = AE 1993, 746 [EDCS-07400324].
[13] Vgl. dazu u. Anm. 95-97.
[14] ILTun I 1557 = AE 1933, 105 = AE 2005, 1691 [EDCS-08601430] (Dat.: 350/51); dazu Beschaouch 2005.
[15] ILTun I 1538 = AE 1933, 33 [EDCS-59600009] (Dat.: 364). Diese Inschrift steht auf einem Architekturteil direkt unter der ursprünglichen Bauinschrift des *templum* aus dem mittleren 2. Jh.
[16] CIL VIII 15581 = ILTun I 1542 = AE 1932, 14 [EDCS-26100010] (Dat.: 364-367); die Rede ist hier vom *fo[rum ---] restitutum atque perfectum est*.
[17] AE 2011, 1761 = AE 2016, 1913 = RCLEAfr 11 [EDCS-17900451]; dazu ausführlich Schmidt 2009.

wichtige Rolle. Die chronologischen Dimensionen dieses Phänomens sollen nun etwas näher beleuchtet werden.

2.2. Die spätesten ‚civic inscriptions' im Westen des Reiches

Die Zahl der neu angefertigten ‚civic inscriptions' ging insgesamt während der Spätantike deutlich zurück. Dies erfolgte aber in den einzelnen Regionen des Römischen Reichs nach je eigenen Rhythmen und in chronologisch versetzten ‚Schüben', die es an dieser Stelle kurz zu beschreiben gilt.[18] Während im Osten des Mittelmeerraumes mancherorts (so insbesondere in Aphrodisias/*Caria*) Ehreninschriften für Statthalter und lokale Wohltäter bis in das mittlere 6. Jh. errichtet wurden,[19] sah das im Westen deutlich anders aus: In einigen Regionen, etwa in weiten Teilen Galliens, gab es schon frühzeitig, spätestens aber nach der Mitte des 4. Jhs. praktisch keine neu angefertigten ‚civic inscriptions' mehr.[20] Selbst die in vielen Gegenden während des 4. Jhs. quantitativ noch stark vertretene Denkmäler-Gattung der Meilensteine, die seit dem 3. Jh. immer stärker den Charakter von Ehrenmonumenten für die Herrscher angenommen hatte, verschwand im Westen ab der Wende vom 4. zum 5. Jh. fast vollständig; das späteste bekannte Exemplar wurde im Jahr 435 in der Nähe von **Arelate** (*Viennensis*) errichtet (im Osten gibt es hingegen noch einige Stücke aus dem späteren 5. und frühen 6. Jh.).[21]

Aus Italien ist hingegen eine deutlich größere Zahl an spätantiken ‚civic inscriptions' überliefert; dabei lässt sich allerdings ein deutliches Nord-Süd-Gefälle ausmachen: Während im Norden die Anfertigung solcher Inschriften bereits im Laufe des 4. Jhs. stark zurückging, wurden in einigen Regionen des in dieser Hinsicht ‚konservativeren' Südens, insbesondere in *Campania*, noch bis in das frühe 5. Jh. Ehrenmonumente vor allem für Statthalter, aber auch für lokale Wohltäter errichtet sowie restaurierte öffentliche Gebäude mit entsprechenden Tituli versehen.[22] Eine deutliche Reduktion von ‚civic inscriptions' auch in Süditalien lässt sich dann für die lange Regierungszeit Valentinians III. (425-455) ausmachen. Das klarste Indiz hierfür

---

[18] Zum Folgenden vgl. die Beiträge in Smith – Ward-Perkins 2016 und Bolle – Machado – Witschel 2017 sowie die Überlegungen in Witschel 2024b.

[19] Die spätesten bekannten (statuarischen) Ehrendenkmäler für lokale Elitenangehörige in Aphrodisias sind ALA² 85-87 (s. LSA 188) sowie ALA² 88 = LSA 186 aus dem zweiten Viertel bzw. der Mitte des 6. Jhs.; dazu Lenaghan 2023 sowie allgemein Kovacs 2018. Statthalter wurden in Aphrodisias bis in das frühe 6. Jh. mit Standbildern geehrt (s. ALA² 62/63 u. 65), während die Errichtung von Kaiserstatuen bereits um 400 geendet hatte (Smith 1999, 172f.).

[20] Ähnlich stellte sich die Situation in Hispanien dar: Hier ging die Zahl der ‚civic inscriptions', die nunmehr zudem auf wenige Metropolen konzentriert waren, im Laufe des 4. Jhs. sehr deutlich zurück. Aus der Zeit mach 400 kennen wir nur noch drei Exemplare aus Tarraco (s.u. Anm. 41), Emerita Augusta (s.u. Anm. 197) und Carthago nova (s.u. Anm. 301).

[21] Meilenstein aus der Umgebung von Arelate: CIL XVII 2, 53 = CIL XII 5494 = ILS 806 [EDCS-09500216]. Zwei Beispiele für späte Meilensteine aus dem Osten des Reiches: SEG 60, 1135 = AE 2010, 1606 (Orthosia/*Caria*; Dat. 491-518; versehen mit einem Kreuzeszeichen); SEG 42, 991 = SEG 45, 1509 = AE 1992, 1600 = AE 1995, 1524 = RRMAM III 5, 119 (Bargylia/*Caria*; Dat.: 518/19; ebenfalls mit Kreuzeszeichen).

[22] Zu den spätantiken ‚civic inscriptions' in *Campania* vgl. Camodeca 2010. Im benachbarten *Apulia et Calabria* wurde die späteste bekannte Ehreninschrift für einen Statthalter um 420/30 errichtet: ERCanosa I 26 = AE 1957, 43 (vermutlich aus Canusium stammend). Eine der spätesten Ehreninschriften für einen lokalen Euergeten stammt aus Interamna Lirenas (*Campania*): CIL X 5349 = LSA 2030 (Dat.: 408). Geehrt wird hier ein *vir laudabilis* und *primiarius civitatis*, der *omnibus honoribus et {h}oneribus curiae suae perfunctus* war und seiner Heimat zahllose Wohltaten erwiesen hatte, die in der Inschrift einzeln aufgeführt werden; diese wartet mit einem stark traditionsgebundenen Vokabular und einer entsprechenden Wertewelt auf.

ist die Tatsache, dass wir keine einzige Ehreninschrift für diesen Kaiser kennen – und zwar aus dem gesamten Westen; lediglich für seine Gattin Eudoxia hat sich eine einzige Statuenbasis in **Rom** erhalten.[23] Hingegen gibt es noch einige Restaurierungsinschriften aus Rom und aus Süditalien, in denen Valentinian III. als nomineller Bauherr (im Nominativ) oder in einem Datierungsformular genannt wird.[24] Die nachfolgenden, zumeist nur kurzzeitig regierenden Herrscher bis zum Ende des Kaisertums im Westen sind dann in monumentalen Inschriften praktisch gar nicht mehr bezeugt.[25]

Die Kernprovinzen von Africa (*Africa proconsularis*, *Byzacena* und *Numidia*) waren während des 4. Jhs. diejenige Region im Westen, in der die meisten ‚civic inscriptions' errichtet wurden, und zwar nicht nur in den großen Metropolen, sondern auch in zahlreichen Kleinstädten.[26] Aus dem ersten Viertel des 5. Jhs. liegt noch eine kleine Gruppe solcher Zeugnisse vor, die allesamt ein traditionelles Formular (das in manchen Fällen sogar bewusst ‚archaisierend' wirkt) ohne jeglichen christlichen Bezug aufweisen. Mehrfach erwähnt werden hier zudem *flamines perpetui* als Akteure; es fehlt dabei jedoch ein Hinweis auf traditionelle kultische Praktiken.[27] Aus der Zeit danach gibt es hingegen aus Africa kaum noch Inschriften dieser Art (s.u.), ohne dass sich für diese Entwicklung ein kausaler Zusammenhang mit der vandalischen Invasion von 429 ausmachen ließe.

Selbst mit Blick auf die in ihrer Inschriftenkultur ‚konservativsten' Regionen des Westens ist also zu konstatieren, dass dort nach dem ersten Viertel des 5. Jhs. nur noch sehr wenige ‚civic inscriptions' neu konzipiert worden sind. Begleitet war dies von einem starken Wandel des öffentlichen Raumes, auf den hier nicht näher eingegangen werden kann. Dennoch lohnt ein Blick auf die spätesten Vertreter dieser Gruppe, also (lateinische) ‚civic inscriptions' aus dem mittleren und späteren 5. Jh. In der Stadt **Rom** kam die Praxis, im öffentlichen Raum, insbesondere auf dem Trajansforum, im Umkreis der Curia sowie auf einigen ‚Privatfora', statuarische Monumente für Angehörige des Senatorenstandes zu errichten, kurz nach der Mitte des 5. Jhs. praktisch völlig zum Erliegen. Aus den 430er- und 440er-Jahren ist noch eine Reihe

---

[23] CIL VI 40806 = AE 1989, 77 = AE 1995, 196 = LSA 1565 [EDCS-00900542] (Dat.: 439-455).

[24] Valentinian III. als Bauherr: CIL X 1485 = ILS 804 (Neapolis/Campania; Dat.: um 440/45; Befestigung der *Neapolitana civitas* mit Mauern und Türmen). Nennung der Kaiser im Datierungsformular: AE 1982, 154 (Minturnae/Campania; Dat.: 431/32 oder wenig später; Restaurierung eines *pons*); CIL X 7542 = ILS 5790 (Nora/Sardinia; Dat.: 425-450; Wiederherstellung eines Aquädukts).

[25] Einzige (mögliche) Ausnahme hiervon ist eine Bau- bzw. Restaurierungsinschrift aus Potentia (*Lucania et Bruttii*), bei der zu Beginn in einem Datierungsformular der Kaiser Maiorian genannt gewesen sein könnte; in diesem Falle wäre die Inschrift in das Jahr 359 zu datieren: AE 1995, 371 = AE 2000, 376; dazu Mennella 2000.

[26] Das epigraphische Material ist vollständig von Lepelley 1981 aufgearbeitet worden; s. ferner die Ergänzungen in Lepelley 2003.

[27] Hinzuweisen ist insbesondere auf zwei Neufunde: AE 2004, 1798 = ILTun II 52 aus Aradi (*Byzacena*; Dat.: 402-408) berichtet von der Wiederherstellung und Ausschmückung einer *platea quae splendori est civitati* durch einen *curator rei publicae* und *flamen perpetuus*, der die Arbeiten *proprio sumptu* und *ob amorem civicum patriae* durchführen und zusätzlich *ludi scaenici praemiales* veranstalten ließ (vgl. dazu Hugoniot 2009; Lepelley 2011, 286f.); während AE 2006, 1767 = AE 2018, 1929 aus Thignica (*Africa proconsularis*; Dat.: 405) die Restaurierung eines Badegebäudes(?) kommemorierte, an der ebenfalls ein *flamen perpetuus* beteiligt war. S. ferner ILAlg I 2108 aus Madauros (Dat.: 407/08; Restaurierungsinschrift aus den großen ‚Sommerthermen'); CIL VIII 24104 = LSA 2421 aus Culusa (*Africa proconsularis*; Dat.: 408/09; Wiederherstellung von *statuae* durch einen *flamen perpetuus*, und zwar *ob amorem patriae*); CIL VIII 5341 = ILAlg I 263 = ILS 5907 aus Calama (Dat.: 408-423; Instandsetzung eines *locus qui antea aqualore et sordibus foedabatur* durch einen lokalen *vir honestissimus*); AE 2005, 1696 aus Cirta (Dat.: 408-423; Ausschmückung der *curia*); IRT 480 = LSA 2177 aus Lepcis magna (Dat.: 408-423; Ehreninschrift auf einer Statuenbasis vom Forum Severianum für einen *dux provinciae Tripolitanae* – das ist das späteste bekannte statuarische Monument aus diesem Kontext).

solcher Denkmäler bekannt, die unter anderem herausragenden Männern wie Flavius Merobaudes oder Aetius galten.[28] Die erhaltenen Statuenbasen weisen zum Teil sehr umfangreiche Texte auf (inklusive der Wiedergabe von Kaiserbriefen),[29] in denen die Leistungen der Geehrten mit einem traditionellen Kanon an Tugenden gefeiert wurden. Hingegen gibt es keinerlei Hinweise auf religiöse Aktivitäten dieser Senatoren, denn es finden sich weder Erwähnungen von Priesterämtern noch von einem Engagement im christlichen Bereich. Aus der zweiten Hälfte des 5. Jhs. gibt es aus Rom einige wenige Restaurierungsinschriften von öffentlichen Gebäuden (etwa im Colosseum oder in den Konstantinsthermen),[30] welche zeigen können, dass der Stadtraum zumindest partiell instandgehalten wurde.

Aus Süditalien kennen wir – neben den bereits erwähnten Restaurierungsinschriften aus der Regierungszeit Valentinians III. – nur sehr wenige ‚civic inscriptions' aus dem mittleren und späteren 5. Jh.[31] Hierzu zählen zwei Inschriften, welche an Statuenumsetzungen während des zweiten Viertels des 5. Jhs. in Portus und Beneventum erinnerten.[32] Ebenfalls aus **Beneventum** stammt eine Statuenbasis für einen Statthalter, der in der Stadt Restaurierungsarbeiten (unter anderem am Forum, an zwei *basilicae* und an den Thermen) durchführen ließ und dafür im späteren 5. Jh. durch den *populus Beneventanus ad aeternam memoriam* geehrt wurde.[33] In **Aricia** (*Campania*) errichteten *ordo et cives* im Jahr 437 auf dem Forum der Stadt ein Standbild eines *PPO Italiae*;[34] und in **Venafrum** (*Samnium*) wurde in der zweiten Hälfte des 5. Jhs. die *statua* eines Statthalters (*rector provinciae*) vom *cunctus ordo et populus Venafranae* aufgestellt.[35] In **Syracusae** (*Sicilia*) ließ ein Provinzstatthalter im mittleren oder späteren 5. Jh. das örtliche *praetorium* restaurieren und dies inschriftlich auf einem großen Kalksteinblock kommemorieren, wobei er die ungewöhnliche Formulierung wählte, er habe die Baumaßnahme durchgeführt *tot diebus quibus alii mensibus*.[36] Eine bislang ganz exzeptionelle, da sehr späte ‚civic inscription' ist vor kurzem aus **Tarquinia** (*Tuscia et Umbria*) bekannt gemacht worden. Hier wurde aufgrund des Engagements von Mitgliedern einer lokalen Oberschichtfamilie im

[28] S. etwa CIL VI 1724 = ILS 2950 = LSA 319 (Statuenbasis für Merobaudes vom Trajansforum; Dat.: 435) und CIL VI 41389 (Statuenbasis für Aetius mit Aufzählung seiner wichtigsten militärischen Leistungen, aufgestellt *in atrio Libertatis* bei der Curia; Dat.: zwischen 437 und 445).

[29] Die inschriftliche Aufzeichnung eines Kaiserbriefes findet sich auf einer erst vor kurzem auf dem Trajansforum gefundenen, fragmentierten Statuenbasis für einen *vir inlustris*, dessen Name verloren gegangen ist. Die Herrscher ordneten an, dass eine vergoldete Bronzestatue des Geehrten „am belebtesten Platz" errichtet werden solle: AE 2014, 149 = LSA 2878 [EDCS-65100093] (Dat.: um 440/45). Auch die Aufstellung einer Statue des *vir inlustris* Fl. Olbius Auxentius Draucus auf dem Trajansforum wurde um 441 von den Herrschern angeordnet (*statuam auro fulgentem erigi conlocarique iusserunt*): CIL VI 1725 = ILS 1284 = LSA 1407.

[30] Zu den spätesten Restaurierungsinschriften aus dem Colosseum s. CIL VI 32091/92 = ILS 5634 (Dat.: 470) und CIL VI 1716 = 32094a-c = ILS 5635 = LSA 1419-1421 (Dat.: wohl 484). An die Restaurierung der Konstantinsthermen vermutlich in den Jahren zwischen 472 und 476 erinnerte die Inschrift CIL VI 1750 = 31920 = ILS 5703. Auch aus der Regierungszeit des Odoacer gibt es einen epigraphischen Hinweis auf Restaurierungsmaßnahmen in einer Spielstätte: CIL VI 41423 = LSA 1817 (Dat.: 480-486).

[31] Zum (weitgehenden) Ende des traditionellen ‚statue habit' in den Städten Italiens während des 5. Jhs. vgl. auch Machado 2010.

[32] Zu diesen s.o. Anm. 89 und 99.

[33] CIL IX 1596 = ILS 5511 = AE 2013, 331 = LSA 1746 [EDCS-12401102]; dazu Lepelley 1992, 362f.

[34] CIL XIV 2165 = ILS 1283 = LSA 324 [EDCS-05800127].

[35] CIL X 4859 = AE 2008, 396 = AE 2021, 370 = LSA 328 [EDCS-20400647].

[36] AE 1946, 207 = AE 1948, 49 = AE 1980, 512 [EDCS-15100066]; zur Datierung der Inschrift vgl. Manganaro 1993, 579-582.

Jahr 504 ein Badegebäude, das sich zuvor im (privaten) Besitz des städtischen *ordo* befunden hatte, restauriert und nun „dem öffentlichen Gebrauch zugeführt".[37]

Aus Africa sind, wie schon angesprochen, ebenfalls nur noch sehr wenige ‚civic inscriptions' aus der Zeit nach 425 bekannt. Neben einem Zeugnis unklarer Funktion aus **Furnos minus** (*Africa proconsularis*)[38] ist hierbei insbesondere auf einen Neufund aus **Boumageur** im Südwesten der Provinz *Numidia* zu verweisen: Auf zwei Tafeln war ein gleichlautender Text eingemeißelt, der vermutlich auf – nicht näher bezeichnete – (öffentliche) Baumaßnahmen an dem Ort verwies und durch die Angabe der Provinzära genau in das Jahr 452 datiert ist.[39] Die Gemeinde lag in dem Gebiet, das auch nach der vandalischen Inbesitznahme größerer Teile Africas zunächst beim Imperium Romanum verblieben war; daher sind zu Beginn in einer *salvis*-Formel die regierenden Herrscher Valentinian III. und Marcian genannt. Am Ende steht eine Art Akklamation: *Felix civitas Valentinianopolis! Felc(iter)!* – die Siedlung war also offenbar nach Kaiser Valentinian III. (um)benannt worden. Aus der vandalischen Epoche kennen wir in der epigraphischen Überlieferung lediglich die metrische Bauinschrift eines Bades in der Nähe von **Carthago**, das von einem Mitglied der kaiserlichen Familie errichtet wurde.[40]

Auch aus den anderen Regionen des Westens sind nur noch wenige späte Exemplare von ‚civic inscriptions' bekannt, so eine Inschrift nicht genauer bestimmbaren Charakters aus der Regierungszeit der Kaiser Leo und Anthemius (467-472) in **Tarraco** (*Tarraconensis*).[41] Aus ***Thracia*** liegen zwei Ehreninschriften auf Statuenbasen für hochrangige Militärkommandanten aus dem späteren 5. Jh. vor (eine auf Latein und eine auf Griechisch).[42] Schließlich ist auf **Salona**, die Provinzhauptstadt von *Dalmatia*, zu verweisen: Hier wurden nach dem Zeugnis zweier Inschriften in den Jahren zwischen 425 und 450 die Stadtmauern ausgebaut.[43] Zudem kennen wir aus Salona den oberen Teil einer Basis, deren Inschrift auf die Umsetzung einer Statue durch einen Statthalter von *Dalmatia* hindeutet.[44] Dieses Stück lässt sich vermutlich in das 5. Jh. datieren und zeigt eine Besonderheit, denn zu Beginn der Inschrift ist ein kleines Kreuz eingemeißelt worden. Das ist deshalb außergewöhnlich, weil alle anderen bekannten ‚civic inscriptions' des 5. Jhs. aus dem Westen des Imperium Romanum keine erkennbaren christlichen Formeln oder Symbole aufwiesen, sondern einem traditionellen, in seinen Grundzügen bereits Jahrhunderte zuvor entwickelten Formenrepertoire folgten. Die Lage veränderte sich erst, als es im Laufe des 6. Jhs. im ostgotischen Italien sowie im nunmehr wieder byzantintischen Africa zu einem – allerdings recht bescheidenen und auf bestimmte Bereiche

[37] AE 2008, 524 = AE 2021, 464 [EDCS-51400959]; dazu der ausführliche Kommentar von Cecconi – Tantillo 2021.
[38] AE 1974, 698 = LSA 2423 [EDCS-09401247]; vgl. Lepelley 1981, 111 (Dat.: vermutlich 426-428/29).
[39] AE 2020, 614/15 [EDCS-80300070]; dazu ausführlich Chalal – Dupuis 2020.
[40] CIL VIII 25362 = ILS 8960 [EDCS-25000974] (Dat.: um 530). Weitere Texte, die vielleicht auch als Inschriften ausgeführt oder zumindest hierfür gedacht waren, finden sich in der Anthologia Latina; dazu Miles 2005.
[41] CIL II²/14, 947 = ILS 815 = RIT 100 = LSA 1986 [EDCS-05503141]. Es ist unklar, ob diese Marmorplatte Teil einer Statuenbasis war. Für eine weitere ‚civic inscription' des späten 5. Jhs. aus Emerita Augusta s.u. Anm. 197.
[42] IBulgarien 206 = AE 1937, 98 = AE 1948, 43 = LSA 367 [EDCS-15000148] (Philippopolis), Statuenbasis für den *magister militum* Basiliscus (Dat.: zwischen 465 und 474, eventuell 465-468); IGBulg III 1580 = LSA 10 (Augusta Traiana), Statuenbasis für den Heerführer Aspar (Dat.: vermutlich 424-471, am ehesten um 465/70).
[43] CIL III 1984 = Salona IV 1, 2 [EDCS-27500065] und AE 2007, 1099 [EDCS-46600035].
[44] ILJug III 2074a = AE 1912, 39 = Salona IV 1, 14 [EDCS-10101039].

beschränkten – Revival einer öffentlichen Inschriftenkultur kam; darauf wird später noch näher einzugehen sein (vgl. u. 5.1.).

3. Die Präsenz traditioneller Elemente im öffentlichen Raum spätantiker Städte

3.1. Statuen von Personifikationen, mythologischen Figuren und Gottheiten

Ein erstes auffälliges Phänomen in diesem Kontext ist die fortdauernde Aufstellung von Statuen, welche mythologische Figuren oder Personifikationen darstellten, im öffentlichen Raum. Diese ging zwar quantitativ zurück, kam aber während des 4. Jhs. keineswegs zum Erliegen. Hierfür gibt es eine Reihe von epigraphischen Hinweisen, so etwa vom Forum der Kleinstadt **Abthugnos** (*Byzacena*).[45] Dieses wurde im Jahr 376/77 restauriert und erhielt dabei einen neuen Statuenschmuck.[46] Praktisch gleichzeitig stellte ein lokaler Magistrat die Rednertribüne (*rostra*) wieder her und errichtete dort *ad ornatum patriae* eine Reihe von Standbildern.[47] Zu letzteren gehörte eine Statue der *aeterna Urbs Roma,* also eine Personifikation der Stadt Rom, die hier jedoch nicht als Gottheit bezeichnet wurde.[48] Eine ähnliche Anknüpfung an die glorreiche Vergangenheit des Imperium Romanum lässt sich wohl bei zwei Statuen des *deus Romulus* annehmen, welche – augenscheinlich während des 4. Jhs. – auf den *fora* der Städte **Fulginiae** und **Sestinum** (beide in *Tuscia et Umbria*) zur Aufstellung kamen.[49] Solche Figuren waren augenscheinlich bedeutsam für die städtische Identität, ohne dass sie Kontroversen bei bestimmten (religiösen) Gruppen auslösen mussten.[50] Das gilt sicherlich ebenso für die Statuen von Genien (des Stadtrates, der gesamten Gemeinde oder sogar der Provinz), die während der Spätantike ebenfalls noch in einiger Zahl im öffentlichen Raum errichtet wurden.[51] In welchem Maße Denkmäler dieser Art gemeinschaftsstiftend (aber gegebenenfalls auch konfliktträchtig) wirken konnten, verdeutlicht ein Vorfall, der sich gegen Ende des 4. Jhs. in **Carthago** (*Africa proconsularis*) ereignete: Dort stand an einem nicht genauer bekannten Ort im öffentlichen Raum eine Statue des *Genius coloniae*, um die sich an bestimmten Festtagen die Mitglieder der städtischen Oberschicht zu einem Bankett versammelten. Hieran nahmen auch Christen teil, welche sich an der Präsenz der Genius-Statue

---

[45] Zu dem Befund in Abthugnos vgl. Ferchiou 1990 und 1993-95 sowie Lepelley 2003, 219-221 und 2011, 285f.
[46] AE 1995, 1655 [EDCS-03300891]: *adiuncto quoque statuarum ornatu*.
[47] AE 1991, 1641-1643 [EDCS-05000795-97] (Dat.: 373-378).
[48] AE 1991, 1644 = LSA 2505 [EDCS-05000798]. Eine weitere Statue der *urbs Roma* wurde kurz vor 389 im Zentrum von Ostia aufgestellt: CIL XIV 4716 = ILS 9355 = LSA 1662.
[49] CIL XI 5997 = AE 1996, 656 = LSA 2684 [EDCS-23100650] (Sestinum); CIL XI 5206 = AE 1996, 652 = LSA 2683 [EDCS-22901148] (Fulginiae); in beiden Fällen ist kein Stifter genannt. Die Datierung in das 4. Jh. erfolgt jeweils aufgrund paläographischer Kriterien; vgl. Paci 1996.
[50] Das gilt wohl für die Basis eines Standbildes des *deus patrius* vom Forum in Bulla Regia (*Africa proconsularis*), die sich vermutlich ebenfalls in das 4. Jh. datieren lässt: AE 1953, 86. Errichtet wurde die Statue von einem *vir clarissimus* und *civis*; auffällig hierbei ist, dass der Name des Stadtgottes (in Bulla Regia war das Apollo, wie wir aus anderen Inschriften wissen) nicht explizit genannt wurde.
[51] *Genius curiae*: CIL XI 5996 = ILS 5519 = AE 1991, 649 = LSA 1640 (Sestinum/*Tuscia et Umbria*; Dat.: 375), dieses Standbild wurde von einem lokalen Amtsträger *votivitate et tota mente devota* errichtet, und zwar *in curia Augusta* – die ungewöhnliche Wendung zu Beginn stellte möglicherweise eine bewusste Umformulierung der traditionellen Votivformel dar; vgl. Susini 1988. *Genius urbis/civitatis*: CIL X 7014 = AE 1959, 22 = IMCCatania 7 = LSA 2056 (Catina/*Sicilia*; Dat.: späteres 4./frühes 5. Jh.); BCTH 1893, 162 Nr. 43 (Thamugadi/*Numidia*; Dat.: 4. Jh.); CIL III 5159 = LSA 2652 (Celeia/*Noricum mediterraneum*; Dat.: frühes 4. Jh.?). *Genius provinciae*: CIL VIII 18261 = RCLEAfr 24 (Lambaesis/*Numidia*; Dat.: früheres 4. Jh. – falls dieser schwierig zu verstehende Text richtig gedeutet worden ist).

(und auch eines Altares, der aber augenscheinlich nicht mehr für Opferhandlungen benutzt wurde) kaum störten, was wiederum die Kritik des Augustinus hervorrief, der hierin sehr wohl ein *numen* erkennen wollte. Der Bischof zitierte in seiner Predigt die von den Teilnehmern der Veranstaltung vorgebrachte, vermutlich von breiten Bevölkerungsschichten geteilte Meinung: „‚Es handelt sich aber gar nicht um einen Gott, weil es der Genius von Carthago ist; wenn es (hingegen) Mars oder Mercur wären, dann wäre es ein Gott!' […] Ich weiß, wie Du auch, dass es lediglich ein Stein ist. Wenn der Genius (tatsächlich) nur irgendein Schmuckstück (*ornamentum*) ist, dann sollen die Bürger von Carthago ruhig leben […]".[52] Hier werden die unterschiedlichen Zuschreibungen sichtbar, die an ein solches Denkmal herangetragen wurden; mehrheitlich scheint es aber nicht als problematisch empfunden worden zu sein.

Das gilt auch für die Bildnisse von (weiblichen) Personifikationen wie Victoria oder Concordia, die sich leicht mit zentralen römischen Tugenden in Beziehung setzen ließen und die daher in einigen spätantiken Städten noch eine wichtige Rolle spielten. So wurden in **Thamugadi** (*Numidia*) im mittleren 4. Jh. zwei Statuen der Victoria sowie eine der Concordia der (christlichen) Kaiser Valentinian I. und Valens errichtet.[53] Letzteres erfolgte auf Initiative eines ‚heidnischen' Statthalters und unter Aufsicht eines christlichen Lokalmagistraten. In **Cuicul** (*Numidia*) ließ der Provinzstatthalter Ulpius Egnatius Faventinus, der ebenfalls den traditionellen Kulten verbunden war,[54] in einer von seinem Vorgänger erbauten Basilika mit Gerichtstribüne an einem der zentralen Plätze der Stadt eine Victoria-Statue (*Victoriae simulacrum*) errichten, „weil diese bislang mit Blick auf die Größe und den Schmuck (*ornatus*) der *tribunalia* der *basilica* gefehlt hatte".[55] Es ist bisweilen gemutmaßt worden, die Errichtung von Concordia- bzw. Victoria-Statuen durch mehrere Statthalter von *Numidia*, die anderweitig als Anhänger der alten Götter bekannt sind,[56] sei als eine Art religiöses Statement im Vorfeld des bekannten, wenige Jahre später offen ausbrechenden Streits um den Victoria-Altar im Senatsaal von Rom zu verstehen.[57] Ein solcher Konnex erscheint jedoch keineswegs zwingend, zumal zu beachten ist, dass die ebenfalls in der stadtrömischen Curia befindliche Statue der

---

[52] Aug. serm. 62, 9-10; dazu Lepelley 2001, bes. 49-52; Rebillard 2012, 76f.

[53] AE 1949, 134 = LSA 2678 [EDCS-29200168] (Victoria des Kaisers Julian, dessen Name später überschrieben wurde; Dat.: 361-363); AE 1902, 91 = RCLEAfr 19 [EDCS-16800252] (Statuenbasis mit einem metrischen Text, in dem über das Standbild der *virgo fecunda* gesagt wird: *sic stetit ut Romam victus cognosceret orbis*; Dat.: 4. Jh.); AE 1895, 108 = LSA 2272 [EDCS-17200015] (*Concordia dd. nn. Valentiniani et Valentis perpetuorum Augg.*; Dat.: 364-367). Zu dem hier erwähnten Statthalter Caecina Albinus s.u. Anm. 151; zu dem Magistraten Aelius Iulianus u. Anm. 132.

[54] Der Statthalter (PLRE I Faventinus 1) wird in der Literatur gerne als ‚militanter Heide' o.ä. bezeichnet. Diese Einschätzung beruht auf einem einzigen epigraphischen Zeugnis, nämlich einem *taurobolium*-Altar aus dem Bereich des vatikanischen *Phrygianum* in Rom (vgl. u. Anm. 123), in dessen Inschrift Faventinus mit all seinen Priesterämtern aufgeführt wird (CIL VI 504 = ILS 4153; Dat.: 376). Dieses Denkmal war aber eben nicht in der vollen Öffentlichkeit zu sehen, und es ist zudem kein direkter Zusammenhang mit der Aufstellung der Victoria-Statue in Cuicul ca. zehn Jahre zuvor zu erkennen.

[55] ILAlg II 3, 7914 = AE 1946, 108 = LSA 2323 [EDCS-15300538] (Dat.: 364-367; s. auch ILAlg II 3, 7758 = AE 1946, 109); dazu Lepelley 2011, 280f. Zu der *basilica* s.u. Anm. 168.

[56] Auch der bekannte ‚heidnische' Senator Q. Aurelius Symmachus (PLRE I Symmachus 4) könnte während seiner Amtszeit als *proconsul Africa*e im Jahr 373/74 in Carthago Statuen der Victoria errichtet haben: Im Umkreis des Byrsa-Hügels wurden zwei Basen gefunden, deren gleichlautende Inschriften berichten, Symmachus habe ein nicht näher bezeichnetes Standbild aufstellen lassen (*constitui iussit*): CIL VIII 24584 = ILTun I 966 = LSA 2338/39. Ein in der Nähe gefundenes, offenbar früher entstandenes Victoria-Bildnis ist möglicherweise zugehörig: LSA 2391.

[57] So etwa Lepelley 1981, 406f. mit Anm. 21; Lepelley 2011, 281 (er vermutet, das Standbild der Victoria in Cuicul sei eine Kopie der Statue im Senatssaal von Rom gewesen). Zu dem bekannten ‚Streit um den Victoria-Altar' vgl. nur Lizzi Testa 2015.

Siegesgöttin offenbar unangetastet blieb. Standbilder von Personifikationen dürften also im spätantiken Stadtraum kein grundsätzliches Problem dargestellt haben,[58] auch wenn manche (christliche) Zeitgenossen das anders sehen mochten.[59] Als Verweis auf die Sieghaftigkeit des Kaisers und des gesamten Imperium sowie als passender ‚Dekor' der Stadt waren solche Personifikationen vielmehr für die meisten Menschen ohne weiteres akzeptabel – noch im mittleren 5. Jh. ließ ein Stadtpräfekt in **Rom** an einer Straße (*in vico Patricio*) ein Bildnis der Victoria *[ad omne]m splendorem publicum* aufstellen.[60] In **Ephesos** (*Asia*) wurde gegen Ende des 4. Jhs. gar ein ganzes Ensemble von (älteren) Nike-Skulpturen aus Bronze neu gruppiert, um am oberen Ende einer der bedeutendsten innerstädtischen Straßen, des Embolos, eine Statue der Kaiserin Aelia Flacilla (und möglicherweise auch ein Reiterstandbild ihres Gatten Theodosius I.) zu flankieren[61] – und dies vor der Kulisse des in der Spätantike aus Spolien neu errichteten Herakles-Tores, das neben Pfeilern mit Darstellungen des Herakles auch Reliefdarstellungen von geflügelten Victorien präsentierte.[62] Dieses Arrangement hatte offensichtlich eine gezielte inhaltliche Aussage, denn hiermit wurde die kaiserliche Sieghaftigkeit visuell eindrücklich inszeniert.

Eine explizite Bezugnahme auf bestimmte (‚pagane') Kultpraktiken war damit augenscheinlich nicht verbunden, und solche Statuen waren in der Regel auch nicht (mehr) mit Altären versehen – wo es solche zuvor gegeben hatte (was keineswegs bei der Mehrheit der Standbilder im öffentlichen Raum der Fall gewesen sein dürfte), waren diese im Laufe des 4. Jhs. vermutlich entfernt oder ‚entweiht' worden,[63] so dass auch die zahlenmäßig ständig zunehmende Gruppe der (‚gemäßigten') Christen in den Städten hieran keinen Anstoß nehmen musste (s.u.). Das ‚Christ-Sein' war in dieser Formationsphase ohnehin kein homogenes und statisches Phänomen, sondern zeigte sich in unterschiedlichen Ausprägungen, welche wiederum stark situativ bedingt waren.[64] Gerechnet werden muss daher mit Blick auf bestimmte epigraphische Monumente mit divergenten Bedeutungszuschreibungen durch verschiedene Individuen bzw.

---

[58] Vgl. Roueché 2002, 542f., 545 („female personifications abound in late antiquity"). Erhellend ist in diesem Kontext eine bei Bresson – Drew-Bear – Zuckerman 1995, 145 zitierte Episode aus der im 4. Jh. entstandene *Passio* der *Quatuor coronati*, welche in einem Steinbruch arbeiteten und dort keine Probleme damit gehabt haben sollen, etwa *Victoriae* oder *Cupidines* herzustellen, solange diese als *ornamenta* zu betrachten waren; erst als sie eine Statue (*simulacrum*) des Asklepios herstellen sollten, hätten sie sich geweigert.

[59] So etwa Prud. c. Symm. 2, 57-66, laut dem die Statue der Victoria in der römischen Curia bei Christen Anstoß erregen konnte; er forderte deshalb, die „heidnische Torheit" (*gentilis ineptia*) solle endlich aufhören, körperlose Dinge (*res incorporeas*) mit Gliedern auszustatten – diese Bildnisse sollten vielmehr zerstört werden (*frange repulsorum foeda ornamenta deorum*); vgl. Roueché 2002, 542.

[60] CIL VI 41422 = 1775 = LSA 1471 [EDCS-01000565].

[61] IEph II 314 = LSA 723 (Dat.: 383-386); dazu ausführlich Roueché 2002.

[62] Zu dem Herakles-Tor, das den oberen Abschluss des Embolos bildete, vgl. Bammer 1976/77. Die genaue Datierung der einzelnen Bauphasen dieser Struktur ist allerdings nicht ganz klar; der letzte Ausbau des Tores dürfte jedenfalls erst im mittleren 5. Jh. erfolgt sein.

[63] Vgl. dazu den bereits angesprochenen Fall der Genius-Statue in Carthago (s.o. Anm. 52), bei der es, wie Augustinus betont, auch einen Altar gegeben habe, auf dem aber offensichtlich am Ende des 4. Jhs. nicht mehr geopfert wurde (so Lepelley 2001, 50). Hinzuweisen ist ferner auf die Inschrift CIL VIII 18328 = ILS 5520 (Dat.: 379-383) aus Lambaesis, welche über die Restaurierung der dortigen *curia ordinis* berichtet. Zu dieser wird ausgeführt: *quam maiores nostri merito templum eiusdem ordinis vocitari voluerunt* – die Bezeichnung der *curia* als *templum* in früherer Zeit bezog sich offenbar auf die Präsenz eines Altares in dem Ratssaal, auf dem vor Beginn der Sitzungen geopfert wurde; dazu Lepelley 2011, 281-284. Es gibt allerdings bei Augustinus auch Hinweise darauf, dass ein Opfer vor Götterstatuen auf Plätzen oder in öffentlichen Gebäuden (etwa in den Thermen), zumindest noch für möglich gehalten wurde; so in Aug. epist. 46, 15: *Si Christianus debet in balneis lavare vel in thermis, in quibus sacrificatur simulacris?*

[64] Zu diesem in den letzten Jahren intensiv diskutierten Feld vgl. Leppin 2012 und Rebillard 2012.

Rezipienten-Gruppen, so dass ein eindimensionaler Interpretationsansatz unangebracht erscheint.

Das leitet über zum nächsten Punkt: Die Neuproduktion und öffentliche Aufstellung von Statuen ‚echter' Götter im Stadtraum ging zwar nach dem frühen 4. Jh. stark zurück, kam aber ebenfalls nicht völlig zum Erliegen.[65] Die Errichtung mancher Denkmäler lässt sich durch eine Sondersituation erklären, so bei einer Statue(?) des Sol Invictus, die in **Bou Arada** (*Byzacena*) für das Heil des Kaisers Julian errichtet wurde, wobei die Initiatoren, die nicht unbedingt die gesamte Stadtgemeinde vertraten, möglicherweise bewusst anonym bleiben wollten.[66] Einige Fälle bleiben unsicher, so wie bei einer kürzlich publizierten Statuenbasis vom Forum von **Mustis**, die in ihrer jetzigen Form sicher in das Jahr 350/51 datiert ist. Die Basis soll die Statue einer Gottheit, möglicherweise des Iuppiter Optimus Maximus, getragen haben, welche als *conservator* der regierenden Herrscher angesprochen worden sei. Der Name des Gottes in den ersten beiden Zeilen sei jedoch später eradiert worden – was jedoch ganz ungewöhnlich wäre, denn normalerweise wurden die Namen traditioneller Gottheiten auch bei (früheren) Monumenten, die noch im 4./5. Jh. im öffentlichen Raum der Städte zu sehen waren (und hiervon gab es recht viele), nicht angetastet.[67]

Andere Zeugnisse lassen sich hingegen kaum wegdiskutieren. Besonders beachtenswert ist in diesem Zusammenhang eine Serie von Statuenbasen aus **Novae** (*Moesia II*), die sich in den letzten Jahren durch Neufunde erheblich vermehrt hat: In dem großen Innenhof der *principia* des dortigen Legionslagers, das in der Spätantike zunehmend (auch) als ‚Marktplatz' der *civitas/polis Novensium* diente (also durchaus einen städtischen Kontext bildete),[68] wurde vom frühen 4. bis kurz vor die Mitte des 5. Jhs. eine Reihe von Standbildern errichtet, und zwar von *primipilarii*, also Zivilbeamten aus den östlichen Provinzen des Reiches, welche für die Versorgung der in Novae stationierten *legio I Italica* zuständig waren und nach der Erfüllung ihrer Dienstplichten – anscheinend regelmäßig – eine Statuenaufstellung an diesem Ort vornahmen.[69] Neben dem Bildnis eines Herrschers(?)[70] und einer Nike[71] handelte es sich dabei

[65] Idealplastik ist in der Spätantike durchaus noch (neu) produziert worden, und zwar teilweiser in hoher Qualität, wenn auch in deutlich verminderter Quantität – nur war diese offenbar nun vor allem für den ‚privaten' Bereich gedacht; vgl. etwa Bergmann 1999; die Beiträge in Bauer – Witschel 2007a sowie Jacobs 2010.

[66] AE 1988, 1110 [EDCS-07000897] (Dat.: 362/63); es ist nicht ganz klar, ob es sich bei dieser Tafel um den Bestandteil eines statuarischen Monuments gehandelt hat, aber das Formular der Inschrift dürfte dafür sprechen. Zu weiteren Inschriften aus Africa aus der Regierungszeit des Julian, in denen dieser als *restitutor sacrarum* bzw. als *restitutor Romanorum religionum* bezeichnet wurde, s. Lepelley 2011, 276-279 (vgl. auch AE 1907, 191 und AE 1969/70, 631 aus der Provinz *Syria Phoenice* für die Benennung des Julian als *templorum restitutor*).

[67] AE 2015, 1839 [EDCS-72700002] (die Statuenbasis war selbst wiederum ein wiederverwendetes Stück) mit der Interpretation von Campedelli 2015; s. dazu aber den kritischen Kommentar in AE, der m.E. berechtigte Zweifel an dieser Rekonstruktion vorbringt.

[68] Zum archäologischen Kontext in Novae vgl. Sarnowski 1999 und 2012 (sowie Sarnowski 2013, 145 und ebd. Abb. 5).

[69] Inzwischen sind aus Novae 13 solcher Statuenbasen mit griechischen und lateinischen Inschriften bekannt (zwei davon noch unpubliziert). Vgl. die (vorläufige) Aufstellung bei Łajtar 2013, 109-111 (nun zu ergänzen um die Neufunde).

[70] SEG 63, 536 = AE 2013, 1335 = AE 2021, 1118 = LSA 2850 [EDCS-65600128] (Dat.: zweite Hälfte 4. Jh.); dazu Łajtar 2013. Der Herrscher(?), dessen *andrias* – in einem militärischen Habitus – hier errichtet wurde, wird in der Inschrift nicht namentlich benannt. Diese Statuendedikation richtete sich im Übrigen explizit an [τ]ῇ λαμπρᾷ Νοβησί[ων πόλ(ει)].

[71] SEG 44, 641 = AE 1994, 1515 = IGLNovae 178 = LSA 2594 (Dat.: wahrscheinlich 367/68); vgl. dazu den ausführlichen Kommentar von Bresson – Drew-Bear – Zuckerman 1995.

ausnahmslos um Statuen von Göttern, und zwar von Apollon und insbesondere von Liber Pater bzw. Dionysos. In den lateinischen und griechischen Inschriften auf diesen Statuenbasen erfolgte teilweise eine poetische Ansprache der Gottheiten, die mit entsprechenden, traditionellen Epitheta versehen wurden, so Phoibos als „Herr und Retter der italischen Legion" oder Dionysos als „Bringer von Siegen und Früchten" auf zwei Steinen aus dem zweiten Viertel des 4. Jhs.[72] Ein weiterer, erst vor kurzem vorgelegter Text, vermutlich aus dem Jahr 364, berichtet davon, dass zwei *primipilarii* „den (Gott), der Trauben anbaut, den Sohn der Selene, der mit Efeu bekränzt, zweimal geboren und in die *thiasoi* eingeweiht ist" als Statue aufgestellt haben.[73] Die Inschrift beginnt mit der Wendung θεοῦ πρωνοί[ᾳ], welche vor allem aus christlichen Kontexten bekannt, jedoch nur sehr selten in Bezug auf traditionelle Gottheiten bezeugt ist. Möglicherweise war der Text tatsächlich ambivalent gestaltet, so dass die Eingangsformel je nach Betrachter als „durch die Vorsehung des Gottes (Dionysos)" bzw. „Gottes" verstanden werden konnte.[74] Bei den drei spätesten Basen dieser Serie aus den frühen 430er-Jahren hat man vielleicht ebenfalls bewusst die durchaus mehrdeutige Formulierung gewählt, hier sei jeweils eine *statua in vultu Dionysi* errichtet worden.[75] Der Erstherausgeber und auch andere Forscher möchten hierin keine Götterbildnisse erkennen, weil deren Aufstellung zu diesem späten Zeitpunkt nicht mehr vorstellbar gewesen sei; m.E. spricht aber nichts dagegen, die Angabe so zu verstehen, dass hier kurz hintereinander mehrfach ein „Standbild mit dem Aussehen/in der Gestalt des Dionysos" errichtet worden ist, wobei die Formulierung auf den ästhetischen und eben nicht den religiösen Gehalt einer solchen Darstellung abhob. Die Stifter dieser Statuen können somit sehr wohl Christen gewesen sein (kurz vor der Mitte des 5. Jhs. ist das jedenfalls wahrscheinlich), die in ihrem Vorgehen jedoch – ebenso wenig wie das Publikum in Novae – kein Problem erblickt zu haben scheinen. Jedenfalls handelte es sich hierbei um eine spezifische lokale Praxis, die sich als sehr langlebig erwies.[76]

Hinzuweisen ist ferner auf zwei Stücke aus dem Zentrum der Stadt **Rhodos** (*Insulae*), eine Statuenbasis und eine Brunneneinfassung(?), deren Inschriften sich auf dieselbe Person beziehen, einen ansonsten unbekannten Mann namens Anastasios, der hier im (späten) 4. oder früheren 5. Jh. eine Statue des Herakles sowie ein Relief(?) mit einer Darstellung des Maron

---

[72] SEG 65, 572 = AE 2015, 1214: τάγματος Ἰταλικοῖο σαώτορα Φοῖβον ἄνακ⟨τ⟩α (dazu Łajtar 2015). SEG 63, 535 = AE 2013, 1337a-b = SEG 65, 571 [EDCS-69200453]: τὸν Διόνυ<σ>ον τοῦτο(ν) νει(κῶν) καὶ κα[ρ]πῶν δώτην.

[73] Vorgelegt von Łajtar 2021 (s. auch SEG 65, 573): τόνδε τὸν βοτρυοκομον Σεμελήιον κισσοστεφὴν δίγονον θιασῶν μύστην. Errichtet wurde dieses Standbild des Dionysos ὑπὲρ νείκης τῶν δδ(εσποτῶν) ἡμῶν.

[74] Łajtar 2021, 125 bevorzugt hingegen eine klare Abgrenzung und deutet die Formel daher in einem paganen Sinn („the god referred to anonymously in the formula is likely to have been Dionysos") – das scheint mir jedoch keineswegs zwingend zu sein.

[75] AE 2005, 1328-1330 = LSA 1102/03, 2445 [EDCS-38100360-62] (die drei Basen sind durch die Angaben der jeweiligen Konsuln sicher in die Jahre 430, 431 und 432 datiert); dazu Sarnowski 2005, bes. 226f. (er nimmt an, es seien Statuen unbekannter Personen „in front of [the statue of] Dionysius" errichtet worden; s. dagegen den Kommentar zu AE 2013, 1337b; ferner die Modifikationen bei Sarnowski 2013, 144). Dass es sich um hierbei tatsächlich um Statuenbasen handelt, ist an der Gestaltung der Steine klar erkennbar.

[76] Ein vergleichbarer Befund ist lediglich aus Oescus (*Dacia ripensis*) bekannt, wo sich das Lager der *legio V Macedonica* befand. Es handelt sich um drei jeweils von einem *primipilarius* aufgrund eines *votum* errichtete Statuenbasen (von denen zumindest eine Statue des Liber Pater trug), die sich vermutlich in das zweite Viertel des 4. Jhs. datieren lassen: ILBulg 8b = AE 1995, 1328 = LSA 2596; ILBulg 9 = AE 1995, 1329 = LSA 2597; ILBulg 10 = AE 1995, 1330 = LSA 2598; dazu Bresson – Drew-Bear – Zuckerman 1995, 141f.

(eine Figur aus dem Umkreis des Dionysos) errichtet hat.[77] Der Stifter war mit einiger Wahrscheinlichkeit ein Christ; dafür spricht neben seinem Namen auch die Tatsache, dass zu Beginn der zweiten Inschrift ein offenbar dazu gehörendes Kreuzeszeichen eingemeißelt wurde.[78] Ansonsten weist aber in den Inschriftentexten nichts auf einen christlichen Hintergrund hin.[79] Bei der Statuenbasis war allerdings auf dem oberen Profil ein (heute nicht mehr sichtbares) Graffito mit dem Text K(ύρι)ε βοήθι in einer recht nachlässigen Weise eingeschrieben worden; und auf der rechten Seite ist ein ebenfalls ungelenk eingeritztes Kreuz zu erkennen. Diese beiden christlichen Statements sind vermutlich nicht zeitgleich mit der Inschrift der Anastasios entstanden, sondern später und von einer anderen Person auf der Basis angebracht worden – sie stellten also wohl eine andersgeartete Reaktion auf das Bildnis dar, eventuell aus einer rigoroseren religiösen Perspektive.[80]

Wenn man nun nach dem Bedeutungsgehalt solcher im öffentlichen Raum der spätantiken Städte präsentierten Götterbildnisse fragt,[81] so ist es hilfreich, an dieser Stelle ein weiteres Phänomen einzubeziehen: Deutlich häufiger als zur Neuproduktion von Götterstatuen kam es nämlich in dieser Epoche zur Umsetzung bereits im Stadtraum vorhandener Standbilder von ihren ursprünglichen Standorten in neue Kontexte.[82] Diese Praxis ist – nicht zuletzt durch archäologische Befunde (s.u.) – für das gesamte Reich nachzuweisen; sie wurde aber (fast) ausschließlich im Westen epigraphisch kommemoriert;[83] dort jedenfalls in großer Zahl und bis weit in das 5. Jh. hinein.[84] Aus den knapp gehaltenen Texten auf den (zumeist ebenfalls wiederverwendeten) Basen von solchen transferierten Standbildern geht deren Genre oftmals nicht hervor.[85] In denjenigen Fällen, wo dieses angegeben oder zu erschließen ist, handelte es

---

[77] AE 1949, 234 = SEG 58, 822 = LSA 827; Epigramm auf einer sechseckigen Statuenbasis aus Marmor mit einem Hinweis auf die Taten des Herakles und einem Lob des Anastasios, der als „glorreicher Gründer von Rhodos“ und als eine Art ‚neuer Herakles‘ bezeichnet wird. Es ist nicht ganz sicher, ob die Basis wirklich ein Standbild des Herakles und nicht etwa des Anastasios selbst trug (vgl. die Diskussion in LSA, die den Sachverhalt jedoch nicht ganz korrekt wiedergibt). SEG 58, 823; Block (vielleicht Teil einer Brunneneinfassung; darüber offenbar ein ausgemeißeltes Relief, das vermutlich den Maron zeigte). In beiden Fällen ist nicht klar, ob es sich hierbei um neu produzierte Bildnisse oder um die Umsetzung bzw. Neuaufstellung von älteren Skulpturen gehandelt hat.

[78] Vgl. die ausführliche Diskussion bei Deligiannakis 2008 (s. aber ebd. 154f. mit etwas größerer Vorsicht gegenüber der These, Anastasios sei ein Christ gewesen).

[79] Insofern ist die Charakterisierung der Inschriften als „Christian epigrams“ in SEG m.E. durchaus fragwürdig.

[80] Ähnlich auch Deligiannakis 2008, 152f.

[81] Nicht bei allen in der Spätantike (neu) aufgestellten und mit einer Inschrift versehenen Götterstatuen ist allerdings sicher, ob sie im (voll) öffentlichen Raum zu sehen waren. Diese Frage stellt sich etwa bei einer Statue des Pan, die im Jahr 359/60 auf der Insel Ägina (*Achaia*) neu errichtet bzw. versetzt wurde, wovon ein Epigramm auf der (wiederverwendeten) Basis des – nicht erhaltenen – Standbilds kündete: IG IV 53 = IG IV²/2, 786. Die Inschrift verwies zudem auf die „herrlichen Bauwerke des gerecht richtenden Ampelius“, also des *proconsul Achaiae* Publius Ampelius (PLRE I Ampelius 3), der vermutlich ein ‚Heide‘ war. Dem Wortlaut der Inschrift zufolge könnte die Pan-Statue (zusammen mit Bildnissen der Musen) in einem *Museion* auf dem Gelände einer Villa gestanden haben, welche dem Ampelius gehörte; vgl. hierzu den Kommentar von Robert 1948a.

[82] Vgl. zu diesem in jüngerer Zeit vielfach behandelten Phänomen nur Brandenburg 1989; Lepelley 1994; Witschel 2007, 122-124, 139f. sowie die Beiträge in Kristensen – Stirling 2016.

[83] S. aber einen Neufund aus Perge (*Pamphylia*), wo drei Statuenbasen der zweiten Hälfte des 4. Jhs. mit einer jeweils gleichlautenden Inschrift über die Initiative eines Statthalters berichteten (SEG 66, 1722-1724): τοῦτο τὸ ἄγαλμα πρὸς κόσμον τῆς λαμπρᾶς Περγαίων μητροπόλεως ἀνέθηκα.

[84] Die spätesten epigraphischen Zeugnisse für diese Praxis stammen aus Rom und sind in die zweite Hälfte des 5. Jhs. datiert. Sie berichten über diesbezügliche Aktivitäten verschiedener Stadtpräfekten; so CIL VI 1670 = 31889 = ILS 5716 = LSA 1352 (Dat.: 465/67): *ad augendam t(h)ermarum Traianarum gratiam collocavit*; oder CIL VI 41394 = AE 1984, 34 = LSA 1524 (Dat.: zwischen 457 und 472): *[ex ab]strusis loc[is ---]*.

[85] Das gilt insbesondere für diejenigen Fälle, in denen die Inschrift auf der Statuenbasis vermerkt, ein Amtsträger habe etwas *curavit*, ohne genauere Angaben hierzu zu machen.

sich mehrheitlich um ältere Bildnisse von Göttern oder Figuren der Mythologie.[86] Es kam jedoch auch vor, dass Statuen früherer Herrscher versetzt wurden. Zur Herkunft der Artefakte äußern sich manche Inschriften, indem sie postulieren, diese stammten von „abgelegenen" bzw. „verschmutzten Orten", oder von solchen, welche „ruinös zu werden drohten".[87] Der Verweis auf solche (angeblich) verwahrlosten Zonen in den spätantiken Städten kann sicherlich teilweise als topische Wendung angesehen werden, durch welche die Verdienste des jeweiligen ‚Retters' der Skulpturen besonders hervorgehoben werden sollte. Teilweise scheint dies aber durchaus einen realen Hintergrund gehabt zu haben, wenn etwa Statuen aus aufgelassenen Heiligtümern oder aber aus verfallenden Vierteln in das Stadtzentrum transferiert wurden.[88] Als Zielpunkt der Umsetzung werden die zentralen Platzanlagen bzw. deren „belebtester Ort" sowie öffentliche Gebäude wie Thermen oder Portiken genannt.[89] Nicht wenige Inschriften führen schließlich das Motiv oder den Zweck einer solchen Maßnahme an, was für unsere Fragestellung besonders wichtig ist: Die umgesetzten und neu arrangierten Skulpturen sollten dem angemessenen Dekor (*ornatus* oder *comptus*) des Stadtbildes dienen und diesem Glanz (*splendor*) verleihen.[90]

Das heißt aber keineswegs, dass die Statuen in ihrer neuen Umgebung nur noch als dekoratives Beiwerk gedient hätten und ihnen darüber hinaus keine inhaltliche Bedeutung mehr zugekommen wäre: Zumindest in einigen Fällen lässt sich nachweisen, dass die Bildnisse ganz bewusst an bestimmten Stellen platziert wurden, weil sie hier eine bedeutende Rolle bei der Formierung einer städtischen Identität spielen konnten. Hierfür lassen sich einige archäologische Befunde aus dem Osten des Reiches anführen, so insbesondere aus **Aphrodisias** (*Caria*): Hier wurde in einem großen Hallenbau (‚civic basilica') an der Süd-Agora im Zuge einer größeren Baumaßnahme während des mittleren 4. Jhs. eine Statuengruppe mit Troilos (zu Pferde) und Achill sowie eine kolossale weibliche Gewandstatue (die man nun vielleicht als

---

[86] Ein Beispiel hierfür bietet ein Ensemble aus den Westthermen von Caesarea (*Mauretania Caesariensis*): Hier fanden sich vier Statuenbasen mit der sekundären Aufschrift *translata de sordentibus locis*. In zwei Fällen ist aufgrund von früheren Inschriften auszumachen, wessen Standbild die Basen trugen: Hercules und Iuno Regina (CIL VIII 20963 = ILS 5482 = LSA 2313 und CIL VIII 20965 = LSA 2314). Die Statuenumsetzung erfolgte vermutlich im (späteren) 4. Jh.; vgl. Lepelley 1981, 514f.

[87] Ich gebe hierfür jeweils nur einen Beleg. CIL X 3714 = ILS 5478 = LSA 1921 (wahrscheinlich aus Puteoli/*Campania*; Dat.: 370er-Jahre): *Signa translata ex abditis locis ad celebritatem thermarum Severianarum*. CIL XIV 4721 = LSA 329 (Ostia; Dat.: 390-400): *Translatam ex sordentibus locis ad ornatum fori et ad faciem publicam*. CIL VIII 25998 = ILS 5712 = LSA 2471 (Thibursicum Bure/*Africa proconsularis*; Dat.: frühes 4. Jh.): *ex avio loco et ruina{m} minanti statuas n(umero) IIII marmoreas a<d> cultum et splendorem apodyteri(i) thermarum*.

[88] Der Transfer einer Skulptur aus einem Heiligtum ist explizit bezeugt für Verona (*Venetia et Histria*), wo eine Statue unbekannten Sujets (vermutlich ein Götterbild), welche lange im Bereich des Capitolium herumgelegen hatte, von einem Statthalter „auf den belebtesten Platz des Forums" verbracht wurde: CIL V 3332 = ILS 5363 = AE 1989, 325 = LSA 1240 (Dat.: 379-383). Auch in der kaiserlichen Gesetzgebung war vorgesehen, dass Statuen, die von ihren kultischer Funktionen ‚gereinigt' worden waren, einer neuen Bestimmung zugeführt werden sollten (vgl. Witschel 2007, 144f.). Mit Blick auf verwahrloste Stadtviertel, aus welchen Statuen entfernt wurden, um sie an anderer Stelle zu bewahren, lässt sich das Beispiel von Ostia (mit mehreren epigraphisch dokumentierten Statuenumsetzungen) anführen. Dort wurde das Stadtzentrum lange instandgehalten, andere Zonen hingegen dem Verfall anheimgegeben und gleichsam ‚ausgeblendet'; dazu Gering 2011.

[89] So etwa in Portus, wo im zweiten Viertel des 5. Jhs. eine Statue unbekannter Art *ad ornatum porticus Placidianae* aufgestellt wurde (CIL XIV 140 = ILS 805 = LSA 1652).

[90] *Comptus*: In Taracina (*Campania*) haben sich drei Statuenbasen mit gleichlautendem Text gefunden, welcher berichtet, dass ein Statthalter *statuas ad comptum civitatis Tarracinensium constituendas curavit* (AE 1912, 99 = LSA 2047-2049; Dat.: um 375/80). *Splendor*: In Nola (*Campania*) ließ ein Statthalter ein Standbild unbekannter Art *ad splendorem urb(is) Nolanae* aufstellen (CIL X 1253 = LSA 1870; Dat.: 364/65).

Personifikation der Stadt umdeutete) nach einer umfangreichen Restaurierung auf neu zusammengesetzten Basen aufgestellt, nachdem die Skulpturen von einem anderen, ebenfalls öffentlichen Standort hierher verbracht worden waren.[91] Zudem zeigt der epigraphische und archäologische Befund in Aphrodisias, dass die Instandsetzung und Neuinszenierung von älteren Skulpturen (und gerade der Bildnisse von Göttern und mythologischen Figuren) in der Spätantike ein ‚big business' war, in das auch die städtischen Eliten investierten, indem sie Statuenwerkstätten und -depots betrieben.[92] Bei solchen Statuen-Neuaufstellungen entstanden bisweilen für moderne Augen merkwürdig anmutende ‚Pasticci', an deren Aussehen sich die Zeitgenossen jedoch nicht gestört zu haben scheinen.[93] Besonders eindrucksvoll ist schließlich ein Befund in **Sagalassos** (*Pisidia*): Dort wurden noch im zweiten Viertel des 6. Jhs. (nackte) Statuetten von Göttern bzw. Personifikationen aus früheren Epochen bei der Renovierung einer Kolonnadenstraße in einem neuen Kontext präsentiert und dabei vermutlich mit einer veränderten Sinngebung versehen.[94]

Zusammenfassend kann somit festgehalten werden, dass solche (Götter-)Bildnisse in aller Regel keine kultische Funktion mehr besaßen, sondern dem angemessenen Dekor des Stadtbildes dienten und daher vor dem Verfall gerettet werden sollten – solche Aktionen konnten denn auch problemlos von Amtsträgern initiiert werden, die keine Anhänger der alten Götter waren. So ließ in **Aquileia** ein Statthalter von *Venetia et Histria*, Septimius Theodulus, bald nach der Mitte des 4. Jhs. (mindestens) drei Statuen aus dem Stadtgebiet auf das Forum verbringen und arrangierte sie dort – auf ebenfalls wiederverwendeten Basen – als Gruppe neu, was jeweils in einer knappen Inschrift mit dem Verb *ornavit* zum Ausdruck gebracht wurde.[95] In zwei Fällen ist das Sujet der ursprünglich wohl im 2./3. Jh. angefertigten Skulpturen bekannt: In einem Fall handelte es sich (wahrscheinlich) um eine Statue des Hercules,[96] in dem anderen um eine solche der Concordia. Letztere hatte ursprünglich der personifizierten Eintracht zwischen Aquileia und der Nachbargemeinde Iulia Concordia gegolten, wurde nun aber so umgestaltet, dass der ursprüngliche Inschriftentext stehen blieb und der aktuelle dazwischen

[91] Dazu ausführlich Smith – Hallett 2015. Die ursprüngliche, kaiserzeitliche Basis der Troilos-Achill-Gruppe (IAph2007, 12.10.) wurde anderweitig wiederverwendet, nämlich als Spolie in der spätantiken Stadtmauer. Für weitere Statuenumsetzungen und -restaurierungen in den ‚Hadrianic Baths' von Aphrodisias vgl. Smith 2007, 213-218.

[92] Bezeugt ist dies in Aphrodisias für das zweite Viertel des 4. Jhs. durch das Wirken der beiden *viri perfectissimi* Flavius Zeno und Flavius Andronikos, die verschiedene Statuenbasen mit der Bezeichnung ἐποίει versahen (s. ALA² 11 und 13; dazu Smith 2007, 214f.; Smith – Hallett 2015, 172-177). Dem Andronikos gehörte vermutlich die ‚Skulpturenwerkstatt' hinter dem Bouleuterion, die auch als Depot für ältere Statuen diente, welche an neue Stadtorte versetzt werden sollten; dazu nun Van Voorhis 2018.

[93] Ein Beispiel dafür liegt aus Aizanoi (*Phrygia I*) vor: Hier wurde um 400 eine Säulenstraße aus Spolien erbaut und mit ebenfalls wiederverwendeten Skulpturen ausgestattet. So errichtete man nun auf einer Basis, welche ursprünglich das Standbild einer angesehenen Bürgerin getragen hatte (SEG 45, 1712), eine in severischer Zeit entstandene Statue des flötenspielenden Satyrs, wobei die frühere Inschrift offenbar sichtbar blieb; vgl. Von Mosch 1995.

[94] Dazu Jacobs – Waelkens 2013 und Jacobs – Stirling 2017.

[95] S. InscrAqu I 501 = LSA 1233 [EDCS 82400124 und 14100322] sowie die beiden folgenden Anmerkungen; vgl. dazu Witschel 2007, 130f.

[96] AE 1996, 686a-b = LSA 1234 [EDCS 36600074]; dazu Zaccaria 2000, 96f.; Zaccaria 2001, 486-488. Es ist nicht ganz sicher, dass diese Basis nach ihrer Wiederverwendung und Neuaufstellung tatsächlich eine Statue des Hercules trug, denn die Aufschrift *Herculi* (in kleineren Buchstaben) auf der oberen Randleiste der Basis gehörte offensichtlich zu einer früheren Nutzungsphase und bezeichnete möglicherweise das Signum eines Mannes. Vgl. hierzu die Diskussion in LSA; das dort vorgebrachte Argument („addressing a pagan deity in an inscription of this type would be unparalleled in our records, and is made even more unlikely by the Christian faith of the governor") vermag allerdings kaum zu überzeugen.

gesetzt wurde, womit sich ein neues Gesamtverständnis ergab.[97] Theodulus war Christ, gab dies aber in den Inschriften in Aquileia nicht explizit zu erkennen, auch wenn sein ‚sprechender' Name in diese Richtung verweisen mochte. Wir kennen sein Glaubensbekenntnis nur durch die Aufschrift auf einem beschrifteten Messgefäß mit Christogramm, das im Rhein bei Gerstheim gefunden wurde; das war nun aber eben gerade kein für die Öffentlichkeit bestimmtes Schriftartefakt.[98]

Ein etwas anderer Vorgang spiegelt sich möglicherweise in einer Statuenbasis aus **Beneventum** (*Campania*) wider. Diese wurde um 430/40 auf der Frontseite mit einer neuen Inschrift versehen, welche davon berichtet, dass ein *consularis Campaniae* unter Mithilfe eines lokalen *vir laudabilis* „eine Statue (vermutlich einer Gottheit), welche an einem abgelegenen Ort aufgefunden worden war, zum öffentlichen Schmuck an einem äußerst belebten Platz aufstellen ließ".[99] Auf der Seite der Basis findet sich eine weitere Inschrift, die einen eindeutig christlichen, akklamatorischen Charakter aufweist: *Euresi fid[e]l[i]s maneas Dei semper*. Ein Teil der Forschung sieht diesen Text als zeitgleich mit demjenigen auf der Vorderseite an und möchte daher zwischen beiden einen inhaltlichen Bezug herstellen: Durch diese Beischrift sei der christliche Glaube des Neuaufstellers hervorgehoben worden – das Signum *Euresius* könnte sich somit entweder auf den Statthalter oder auf den munizipalen Aristokraten beziehen.[100] Es mag jedoch auch sein, dass die christliche Botschaft erst nachträglich auf der Basis angebracht wurde und dadurch – eventuell sogar ablehnend – auf deren Aussage reagierte.

Nicht selten kam es während der Spätantike im Rahmen solcher Vorgänge, wie wir bereits gesehen haben, zur Restaurierung älterer Statuen von Göttern und mythologischen Figuren, die für die Städte von besonderer Bedeutung waren. Gelegentlich ist dies auch in Inschriften festgehalten worden, so in **Rom**, wo um 475 ein *simulacrum Minervae*, das vermutlich im *atrium Minervae* bei der Curia stand und aufgrund eines Brandes während des Bürgerkrieg des Jahres 472 zerbrochen war, „gänzlich und in einem besseren Zustand" restauriert wurde, und zwar *pro beatitudine temporis*. Verantwortlich hierfür zeichnete ein christlicher Stadtpräfekt.[101] In **Catina** (*Sicilia*) wurde während des späteren 5. oder frühen 6. Jhs. im Theater der Stadt ein (älteres) Standbild der beiden mythischen Brüder Amphinomos und Anapias, die seit der hellenistischen Epoche als Stadtheroen verehrt wurden, von einem Provinzstatthalter als *pietatis maxima dona* „zurückgegeben". Es war zuvor während eines feindlichen Übergriffs (der Vandalen?) von einem anderen Standort bei Catania geraubt und vermutlich auch beschädigt worden.[102] Noch in dem wohl spätesten epigraphischen Zeugnis für eine solche Praxis aus dem frühen 6. Jh. wird angeführt, in **Faventia** (*Flaminia et Picenum*) sei die Restaurierung einer Statue (unbekannten Sujets) nach einer Erdbebenzerstörung *ad ornatum*

[97] AE 1999, 697a-b = AE 2001, 1007a-b = LSA 2659 [EDCS 71200137]; dazu ausführlich Zacccaria 2001.
[98] PLRE I Theodulus; zu dem bronzenen Messbehälter mit der Aufschrift des Theodulus sowie einem Christogramm zwischen den Buchstaben Alpha und Omega s. CIL XIII 10027,69.
[99] CIL IX 1563 = ILS 5479 = LSA 1727 [EDCS-12401069]: *statuam [pr(a)]esentem in abditis locis rep{p}ertam [ad o]rnatum publicum lo[co c]eleberrimo constituendam cura<v>it*.
[100] So Lepelley 1992, 36f. mit Anm. 34 und Felle 2011, 86f.
[101] CIL VI 526 = 1664 = ILS 3132 = LSA 791 [EDCS-17300674]; dazu Fraschetti 1999, 157-163.
[102] AE 1956, 259 = IMCCatania 12 = LSA 2057 [EDCS-13600457]; dazu Mazzarino 1980. Im Theater von Catina stand auch eine im späteren 4. Jh. errichtete Statue des *Genius splendidae urbis Catinae* (s.o. Anm. 51). Dieses Gebäude stellte also offenbar so etwas wie ein ‚Verdichtungszentrum' städtischer Identität im 5. Jh. dar.

[civitatis?] Faventinae durchgeführt worden.[103] Allerdings ist jüngst ein möglicherweise von diesem ‚Mainstream' etwas abweichendes Zeugnis mit stärker religiösem Bezug in die Diskussion eingeführt worden: In **Uccula** (*Africa proconsularis*) wurde eine Basis gefunden, die einst ein Standbild des Mars Invictus trug, welches später durch einen Mann namens Cilonius restauriert wurde. Diese Maßnahme ist in einer langen (pseudo-)metrischen Inschrift auf der Basis festgehalten worden.[104] Der Text betont in seiner Wortwahl stark die religiöse ‚Aufladung' dieses Standbildes (so ist von der *maiestas divina* und vom *numen* des Gottes sowie von der Einlösung eines *votum* die Rede) und könnte dadurch auch auf christliche Kritik an der Statuenverehrung ‚geantwortet' haben – letztlich vergebens, denn der Name des Gottes zu Beginn der Inschrift sei später eradiert worden (was ein ungewöhnliches Vorgehen gewesen wäre; s.o.). Die angeführten Deutungen hängen allerdings in hohem Maße an der – unsicheren – Datierung der Inschrift in das mittlere 4. Jh. Diese könnte jedoch durchaus einige Jahrzehnte früher entstanden sein, was die historische Interpretation erheblich verändern würde.[105] Selbst wenn aber die Einordnung dieses Zeugnisses in das fortgeschrittene 4. Jh. zutreffen würde, so bliebe es bei derzeitigem Kenntnisstand doch eine Ausnahme, während der dominante (öffentliche) Diskurs derjenige der Erhaltung von (Götter-)Statuen als ‚Dekor' (*ornamenta*) des Stadtbildes und eben nicht mehr als Kultobjekte war. Das folgte zudem den gesetzlichen Vorgaben,[106] und tatsächlich waren ja, bereits ausgeführt, in der Spätantike (im Osten sogar bis in das 6. Jh. hinein) noch zahlreiche Statuen von Göttern, Personifikationen und mythologischen Figuren im Stadtbild zu sehen, einige davon neu angefertigt, die meisten aber aus früheren Zeiten am selben Standort verbleibend oder dorthin transferiert.[107]

Auch (gemäßigte) christliche Autoren konnten sich hiermit einverstanden zeigen. Besonders aussagekräftig sind zwei diesbezügliche Aussagen des Prudentius, die um 400 verfasst wurden. Im ersten Fall imaginiert der Dichter ein Rom, das bereits durchgehend christianisiert sei und in dem alle Tempel geschlossen seien: „Dann endlich werden die Marmorwerke (*marmora*) hell leuchten, weil sie von allem Blut gereinigt wurden, und die Statuen, die in Bronze (*aera*) dort stehen und die jetzt für Götzen gehalten werden, werden unschuldig (*innoxia*) sein".[108] Noch expliziter ist eine zweite Passage, in der Prudentius den Zustand nach der Schließung der Tempel und insbesondere nach der Abschaffung der blutigen Opfer vor Augen führt: „Erlaubt also [angesprochen sind die *proceres* von Rom] solchen Statuen, Werken großer Künstler, unbefleckt dazustehen! Sie sollen der schönste Schuck unserer Vaterstadt werden (*pulcherrima nostrae ornamenta fiant patriae*), und kein falscher Gebrauch [gemeint ist augenscheinlich eine kultische Praxis] möge diese Denkmäler der Kunst (*monumenta artis*) beschmutzen, die man

[103] CIL XI 268 = LSA 1613 [EDCS-20401721] (diese Frontplatte einer Statuenbasis wurde in sekundärer Verwendung in Ravenna gefunden).
[104] CIL VIII 14365 = ILTun I 1214 = RCLEAfr 9 = AE 2016, 1896 [EDCS-25300087]; dazu ausführlich Hamdoune 2021. Der genaue Fundort dieses ‚cippus' in Uccula ist offenbar nicht bekannt; somit ist nicht klar, ob die Statue im voll öffentlichen Bereich zu sehen war (wofür einige Passagen der Inschrift sprechen dürften, die deutlich an ‚civic inscriptions' erinnern) oder aber im ‚semi-privaten' Raum, etwa in dem Vereinslokal eines *collegium*, nämlich der im Text genannten *Martenses* (diese These wird in RCLEAfr p. 90 vertreten).
[105] Die Argumente, welche Hamdoune 2021, 325f. für eine Datierung der Inschrift in das (mittlere) 4. Jh. anführt, sind auch in ihrer Gesamtheit m.E. nicht wirklich überzeugend.
[106] S. etwa Cod, Theod. 16, 10, 15 aus dem Jahr 399.
[107] Zu diesem Zusammenwirken von Skulpturen und Inschriften verschiedener Zeitstellungen am selben (öffentlichen) Standort während der Spätantike vgl. die Überlegungen von Smith 2007 und 2018.
[108] Prud. perist. 2, 481-484.

(früher) ins Böse verkehrt hat!".[109] Diese Funktion der Skulpturen als *ornatus* der spätantiken Städte war somit gleichsam der ‚neutralste' Aspekt der öffentlich aufgestellten Götterbildnisse, auf den sich alle Gruppierungen am ehesten verständigen konnten.

Allerdings sind – gerade im archäologischen Befund und in den literarischen Quellen – auch andere Formen des Umgangs mit dem statuarischen ‚Erbe' belegt. Dadurch lassen sich divergente Zuschreibungen sowie situativ unterschiedlich ausfallende Reaktionen erkennen. So lehnten rigorose Christen solche Götterdarstellungen weiterhin als unheilbringende ‚Idole' ab – das ist jedoch kaum durch epigraphische Zeugnisse (direkt) zu belegen,[110] so dass an dieser Stelle ein kurzer Blick auf andere Quellengruppen geworfen werden muss. Wichtig ist zunächst ein Bericht des Augustinus zu **Madauros** (*Africa proconsularis*). Dort standen auf dem Forum gegen Ende des 4. Jhs. offenbar immer noch zahlreiche Götterstatuen, wie der Korrespondent des Augustinus vermerkte. Augustinus antwortete ihm mit einer antiheidnischen Polemik, die die Gestik der auf dem Forum stehenden Götterbildnisse (ausdrücklich erwähnt werden hier zwei Statuen des Mars) ins Negative verkehrte.[111] Mitunter kam es sogar zu gewaltsamen Konflikten um solche Götterstatuen. In Africa soll das – laut der späteren Darstellung des Augustinus – insbesondere in den Jahren nach 399 der Fall gewesen sein, als Kaiser Honorius die beiden *comites* Gaudentius und Iovinus nach Carthago entsandte, die dort „die Tempel der falschen Götter zerstörten und deren Standbilder (*simulacra*) zerbrachen".[112] Aus dem Werk des Augustinus sind zudem einige weitere Vorkommnisse dieser Art bekannt, so in **Sufes** (*Byzacena*), wo Christen (vielleicht Kleriker) eine Statue des als *genius patriae* bekannten Gottes Hercules zerstört hatten. Hierauf kam es zu Tumulten in der Stadt, bei denen 60 Christen getötet worden sein sollen. Dennoch verlangten die städtischen Behörden von den Christen die Bereitstellung eines neuen Standbildes des Hercules, was aus ihrer Sicht durchaus der geltenden Gesetzeslage entsprach.[113] Weitere gezielte Statuenzerstörungen sind anderswo im archäologischen Befund nachzuweisen; sie richteten sich augenscheinlich insbesondere gegen Standbilder in ‚paganen' Heiligtümern.[114]

Solche lokalen Gewaltausbrüche waren oftmals recht spektakuläre Vorgänge oder erscheinen zumindest in der Überlieferung als solche.[115] Dennoch ist davor zu warnen, diese Fälle zu generalisieren oder sie gar als einen flächendeckend um sich greifenden, christlichen ‚Ikonoklasmus' zu charakterisieren, wie es in jüngerer Zeit des Öfteren geschehen ist.[116] Gerade Augustinus, der unsere wichtigste Quelle für solche Ereignisse in Africa darstellt, neigte dazu, eine strikt binäre Opposition zwischen Christen und ‚Heiden' zu konstruieren und dabei auch

---

[109] Prud. c. Symm. 1, 502-505.
[110] Für einen expliziten epigraphischen Beleg für die Zerstörung einer als ‚dämonisch' angesehenen Götterstatue in Ephesos s.u. Anm. 281.
[111] Aug. epist. 16, 1 und 17, 1.
[112] Aug. civ. 18, 54. In unmittelbarem Anschluss daran wurde aber in zwei kaiserlichen Konstitutionen, welche an den *proconsul Africae* gerichtet waren, ein deutlich versöhnlicherer Ton in dieser Sache angeschlagen (CTh 16, 10, 17/18).
[113] Aug. epist. 50; dazu Lepelley 1981, 305-307. Eine weitere Hercules-Statue soll ungefähr zur selben Zeit in Carthago beschädigt worden sein: Aug. serm. 24, 6.
[114] Vgl. hierzu Kristensen 2013; Leone 2013, 121-187 sowie allgemein Stewart 1999.
[115] Insbesondere das Phänomen der Zerstörung ‚paganer' Tempel durch christliche Amtsträger, Bischöfe oder einen fanatisierten ‚Mob' hat in den letzten Jahren viel Aufmerksamkeit erfahren; vgl. hierzu nur Hahn 2004; Hahn – Emmel – Gotter 2008 und Busine 2013.
[116] So etwa bei Magalhães de Oliveira 2006; dagegen zu Recht Rebillard 2016.

Bereiche als ‚nicht-christlich' zu brandmarken, die von seinen Zeitgenossen (auch den meisten Christen unter ihnen) als Teil des gemeinsamen (städtischen) Lebens wahrgenommen wurden.[117] Ein offenbar deutlich häufigeres Phänomen war hingegen die Adaption oder (partielle) ‚Purifizierung' von Standbildern, insbesondere bei Darstellungen von (nackten) Gottheiten oder mythologischen Figuren, durch verschiedene Formen des ‚Defacing',[118] eine Abmeißelung der Geschlechtsteile[119] oder die (sichtbare) Einritzung von Kreuzeszeichen.[120] Hinzuweisen ist zudem auf die Eradierung der Namen von Herrschern, die als Christenverfolger galten, insbesondere in Africa – auch wenn die Akteure sowie die Datierung solcher Maßnahmen zumeist offenbleiben müssen und sich diese nicht als konzertierte Aktionen ‚der' Christen interpretieren lassen. Das Vorgehen bei solchen Ausmeißelungen war nämlich nicht einheitlich und augenscheinlich keineswegs immer religiös motiviert. So wurden teilweise die Namen sowohl des Diokletian als auch von Maximian eradiert, teilweise jedoch nur von Letzterem; zudem blieben auf Inschriften, in denen daneben auch traditionelle Götter angesprochen wurden, deren Namen in der Regel unangetastet.[121]

Somit bleibt im Fazit festzuhalten, dass Götter- und Kaiserdarstellungen während der Spätantike vermutlich nur in Einzelfällen von Christen gezielt ‚angegriffen' oder entfernt wurden. Häufiger verblieben ältere Bildnisse einfach an ihrem Standort oder wurden umgesetzt und neu arrangiert; dabei kam es nicht selten zur Restaurierung von Skulpturen. Gewaltsam ausgetragene Konflikte um öffentlich präsentierte Statuen sollten daher in ihrer Reichweite nicht überschätzt werden; andererseits zeigen sie aber, dass der öffentliche Raum doch nicht so religiös ‚neutral' war, wie bisweilen behauptet wird.

3.2. Die Nennung von Priesterämtern auf ‚öffentlichen' Inschriften der Spätantike

Festgemacht wird die These vom ‚religiös neutralen' Stadtraum in der Spätantike zum zweiten an der Beobachtung, dass in öffentlich präsentierten Inschriften, welche städtische Belange betrafen, während des 4. Jhs. oftmals auf religiös eindeutig zuzuordnende Bezeichnungen, Formeln oder Symbole verzichtet wurde. Gut zu sehen ist dies an den traditionellen Priesterämtern, die zuvor regelmäßig im Rahmen der Laufbahn-Beschreibungen in Ehreninschriften von Senatoren und munizipalen Würdenträgern angeführt worden waren, auf deren Nennung man aber im öffentlichen Raum während des 4. Jhs. zunehmend – wenn auch nicht durchgängig – verzichtete. Nun gibt es zwar aus der Stadt **Rom** eine Reihe von Inschriften, in denen für Senatoren, welche Anhänger der alten Götter waren, eine große Zahl

[117] Vgl. zur Perspektive des Augustinus zusammenfassend Rebillard 2012, 61-91; prägnant hierzu Usherwood 2022, 419: „such binary constructions of Christian versus pagan are distortions of the lives people led in the shared spaces of these cities".
[118] Vgl. dazu die differenzierten Überlegungen von Smith 2012.
[119] Dazu Hannestad 2001.
[120] Zu diesem vielfach behandelten Phänomen vgl. zusammenfassend Kristensen 2012 (mit einem Katalog der Skulpturen, die mit einem Kreuzeszeichen versehen worden sind; die meisten dieser Exemplare stammen aus dem Osten, aber es sind auch einige Beispiele für diese Praxis aus dem Westen bekannt). Zu Kreuzeszeichen im spätantiken Stadtraum vgl. ferner u. Anm. 280.
[121] Vgl. hierzu die kritische Betrachtung von Usherwood 2022, die zudem darauf hinweist, dass ein solches Vorgehen zumeist von den städtischen Behörden genehmigt oder gar angeordnet worden sein muss und somit selbst wiederum eine Art von „common ground" (ebd. 423) innerhalb der Stadtgesellschaft darstellte, auch wenn es je nach Betrachter unterschiedliche Zuschreibungen erfahren konnte.

der von ihnen übernommenen Priesterämter aufgelistet wird. Blickt man aber genauer auf die ursprünglichen Aufstellungsorte solcher Tituli, so erkennt man, dass diese fast ausnahmslos in zumindest semi-privaten Räumen und daher nur von einem eingeschränkten Betrachterkreis zu sehen waren.[122] Dazu gehörten Heiligtümer bestimmter Gottheiten wie das *Phrygianum*,[123] die aristokratischen *domus*[124] sowie der Bereich des Grabes.[125] Bei Bau- und Ehreninschriften derselben Senatoren im öffentlichen Raum ist hingegen fast durchgehend ein Verzicht auf eine ostentative Nennung der von ihnen übernommenen Priesterschaften oder einen Verweis auf heidnische Rituale auszumachen.[126] Außerhalb von Rom gibt es hingegen einige (wenige) epigraphische Denkmäler aus nachkonstantinischer Zeit, in denen in der Öffentlichkeit auf die Bekleidung traditioneller Priesterschaften durch Senatoren hingewiesen wurde. Eine genauere Betrachtung zeigt, dass solche Zeugnisse fast ausschließlich auf die Provinz *Campania* konzentriert sind, deren Statthalter häufig aus den alteingesessenen Senatorenfamilien Roms kamen und in der Region über ausgedehnten Landbesitz sowie entsprechende Klientelbeziehungen verfügten.[127] Insgesamt gesehen war aber auch in *Campania* die Häufigkeit solcher Nennungen von (senatorischen) Priesterämtern in ‚civic inscriptions', soweit wir sehen können, nicht hoch (und kaum über die Mitte des 4. Jhs. hinausreichend) – insbesondere, wenn man sie in Vergleich setzt zu den nach wie vor zahlreichen ‚Statthalterinschriften' die wir aus dieser Region für das 4. und frühe 5. Jh. kennen.[128]

Um einiges größer ist der Bestand an epigraphischen Belegen für althergebrachte Priesterämter auf städtischer (und provinzialer) Ebene. Hierbei richtet sich der Blick zuvörderst auf Africa: Aus dieser Region sind zahlreiche spätantike Erwähnungen von *flamines perpetui* bekannt, die bis in das frühe 6. Jh. reichen.[129] Unter den *flamines*, die für den Kaiserkult auf munizipaler

---

[122] Zum Folgenden vgl. Niquet 2000, 175–185; Orlandi 2011 sowie Witschel 2012, 374-379.

[123] Vgl. hierzu und zu den zahlreichen in diesem Kontext (unter anderem) von Senatoren errichteten Weihealtären, die zumeist genau datiert sind und deren Aufstellung sich daher bis in das Jahr 390 nachweisen lässt, Witschel 2012, 376-378.

[124] Ein Beispiel hierfür sind zwei postume statuarische Ehrungen für Q. Aurelius Symmachus und Virius Nicomachus Flavianus, die durch deren Sohn bzw. Enkel zu Beginn des 5. Jhs. in einer senatorischen *domus* auf dem Caelius vorgenommen wurden; in den Inschriften auf den Statuenbasen wird für beide Männer jeweils das Priesteramt des *pontifex maior* angeführt: CIL VI 1699 = 31903 = ILS 2946 = LSA 270 und CIL VI 1782 = ILS 2947 = LSA 271.

[125] Vgl. hierzu beispielsweise die Grabinschriften der beiden bekannten ‚heidnischen' Senatoren Vettius Agorius Praetextatus (PLRE I Praetextatus 1; gestorben 384) und Alfenius Ceionius Iulianus s. Kamenius (PLRE I Iulianus 25; verstorben im Jahr 385) mit Auflistungen aller von ihnen bekleideten Priesterämter: CIL VI 1779 = ILS 1259 (dazu Niquet 2000, 237-252) und ILS 1264 (gefunden *in situ* südlich von Rom in den pontinischen Sümpfen).

[126] Die einzige gesicherte Ausnahme hiervon in Rom stellt die Statue dar, die für den älteren Symmachus (PLRE I Symmachus 3) kurz nach dessen Tod im Jahr 377 nach einer Anordnung der (christlichen) Kaiser auf dem Trajansforum errichtet wurde, denn die Inschrift auf der Basis enthielt einen expliziten Hinweis auf die von ihm bekleideten Priesterämter eines *pontifex maior* und eines *quindecemvir sacris faciundis*: CIL VI 1698 = ILS 1257 = LSA 342.

[127] Hinzuweisen ist hier auf zwei statuarische Ehrungen aus den mittleren 340er-Jahren für einen *PPO* sowie für einen *consularis Campaniae* aus Puteoli und Abellinum: CIL X 1700 = ILS 1231 = LSA 1910 (*pontifex maior, augur publicus populi Romani Quiritium, quindecemvir faciundis*) und CIL X 1125 = ILS 2942 = LSA 1860 (*pontifex Vestae matris et in collegio pontificum promagister, sacerdos Herculis*). Für Africa ist auf ILAlg I 2117 = LSA 2438 (Dat.: zweite Hälfte 4. Jh.; s. Lepelley 1981, 132) aus Madauros zu verweisen, eine auf dem Forum gefundene Statuenbasis für einen Senator, welcher *[pontif]ex in urbe [sancti]ssima dei [Solis]* und *[a]ugur popu[li Roma]ni Quiritiu[m]* war.

[128] Vgl. dazu u. Anm. 22.

[129] Vgl. die Aufstellung bei Leone 2013, 87-99 und bes. den Katalog ebd. 245-254 (mit den Ergänzungen bei Boin 2016, 156-158). Bis in das erste Viertel des 5. Jhs. sind *flamines perpetui* in Africa auf ‚civic inscriptions' bezeugt

Ebene zuständig waren, befanden sich spätestens ab der Mitte des 4. Jhs. auch Christen. Mindestens acht von diesen sind bekannt, allerdings ausschließlich durch Inschriften, die nicht im öffentlichen Raum der Städte präsent waren, sondern in anderen Kontexten, insbesondere am Grab.[130] Der früheste gesicherte Fall eines christlichen *flamen perpetuus* liegt aus **Thamugadi** vor.[131] Es handelt sich um einen Mann namens Aelius Iulianus.[132] Dieser wird in dem bekannten Verzeichnis (*album*) des Stadtrats von Thamugadi, das um 365 entstanden ist, unter den *flamines* aufgeführt und war zudem in den Jahren zwischen 364 und 367 zweimal *curator rei publicae*. In dieser Funktion überwachte er, wie wir aus den entsprechenden Inschriften wissen, die Restaurierungsarbeiten im Bereich des Capitolium der Stadt (zusammen mit drei weiteren *flamines*) sowie die Aufstellung einer Concordia-Statue.[133] Nach seiner munizipalen Karriere stieg Iulianus zum *honoratus* sowie zum Stadtpatron auf und konnte daher auf der ihm verliehenen Patronatstafel als *praesidalis* bezeichnet werden.[134] Diese in seiner *domus* gefundene *tabula patronatus* ist zudem das einzige Zeugnis für den christlichen Glauben des Iulianus, denn das Giebelfeld der Tafel ist mit einem Christogramm zwischen den Buchstaben Alpha und Omega versehen. Im Text der Tafel wurde Iulianus vom Rat und Volk der *colonia Marciana Traiana Thamugadiensis* allerdings *ob reparationem civitatis* belobigt, und in den drei anderen epigraphischen Zeugnissen, die ihn in der städtischen Öffentlichkeit erwähnten, fehlt jeder Hinweis auf sein Christentum. Auch in den übrigen ‚öffentlichen' Inschriften, welche *flamines perpetui* erwähnen, gibt es keine Indizien für deren religiöse Ausrichtung oder für entsprechende Aktivitäten. Es stellt sich daher die Frage, wie stark religiös ‚aufgeladen' dieses Priesteramt im 4. und 5. Jh. noch war. Nach der vorherrschenden Meinung soll der Kaiserkult in der Spätantike nämlich vollkommen ‚säkularisiert' gewesen sein.[135] Dieses Konzept ist allerdings nicht ganz unproblematisch, weil es zu einseitig ausgerichtet erscheint; die – interessante – Diskussion hierum kann jedoch an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden.[136] Neben den *flamines* sind in den Städten Africas im mittleren 4. Jh. nicht wenige *pontifices* und *augures* inschriftlich bezeugt.[137] Im Album von Thamugadi sind jeweils vier solcher Priester aufgeführt – dasselbe Verzeichnis nennt im Übrigen auch elf

(vgl. u. Anm. 27); die spätesten Belege aus dem späteren 5. und frühen 6. Jh. finden sich dagegen ausschließlich in Grabinschriften (und in den ‚Tablettes Albertini'); s. dazu die folgende Anm.

[130] Erstmals zusammengestellt wurden die Belege für christliche *flamines* von Chastagnol – Duval 1974 (inzwischen sind zwei weitere Zeugnisse hinzugekommen). Bestattungen von *flamines* erfolgten im 5. und frühen 6. Jh. auch in (Begräbnis-)Kirchen, s. etwa die beiden Grabmosaike aus Upenna (CIL VIII 23045a = ILTun I 222, mit einem Staurogramm und der Formel *in pace*) und Furnos minus (CIL VIII 25810 = ILTun I 1269 = AE 1978, 877 = AE 1982, 934) sowie die steinernen Grabinschriften aus der ‚Chapelle vandale' (Basilica IV) in Ammaedara, insbesondere CIL VIII 10516 = 11528 = IHaidra I 413 (Epitaph eines *flamen perpetuus Christianus* aus dem Jahr 526).

[131] Für einen christlichen *flamen* in Paestum (*Lucania et Bruttii*) bereits im Jahr 347 s.u. Anm. 288.

[132] Die Zeugnisse zu Aelius Iulianus diskutiert Lepelley 1981, 452-455.

[133] Zu den Restaurierungsarbeiten an den Portiken des Capitolium von Thamugadi (vermutlich im Jahr 366) s.u. Anm. 165; zu der Aufstellung einer Concordia-Statue (wohl 364/65) s.o. Anm. 53. In beiden Fällen arbeitete Iulianus mit dem ‚heidnischen' Provinzstatthalter Caecina Albinus zusammen (zu diesem s.u. Anm. 151).

[134] AE 1913, 25 = ILS 9510 [EDCS-12700172]. Zu vergleichbaren Patronatstafeln mit Christogrammen s.u. Anm. 317.

[135] So etwa Lepelley 2002, 276 oder Leone 2013, 89f.

[136] Vgl. die kritischen Anmerkungen zur Ausprägung des spätantiken Kaiserkults bei Mattheis 2014, 19-72 (bes. 55f. zu den christlichen *flamines*: „Das Konzept der Säkularisierung verdeckt jedoch den Blick für die großen Kontinuitäten des Priesteramtes in der Spätantike") sowie bei Boin 2016.

[137] Dazu Dupuis 1992; insgesamt sind aus dem spätantiken Africa 17 *pontifices* und zwölf *augures* bekannt.

clerici.[138] In manchen Städten wie in **Lepcis magna** und **Sabratha** (beide in *Tripolitana*) wurden in Ehreninschriften für Angehörige führender lokaler Familien mit starker Traditionsgebundenheit auch die von diesen bekleideten Priesterämter detailliert genannt.[139] Die Zeugnisse für *augures* und *pontifices* reichen jedoch nicht über die 360er-Jahre hinaus.[140]

Mit Blick auf den Osten des Reiches lässt sich an dieser Stelle der Befund aus **Athen** bzw. aus der Provinz *Achaia* anführen. Hier gibt es ebenfalls einige ‚civic inscriptions' (insbesondere Ehreninschriften auf Statuenbasen), in welchen traditionelle Priesterämter aufgeführt werden, vor allem solche, die mit den Mysterienkulten in Eleusis und Lerna in Verbindung standen. So wurde auf der Akropolis von Athen um 340/45 die Statue eines Statthalters unter der Aufsicht eines Mannes namens Flavius Pom() platziert, der sich als δᾳδοῦχος zu erkennen gab.[141] Ein weiteres eleusinisches Priesteramt wird in einer athenischen Inschrift auf der Basis einer Statue genannt, welche ein Mann für seinen Vater Erotios, „den göttergleichen Hierophanten der Demeter und Kore" als (postume) Ehrung während der zweiten Hälfte des 4. Jhs. „in den Hallen (eines Tempels?)" errichten ließ.[142] In diesem Fall ist der ursprüngliche Aufstellungsort nicht bekannt; das Bildnis könnte aber im städtischen Eleusion gestanden haben. Beide ‚civic inscription' waren also im Kontext von Heiligtümern zu sehen – bei diesen handelte es sich in einer Polis wie Athen zwar sicherlich um öffentliche Plätze, die vielfach zur Präsentation von (Ehren-)Statuen genutzt wurden, die aber ihren besonderen Charakter nie gänzlich verloren haben.[143] Ein weiteres Beispiel mag veranschaulichen, dass auch in der Spätantike eine gewisse Differenzierung zwischen verschiedenen räumlichen Zonen fortbestand:[144] Auf einen Mann namens Archelaos lassen sich (vermutlich) drei epigraphische Zeugnisse beziehen, die in das dritte Viertel des 4. Jhs. zu datieren sind. Archelaos weihte im Stadtgebiet von Athen, offenbar

---

[138] Zu dem Album von Thamugadi vgl. Lepelley 1981, 459-470.

[139] Für Lepcis magna ist auf mehrere statuarische Ehrungen auf dem Forum Severianum aus dem zweiten Viertel des 4. Jhs. zu verweisen, welche Mitgliedern der Familie der Heraclii galten. Diese hatten sich nicht nur durch die Übernahme munizipaler Ämter und verschiedene Wohltaten hervorgetan, sondern auch durch die Bekleidung – explizit genannter – Priesterämter wie diejenigen eines *augur*, *sacerdos Laurentium Lavinatium*, *pontifex*, *sacerdos Matris deum*, *praefectus omnium sacrorum, flamen perpetuus* sowie des *sacerdos provinciae Tripolitanae*; s. IRT 564 = LSA 2200; IRT 595 = 652 = LSA 2201; IRT 567 = LSA 2202. In Sabratha ist im 4. Jh. ein *sacerdos dei Herculis* (IRT 104 = LSA 2334); in einer weiteren Inschrift erfolgte zwischen 340 und 350 eine Erwähnung des Hercules (im Genetiv), wobei jedoch aufgrund des fragmentarischen Zustands des Steines der Bezug unklar bleibt (IRT 7 = LSA 2838).

[140] Die spätesten Belege hierfür stammen aus den mittleren 360er-Jahren: CIL VIII 5337 = ILAlg I 254 und CIL VIII 5335 = ILAlg I 256 = ILS 5730 (beide aus Calama; *augur*); CIL VIII 1636 = 15831 (Sicca Veneria; *pontifex*).

[141] IG II/III² 4222 = 13274 = LSA 103. Bei der nicht auflösbaren Abkürzung Pom() dürfte es sich um ein zweites Gentiliz des Mannes gehandelt haben, dessen Cognomen – hierin den Regeln der Hieronomie folgend – nicht angegeben wurde.

[142] IG II/III² 3674 = 13278 = LSA 424. Der Stein, der sich heute in Oxford befindet, wird in der Literatur biweilen als ‚Altar' bezeichnet; das scheint mir aber kaum zutreffend zu sein. Gefunden wurde er in der Gegend der Metropolis-Kirche. Der Stifter des Monuments, Kleadas, war selbst Orgiophant im Heiligtum von Lerna und ließ dort (oder in Argos) ein Torgebäude errichten, wie wir aus einem Epigramm erfahren, das als AP 9, 688 überliefert ist.

[143] Eine weitere Statuenbasis, welche in der Plaka von Athen gefunden wurde, die aber ursprünglich auf der Akropolis gestanden haben könnte, galt im frühen 5. Jh. der Ehrung des Sophisten Plutarch; über diesen wird gesagt, dass er „sich drei Mal dem Tempel der Athena näherte, indem er das heilige Schiff ruderte" – das ist ein Hinweis auf die Panathenäen-Prozession, welche bis in diese Zeit durchgeführt wurde: IG II/III² 3818 = 13281 = LSA 134 (s. ferner IG II/III² 13287).

[144] Vgl. zum Folgenden auch Piérart 1997.

in einem Heiligtum der Rhea/Kybele und des Attis, einen *taurobolium*-Altar.[145] Die darauf befindliche Inschrift berichtet, dass er in Argos wohnte und sich für die Mysterien engagierte – er war κλειδοῦχος der Göttin Hera in Argos, hatte in Lerna „die mysterienfeiernden Fackeln erhalten" und fungierte als Daduch der Kore in Eleusis. Wohl auf denselben Mann verweist die Inschrift auf einer Statuenbasis, die sich bei dem Heiligtum von **Lerna** gefunden hat und den dort verehrten Göttern Dionysos und Demeter Prosymna geweiht war. Hier wurde ein Bildnis des Archelaos als Anhänger des Dionysos aufgestellt, und zwar „im überdachten Haus der Demeter".[146] Als jedoch Archealos um 375/80 im Bereich der Agora von **Argos** ein Standbild des *proconsul Achaiae* Phosphorius errichten ließ, verzichtete er auf jegliche Angabe zu seinen Priesterämtern – möglicherweise gerade deswegen, weil er das im vorliegenden Kontext als nicht angemessen empfand.[147]

Bezüglich der Provinzialoberpriester kann auf eine Inschrift aus **Hispellum** (*Tuscia et Umbria*) verwiesen werden, wo in der Spätzeit des Kaisers Konstantin ein Zentrum des provinzialen Kaiserkultes und eine Verehrungsstätte (*aedis*) der *gens Flavia* eingerichtet worden war.[148] Bald darauf, also um 340/50, wurde hier ein Mann (mit dem Rangtitel eines *vir perfectissimus*) von der *plebs urbana* der Stadt mit einer Statue geehrt, nachdem er alle munizipalen Ämter durchlaufen, sich durch Wohltaten wie Spielestiftungen hervorgetan und schließlich die Priesterämter eines *pontifex gentis Flaviae* und eines *coronatus Tusciae et Umbriae* bekleidet hatte.[149] Die Inschrift weist einen stark traditionsgebundenen Charakter auf, der sich nicht zuletzt in der – zu dieser Zeit schon ganz unüblichen – Nennung der Tribus des Geehrten zeigt.

Anzuschließen ist an dieser Stelle ein weiterer interessanter, wenn auch exzeptioneller Fall in der epigraphischen Überlieferung, nämlich ein offizielles Verzeichnis von (traditionellen) Festen und hiermit verbundenen Ritualen, welche die Stadt Capua oder die Provinz *Campania* betrafen, das sog. *Feriale Campanum*.[150] Es wurde im Jahr 387 auf Befehl der (nicht namentlich genannten) Kaiser (*domini*) unter Aufsicht eines *sacerdos* auf einem von relieffierten Halbsäulen gerahmten Block eingetragen und im Amphitheater von **Capua** angebracht. Die hier verzeichneten Feste betrafen zum einen den ‚politischen' Bereich (so die *vota* zu Beginn des Januars) sowie den agrarischen Zyklus, wiesen aber zum anderen einen stark lokalen Bezug auf und waren mit altehrwürdigen Heiligtümern und Orten in der Umgebung von Capua verbunden. Die Form der Rituale wird nicht genauer ausgeführt. Bezeichnungen wie *lustratio*

---

[145] IG II/III² 4841 = 13252. Am Ende der Inschrift wird über Archelaos gesagt: „Er ließ einmeißeln die geheimen Gegenstände der taurobolischen Mysterien, die hier [in Athen] zum ersten Mal gefeiert wurden". Zu vergleichbaren Altären in Rom s. Anm. 123.

[146] IG IV 666 = LSA 2651. Die Identifizierung des hier genannten Mannes mit dem Priester des späteren 4. Jhs. ist gelegentlich bezweifelt und die Inschrift entsprechend früher datiert worden, aber hierfür gibt es keine zwingenden Gründe.

[147] IG IV 666 = LSA 2651. Zu dem geehrten Statthalter s. PLRE I Phosphorius 2; bei ihm kann es sich nicht, wie mehrfach behauptet, um den Großvater des Symmachus gehandelt haben (s. den Kommentar in LSA).

[148] Das wissen wir durch das Zeugnis des bekannten ‚Reskripts von Hispellum' (CIL XI 5265 = ILS 705); die umfangreiche Diskussion um dieses höchst interessante Dokument (vgl. nur Clauss 2011) kann hier nicht weiterverfolgt werden.

[149] CIL XI 5283 = ILS 6623 = LSA 1638 [EDCS-22901855]; dazu Lepelley 1992, 355-360.

[150] CIL X 3792 = ILS 4918 = InscrIt XIII 2, 46 [EDCS-17800413]; dazu Cecconi 1994, 101-106 und Trout 2001b. Einige Punkte in der Inschrift sind nicht ganz klar, so die Identitäten der angeführten Personen Romanus (wahrscheinlich der Provinzialoberpriester von *Campania*) und Felix (eventuell der Statthalter derselben Provinz) sowie die Identifizierung der nicht namentlich genannten Kaiser (*domini*; wohl Valentinian II. und Theodosius I.).

wiesen zwar einen eindeutig ‚paganen' Bezug auf; dennoch erscheint es nicht ausgeschlossen, dass sich breitere Bevölkerungsgruppen hieran beteiligen konnten.

Aufs Ganze gesehen war der explizite Verweis auf traditionelle Priesterämter und Rituale in den öffentlichen Inschriften des 4. Jhs. aber allem Anschein nach tatsächlich ein (quantitativ) zunehmend eingeschränktes Phänomen. Ein gutes Beispiel hierfür stellt das Wirken des Senators Publilius Ceionius Caecina Albinus dar, der als Anhänger der alten Kulte bekannt ist und zwischen 364 und 367 als Statthalter von *Numidia* tätig war.[151] In letzterer Funktion zeichnete er für zahlreiche Bau- und Restaurierungsmaßnahmen in seiner Provinz verantwortlich, was wir durch entsprechenden Inschriften wissen (bekannt sind mindestens 18; zu zwei Zeugnissen aus Thamugadi und Cuicul vgl. u. 3.3.).[152] In diesen ist jedoch seine religiöse Ausrichtung zumeist nicht zu erkennen. Die einzige Ausnahme hiervon stellt die durch ihn veranlasste Ausstattung eines Mithräums, also einer ‚nicht-offiziellen' Kultstätte, in **Cirta** (*Numidia*) mit *signa* und *ornamenta* dar – in dieser Inschrift wurde er aber vermutlich ohne seine Amtstitel aufgeführt.[153] Auch hier wurden also die beiden Sphären recht klar voneinander getrennt.

3.3. Restaurierungsinschriften von Heiligtümern traditioneller Gottheiten

Das leitet über zur Betrachtung eines dritten wichtigen Phänomens, nämlich zu den Restaurierungsinschriften von Heiligtümern traditioneller Gottheiten im öffentlichen Raum aus der nachtetrarchischen Epoche. Solche Zeugnisse liegen im Westen bis in das späte 4. Jh. vor;[154] hingegen gibt es keine, welche sich mit Sicherheit in das 5. Jh. datieren ließen. Wenn wir dabei zunächst einen Blick auf **Rom** und Umgebung werfen,[155] so lassen sich Fälle ausmachen, wo bei der spätantiken Restaurierung eines Tempels recht eindeutig dessen Charakter als schützenswertes Monument, welches für das Stadtbild von Bedeutung war, und nicht dessen (einstige) kultische Funktion im Vordergrund stand. Besonders gut zeigt sich dies an der Wiederherstellung des Saturn-Tempels am Forum Romanum im späten 4. Jh. nach einer Brandzerstörung. Die monumentale Restaurierungsinschrift auf dem Architrav des Gebäudes nennt zwar den Initiator (*SPQR*) und den Grund für die Restaurierung, aber nicht die Funktion

[151] PLRE I Albinus 8. Caecina Albinus tritt in den *Saturnalia* des Macrobius als enger Vertrauter des Symmachus auf (1, 2, 15). Augenscheinlich war er auch der in einem Brief des Hieronymus genannte *pontifex* [*Vestae*]: Hier. epist. 107, 1. Nach demselben Zeugnis war er verheiratet mit einer – namentlich nicht genannten – Christin.

[152] Für eine Auflistung dieser Inschriften s. Rebuffat 1980, 323f.; vgl. ferner Lepelley 2011, 279f.

[153] CIL VIII 6975 = ILAlg II 1, 541 [EDCS-13002004] (das Ende der Inschrift ist allerdings gebrochen, so dass nicht ganz sicher ist, ob hier wirklich kein Amtstitel des Albinus aufgeführt war). Eine weitere Inschrift aus Cirta erwähnt Caecina Albinus in Zusammenhang mit einem *[t]emplum*; sie ist aber zu fragmentiert, um hierzu weitere Aussagen treffen zu können: CIL VIII 19502 = ILAlg II 1, 618.

[154] Zu verweisen ist hier ferner auf eine Inschrift aus Puteoli (*Campania*): Diese berichtet davon, dass während des dritten Viertels des 4. Jhs. ein Mann namens Turrenius Caelerinus, ein *pastor sacris deae Veneris Caelestis et cultor deorum*, ein *templum* der Göttin *sumpto(!) proprio* restauriert hat: AE 1932, 77. Zu dieser Inschrift ist laut EDR 073193 eine Studie von G. Camodeca in Druckvorbereitung.

[155] Zum Folgenden vgl. Machado 2009, der stärker die religiösen Implikationen solcher Inschriften herausarbeiten möchte, am Ende aber zu dem Ergebnis gelangt (ebd. 354: „antiquarianism had changed: from a specific form of experiencing religion, it had been turned into a form of celebrating the city and its traditions"); ferner Witschel 2012, 379f.

als *templum* und vor allem nicht den Namen der hier ursprünglich verehrten Gottheit.[156] Etwas anders verhielt es sich bei der nahe gelegenen Portikus des Bezirks der *Dei Consentes*, die im Jahr 367/68 restauriert wurde, denn hier werden in der Inschrift die *sacrosancta simulacra* der Gottheiten ausdrücklich erwähnt.[157] Ähnliches gilt für die Restaurierung(?) eines Apollo-Heiligtums in Rom in den Jahren zwischen 357 und 359: *Apollini sancto* […] *aedem providit*.[158] Initiiert wurden diese beiden Maßnahmen von zwei Stadtpräfekten, die aus anderen Zeugnissen als (vehemente) Anhänger der alten Kulte bekannt sind und zahlreiche traditionelle Priesterämter bekleidet haben.[159] Letztere sind in den Restaurierungsinschriften aber gerade nicht aufgeführt. In **Portus** waren es nach dem Wortlaut einer Inschrift auf einem marmornen Architrav sogar die (christlichen) Kaiser Valens, Gratian und Valentinian II. selbst, die eine *aedes ac porticus deae Isidis* wiederherstellen ließen.[160] Als Kronzeuge für ein letztes ‚pagan revival' unter dem Gegenkaiser Eugenius (reg. 392-394) galt schließlich bislang eine Inschrift aus **Ostia**, die von der Instandsetzung einer *cella Hercu[lis]* unter der Leitung eines *praefectus annonae* berichtet und die mit dem sog. Hercules-Tempel von Ostia, einem der ältesten Sakralgebäude der Stadt, in Verbindung gebracht worden ist.[161] Jüngst ist jedoch postuliert worden, dass sich die Restaurierungsinschrift gar nicht auf ein Heiligtum des Hercules bezogen habe, sondern auf den Teil eines Badegebäudes, dessen Skulpturenausstattung auf die Taten des Hercules Bezug nahm.[162] Auch wenn gewisse Zweifel gegenüber dieser These verbleiben, zeigt sich doch, dass die Formulierung der Inschrift keineswegs eindeutig war.

In Africa gibt es einige Restaurierungsinschriften ‚paganer' Heiligtümer aus konstantinischer Zeit, so in **Avitta Bibba** (*Africa pronsularis*), wo ein *fanum dei Mercurius* restauiert wurde,[163] oder in **Cincaris** (*Africa proconsularis*), wo der Provinzstatthalter das *capitolium vetus[tate] conlapsum [restituit(?)]*.[164] Als man jedoch etwa 40 Jahre später in **Thamugadi** unter dem bereits erwähnten Statthalter Caecina Albinus an die Restaurierung des dortigen Capitolium ging, wurde nicht das gesamte Heiligtum instandgesetzt, sondern lediglich die *[quat]tuor*

---

[156] CIL VI 937 = 31209 = ILS 3326 [EDCS-17301056]: *Senatus populusque Romanus / incendio consumptum restituit*.

[157] CIL VI 102 = ILS 4003 = LSA 1503 [EDCS-17200200]; dazu Bruggisser 2012; s. ferner Machado 2009, 346, der meint: „the language of the inscription emphasizes its religious meaning".

[158] CIL VI 45 = 39807 = ILS 3222 [EDCS-17200151].

[159] Vettius Agorius Praetextatus: s.o. Anm. 125; dazu Kahlos 2002, 62-90. Memmius Vitrasius Orfitus: PLRE I Orfitus 3. Wir kennen eine Reihe von Statuenbasen für Orfitus (CIL VI 1739–1742), die offenbar in seiner *domus* beim Lateran aufgestellt waren und in deren Inschriften seine heidnischen Priesterämter (*pontifex deae Vestae, quindecemvir sacris faciundis, pontifex dei Solis*) aufgezählt werden.

[160] AE 1968, 86 = EpLatOstia 178f. Nr. 43 [EDCS-24300041]; dazu Chastagnol 1969.

[161] AE 1941, 66 = AE 1948, 127 = EpLatOstia 200-202 Nr. 56 [EDCS-15200079]. Gefunden wurde diese Inschrift in der ‚Via degli Horrea Epagathiana' in einiger Entfernung von dem als Hercules-Tempel identifizierten Sakralgebäude.

[162] So Boin 2010.

[163] CIL VIII 12272 [EDCS-24400128] (Dat. 337/38). Hinzuweisen ist auch auf CIL VIII 796 = ILTun I 160 = ILS 5413 (Dat.: 338) vom selben Ort, offenbar ein Architekturteil mit einem nicht leicht zu verstehenden Text: Auf die Weihung *[---] aeterno Numini praestanti propitio sacrum* folgt die Angabe, dass jemand – unter Mitwirkung seines *sacerdos* Victor – *silice{m} omne sanctuariam stravit*.

[164] AE 2003, 2004 [EDCS-30100138] (Dat.: 326-333). Ein *capitolium* wurde in den frühen 350er-Jahren auch in Histonium (*Samnium*) wiederhergestellt (CIL IX 2842 = ILS 5362), und zwar durch den Provinzstatthalter Fabius Maximus. Von diesem hat sich aus *Samnium* eine ganze Serie von Restaurierungsinschriften erhalten, die etwa Thermen oder Gerichtsgebäude betrafen; in dieser Reihe erscheint das *capitolium* von Histonium als ein öffentliches Gebäude unter einer Vielzahl von anderen, welche unter die Obhut des Statthalters fielen.

porticus Capitoli, die zudem „ausgeschmückt“ wurden.[165] In **Sabratha** wurde schließlich der Tempel (*aedes*) des Liber Pater (‚East Forum Temple‘) in den Jahren zwischen 340 und 350 aufgrund der *indulgentia*(?) der Kaiser Constantius II. und Constans wiederhergestellt.[166]

So stellt sich die Frage, inwiefern bei solchen Restaurierungsinschriften ‚paganer‘ Heiligtümer noch deren religiöser Gehalt im Vordergrund stand oder ob es sich hierbei vorrangig um eine Form des ‚Denkmalschutzes‘ handelte, da solche Gebäude als wichtig für das Stadtbild empfunden wurden. Hier ist wohl keine eindeutige Antwort möglich, da die Wahrnehmung der Monumente und ihrer Tituli stark von den Zuschreibungen der einzelnen Rezipientengruppen abhing: Wo die Inschriften nur wenige konkrete Angaben machten und gegebenenfalls nicht einmal die Gottheit nannten, welcher ein Tempel ursprünglich geweiht war; oder dort, wo lediglich Teile der Heiligtums-Architektur instandgehalten wurden, dürfte der Aspekt der städtebaulichen Konservierung im Vordergrund gestanden haben. Wenn die Inschrift jedoch explizit die Namen der Götter oder deren *simulacra* anführten, so konnten sich Personen, die den traditionellen Kulten zuneigten, durch solche mit Bedeutung aufgeladenen Termini in ihrem religiösen Empfinden angesprochen fühlen, auch wenn hier vermutlich keine Kultpraktiken im früheren Umfang mehr vollzogen wurden. Andere Menschen hingegen mochten hierin vorrangig die Erhaltung von Monumenten sehen, welche für das städtische Gefüge bedeutsam waren, so wie es im Übrigen auch die diesbezügliche kaiserliche Gesetzgebung vorsah.

In ihrer Gesamtheit bieten solche Restaurierungsinschriften von Heiligtümern traditioneller Gottheiten jedenfalls keinen Beleg für eine gezielte und koordinierte ‚pagan reaction‘ oder ‚revival‘ – ihre Texte waren vielmehr in der Regel so gestaltet, dass sie gerade keinen Anstoß erregen sollten. Zudem ist zu beachten, dass lange nicht alle älteren Tempel tatsächlich als solche restauriert wurden, denn nicht wenige wurden dem Verfall anheimgegeben oder anderweitig genutzt bzw. überbaut.[167] Gerade für letzteres Phänomen gibt es ebenfalls einige epigraphische Belege aus Africa, in denen eine solche ‚Profanisierung‘ von Kultgebäuden durchaus thematisiert wurde. So berichtet eine ausführliche Inschrift davon, dass am sog. ‚Severisches Forum‘ in **Cuicul** der Tempel des Frugifer/Saturn nach einer vermutlich durch ein Erdbeben verursachten Zerstörung im mittleren 4. Jh. nicht mehr wiederhergestellt, sondern durch eine Basilica (*basilicam dignam coloniae Cuiculitanae*) überbaut worden ist.[168] Verantwortlich hierfür zeichnete der bereits mehrfach genannte Statthalter von Numidien, Publilius Ceionius Caecina Albinus, ein dezidierter ‚Heide‘, der aber augenscheinlich nichts zur Rettung des Tempels unternahm. Auf dem noch im späteren 4. Jh. restaurierten Forum von **Abthugnos** (vgl. o. 3.1.) wurde das Capitolium zu dieser Zeit nicht mehr als Kultstätte genutzt. Die lokalen Behörden konnten daher über eine profane Neunutzung des Gebäudes verfügen; in diesem Falle wurde es vermutlich den Mitgliedern von *collegia* als Versammlungsraum zur

[165] CIL VIII 2388 = ILS 5554 [EDCS-20100214] (Dat.: 364-367); vgl. dazu Lepelley 2011, 279, laut dem dies „une opération d’urbanisme sans caractère religieux“ war.

[166] S. IRT 55 mit der verbesserten Lesung von Niquet 2001 [EDCS-06000058]. Der Text gibt an, durch die *instauratio* des Tempels habe die *indulgentia*(?) der Kaiser etwas „bewahrt“ (*servavit*). Das Akkusativ-Objekt hierzu ist in einer Lücke des fragmentierten Steines verlorengegangen; Niquet möchte an dieser Stelle (einem Vorschlag von G. Alföldy folgend) *religionem* oder *cultum* ergänzen, was einen recht starken religiösen Akzent setzen würde – das scheint mir jedoch keineswegs sicher zu sein.

[167] Vgl. zusammenfassend Leone 2013 (zu Africa).

[168] ILAlg II 3, 7876 = AE 1946, 107 [EDCS-23600077] (Dat.: 364-367).

Verfügung gestellt, wie wir aus einer Inschrift der Zeit um 385/90 erfahren.[169] Auch in einer Stadt mit sehr traditionsbewusster Elite wie **Madauros** kam es laut einer Inschrift zur Restaurierung und Umnutzung eines Fortuna-Tempels für kommerzielle Zwecke.[170]

Es ist aber hervorzuheben, dass sich in keiner der zuletzt genannten Inschriften irgendwelche christliche Bezüge erkennen lassen; und auch die Umwandlung von Tempeln in Kirchen (die ohnehin zumeist ein späteres Phänomen darstellte) wurde darin nicht angesprochen. Weiterhin lässt sich beobachten, dass bei christlichen Senatoren in den auf sie bezogenen, öffentlichen Inschriften auf explizite Äußerungen, die ihren Glauben kundgetan hätten, fast durchgehend verzichtet wurde. Ein Beispiel hierfür bietet Sex. Claudius Petronius Probus, einer der prominentesten Senatoren in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. und zumindest gegen Ende seines Lebens ein überzeugter Christ. Probus bekleidete zahlreiche hohe Ämter und ist dementsprechend häufig in Inschriften bezeugt, so in Rom, Nord- und Süditalien, Africa, Creta und Athen.[171] In den öffentlich präsentierten epigraphischen Denkmälern wurde auf die erfolgreiche Karriere und die außergewöhnlichen Tugenden des Probus abgehoben, so insbesondere auf den Statuenbasen aus Verona (vermutlich der Heimatstadt des Probus), Capua und Gortyna, die in den 370er- und (frühen) 380er-Jahren errichtet wurden.[172] Auch bei denjenigen Standbildern, die offensichtlich in den *domus* des Probus in Rom zur Aufstellung kamen, finden sich ähnliche Formulierungen.[173] Seine religiöse Ausrichtung geht aus diesen Inschriften jedoch an keiner Stelle hervor. Ein expliziter Hinweis hierauf findet sich erst in einem der beiden Grabgedichte, die in dem Familienmausoleum des Probus bei der Peterskirche angebracht waren – also in einem Kontext, welcher der breiten Öffentlichkeit nicht unbedingt zugänglich war.[174]

Die öffentlich präsentierten Inschriften mit Nennung von senatorischen Zeitgenossen wie Caecina Albinus und Petronius Probus lassen somit im Großen und Ganzen keine Unterschiede (etwa in der jeweiligen religiösen Affiliation), sondern vielmehr gerade diejenigen Aspekte hervortreten, in denen auf einen gemeinsamen Wertekanon zurückgegriffen werden konnte. Die Metropole Rom mit ihrer traditionsbewussten Senatorenschicht, aber auch die Provinzen, in denen solche Senatoren als Amtsträger bevorzugt zum Einsatz kamen, stellen somit ein gutes Beispiel für eine weitgehende religiöse ‚Neutralisierung' der öffentlich präsentierten Epigraphik während des 4. und 5. Jhs. dar. Das gilt sogar in umgekehrte Richtung, denn es fällt

---

[169] CIL VIII 928 = 11205 [EDCS-17700420].

[170] ILAlg I 2103 = AE 1917/18, 83 [EDCS-04000869] (Dat.: 379-383). Auch Augustinus erwähnt in einem Brief an die Dekurionen von Madauros, die vielfach noch den alten Kulten anhingen, eine solche Umfunktionierung von Tempeln, die er aus seiner Perspektive beschreibt; s. Aug. epist. 232, 3: *videtis certe simulacrorum templa partim sine reparatione conlapsa, partim diruta, partim clausa, partim in usus alios commutata; ipsaque simulacra vel confringi, vel incendi, vel includi, vel destrui*.

[171] Für die Zeugnisse s. PLRE I Probus 5 sowie PPRET 56-66.

[172] Verona (*Venetia et Histria*): CIL V 3344 = ILS 1266 = LSA 1599 (*civi eximiae bonitatis disertissimo atque omnibus rebus eruditissimo*). Capua (*Campania*): AE 1972, 76 = AE 1985, 273 = RECapua 111bis = LSA 1936 = PPRET 60 (*nobilita[te] munificentiaque praestanti*). Gortyna (*Creta*): ICret IV 312 = LSA 773 (τὸν εὐεργέτην καὶ σωτῆρα τοῦ ἔθνους).

[173] S. insbesondere CIL VI 1751 = ILS 1265 = LSA 272 (errichtet von den *Venetia adque Histri peculiares eius*; Dat.: 378) – hier findet sich in einer langen Auflistung von Tugenden auch die Bezeichnung des Probus als *devotionis antistes* (vgl. Niquet 2000, 180f.); sowie CIL VI 1752 = ILS 1268 = LSA 1459 (errichtet im Jahr 395 von den Söhnen des Probus als postume Ehrung), wo die Statue des Probus als *munus singulari religioni debitum* benannt wird.

[174] ICUR N.S. II 4219a-b = ILCV 63 [EDCS-18100576]; dazu Trout 2001a; Witschel 2012, 397-399.

auf, dass Mitglieder senatorischer Familien selbst bei Architekturstiftungen in stadtrömischen Kirchen bzw. bei deren epigraphischer Kommemoration teilweise auf das geläufige Formular von Bauinschriften im öffentlichen Raum zurückgriffen und dabei ohne christliche Bezüge auskamen.[175] Solche Inschriften lassen sich daher oftmals nur durch ihren Fundkontext als ‚christlich' klassifizieren – was einmal mehr zeigt, dass eine strikte Scheidung in eine ‚traditionelle' (oder gar ‚heidnische') und eine ‚christliche' Epigraphik wenig hilfreich ist.[176]

Eine unübersehbare Schwäche des Konzepts einer religiös ‚neutralen' öffentlichen Zone in der Spätantike, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, soll dennoch nicht gänzlich verschwiegen werden: Das Modell fokussiert stark auf dauerhafte Monumente wie Inschriften und Statuen und beachtet dabei vielleicht doch etwas zu wenig die (performative) Nutzung desselben Raumes für Aktivitäten und Rituale, die bisweilen zu erheblichen innerstädtischen Konflikten führen konnten (jedoch nicht mussten). Letztere wurden kaum in Inschriften thematisiert, weil sie nicht zu den dort verhandelten Phänomenen passten, und sind daher vor allem in literarischen Quellen (oftmals aus christlicher Perspektive) überliefert, was Interpretationsprobleme eigener Art aufwirft. Eine besonders bekannte Episode ereignete sich im Sommer des Jahres 408 in der Stadt **Calama** (*Africa proconsularis*):[177] An den Kalenden des Juni entwickelten sich aus einer Festprozession von tanzenden Menschen, die (zufällig?) an der Ortskirche vorbeiführte und daher den Unmut der christlichen Autoritäten erregte, mehrtägige Unruhen, bei denen die Kirche zunächst mit Steinen beworfen und dann angezündet sowie ein Kleriker getötet wurde. Die städtischen Behörden schritten nicht dagegen ein und wurden auch später nicht tätig, als der Bischof Possidius eine entsprechende Klage einreichte. Aus der Sicht des Possidius und seines Kollegen Augustinus, der hierüber berichtet, handelte es sich bei dem Umzug, der den Auslöser des Konfliktes gebildet hatte, unzweifelhaft um eine ‚heidnische' und somit durch kaiserliche Gesetze verbotene Aktivität (*paganorum sacrilega sollemnitas*), bei der sogar silberne Götterbildnisse mitgeführt worden sein sollen (*falsorum deorum argentea simulacra*).[178] Es scheint aber so, als habe die Mehrheit der Stadtbürger (darunter wohl nicht wenige Christen) das anders gesehen und hierin ein erlaubtes, gemeinschaftsstiftendes Ritual erblickt – es kam also sehr auf die jeweilige Interpretation der Ereignisse an. Auch aus anderen Kontexten sind religiöse Konflikte in den Städten des Reiches überliefert,[179] die in der Öffentlichkeit ausgetragen wurden und somit zeigen können, dass der

[175] Vgl. Witschel 2012, 389-393.
[176] Dazu ausführlich Sotinel – Roueché 2017.
[177] S. Aug. epist. 90/91 und 103/04; dazu Lepelley 1981, 97-101; Hermanowicz 2008, 156-168. Der Briefpartner des Augustinus, Nectarius, vertrat – obwohl er selbst vermutlich Christ war – in dieser Situation ein anderes, nämlich traditionell-städtisches Lebensideal; vgl. Lepelley 2002, 278-283; Rebillard 2012, 82-84.
[178] Aug. epist. 91, 8 und 104, 5.
[179] So etwa in einem Brief des Augustinus aus dem Jahr 417, der in einer historischen Rückschau auf die Situation in den afrikanischen Städten um die Mitte des 4. Jhs. eingeht, als noch ein *cultus idolorum* existiert habe und *ad paganorum celeberrimas sollemnitates* große Menschenmengen (und insbesondere sie städtische Jugend, die *iuvenes*; es handelte sich also offenbar um die Feier der *Iuvenalia*) zusammengekommen seien, darunter auch Donatisten, die in der gezielten Auseinandersetzung mit den *cultores idolorum* den Märtyrertod gesucht hätten: Aug. epist. 185; dazu Lepelley 1980. Für das spätere 5. Jh. ist auf die exzeptionell gute Überlieferung zu den Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen religiösen Gruppieren in der karischen Stadt Aphrodisias zu verweisen: Smith 2002, 153-155; Chaniotis 2002.

Stadtraum nicht durchgehend eine von allen Bürgern mit überstimmenden Intentionen genutzte Zone darstellte.[180]

4. Die Kirche und der ‚epigraphic habit'

Das leitet über zu der Frage, wie es um die (explizite) Präsenz christlicher Formeln und Symbole auf Inschriften im öffentlichen Raum der spätantiken Städte bestellt ist. Im Allgemeinen lässt sich eine recht klare – räumliche und inhaltliche – Trennung der (epigraphischen) Sphären zwischen ‚säkular' und christlich ausmachen, welche von kirchlichen Autoren bisweilen auch deutlich markiert wurde. Aussagekräftig hierzu sind einige Passagen aus den Werken des Mailänder Bischofs Ambrosius, insbesondere aus seiner Schrift *De virginitate*: „Auf dem Forum und in den Straßen ist Christus nicht anzutreffen […]. Wir dürfen also Christus nicht dort suchen, wo wir ihn nicht finden können. Christus ist nicht mit dem Forum in Verbindung zu bringen (*non est Christus circumforaneus*) – er ist der Friede und auf dem Forum herrscht der Streit; er ist die Gerechtigkeit, dort ist Ungerechtigkeit; er ist rastlos tätig und dort dominiert das nutzlose *otium* […]. Christus wohnt in der Kirche, auf dem Forum hingegen befinden sich die Götzenbilder (*Christus in ecclesia est, in foro idola*)! […] Wir sollten also das Forum und die großen Straßen meiden (*fugiamus ergo forum, fugiamus plateas*)!".[181]

Eine solche Haltung hatte augenscheinlich auch praktische Auswirkungen. Gut zu erkennen ist dies zunächst an der Positionierung von Tituli an bzw. in Kirchengebäuden. Das Medium ‚Inschrift' ist im kirchlichen Kontext durchaus umfangreich genutzt worden, gerade von den Bischöfen (und Klerikern), die in Bautituli die Initiative für die Errichtung bzw. Restaurierung der Gebäude für sich beanspruchten und dabei teilweise auf das traditionelle Formular solcher Schriftzeugnisse zurückgriffen. Auch Laien verewigten sich in erheblichem Maße im Kirchenraum – sowohl als Unterstützer bischöflicher Aktionen als auch als eigenständige Stifter von Kirchenbauten bzw. von deren Ausstattung, beispielsweise von Abschnitten des (Mosaik-)Fußbodens.[182] Die Kirchen wurden dadurch immer stärker zu einer sozialen ‚Repräsentationszone' und traten in dieser Funktion zunehmend an die Stelle der *fora*.[183] Manche Bischöfe haben von den sich hieraus ergebenden Möglichkeiten intensiv Gebrauch

[180] Claude Lepelley, der selbst hierzu intensiv geforscht hat (vgl. nur die vorige Anm.), ist sich dieser Problematik selbstverständlich bewusst. Er sieht den öffentlichen Stadtraum jedoch gerade im Angesicht solcher – latenten und mitunter offen ausbrechenden – Spannungen als eine Art neutrale Zone, aus der man die religiösen Konflikte wo immer möglich herauszuhalten versucht habe; s. nur Lepelley 2011, 288: „En un temps où les tensions, les conflits religieux entre païens et chrétiens et entre catholiques et donatistes étaient forts, et même souvent violents, les institutions et les espaces publics de la cité étaient essentiels pour maintenir un consensus séculier commun. La cité était un terrain neutre où tous étaient censés pouvoir se retrouver autour d'un idéal collectif". Es ist m.E. jedoch fraglich, ob dieses Konzept wirklich durchgängig tragfähig ist.

[181] Ambr. virginit. 46; s. ferner Ambr. epist. 73 (18), 31: *non illis* [den ‚Heiden'] *satis sunt lavacra, non porticus, non plateae occupatae simulacris?*; vgl. dazu Roueché 2002, 542.

[182] Zu ‚Stiftermosaiken' im Kirchenraum vgl. Caillet 1993. Beispiele für die Beteiligung verschiedener Personengruppen (darunter auch Laien) am Kirchenbau und deren epigraphischer Verewigung sind zwei Texte in den Mosaikfußböden der Bischofskirchen von Pisaurum (*Flaminia et Picenum*) und Barium (*Apulia et Calabria*): AE 1998, 432 (Dat.: mittleres 6. Jh.) und ICI XIII 45 = AE 2000, 358 (Dat.: späteres 6. Jh.). Zur epigraphischen Präsenz des Klerus in Italien vgl. nun die reiche Materialsammlung bei Mossong 2022.

[183] Dazu ausführlicher Witschel 2024a.

gemacht und sich in verschiedenen Formen (etwa auch durch Namens-Monogramme auf Kapitellen oder anderen Bauteilen) gleichsam in den Kirchenraum ‚eingeschrieben'.[184]

Besonders interessant für unser Thema sind die sog. ‚Hauptbauinschriften' von Kirchen, welche explizit auf die Errichtung eines kirchlichen Gebäudes abhoben und dazu gegebenenfalls auch Details zu den beteiligten Personen oder zur Organisation des Bauvorganges anführten.[185] Wenn man nach den Anbringungsorten und auch der Materialität solcher epigraphischen Zeugnisse fragt, treten einige Spezifika hervor. So waren zahlreiche Texte in Kirchen in Mosaik gestaltet. Dieses Medium bot im vorliegenden Kontext verschiedene Vorteile, brachte es aber mit sich, dass solche Schriftzeugnisse, soweit wir sehen können, während der Spätantike ausschließlich in den Innenräumen der Kirchen zu betrachten waren, entweder auf dem Fußboden oder – häufiger – an den Wänden. Für letztere gab es einige besonders prominente Plätze wie die (Innen-)Wand über dem Eingang, den Triumphbogen oder das Apsisrund.[186] Schwieriger sind die in Stein gemeißelten Inschriften zu beurteilen, die entweder auf Tafeln oder auf Architekturteilen wie Architraven angebracht waren, sich jedoch häufig nicht mehr *in situ* befinden. Sie werden, soweit sie nicht Elemente der Kirchenausstattung schmückten, in der Regel in den Bauverband integriert worden sein, aber es ist selbst bei beschrifteten Türstürzen nicht einfach zu ermitteln, ob die Inschriften nun nach innen oder nach außen ausgerichtet waren. Nur im letzteren Falle konnten sie durch einen potentiell unbegrenzten (und nicht religiös vordefinierten) Betrachterkreis von der Straße aus wahrgenommen werden und waren somit in einem gewissen Sinne ‚öffentliche' Inschriften.[187] Gut nachvollziehbar ist dies an einem Text, der auf einem großen Epistylblock über dem Haupteingang der Basilika von Manastirine in **Salona** angebracht war und sich – flankiert von großen Kreuzen – mit einem christlichen Segenswunsch für die gesamte *res publica Romana* an die städtische Gemeinschaft wandte.[188]

Wichtig ist in unserem Zusammenhang ferner eine Gruppe von Inschriften, welche auf das Wirken des Bischofs Rusticus in **Narbo** und Umgebung (*Narbonensis I*) zwischen 427 und 461 Bezug nahm:[189] Hierunter sind zwei umfangreiche Inschriften auf Türstürzen der Bischofskirche sowie der Basilika des Hl. Felix.[190] Beide berichten ungewöhnlich detailliert über die einzelnen Abschnitte des Bauvorgangs und über die Finanzierung dieser Maßnahmen.

---

[184] Anschaulich zeigt dies die epigraphische Kommemoration des Wirkens des Bischofs Eufrasius in der Bischofskirche von Parentium (*Venetia et Histria*) um die Mitte des 6. Jhs.; s. InscrIt X 2, 80-94 sowie Bolle 2019, 238-243; Witschel 2024a, 547f.

[185] Zu Definition s. Haensch 2007, 696, der hier von „explizit zentralen Bauinschriften" spricht.

[186] Vgl. zur diesbezüglichen Situation in Rom Krautheimer 1989, bes. 9-12; Witschel 2012, 381f. Ein Beispiel hierfür bietet die monumentale, als Mosaik ausgeführte Bauinschrift der Kirche Santa Sabina auf dem Aventin, die über der Innenseite des Haupteingangs angebracht war: ILCV 1778a (Dat.: 422-432).

[187] Vgl. die Untersuchung von Haensch 2007a zu den in Mosaik ausgeführten sowie zu den steinernen ‚Hauptbauinschriften' von Kirchen im Nahen Osten. Während sich erstere ausnahmslos im Kircheninneren befanden, sollen sich 16 von 18 der in Stein gemeißelten Inschriften nach außen gerichtet haben bzw. an der Außenseite des Gebäudes angebracht gewesen sein, zumeist über dem Haupteingang der Kirche.

[188] CIL III 9626 = ILJug III 2430 = Salona IV 1, 21 [EDCS-29600277] (Dat.: Mitte 5. Jh.?): *Deus noster propitius es[to] / rei publicae Romanae*.

[189] Vgl. zum Folgenden Marrou 1970 und insbesondere Watta 2023, der in Bezug auf die Bauinschriften des Rusticus herausarbeitet, dass diese neben den detaillierten Angaben zum Bauvorgang in ihrer Struktur und Wortwahl auch einen biblischen Bezugsrahmen aufspannten, und zwar als Referenz auf den Tempelbau Salomons, dem man in Narbo nacheifern wollte.

[190] CIL XII 5336 [EDCS-09302533] (Dat.: 445) und IGLN 604 = AE 1928, 85 [EDCS-13302281] (Dat.: 456).

Herausgestellt wird dabei vor allem die Rolle des Bischofs, der zur Datierung eine eigene Zählung nach seinen Amtsjahren verwendete. Angeführt werden auch weitere Beteiligte, und zwar sowohl Kleriker als auch Amtsträger wie der *PPO Galliarum* (der hierbei eine wichtige Rolle spielte) sowie weitere Angehörige der lokalen Oberschicht. Solchermaßen gestaltete Kirchenbauinschriften konnten also einen durchaus ‚öffentlichen' Charakter besitzen, insbesondere dann, wenn in ihnen – ähnlich wie bei den städtischen Bau- und Restaurierungsinschriften der Spätantike – Details zur Bauorganisation und Finanzierung sowie zu den beteiligten Personen (jenseits des Bischofs) angegeben wurden und sie sich hiermit ostentativ nach außen, also in den Stadtraum hinein wandten. [191] Insgesamt gesehen scheint aber die Zahl solcher Tituli zumindest im Westen des Reiches relativ gering geblieben zu sein.

Zwei weitere Aspekte, die in diesem Zusammenhang von Bedeutung sind, können hier nur kurz gestreift werden: Zum einen geht es um die Frage, inwieweit Kirchen als Orte für die Anbringung von in dauerhafte Materialien übertragene, offizielle Dokumente ‚profanen' Inhalts gedient haben, um hier einem städtischen Publikum präsentiert zu werden. Beispiele für eine solche Praxis lassen sich aus dem Osten des Reiches anführen. So ist aufgrund einer exzeptionell guten Überlieferungslage in **Ephesos** eine ganze Serie von in Stein gemeißelten Schriftzeugnissen dieser Art (Kaiserbriefe, Statthalteredikte etc.) aus dem 4. bis 6. Jh. bekannt.[192] Soweit sich deren ursprünglicher Anbringungsort ermitteln lässt, befanden sie sich zum einen entlang der großen Durchgangsstraßen, zum anderen aber eben auch in der Bischofskirche der Stadt, welche der Gottesmutter geweiht war. Letztere Texte, die auf die zur Verkleidung der Innenwände dienenden Marmortafeln geschrieben waren, betrafen nicht nur den Bischof bzw. die Kirche, sondern auch andere Angelegenheiten. Allerdings scheint die Gewohnheit, für die längerfristige Präsentation solcher Zeugnisse (auch) den Kircheninnenraum zu nutzen, in Ephesos nicht vor dem späteren 5. Jh. aufgekommen zu sein. In dieselbe Zeit, wohl in das Jahr 478, lässt sich die Einmeißelung eines Dossiers aus mehreren Dokumenten an der Außenwand einer Kirche in **Kasai** (*Pamphylia*) datieren.[193] Die beschrifteten Blöcke, die teilweise noch *in situ* zu sehen sind, befanden sich an einer gut wahrnehmbaren Stelle im Apsisbereich der Kirche. Aus dem Westen des Reiches sind mir hingegen keine vergleichbaren Befunde bekannt.

Gefragt werden kann zum anderen danach, inwieweit Bischöfe und Kleriker auf den Bau- bzw. Restaurierungsinschriften öffentlicher Gebäude als mitwirkende Akteure genannt wurden und sich auf diese Weise in den Stadtraum ‚einbrachten'. Für eine größere Region im Osten des Reiches ist diese Frage jüngst anhand eines umfangreichen Quellenmaterials systematisch untersucht worden.[194] Erst für die Zeit ab etwa 500 lassen sich erstmals epigraphische Zeugnisse anführen, welche eine Involvierung des Bischofs in städtische Bauprojekte dokumentieren.

---

[191] Selbst im Falle dieser beiden Türsturzinschriften aus Narbo ist allerdings nicht ganz klar, ob sie so angebracht waren, dass die beschriftete Seite nach außen zeigte; vgl. Watta 2023, 81 mit Anm. 23.

[192] Vgl. hierzu die Analyse von Feissel 1999. S. ferner Nov. Iust. von 535, wo eine Publikation der *lex*, eingemeißelt auf steinernen Tafeln, *in porticibus sanctissimiae ecclesiae* ausdrücklich angeregt wurde.

[193] SEG 66, 1716 = AE 2016, 1685 [EDCS-71100154 – mit einer veralteten Lesung des lateinischen Teils]; dazu der ausführliche Kommentar von Feissel 2016, bes. 663-671. Das Inschriftendossier enthielt auch eine Reihe von Kreuzeszeichen, ein Staurogramm sowie möglicherweise einen Verweis auf Gott „den Herren" (*dominus*); Letzteres bleibt aber unsicher.

[194] Zum Folgenden vgl. Haensch 2021.

Besonders aussagekräftig ist eine Serie von zehn Bauinschriften aus **Bostra** (*Arabia*).[195] Hier wurden in der frühjustinianischen Epoche verschiedene Gebäude errichtet, und zwar sowohl kirchliche wie auch profane Bauten, etwa Teile der Stadtmauer und ein Aquädukt. Die Baumaßnahmen wurden aufgrund der *philotimia* des Kaisers durchgeführt, welche wiederum jeweils durch eine Initiative des ebenfalls genannten Ortsbischofs angeregt worden sein soll (zumindest in einem Falle durch eine Gesandtschaft). In einigen Fällen fungierten zudem Kleriker als lokale Bauaufseher. Insgesamt ist jedoch die Zahl der inschriftlichen Belege für ein solches Engagement der Bischöfe im Profanbereich ziemlich gering, und wo es auftrat, ist es zumeist im Kontext einer besonderen Situation, etwa eines drohen feindlichen Überfalls, zu sehen. Für den Westen lassen sich, soweit ich sehen kann, nur wenige vergleichbare Fälle beibringen.[196] In **Emerita Augusta** (*Lusitania*) wurde (vermutlich) im Jahr 483 unter einem westgotischen König und einem *dux* die große Brücke über den Guadiana wiederhergestellt. Den Anstoß hierzu soll laut einer umfangreichen Restaurierungsinschrift der Ortsbischof (*sacerdos* bzw. *pontifex*) Zeno gegeben haben.[197] Bei zwei weiteren Belegen aus dem Balkanraum, die beide dem 6. Jh. entstammen, sind dagegen die Zusammenhänge nicht klar zu erkennen.[198]

Als Zwischenfazit lässt sich festhalten, dass Kirchenbauten, deren Ausstattung sowie die kirchlichen Akteure in epigraphischer Hinsicht nur in relativ geringem Umfang in den restlichen Stadtraum hineingewirkt haben. Christliche Gebäude haben allgemein trotz eines in vielen Regionen ab dem späten 4. bzw. früheren 5. Jhs. einsetzenden ‚Kirchenbaubooms' die Stadtzentren zunächst nicht in dem Maße prägen können, wie es oft angenommen wird. Sie befanden sich innerhalb des Stadtraums häufig eher in einer Randlage, und die Gestaltung der Fassaden von Kirchen war oftmals so unauffällig, dass sie von außen nicht immer als solche erkannt werden konnten.[199] Vielmehr war der kirchliche ‚Inschriftenraum' zumeist nach innen gerichtet und konnte somit im Wesentlichen nur in einem eher ‚abgeschlossenen' Kontext

[195] IGLS XIII 1, 9128-9134 und 9137; IGLS XIII 2, 9499 und 9660 (die Inschriften stammen – soweit sicher datiert – im Wesentlichen aus den Jahren 539/41; sowie ein Exemplar aus dem Jahr 544); dazu Haensch 2021, 79-81. Einen ähnlichen Fall dokumentiert SEG 56, 1861 aus Beroia (*Syria I*; Dat.: 551/52 oder schon 540), wo ein durch Brand zerstörtes öffentliches Bad (*demosion*) διὰ πρεσβείας κ(αὶ) σπουδῆς Μεγάλου τοῦ ὁσίου ποιμένος von der „heiligen Kirche" mit Unterstützung Justinians restauriert wurde. S. ferner SEG 35, 1571 (Dat.: 539/40) zum Bau eines Gefängnisses durch Bischof Paulus von Gerasa (*Arabia*) Θεοῦ Χάριτι […] καὶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κ(υρίο)υ εὐλογήσας […]; dazu Gatier 1985.

[196] Gemäß einer Suche in EDCS nach den Stichworten ‚tituli operum' und ‚sacerdotes christiani'. Vgl. außerdem zu Italien den Überblick bei Mossong 2022, 176-182, die aber aus dieser Region praktisch keine Belege für ‚civic inscriptions', in denen Bischöfe oder Kleriker als Akteure auftreten, beibringen kann. Die Restaurierungsinschrift eines Badegebäudes (*balnea parva*), welche Bischof Victor von Ravenna als Initiator benennt (CIL XI 263; Dat.: 538-545), bezog sich auf eine Einrichtung, die vornehmlich Klerikern offenstand und daher vermutlich (primär) im kirchlichen Bereich angesiedelt war.

[197] CiCMerida 10 (zur umstrittenen Frage der chronologischen Einordnung der Inschrift s. ebd. p. 43f.) [EDCS-35200429]: *su(m)mi sacerdotis Zenonis suasit amor*. Die Inschrift ist nur in einem mittelalterlichen Manuskript überliefert; somit verbleiben gewisse Zweifel, ob sie jemals in Stein gemeißelt und an der genannten Brücke angebracht worden ist.

[198] ILJug III 1735 [EDCS-10100705] (aus dem Territorium des *municipium Splonistanorum* in *Dalmatia*; Dat.: 527-565): Der *antistes Stefanus* soll „mit Hilfe Christi" unter Kaiser Justinian *moenia templa domus fontes stabula atria thermas* erbaut (bzw. vermutlich eher restauriert) haben. IBulgarien 3 [EDCS-29900543] (Serdica/*Dacia mediterranea*; Dat.: 580): Kaiser Tiberius Constantinus ließ ein Aquädukt renovieren *instantia dom(ino) v(iro) beatiss(imo) Leontio archiepiscopo*.

[199] Vgl. zu diesem Aspekt Bauer 2008, 186-190.

wahrgenommen werden. Man kann daher – zumindest in räumlicher Hinsicht – von einer ‚Interiorisierung' der (christlichen) Inschriftenkultur sprechen.[200]

Nach dem soeben Ausgeführten verwundert es nicht, dass sich im erhaltenen epigraphischen (und archäologischen) Material kaum Hinweise auf Versuche von Seiten der christlichen Gemeinschaften finden lassen, den öffentlichen Raum der Städte durch entsprechende eigene Denkmäler zu ‚besetzen' oder aber den spezifisch antiken Habitus der öffentlichen Kommemorierung von Leistungen für die Gemeinschaft durch epigraphisch-statuarische Monumente für sich und ihre Vertreter zu nutzen. So sind – zumindest außerhalb von Konstantinopel – praktisch keine gesicherten (rundplastischen) Bildnisse von Christus oder von Heiligen im Stadtraum außerhalb der Kirchen bekannt.[201] Ebenso wenig lässt sich eine Ehrenstatue (bzw. eine zugehörige Basis) für einen Bischof oder einen Kleriker nachweisen.[202] Eine Christianisierung des althergebrachten ‚epigraphic' bzw. ‚statue habit' scheint somit kaum angegangen worden zu sein. Es gibt hierzu jedoch eine in vielerlei Hinsicht bemerkenswerte Ausnahme, die uns in das karische **Stratonikeia** führt:[203] Hier wurden in der zweiten Hälfte des 5. Jhs.[204] an verschiedenen Stellen im Stadtraum vier Statuen zu Ehren eines lokalen, christlichen Wohltäters und Amtsträgers namens Maximos errichtet.[205] Die zugehörigen Basen (sowie zwei der Standbilder) haben sich erhalten. Deren Inschriften (zwei metrisch gefasste und zwei in Prosa) zeigen eine ungewöhnliche Mixtur aus traditionellen Formen der Ehrung eines herausragenden Bürgers und neuen christlichen Gedanken. Zu ersteren zählt das Lob auf einen Euergeten, der sein Vermögen zum Wohle der Bevölkerung eingesetzt hatte. Neuartig sind hingegen Formulierungen, welche auf die christliche Demut, eine Geringschätzung irdischer Besitztümer und die Fürsorge für die Bedürftigen hinweisen, was in einem solchen öffentlichen Kontext ganz ungewöhnlich war.[206] So wird in einer der metrischen Inschriften ausgeführt:[207] „Maximos! [am linken Rand der Inschrift] // Gott (Θεός)! Du siehst auf mich, (den) Maximos, der der Stadt und ihren Bewohnern viel von unseren Mühen geschenkt hat [d.h. von dem durch Mühen erworbenes Vermögen]. Deshalb haben mich der Rat und die Bürger, die nicht reich sind, mit prächtigen steinernen Bildnissen vor dem heiligen Haus des Gottes Christus [also vor

[200] Zu dem Phänomen der ‚Interiorisierung' spätantiker Repräsentationsräume vgl. Hansen 2001; Bauer – Witschel 2007b, 12f.

[201] Dazu Bauer – Witschel 2007b, 13-15. Generell lässt sich im kirchlichen Bereich eine große Zurückhaltung gegenüber dem Medium ‚Statue' ausmachen. So ist mir neben der Statue des Wohltäters Maximos, die in Stratonikeia vor einer Kirche aufgestellt werden sollte (s.u. Anm. 207), nur ein weiterer Befund bekannt, der möglicherweise auf die Präsenz einer Ehrenstatue im Kirchenraum hindeutet: Im syrischen Epiphaneia (Hama) wurde eine Statuenbasis mit einer metrischen Inschrift gefunden (IGLS V 1999 = LSA 878; Dat.: wohl 5. Jh.). Diese feierte einen lokalen Euergeten namens Elias (der vermutlich ein Christ war); der Text beginnt mit einer homerischen Wendung, hebt aber auch hervor, dass sich der Geehrte um den bedürftigeren Teil der Bevölkerung gekümmert habe. Der Stein wurde in sekundärer Verwendung in der Großen Moschee von Hama gefunden, die zuvor als Kirche gedient hatte – das statuarische Monument könnte also ursprünglich im Bereich oder sogar im Inneren der Kirche gestanden haben (so auch Ward-Perkins 2015, 185 Anm. 8); das bleibt aber sehr unsicher.

[202] Zu den Repräsentationsstrategien der Bischöfe vgl. Haensch 2003 und 2007b.

[203] Zum Folgenden vgl. Jones 2009, 147-151; Staab 2009, 35-38 und insbesondere die eingehende Diskussion der Zeugnisse bei Ward-Perkins 2015.

[204] Zur Datierung s. Jones 2009, 151.

[205] Maximos war ein Curiale, der „zweimal alle Ämter seiner Stadt bekleidet" hatte sowie offenbar als πατὴρ τῆς πόλεως und eventuell auch als *defensor civitatis* tätig gewesen war.

[206] Ob allerdings die Termini ἀκτέανοι πολιῆται und ὑπὲρ τῶν παινήτων tatsächlich als eine christliche Bezeichnung des einfachen, armen Volkes aufzufassen ist (so etwa Ward-Perkins 2015, 185: „the *demos*, now expressed in Christian, not in civic terms"), ist nicht klar; dagegen s. Jones 2009, 148.

[207] IStratonikeia II 1, 1204 = SGO I 02/06/15 = LSA 657.

einer Kirche] aufgestellt. Wie gut ist es, sich nicht um Besitztümer zu kümmern!“ Auffällig ist hier auch die explizit angesprochene Platzierung des statuarischen Monuments vor einer Kirche, also an einem Ort, an dem sich sonst in der Regel keine Statuen befanden.[208] Eine zweite Inschrift beginnt mit der christlichen Anrufung ΧΜΓ (aufzulösen vermutlich als „Christus wurde von Maria geboren“)[209] und ist mit fünf deutlich sichtbaren Kreuzeszeichen markiert. Der Text (in Prosa) ist jedoch ganz konventionell gehalten und lobt Maximos für seine „vielen und großen (Taten)“, für die ihn *boule* und *demos* von Stratonikeia mit einer Statue ehrten.[210] Die zweite Versinschrift für Maximos weist neben einem Kreuz (bei der Eingangsformel Εὐτυχῶς) zusätzlich ein Staurogramm auf. Der Text feiert Maximos für seine euergetischen Aktivitäten, welche er mit seinem Reichtum vollbracht habe: „Denn Du allein hast mit Deinem Reichtum die Menschen Deiner Amme [d.h. Deiner Heimatstadt] aus Kummer und Elend gerettet!“.[211] An diesen epigraphischen Zeugnissen aus Stratonikeia zeigt sich die gesamte Bandbreite der (potentiellen) Möglichkeiten für eine Christianisierung des öffentlichen ‚epiraphic habit‘. Es bleibt jedoch die Frage, inwiefern solche Ansätze tatsächlich eine weitere Verbreitung gefunden haben. Dazu muss im Folgenden untersucht werden, wo und in welcher Häufigkeit sich christliche Wendungen und Symbole in den ‚civic inscriptions‘ der Spätantike finden lassen.

5. Christliche Formulierungen und Symbole in ‚civic inscriptions‘ der Spätantike

5.1. Die epigraphische Ansprache des (christlichen) Kaisers

Eine besonders wichtige Gruppe ‚öffentlicher‘ Inschriften waren diejenigen, welche den jeweiligen Herrscher erwähnten – als Akteur, Empfänger einer Ehrung oder zu Datierungszwecken. Bei aller panegyrischen Aufladung solcher ‚Kaiserinschriften‘ in der Spätantike und trotz des zunehmenden Wegfalls traditioneller Elemente der Kaisertitulatur wie der Zählung der *tribunicia potestas* folgten diese Tituli in ihrem Grundgehalt immer noch weitgehend den etablierten Normen, durch welche ein siegreicher, glücksbringender, wohltätiger etc. Herrscher gefeiert wurde. Dabei wurden auch einzelne Wendungen weiterbenutzt, die ursprünglich eine deutlich ‚religiöse‘ Konnotation besessen hatten, so der Verweis auf das *numen* des Kaisers[212] oder die Ansprache von verstorbenen Herrschern als *divi*.[213] Es mag gut sein, dass sich solche Bezeichnungen in der Wahrnehmung der Zeitgenossen

[208] Vgl. o. Anm. 201.
[209] Vgl. dazu u. Anm. 322.
[210] IStratonikeia II 2, 1387 = LSA 1200. Auch die zweite Prosa-Inschrift für Maximos (IStratonikeia III 1521 ,= LSA 1201), in der dieser als Euerget gefeiert wird, der sich durch eine Übernahme von Steuerzahlungen aus eigenen Mitteln um die weniger wohlhabenden Einwohner der Stadt verdient gemacht hatte, ist mit einem Kreuzeszeichen versehen sowie mit dem Buchstaben ‚T‘, der möglicherweise ebenfalls als christliches Symbol verstanden werden kann.
[211] IStratonikeia III 1530 = LSA 1202.
[212] Vgl. hierzu Gauthier 2000 (zur Interpretation s. ebd. 244: „une fidélité quelque peu nostalgique aux traditions qui ont fait la grandeur de Rome“). Die Devotionsformel mit der Anrufung des kaiserlichen *numen* war unter Konstantin noch weit verbreitet und wurde danach deutlich seltener, aber es gab solche Ansprachen noch in einiger Zahl (auch ausgeschrieben und nicht nur stark abgekürzt) bis in das frühe 5. Jh. (die spätesten Belege stammen fast ausschließlich aus Africa und insbesondere aus Rom; s. die Aufstellung bei Gauthier 2000, 238-240 mit 35 Belegen aus der Zeit nach 337, die spätesten zwischen 408 und 423; ferner Mattheis 2014, 22f. Anm. 20).
[213] Die Benennung von verstorbenen Kaisern als *divi* ist in (öffentlichen) Inschriften bis in das späte 4. Jh. bezeugt, wenn auch in stark rückläufiger Zahl; dazu Mattheis 2014, 30-40. Noch in einer stadtrömischen Inschrift des Jahres

zunehmend ‚banalisiert' hatten und darum bei den verschiedenen religiösen Gruppierungen kaum Anstoß erregen konnten.[214] Dennoch ist ihr fortdauernder Gebrauch durchaus bemerkenswert, und dies vor dem Hintergrund, dass sich im 4. und 5. Jh. praktisch keine Hinweise in den ‚Kaiserinschriften' finden lassen, welche den Herrscher als den christlichen Imperator auswiesen, der er ja mittlerweile war, oder aber seine besondere Beziehung zu Gott herausstrichen. Manche Wendungen ließen sich zwar in einem solchen Sinne verstehen, hatten aber bereits eine längere Tradition. So taucht in Kaiserinschriften des späteren 4. Jhs. in **Aphrodisias** mehrfach das Attribut *theophilos* bzw. *theophilestatos* („von Gott geliebt/ester") auf.[215] Dieser Beiname war aber keineswegs eine christliche ‚Erfindung', sondern ist in erheblicher Zahl schon für Kaiser und Kaiserinnen des späteren 2. und insbesondere des 3. Jhs. bezeugt.[216]

Nachdem die Errichtung von Kaiserstatuen (spätestens) seit dem mittleren 5. Jh. stark zurückgegangen war (vgl. o. 2.2.),[217] kam es unter Kaiser Justinian (reg. 527-565) noch einmal zu einer kurzfristigen Wiederbelebung dieser Praxis. Inzwischen kennen wir mehrere Basen für Standbilder dieses Herrschers. Während die meisten von diesen keine christlichen

---

398 wurde Stilicho als *progener divi Theodosi* und *comes divi Theodosi Augusti* angesprochen (CIL VI 1730 = 31913a = ILS 1277), und in der Inschrift des ‚Rehabilitationsdenkmals' für Nicomachus Flavianus, das im Jahr 431 auf dem Trajansforum in Rom zur Aufstellung kam (CIL VI 1783 = ILS 2948 =AE 2000, 162 = LSA 1247), wurde der Geehrte in der Rückschau als *quaestor aulae divi Theodosi* bezeichnet, während sich die Kaiser Theodosius II. und Valentinian III. in ihrem ebenfalls auf der Basis wiedergegebenen Brief auf Theodosius I. als den *divus avus* bezogen.

[214] Das wird allerdings zumeist eher behauptet als wirklich nachgewiesen. Es wird oftmals angenommen, die Bezeichnung *divus* in spätantiken Kaiserinschriften habe nicht mehr als „of blessed memory" bedeutet. Ferner wird postuliert, der Terminus habe seine ursprünglichen sakralen Konnotationen völlig eingebüßt. In diesem Sinne äußern sich etwa Zuckerman 2002, 249 oder Feissel – Wörrle 2015, 273f. bei der Besprechung eines jüngst in Limyra (*Lycia*) gefundenen, statuarischen Monuments für Theodosius d.Ä. (AE 2015, 1575), in dem dieser als *divini germinis stirpem* angesprochen wird, welchem die *provincia Lycia* zwischen 379 und 395 das Standbild „geweiht" (*consecravit*) habe: „Am Ende des 4. Jahrhunderts dürfte Divinisierung bei einem christlichen Kaiser und seinem christlichen Vater aber einen anderen Sinn gewonnen haben und von den dadurch überholten traditionellen Konsekrationszeremonien nicht mehr viel erhalten geblieben sein" (zum Schluss seiner Diskussion relativiert Wörrle diese Aussage dann allerdings etwas und hält einen „mindestens vagen religiösen Anklang" doch für möglich). Gegen eine solche einseitige Ausdeutung wendet sich Boin 2016, der allerdings wirklich schlagende Gegenargumente schuldig bleiben muss.

[215] So in ALA² 23 (Dat.: 383-386) oder in ALA² 25 (Dat.: 388-392). S. auch SEG 67, 144 = AE 2017, 1498 aus Hierapolis (*Phrygia I*) in Bezug auf Constantius II. (Dat.: 355).

[216] Auf der anderen Seite hat man in gewissen Formulierungen in Ehreninschriften für spätantike Kaiser dezidiert ‚pagane' Statements oder gar einen Verweis auf entsprechende Rituale erkennen wollen, so insbesondere in der jeweils gleichlautenden Wendung, welche der (‚heidnische') *PPO Orientis* Flavius Eutolmius Tatianus (PLRE I Tatianus 5) an drei unterschiedlichen Orten, nämlich Antinooupolis (*Thebais*), Side (*Pamphylia*) und Aphrodisias (*Caria*), verwenden ließ, als dort auf seine Initiative hin zwischen 388 und 390 jeweils eine Gruppe von Bildnissen der regierenden Herrscher Valentinian II., Theodosius I., Arcadius und Honorius errichtet wurde. Erhalten haben sich hiervon fünf Statuenbasen; s. etwa ALA² 25-27: τῇ συνήθει καθοσιώσει ἀφιέρωσεν („er dedizierte [diese Statue] mit der üblichen Hingabe/Reinigung"). Vgl. dazu Smith 2002, 154: „The inscribed bases of an imperial statue group […] record that they were ‚purified with the customary consecration (*kathosiosis*)'. The phrase implies something pagan, probably something more than a libation, maybe even a public sacrifice". Gegen eine solche Interpretation wenden sich jedoch – sicherlich zu Recht – die Kommentare von C. Roueché in ALA² iii.29 („I would now prefer to see this language as evidence of ostentatious traditionalism, part of a wider search for new formulae which characterises the statue dedications of Late Antiquity […] it is hard to detect evidence of any religious commitment") und von G. Franceschini in PPRET 85 (zu der Inschrift aus Side; ISide I 52): „At the lines 13-14 the expression τῇ συνήθει καθοσιώσει […] does not refer to purification or public or pagan sacrifices […]. As in the inscriptions by Tatianus in Aphrodisias and in Antinoupolis, καθοσίωσις (lat. *devotio*) means loyalty to the emperors".

[217] Vgl. zur Gesamtentwicklung auch Zuckerman 2002, 249-253.

Konnotationen enthalten,[218] ist eine in unserem Kontext besonders interessant (wenn auch in mehrfacher Hinsicht exzeptionell): Dieses Stück stammt aus **Antiochia**, der Hauptstadt der Provinz *Pisidia*.[219] Der fragmentierte Text der Inschrift, der aus zwei Hexametern besteht, ist (leicht) unterschiedlich rekonstruiert worden: Justinian wird hier als „von Gott bekränztes Bollwerk (oder Unterstützung)" sowie als „göttlich" (θεῖος) angesprochen. Der auf den Herrscher (bzw. dessen Statue) bezogene Terminus θεοστεφὲς ist im mittleren 6. Jh. im Bereich der ‚civic inscriptions' nur hier und in einer weiteren Inschrift (für die Kaiserin Theodora) bezeugt. Er wurde erst ab dem frühen 7. Jh. regelmäßiger Bestandteil der Titulatur der byzantinischen Kaiser. Schließlich könnte Justinian am Ende des Textes als κοσμήτωρ κόσμου angeredet worden sein[220] – ein Begriff, der in der Spätantike vor allem in Bezug auf Christus verwendet wurde. Hier ist also erstmals (soweit wir sehen können) in einer Ehreninschrift für einen Herrscher dessen Sonderbeziehung zu Gott thematisiert worden.[221]

Auf einigen weiteren Inschriften wird Justinian zudem als „christusliebender Kaiser" (φιλόχριστος) bezeichnet.[222] Hierzu ist nochmals auf die Serie von Bauinschriften der frühjustinianischen Zeit in **Bostra** zu verweisen.[223] Diese Tituli folgen zwar einem einheitlichen Konzept, sind aber im Detail jeweils unterschiedlich formuliert. Davon ist auch die Wiedergabe der Kaisertitulatur betroffen, denn nicht in allen diesen Inschriften taucht das Epitheton φιλόχριστος auf. Sicher oder einigermaßen sicher ist es in sechs dieser Inschriften nachzuweisen; drei davon beziehen sich auf kirchliche Gebäude, drei weitere hingegen (vermutlich) auf Profanbauten.[224]

---

[218] Drei weitere Basen für Statuen Justininians sind aus dem Osten des Reiches bekannt: SEG 61, 1397 = AE 2011, 1468 = LSA 2636; dazu Alpi 2011 (Kyrrhos/*Euphratensis*; Dat.: um 545; Kreuz zu Beginn, aber keine weiteren christlichen Wendungen); ALA² 81 = LSA 231 (Aphrodisias/*Caria*; die Ergänzung dieser Inschrift mit einem konventionellen Formular auf Justinian ist nicht ganz sicher); SEG 45, 1200 = AE 1995, 1355 = LSA 945 (Samothrace/*Insulae*; teils lateinische, teils griechische Inschrift mit etwas unklarer Lesung; vgl. den Kommentar in LSA).

[219] SEG 52, 1369 = AE 2002, 1468 = LSA 365 [EDCS-67200342]; dazu der wertvolle Kommentar von Zuckerman 2002 (dort auch der alternative Rekonstruktionsvorschlag von D. Feissel). Die Inschrift für Justinian ist auf einem als Statuenbasis wiederverwendeten Architekturteil eingemeißelt worden; dabei wurde auch ein Kreuzeszeichen auf dem Stein unter der Inschrift angebracht.

[220] So der Vorschlag von D. Feissel. Zuckerman 2002, 247 meint jedoch, eine solche (terminologische) Angleichung des Kaisers sei zu weit gegangen. Er rekonstuiert das Ende Textes daher folgendermaßen: ὅρ[ων] κοσμήτορα κόσμ[ου] (d.h. Justinian als „Ordner der Gesetze der Welt").

[221] Vgl. die treffende Gesamtbewertung dieses außergewöhnlichen Inschriftentextes bei Zuckerman 2002, 252: „The epigram from Antioch is traditional only in form. Its key vocabulary, strikingly ‚modern', expresses in the most emphatic fashion the idea of the Emperor's closeness to God".

[222] Zu der Frage, ob φιλόχριστος Bestandteil der offiziellen Titulatur Justinians war (was wohl zu verneinen ist), vgl. Kresten 1979.

[223] S.o. Anm. 195.

[224] S. etwa IGLS XIII 1, 9129 (Dat.: 540) – das Gebäude, das hier errichtet wurde, ist in der Inschrift zwar nicht explizit genannt; M. Sartre (im Kommentar von IGLS) vermutet jedoch aufgrund der Bauaufsicht durch zwei Goldschmiede, dass es sich hierbei (ebenso wie bei 9133) um ein Profangebäude gehandelt habe. Sicher ist dies bei IGLS XIII 2, 9499 aus dem Jahr 544, denn hier wurde ein *teichos* (wieder)errichtet; allerdings ist in diesem Fall die Bezeichnung φιλόχριστος teilweise ergänzt. Vgl. ferner ISinope 179a-b = SEG 44, 1017: Zwei Grenzsteine aus einem Ort ca. 10 km südwestlich von Sinope (*Paphlagonia*), errichtet ἐπὶ τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ φιλοχρίστου ἡμῶν βασιλέως Ἰουστινιανοῦ. Hinzuweisen ist schließlich auf zwei Marmortafeln, welche ursprünglich an dem Befestigungswerk am Isthmos von Korinth (*Achaia*), dem *Hexamilion*, angebracht waren, welches Kaiser Justinian bald nach 560 errichten ließ. Jeweils in eine *tabula ansata* eingeschrieben finden sich hier zwei Anrufungen (IG IV² 3, 1802/03); die erste davon lautet: „Heilige Maria, Mutter Gottes, schütze die kaiserliche Herrschaft des christusliebenden Justinianus!"; die zweite: „Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, schütze den Kaiser Justinianus!".

Für den lateinischen Bereich ist neben einer wenig aussagekräftigen Ehreninschrift für Justinian aus Rom[225] vor allem auf den – gleich noch näher zu besprechenden – Befund der Bauinschriften von Befestigungswerken des mittleren und späten 6. Jhs. in Africa zu verweisen: In diesen Tituli werden die Herrscher nun bisweilen als *imperatores christianissimi* angesprochen.[226] In der lateinischen (öffentlichen) Epigraphik begegnen solche Bezeichnungen nur hier. Schließlich findet sich in der Inschrift der im Jahr 608 auf dem Forum Romanum in **Rom** errichteten Phokas-Säule neben weitgehend konventionellen Wendungen die ebenfalls in einer lateinischen ‚civic inscription' einzigartige Angabe, der Herrscher sei *a d(e)o coronatus*.[227]

Viel deutlicher als bei den ‚monumentalen' Ehren- und Bauinschriften ist eine Christianisierung bei der Ansprache der Kaiser in Akklamationen, welche auf die Herrscher ausgebracht und dann inschriftlich aufgezeichnet wurden, zu beobachten. Solche verschriftlichten Akklamationen stellten auch von ihrem Layout her durchaus ‚formelle' Schriftartefakte im Stadtraum dar.[228] Sie waren vor allem an neuralgischen Punkten, etwa entlang von Straßenzügen oder an öffentlichen Gebäuden angebracht – und somit wohl an den Orten, an denen die Akklamationen tatsächlich ausgerufen worden waren. Gut ist dies in **Aphrodisias**[229] und insbesondere in **Ephesos** zu beobachten.[230] Die Herrscher werden hier bezeichnet als „christliche Kaiser", als „von Gott beschützt" sowie als „von Gott bekränzt/bekrönt". Soweit datierbar, gehören diese Akklamationen in das späte 6. und frühe 7. Jh. Aus anderen Orten sind entsprechende Akklamationen auf Kaiser Justinian bekannt.[231] Die meisten dieser im Stadtraum eingemeißelten Akklamationen stammen also aus dem 6. oder (frühen) 7. Jh. Ein mögliches früheres Zeugnis ist aus **Tripolis ad Maeandrum** (*Phrygia I*) bekannt. Hier wurde eine dreieckige Marmortafel gefunden, die vermutlich ursprünglich zur Ausstattung des Südtores der Stadt gehört hat. Die Tafel, die um 400 entstanden sein soll, zeigt im Relief die Köpfe zweier Herrscher und darüber eine geflügelte Victoria, welche einen Kranz hält; in diesen wiederum ist die Akklamation Εἷς ὁ Θεός eingeschrieben.[232] Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Inschrift in dem Kranz tatsächlich zeitgleich mit dem übrigen Relief entstanden ist.

Ein etwas anderer Aspekt wurde aufgerufen, wenn öffentlich präsentierte Inschriften betonten, der Kaiser habe etwas (beispielsweise eine Baumaßnahme) „mit der Hilfe Gottes" durchgeführt.

---

[225] CIL VI 36967 (Dat.: 533).

[226] So Justin II. in CIL VIII 1434 = ILTun I 1330 = ILS 833 = DefAfrByz 25 (Thibursicum Bure/*Africa proconsularis*; Dat.: 572/74; zu Beginn der Inschrift ein Staurogramm mit Alpha und Omega): *Salvis dominis nostris χristianissimis / et invictissimis Imperatoribus / Iustino et Sofia Augustis* […].

[227] CIL VI 1200 = 31259a = ILS 837 [EDCS-17600836].

[228] Vgl. dazu auch o. Anm. 5. Besonders gut ist das im Falle von Kyrrhos zu sehen, wo sich zwei ‚Sets' von inschriftlichen Akklamationen aus den 540er-Jahren erhalten haben, welche an den Schlusssteinen und Pilastern von Torbögen angebracht waren und in denen nicht nur das Kaiserpaar Justinian I. und Theodora, sondern auch die militärischen Kommandeure Belisarius und Eustathius gefeiert wurden. Diese Texte waren teilweise mit einem reichen Dekor sowie mit Kreuzeszeichen versehen; dazu Alpi 2016.

[229] Im Tepidarium der ‚Hadrianischen Bäder' wurden im späteren 6. Jh. auf den Verputz einer Wand mehrere Akklamationen aufgemalt, die sich ungewöhnlich gut erhalten haben. Gefeiert wurden darin offenbar der Kaiser Maurikios und dessen Familie, denen Christus ein langes Leben verleihen sollte: ALA² 61; dazu Rouché 2007.

[230] Dazu ausführlich Rouché 1999 (mit einer Zusammenstellung aller Zeugnisse).

[231] So aus Hierapolis (*Phrygia I*): SEG 52, 1345; dazu Miranda 2002; oder aus Hierapolis Bambyke (*Euphratensis*): SEG 66, 1984 (s. Alpi 2016, 180); hier werden Justinian und Theodora gefeiert, u.a. mit der Formel ἐκ Θεοῦ [-?-] τοῖς δεσπόταις.

[232] SEG 68, 1048 = AE 2018, 1574; dazu Duman 2018. Zu der Anrufung Εἷς ὁ Θεός vgl. u. Anm. 244.

In der lateinischen Epigraphik treten solche Wendungen erst in den bereits kurz angesprochenen Bauinschriften der justinianischen Epoche in Africa auf, nachdem diese Region wieder unter (ost)römische Kontrolle gekommen war.[233] Diese Tituli galten zumeist der Errichtung von Befestigungswerken, die teilweise mitten in die Städte hineingesetzt wurden, behaupteten aber bisweilen auch, ganze *civitates* seien durch die kaiserliche Initiative wiederhergestellt worden. Während christliche Bezüge in den ‚civic inscriptions' in Africa während des 4. und 5. Jhs. noch fast völlig gefehlt hatten (vgl. o. 2.2.), sind sie hier nun deutlich zu erkennen. Selbst ein so dezidiert auf die Wiederherstellung traditioneller Institutionen und Gebäude ausgerichteter Titulus wie die bekannte – aber durchaus exzeptionelle – Inschrift von **Cululis** (*Byzacena*) weist mit zwei Kreuzeszeichen am Rand sowie einem Bibelzitat (und möglicherweise dem Bild einer Kirche) einen gut wahrnehmbaren christlichen Bezugsrahmen auf.[234] Noch klarer ist ein solcher bei anderen Inschriften dieser ‚Serie', die zumeist in den Jahren zwischen 539 und 544 angefertigt worden sind. Hier wurde (oftmals unterstrichen durch Kreuzeszeichen oder andere christliche Symbole) das Handeln der Herrscher und der ihnen unterstellten Militärkommandanten, die vor Ort für die Ausführung der Baumaßnahmen zuständig waren, durch die Verwendung von Formeln wie *Deo (ad)iuvante*, *Deo favente*, *propitio Deo* oder *nutu divino* auf Gott bezogen oder aber unter den Schutz von Märtyrern gestellt.[235] Zu beachten ist allerdings, dass solche Formeln zwar mehrfach, aber keineswegs bei allen Inschriften dieser Gruppe präsent sind; andere kamen hingegen ohne erkennbare christliche Konnotationen aus.

Auch im ostgotischen Italien wurden unter König Theoderich in Bauinschriften des späten 5. und früheren 6. Jhs.[236] teilweise christliche Symbole (wie Kreuzeszeichen)[237] und Formeln

---

[233] Zu den justinianischen Bauinschriften in Africa vgl. Pringle 1981 sowie die Bemerkungen in DefAfrByz.

[234] AE 1996, 1704 = AE 2002, 1666 = AE 2016, 1851 = DefAfrByz 15 = RCLEAfr 5 [EDCS-03000853] (Dat.: um 540); vgl. dazu die ausführlichen Kommentare von Modéran 1996 und Pringle 2002. Der Text ist in eine *tabula ansata* eingeschrieben; der Block war ursprünglich über dem äußeren Westtor der byzantinischen Festung in Cululis angebracht. Zu dem reichen Dekor des Steines vgl. Pringle 2002, 277-281; die als Relief gestalteten Kreuzeszeichen oberhalb der *ansae* fallen in der Fülle der Verzierungselemente gar nicht so sehr auf. An den beiden Rändern des Blockes ist ein stark stilisiertes Gebäude zu erkennen, in dem Pringle a.O. das Bild einer Kirche erkennen möchte. Zu den unterschiedlichen Möglichkeiten der Deutung des Bibelzitats *omnia tempus (h)abent* (Pred. 3, 1) s. RCLEAfr p. 73. Das Ende der letzten Zeile ist unterschiedlich rekonstruiert worden; s. hierzu den Kommentar zu AE 2016, 1851.

[235] Die folgenden Wendungen finden sich in den justinianischen Bauinschriften. *Deo iuvante*: CIL VIII 4799 = ILAlg II 2, 6173 = DefAfrByz 17 (Gadiaufala/*Numidia*); *Deo favente*: Diese Formel findet sich in drei Bauinschriften der byzantinischen Festung von Thamugadi, in der zudem behauptet wird: *(a)edificata est a fundamentis cibitas T(h)amogadiensis* (s. AE 911, 118 = DefAfrByz 19); *propitio Deo*: CIL VIII 2095 = ILAlg I 3809 = DefAfrByz 11 (Ain Bou Dries/*Byzacena*); *nutu divino*: CIL VIII 1863 = 16507 = ILAlg I 3059 = ILS 831 = DefAfrByz 8 (Theveste/*Africa proconsularis*); Schutz durch Märtyrer (als Stadt-Heilige): CIL VIII 5352 = ILAlg I 276 = ILS 5340 = DefAfrByz 3 = RCLEAfr 14 aus Calama; der Schluss dieser Inschrift lautet: *defensio martir(um) tuet[u]r posticius ipse Clemens et Vincentius martir(es) custod(iunt) introitum ipsu(m)*. Unter Kaiser Tiberius Constantinus (reg. 578-582) wurde in Mascula (*Numidia*) ein Gebäude (*moenia*) errichtet *domino XRO* [= *Chr(ist)o] a(d)iubante s(uos?)*: CIL VIII 2245 = 17671 = ILS 9350 = DefAfrByz 28 = RCLEAfr 16.

[236] Zu den ‚civic inscriptions' der ostgotischen Epoche in Italien vgl. Fauvinet-Ranson 2006 und Guerrini 2011. Noch nicht zugänglich war mir das Buch von E. Frauzel, L'epigrafia degli Ostrogoti in Italia, Rom 2023.

[237] Ein Beispiel hierfür ist eine Restaurierungsinschrift aus dem Umkreis der Curia in Rom, welche von der Restaurierung des *atrium Libertatis* (und des *secretarium senatus*) berichtet; am Beginn des Textes ist ein Kreuzeszeichen zu sehen: CIL VI 1794 = 31933 = 40807 = ILS 825 (Dat.: 491-493). Aus der Regierungszeit des Athalarich stammt die Restaurierungsinschrift einer Spielstätte in Ticinum (*Aemilia et Liguria*) auf der wiederverwendeten Frontplatte eines Sarkophags (die Inschrift steht in einer *tabula ansata*, die von zwei geflügelten Genien gehalten wird); dieser Text ist mit gleich drei Kreuzeszeichen versehen: CIL V 6418 = ILS 829; Dat.: 528/29). Schließlich war auf einer (verschollenen) Restaurierungsinschrift am Ponte Salario nördlich von Rom aus dem Jahr 565 ein Staurogramm zu sehen: CIL VI 1199 = ILS 832. Die Texte aller drei Inschriften weisen hingegen keine christlichen Konnotationen auf.

verwendet: In **Ravenna** (*Flaminia et Picenum*) soll der *rex Theodoricus* eine Infrastrukturmaßname *favente D(e)o* (oder *do(mino)*) durchgeführt haben.[238] Eine Serie von drei oder vier langen Inschriften befindet sich auf steinernen Tafeln; diese waren offenbar ursprünglich entlang des Straßenabschnittes der *via Appia*, welcher durch die pontinischen Sümpfe in Richtung **Taracina** (*Campania*) führte, angebracht. Der Inschriftentext feierte die Straßenbau- und Trockenlegungsarbeiten, welche unter Theoderich den Weg wieder sicher gemacht hatten, und zwar *admiranda{m} propitio Deo felic(ita)te*.[239] Andere (Bau-)Inschriften der ostgotischen Zeit kamen hingegen ohne erkennbare christliche Bezüge auf, sondern wiesen ein traditionelles Formular auf.[240]

Mit Blick auf die spätantiken ‚Kaiserinschriften', welche in der Öffentlichkeit präsent waren, kann somit festgehalten werden, dass in solchen epigraphischen Monumenten eindeutig christliche Formulierungen kaum vor der Wende vom 5. zum 6. Jh. auftauchen. Erst im Laufe des 6. Jhs. wurde dann in diesem Bereich ein immer stärker zum Vorschein tretender, christlicher Bezugsrahmen konzipiert.

5.2. Christliche Wendungen in spätantiken Ehren- und Bauinschriften

Wenn wir nun den Blick auf weitere ‚civic inscriptions' wenden, welche eindeutig christliche Wendungen zu enthalten scheinen, so deutet sich an, dass dieses Phänomen während des 4. und 5. Jhs. nur (sehr) selten aufgetreten zu sein scheint.[241] Für den Osten des Reiches, für den im Rahmen dieses Beitrages keine systematische Untersuchung durchgeführt werden konnte, ist immerhin auf einen interessanten Fall zu verweisen: Auf der Agora von **Elaiussa Sebaste** (*Cilicia*) wurde ein Architekturteil aus Kalkstein gefunden, in das eine Bauinschrift eingemeißelt worden ist. Diese berichtet in geläufigen Wendungen davon, dass unter einem namentlich genannten Statthalter von einem lokalen Wohltäter „das gesamte (Bau-)Werk von den Fundamenten an erbaut worden ist". Das angeführte Bauwerk kann nicht identifiziert werden; es dürfte sich aber um ein öffentliches Gebäude gehandelt haben. Ungewöhnlich ist hingegen die erste Zeile der Inschrift, denn diese enthält eine Anrufung des „einen Gottes", was

[238] CIL XI 10 = ILS 826 [EDCS-20900443] (Dat.: Anfang 6. Jh.).

[239] S. etwa CIL X 6850a = ILS 827 [EDCS-21900003] (Dat.: um 510); zu der komplizierten Überlieferungsgeschichte dieser Tituli vgl. Guerrini 2011, 167-171. Zum Verständnis der in Frage stehenden Passage („mit Gottes Hilfe und mit einem bewundernswerten Glück") s. Fauvinet-Ranson 2006, 73f. Am Ende der Inschrift ist ein Monogramm zu erkennen, das (vermutlich) als *palma et laurus* aufzulösen ist. Das hatte allerdings keinen klaren christlichen Bezug, sondern stellte eher eine Art dekoratives ‚Beiwerk' dar; vgl. Marrou 1941.

[240] Hinzuweisen ist hier auf zwei Neufunde: Die Inschrift auf einer allerdings stark fragmentierten Tafel erinnerte offenbar an die Instandsetzung und Ausschmückung der *thermae marinianae* in Ostia (Caldelli – Turchi 2021; Dat.: erstes Viertel 6. Jh.). Im Bereich der Crypta Balbi in Rom wurde in Wiederverwendung eine ebenfalls fragmentierte Tafel mit einer Restaurierungsinschrift gefunden, welche Bezug nimmt auf die *munificentia* eines Herrschers, *qua totam [repa?]ravit Italiam*: AE 2001, 508. S. ferner CIL VI XIV 157 aus Portus (Dat.: späteres 5./frühes 6. Jh.).

[241] Für Smyrna (*Asia*) ist in der Anthologia Palatina (9, 615 = SGO I 05/01/14) ein Epigramm überliefert, das die Erneuerung eines Bades unter der Aufsicht eines Mannes namens Theodoros (PLRE II Theodorus 47) feierte, welcher als πατὴρ τῆς πόλεως ein lokaler Magistrat war. Die letzten beiden Zeilen stellen eine Anrufung Christi dar: „Du unvergänglicher, starker Gott, Christus, bewahre ihn [Theodoros], den Heimatliebenden, durch Deine Hand ohne Leid!". Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, dass der Text von einer steinernen Inschrift kopiert wurde; diese kann aber aufgrund des Amtstitels des Mannes nicht vor dem späteren 5. Jh. entstanden sein (s. PLRE III Theodorus 51, wo das Zeugnis – vorsichtig – in das mittlere 6. Jh. datiert wird).

man in der Regel im christlichen Sinne gedeutet hat.[242] Beachtenswert ist zudem die zeitliche Einordnung des Stückes, denn dieses könnte bereits im mittleren 4. Jh. (vor 360) entstanden sein und wäre damit ein sehr frühes Zeugnis für einen epigraphischen Verweis auf den Christen-Gott im öffentlichen Raum.[243] Sicher ist dies jedoch nicht, denn die Anrufung Εἷς Θεός fand offensichtlich in verschiedenen religiösen Kontexten Verwendung und war daher keineswegs exklusiv christlich.[244] Auch in anderen Fällen sind bestimmte Wendungen zu vage, um sie mit Sicherheit als christlich intendiert ansehen zu können (obwohl sie so verstanden werden konnten). Ein gutes Beispiel hierfür bietet eine statuarische Ehrung für einen *proconsul Achaiae* aus der Zeit um 390/95 in **Athen**.[245] Der Stifter dieses Denkmals, ein Mann namens Themistokles, gab in der (metrischen) Inschrift auf der Basis an, er habe zunächst eine marmorne Statue des Amtsträgers errichtet und dann ein Gebet gerichtet „an Gott, dem Schöpfer aller Dinge" (θεῷ γεννήτορι πάντων), um – mit Zustimmung des Kaisers Theodosius (offenbar des I.) – auch ein bronzenes Standbild des Geehrten aufstellen zu dürfen. Auf den ersten Blick möchte man annehmen, hiermit sei der Christengott gemeint, aber es spricht eigentlich nichts dafür; und in diesem Kontext wäre eine solche Erwähnung auch ganz ungewöhnlich gewesen. Vielmehr sollte hiermit vielleicht Zeus angesprochen werden;[246] oder die Wendung war bewusst so offen gehalten, dass verschiedene Gruppierungen hierin jeweils ‚ihren' Gott erkennen mochten.[247]

Die – recht zahlreichen – weiteren Ehreninschriften für *proconsules Achaiae* aus dem 4. und früheren 5. Jh. weisen jedenfalls keinerlei christliche Bezüge auf (auch keine Kreuzeszeichen wie etwa in Ephesos; vgl. u. 5.3.).[248] Hingegen finden sich in dieser kulturell konservativen Region recht viele Verweise auf traditionelle Gottheiten bzw. Personifikationen.[249] Die meisten davon waren aber dem gemeinsamen Bildungshintergrund geschuldet, den ‚heidnische' und christliche Amtsträger teilten. Das galt auf jeden Fall für die Anrufung der Musen.[250] So wurde für den *proconsul Achaiae* Cervonius um 353/54 bei **Thespiai** ein Standbild errichtet „für einen

---

[242] SEG 60, 1582 = AE 2010, 1686: Ἷς Θεὸς ὁ τὸ πᾶν ἔργον πα[ρασχών?]. Fraglich ist, ob die Anrufung Gottes in der ersten Zeile, die gegenüber dem Rest des Textes eingerückt erscheint, tatsächlich zeitgleich mit diesem entstanden ist. Auf den ersten Blick scheint nichts dagegen zu sprechen, aber m.E. verbleiben an diesem Punkt doch gewisse Zweifel.

[243] Das wesentliche Argument für die frühe Datierung ist der Rangtitel des genannten Statthalters, denn dieser war ein *vir perfectissimus*, während *Cilicia* ab ca. 362 von senatorischen Statthaltern verwaltet wurde.

[244] Dazu Di Segni 1994; Markschies 2002, bes. 209-214; Foschia 2005, 464f. Besonders bemerkenswert ist die Verwendung dieser Formel in mehreren Akklamationen auf Kaiser Julian (so in SEG 41, 1544 aus Ascalon: Εἷς θ[εός] / νίκ[α] / Ἰουλι[ανέ]; Dat.: 361/62), von denen zwei auf Meilensteinen angebracht wurden: Di Segni 1994, 107 Nr. 40/41.

[245] IG II/III² 13276 = 4223 = LSA 2.

[246] So auch E. Sironen im Kommentar zu IG II/III² 13276: „fortasse potius Iovi quam Deo Christianorum". Der Stifter des Monuments, Themistokles, gehörte wahrscheinlich einer prominenten ‚heidnischen' Familie in Athen an.

[247] Dazu ausführlich Foschia 2005, die in der Wendung einen Hinweis auf eine Art „koinè religieuse" im 4. Jh. sieht, vielleicht verbunden mit dem Konzept eines ‚anonymen Gottes', der sich nicht klar zuordnen ließ. Sie betrachtet dies gar als Manifestation einer „période d'indifférenciation en matière des croyances" (ebd. 466).

[248] Vgl. zusammenfassend Deligiannakis 2013, bes. 132f.

[249] Ähnliche Wendungen präsentieren die Werke des Himerios, so eine Rede, die er um 353/54 in Athen auf den *proconsul* Cervonius hielt (or. 38, 9): „Du Leuchte der Dike und der Themis! Wahrsager der Musen und des Hermes!". S. ferner die 48. Rede des Himerios, gehalten auf den Statthalter Hermogenes um 370; der Rhetor spricht hier in Bezug auf die Gerichtstätigkeit des Prokonsuls vom „Thron der Dike" sowie vom „Palast der Dike" (Him. or. 48, 31 u. 33).

[250] Vgl. dazu auch Robert 1948a, 29-34.

Mann, der den Musen […] am Herzen lag […] bei dem Tempel(?) der Musen".[251] Am selben Ort wurde der bekannte ‚heidnische' Statthalter Vettius Agorius Praetextatus zwischen 362 und 364 mit einer marmornen Statue geehrt als Mann, „(der) alle Musen und alle Arten von Gerechtigkeit nährt […] für die Musen vom Helikon".[252] Referenzen auf Dike und Themis waren eng mit der richterlichen Tätigkeit der Statthalter, ihrer zentralen Aufgabe, verbunden.[253] Nur drei Beispiele hierfür: Im mittleren 4. Jh. wurde ein Statthalter in **Megara** mit einer Statue geehrt. Auf deren Basis wurden zwei Epigramme eingemeißelt, welche die unparteiliche Rechtsprechung des Mannes lobten. Das zweite endet mit den Worten: „Ihn haben die Nachkommen des Alkathoos für (seine) zahlreichen Verdienste bei dem Heiligtum (*temenos*) der Dike (als Statue aufgestellt)" – dabei handelte es sich vielleicht um ein Gerichtsgebäude.[254] Zwei weitere Prokonsuln wurden während des 4. Jhs. in **Argos** als „das gerechteste Auge der Dike" sowie in **Olympia** als „als Herme (Bildnis) der Dike in der Nähe des gerechtigkeitsliebenden Zeus" gefeiert.[255] Explizitere religiöse Statements wurden hingegen auch in *Achaia* in solchen öffentlich präsentierten Monumenten fast immer vermieden,[256] obwohl sich einige der römischen Amtsträger in dieser Provinz während des 4. Jhs. nach Ausweis der literarischen Quellen intensiv um die Pflege der traditionellen Kulte sowie deren Heiligtümer gekümmert haben sollen.[257]

Es gibt noch eine Reihe von weiteren ‚civic inscriptions' der Spätantike im Osten des Reiches, in welchen traditionelle Götter namentlich genannt wurden. So erfolgte in Bau- bzw. Restaurierungsinschriften von Anlagen, welche in irgeneiner Form mit mit Wasser verbunden waren, häufig eine Ansprache der Nymphen.[258] Auch hierfür mögen zwei Beispiele genügen: In **Hierapolis** (*Phrygia I*) wurden im mittleren 4. Jh. Umbauarbeiten im Theater der Stadt

---

[251] IG VII 1855 = LSA 795.

[252] IThesp 418 = LSA 839. Beide Statuen wurden allerdings offensichtlich im Kontext eines Heiligtums errichtet.

[253] Zu Themis s. etwa SEG 16, 261 = AE 1957, 96 = LSA 998 (Argos; Dat.: mittleres 4. Jh.).

[254] IG VII 94/95 = IG IV² 1129A = LSA 56; zur Interpretation vgl. Robert 1948b, 94-102. So wurde in Gortyna (*Creta*) die ‚Gerichtshalle' des dortigen *praetorium* in mehreren Inschriften des 4. Jhs. als *Dike* umschrieben; s. etwa ICret IV 323 = LSA 785 (Dat.: 340/41); SEG 62, 636 (Dat.: um 375) oder ICret IV 313 = LSA 774 (Dat.: 382/83).

[255] LSA 999 und IvO 481 = LSA 794. Hinzuweisen ist ferner auf eine Basis aus Olous (*Creta*), deren Inschrift(en) unterschiedlich gedeutet worden sind (ICret I [22] 13A-B = LSA 792 u. 1161): Hier wurde offenbar ein ungenannter spätantiker Statthalter in einer Weihung an die *Victoria Romanorum* als νηόν τε Εὐδικίης gefeiert; vgl. dazu Roueché 2002, 544f., die den Text folgendermaßen übersetzt: „To (the) Victory of the Romans and the homeland Ursus dedicated him, a temple of Justice, and strength of governors".

[256] Vgl. auch o. Anm. 141-147 zur Nennung von traditionellen Priesterämtern in spätantiken Inschriften aus *Achaia*.

[257] So etwa der *PPO Illyrici* Anatolius, der bei einem Besuch in Athen um 345 öffentliche Opfer an die traditionellen Gottheiten vollzog und alle Heiligtümer besuchte (Eunap. v. soph. 490-491); oder aber Vettius Agorius Praetextatus (vgl. o. Anm. 125), der sich während seines Prokonsulats in *Achaia* zwischen 362 und 364 zusammen mit seiner Frau in mehrere lokale Mysterienkulte einweihen ließ (dazu Kahlos 2002, 78f., 80-84) und sich erfolgreich bei den Kaisern für die Rücknahme eines gesetzlichen Verbots nächtlicher Opfer, welche auch die Mysterien in seiner Provinz betrafen, einsetzte (Zos. 4, 2, 2-3). Im epigraphischen Bereich ist auf einen Beleg aus dem Heraion von Samos (*Insulae*) zu verweisen: Hier ließ ein Statthalter der *Insulae* namens Plutarch (PLRE I Plutarchus 4) auf einer Ante des ‚römischen Peripteros' ein Epigramm einmeißeln, dass sich in Gebetsform an Hera, die „Allkönigin", richtete und Schutz nicht nur für Plutarch (der zuvor schon Opfer an Zeus in der Idäischen Höhle auf Kreta dargebracht hatte), sondern auch für „seinen König" (also den Kaiser) erbat (IG XII 6/2, 584 II). Die Datierung dieses Zeugnisses ist umstritten; zumeist wird es in die Regierungszeit des Julian gesetzt (so von Robert 1948b, 55-59 und von Chaniotis 1987), aber auch eine Datierung unter Konstantin erscheint nicht ausgeschlossen.

[258] Zur Nennung von Nymphen (und Chariten) im Kontext von Bauten, die mit Wasser verbunden waren, vgl. Robert 1948b, 74-80.

vorgenommen. Dabei wurde im Bereich der Orchestra ein Wasserbassin installiert, das für aquatische Aufführungen genutzt werden konnte. Ein Epigramm auf einer steinernen Tafel feierte hierfür den *vicarius Asianae* (Flavius) Magnus mit folgenden Worten: „Und er machte die Stadt zu einem Heiligtum (*temenos*) der Nymphen".[259] In Aphrodisias (Caria) erfolgten um 500 umfangreiche Restaurierungen im Bereich der ‚Süd-Agora' (neuerdings als ‚Urban Park' benannt) und insbesondere an dem ‚Agora Gate', das diesen Platz auf der östlichen Seite abschloss. Diese standen unter der Aufsicht des lokalen πατὴρ τῆς πόλεως Ampelius. Eines von drei Epigrammen an dem Bauwerk lobte seine Leistung mit folgenden Worten: „Wir Nymphen sind Ampelius, dem im Recht Bewanderten und Vater unseres Vaterlandes, dankbar, denn er hat diesem ‚Platz der Palmen' Wunderbares und Herrliches geschenkt, sodass jeder, der bei unseren Wassern seinen Blick umherschweifen lässt, stets ein Loblied auf ihn singen soll – und auch auf diesen Ort sowie auf die Nymphen".[260]

In einigen weiteren (metrischen) Inschriften auf den Basen von Ehrenstatuen hochrangiger Amtsträger in Griechenland und Kleinasien wurde auf in der Nähe des Aufstellungsortes befindliche, explizit benannte Götterstatuen Bezug genommen. Drei besonders aussagekräftige Fälle sollen hier kurz vorgestellt werden: In **Athen** wurde zwischen 408 und 410 von einem Sophisten eine Statue des *PPO Illyrici* Herculius errichtet, und zwar „bei Pallas, der Vorkämpferin der Kekrops-Stadt" (παρὰ προμάχῳ Παλλάδι Κεκροπίῃ[ς]), also neben der berühmten Kolossalstatue der Athena Promachos auf der Akropolis.[261] Im phrygischen **Hierapolis** wurde im späteren 4. Jh. ein *hyparchos* (vermutlich ein *vicarius Asianae*) namens Martinianus von der Boule mit einem Standbild geehrt, welches in der Fassade eines Nymphäums (des ‚Ninfeo dei Tritoni') zur Aufstellung kam. Der Inschriftentext vermerkt hierzu in einer nicht ganz leicht zu verstehenden Wendung: „Es war den Sterblichen (μερόπεσσιν) nicht möglich, das Firmament (πόλος) zu erreichen, bis wir Dich hier unter den Göttern aufgestellt haben, um Zeus zu gefallen".[262] Das könnte ein Hinweis darauf sein, dass das Bildnis des Marinianus in dem Nymphäum zwischen (früheren) Götterstatuen stand. In **Sagalassos** (*Pisidia*) wurde auf der Oberen Agora wohl im mittleren 4. Jh. von Boule und Demos der Stadt eine Statue des *hyparchos* Panhellenius aufgestellt, und zwar „dort, wo heilige Bezirk der Götter (ist), gleich einem Gott" (ἔνθα θεῶν τέμενος ἵδρυσεν ὥστε θεόν). Der Text fährt fort: „Es freuen sich zum einen die Götter, es freut sich zum anderen die Tyche von Sagalassos, die (Dich), den Freund der Glückseligen, in ihrer Nähe erblickt".[263] Mit letzterem Hinweis sollte das Tychaion im südlichen Teil der Oberen Agora von Sagalassos gemeint sein, das hier als Bezugspunkt für die Statuenaufstellung gewählt wurde. Es bleibt allerdings die Frage, ob mit solchen eppigraphischen Verweisen auf im Stadtraum befindliche, bekannte Götterstatuen ein dezidiertes religiöses Statement für die traditionelle Götterverehrung

[259] SEG 36, 1198 = = SGO I 02/12/06 = LSA 659 (Dat.: um 354); vgl. dazu den ausführlichen Kommentar von Jones 1997.
[260] ALA² 38 = SGO I 02/09/03. ‚Sprechende' Nymphen finden sich auch in einem spätantiken Epigramm aus Laodikeia am Lykos (*Phrygia I*), in welchem die Errichtung einer Quellfassung bzw. eines Brunnenhauses durch einen Mann namens Severus gefeiert wurde: ILaodikeia Lykos 18 = SGO I 02/14/02.
[261] IG II/III² 4225 = 13284 = LSA 138; zu dem Geehrten s. PLRE II Herculius 2. Die Basis wurde zwar in der Unterstadt vor der Attalos-Stoa gefunden, dürfte aber von der Akropolis hierher verschleppt worden sein.
[262] SEG 68, 1246 = AE 2018, 1598 = LSA 1052; dazu Filippini 2018 und Ruggeri 2021, 75f. (mit etwas abweichender Lesung).
[263] ISagalassos I 47 = LSA 2530.

verbunden gewesen ist.[264] Das gilt auch für einen weiteren, vergleichbaren Fall: In **Aphrodisias** wurde im späten 5. Jh. ein lokaler Elitenangehöriger namens Pytheas im restaurierten Bouleuterion mit einem statuarischen Monument von der Polis geehrt.[265] Letztere wird in dem metrischen Text auf der Basis prononciert als „Stadt der Göttin von Paphos" (ἄστ[υ] θεῆς Παφίης), also Aphrodites, vorgestellt, worin manche Forscher eine starke ‚pagane' Aufladung des Denkmals erblickt haben, [266] zumal der geehrte Pytheas aus anderen Quellen als gebildeter ‚Heide' bekannt ist und wir von intensiven religiösen Auseinandersetzungen in Aphrodisias während der zweiten Hälfte des 5. Jhs. Kenntnis haben.[267] Das ist durchaus möglich, aber es könnte sich hier eben auch um eine gelehrte Reminiszenz an den den Namen der Stadt ohne tieferen religiösen Hintergrund gehandelt haben.

Wenn wir nach diesem kleinen Exkurs unseren Blick nun auf (vermeintlich) christliche Wendungen in lateinischen ‚civic inscriptions' der Spätantike richten, so ist zu konstatieren, dass fast alles, was die EDCS hierzu hergibt, bei genauerem Hinsehen suspekt ist.[268] Ein Beispiel hierfür ist eine verschollene Statuenbasis aus **Abellinum** (*Campania*), die vermutlich im Jahr 409 errichtet worden ist.[269] Die Inschrift scheint zu Beginn zwei hochrangige Amtsträger zu nennen, darunter Caecilianus, *praefectus praetorio D(e)i gratia*.[270] Diese Formulierung wäre in einer solchen Ehreninschrift höchst ungewöhnlich (und ohne Parallele). Zu beachten ist aber, dass der Text lediglich durch eine offenbar defekte Abschrift überliefert und in der vorliegenden Form nicht wirklich verständlich ist, nicht zuletzt in grammatikalischer Hinsicht. Insofern kann man kein Vertrauen in die überlieferte Wendung „durch Gottes Gnade" setzen. Eine etwas andere Situation ergibt sich bei einer Ehreninschrift auf einer Statuenbasis, welche außerhalb von **Capua** (*Campania*) gefunden wurde und deren Anfertigung in das Jahr 367 datiert ist. In diesem Fall ist die Lesung gesichert: Geehrt wurde ein Mann namens Minucius Aeterius, der sowohl in seiner Heimatstadt als auch in Rom verschiedene Ämter bekleidet hatte; und zwar von den lokalen *centonarii* für ihren *patronus dignus*.[271] In einer ungewöhnlichen Wendung wird zudem ausgeführt, dass die Verdienste des Mannes „mit Hilfe der Maiestät (des) Gottes" (*fabente maiestate dei*) zur Wahrnehumg der Ehrenden gelangt seien; diese hätten daraufhin beschlossen, eine *statua* des Aeterius „vor dem Sitz (des) Gottes (*[ante] sedem dei*) aufzustellen. Einige Forscher haben dies so verstanden, dass hiermit der Christengott

---

[264] So etwa Filippini 2018, 547 (zu der Inschrift aus Hierapolis): „Nell'elogiare un tale personaggio, pagano, i notabili della Città Sacra [Hierapolis] intesero forse celebrare anche il proprio attaccamento alle immagini, ai miti e ai valori tradizionali, sentiti come parte integrante e fondativa della loro identità sociale, culturale e al contempo religiosa".

[265] ALA² 56 = SGO I 02/09/19 = LSA 147/48.

[266] In diesem Sinne Smith 2002, 154: „Pytheas, a *vir illustris*, […] flaunted [his] grandiose vision of the old gods in high-falutin verse on [his] public monument". Ähnlich der Kommentar von C. Roueché in ALA² v.20: „The extant wording of 56 is striking in its pagan assertion; the description of Aphrodisias as the city of the Paphian goddess and of Pytheas (v. 1) appears more than a mere antiquarian reference, especially since the poem seems then to describe what the goddess and Pytheas, respectively, have done for the city".

[267] Vgl. o. Anm. 179.

[268] Beispielsweise eine – verschollene – Patronatstafel aus Nardò in *Apulia et Calabria* aus dem Jahr 341 (CIL IX 10 = ILS 6113), wo zu Beginn folgende Formulierung überliefert ist: *succlamante populo Empurii Naunae deo offerendam tabulam aeris incisam patronatus* (so auch in EDCS-08200709), was aber bereits Hirschfeld und Dessau – vermutlich zu Recht – *in de<v>(oto?)* verbessert hatten (so auch EDR145422).

[269] CIL X 1128 = LSA 1862 [EDCS-11500058].

[270] Gemeint sein könnte der gleichnamige *PPO Italiae* im Jahr 409: PLRE II Caecilianus 1 (vgl. den Kommentar in LSA).

[271] CIL X 4724 = RECapua 200 = LSA 1968 [EDCS-19800253]. Zu dem Geehrten s. PLRE I Aetherius 3.

gemeint gewesen sei[272] – was erneut ganz exzeptionell wäre. Wahrscheinlicher ist daher, dass die Statue des Aeterius vor dem Heiligtum einer nicht näher bezeichneten (traditionellen) Gottheit aufgestellt wurde und eben diesem Gott (einem *deus*) die Anregung für die Ehrung zugeschrieben wurde – mit einer Formel, die tatsächlich auch im christlichen Kontext verbreitet war.

In anderen Fällen ist die entscheidende Frage, wie ein epigraphisches Zeugnis mit einer christlichen Formulierung zu datieren ist. Auch hierzu lässt sich ein interessanter Fall anführen: Im Bereich einer Quelleinfassung in Ksar Mdouja, dem Hauptort der ***civitas A[---]*** in der Nähe von Mactaris (*Byzacena*), wurde ein Architekturteil mit Giebel gefunden, das ursprünglich wohl an der Front des Beckens, in dem das Wasser gesammelt wurde, angebracht war. Der offensichtlich wiederverwendete Stein wurde in der Spätantike mit einer einzeiligen Inschrift versehen. Diese war von zwei Kreuzen gerahmt und berichtete, dass an dieser Stelle ein Nymphäum (die *sedilia Nimfarum*) durch einen gewissen Florentius instandgesetzt worden waren, und zwar *de donis Dei*.[273] Zitiert werden hier – ziemlich ungelenk – zwei Verse des Vergil (Aen. 1, 167f.), die ergänzt werden um die eindeutig christliche Formel „aufgrund der Geschenke Gottes".[274] Ein Teil der Forschung möchte in dem hier genannten Florentius einen gleichnamigen *vir perfectissimus* und *procurator* erkennen, der zwischen 326 und 333 bei Hr. el Left (in der Ebene von Rouhia südlich von Mactaris) offenbar eine Wasserleitung errichten ließ, zu der auch ein *nimfium* gehörte.[275] Angesichts der Häufigkeit des Namens Florentius ist das ein problematisches Argument, und für das frühere 4. Jh. wäre eine solche dezidiert christliche Wendung in einer öffentlichen Inschrift tatsächlich sehr ungewöhnlich. Andere Forscher haben daher nicht zuletzt unter Verweis auf die Paläographie für eine Einordnung der Inschrift in die byzantinische Epoche plädiert;[276] und dies scheint mir tatsächlich das Richtige zu treffen. Für das 6. Jh. wäre die Verwendung einer solchen Formel in einer öffentlichen Inschrift nicht so ungewöhnlich.

Zu beachten ist schließlich – soweit ermittelbar – der jeweilige Kontext, in dem ein solches (steinernes) Schriftartefakt zu sehen war. So kennen wir eine Reihe von Inschriften mit christlichen Wendungen und Symbolen, welche im Bereich von Wohnhäusern (*domus*) angebracht waren. Bekannt ist beispielsweise eine Inschrift auf einem Türsturz über dem Eingang zu einem Nymphäum innerhalb eines großen Hauskomplexes (der sog. ‚Domus dei Tigriniani') in **Ostia**, welche im späten 4. Jh. durch die Zusammenlegung mehrerer Einheiten entstanden war. Die Inschrift begann mit der Anrufung *In Chr(isto)*, wobei der Name des Gottessohnes durch ein Christogramm visualisiert wurde. Darauf folgte die Nennung der vier Paradiesflüsse sowie der – augenscheinlich christlichen – Besitzer des Hauses.[277] Aus **Sufetula**

---

[272] So Liu 2009, 343f. Nr. 48 u. bes. ebd. 279: „the singular *deus*, which was very rarely used in similar contexts, and the late date of the inscription, will lead to the reasonable deduction that the religious practice of the *collegium* may have been Christianized". Auch die EDCS weist das Stück den „inscriptiones Christianae" zu; ebenso EDR029961.

[273] CIL VIII 23673 = ILTun I 565 = ILS 5732a = AE 2016, 1878 = RCLEAfr 7 [EDCS-24501868]; zu Florentius s. PLRE I Florentius 8.

[274] Vgl. hierzu Vössing 1998; die Formel ist ansonsten fast ausschließlich im kirchlichen Bereich bezeugt.

[275] AE 1949, 49; der hier genannte Florentius ist PLRE I Florentius 12. Die oben angeführte Datierung wurde übernommen von RCLEAfr p. 79.

[276] So schon Marrou 1968, 347 („d'époque sans doute byzantine"); vgl. zudem den Kommentar zu AE 2016, 1878.

[277] AE 1960, 75 = AE 1962, 380 = AE 1967, 76 [EDCS-13302419]; dazu Brenk – Pensabene 1998/99.

(*Byzacena*) hat sich ein Kalksteinblock mit einer dreizeiligen Inschrift (zwei in Hexametern und eine in Prosa) erhalten, welcher offenbar als Türsturz eines Hauses im späten 6. oder frühen 7. Jh. diente. Neben einem Staurogramm (mit Alpha und Omega) und einem Kreuz fallen die eindeutig christlichen Formulierungen „hier soll der ewige Friede bleiben" und „dank der Gnade Gottes (besteht) das Haus des Villaticus", eines lokalen Oberschichtangehörigen, ins Auge.[278] Ähnliche Inschriften sind aus dem Bereich von Landgütern (*praedia* bzw. *fundi*) in Africa bekannt.[279] Hier finden wir also die Verwendung von christlichen Elementen, wie wir sie sonst von ‚civic inscriptions' (zumindest vor dem 6. Jh.) kaum kennen. Die hier behandelten Tituli aus Häusern und Landgütern waren aber, auch wenn sie sich durchaus nach außen an einen vorbeikommenden Betrachter wenden konnten, doch keine in vollem Sinne ‚öffentlichen' Inschriften.

5.3. Kreuzeszeichen

Eines der sichtbarsten Zeichen der Christianisierung des spätantiken Stadtraumes waren Kreuzeszeichen, die an allen möglichen Stellen (etwa auf Architekturteilen oder Statuen) eingeritzt wurden, auch als eine Art ‚Entsühnung' von als gefährlich begriffenen Orten und Objekten. Gerade in den Städten des Ostens waren ab einem gewissen Zeitpunkt solche Kreuzeszeichen allgegenwärtig.[280] Uns interessiert hier insbesondere der Zusammenhang zwischen Kreuzeszeichen und öffentlich präsentierten Inschriften. Selten wurde dieser in der Inschrift selbst explizit thematisiert. Besonders kämpferisch gibt sich hierbei eine bekannte Inschrift aus **Ephesos**, welche an einer der großen Durchgangsstraßen der Stadt aufgestellt war und davon berichtet, dass ein Mann namens Demeas das „trügerische Bild des Dämons Artemis" umgestürzt und stattdessen ein „Zeichen der Wahrheit" (also der wahren Religion) aufgestellt habe zu Ehren Gottes, des Vertreibers der Idole, und insbesondere des Kreuzes (*stauros*), des unsterblichen Symbols für den Sieg Christi.[281] Die Basis, auf der offensichtlich ein Kreuz errichtet wurde, ist nicht genauer datiert, dürfte aber in das (frühere) 5. Jh. gehören. Sehr viel häufiger wurden Kreuzeszeichen am Rande (und bisweilen auch in der Mitte) eines Inschriftenfeldes platziert, wobei sie häufig den Anfang und das Ende des Textes markierten. Bei griechischen ‚civic inscriptions' gerade des 5. und 6. Jhs. lässt sich dieses Phänomen häufig beobachten. Ein Beispiel hierfür mag an dieser Stelle genügen: Aus **Perge** (*Pamphylia*) ist kürzlich eine Reihe von Restaurierungsinschriften öffentlicher Gebäude (so einer Brunnenanlage oder der marmornen Wandverkleidung in den ‚Südthermen') vorgelegt

[278] AE 1951, 45 = RCLEAfr 6 [EDCS-13900480]: *hic pax (a)eternal moretur* und *domus Deo miserante Villatici*; zu den christlichen *sententiae* mit biblischen Anregungen in dieser Inschrift vgl. den Kommentar in RCLEAfr p. 75f. Ein weiterer Türsturz eines Hauses(?) mit einer ähnlichen christlichen Anrufung ist aus Ammaedara (*Africa proconsularis*) bekannt: CIL VIII 11643 = IHaidra I 503 (Dat.: 5./6. Jh.): *[Hic pa]x (a)eterna mo[retur] / [spes] mea in D(e)o meo / [adsist]e(?) d(omi)ne in ianuis nos/tris*.

[279] Zwei Beispiele hierfür: In Akbou (*Mauretania Caesariensis*) erbaute ein *vir clarissimus* das *praedium Caput Draconis*, und zwar *in nom(i)n(e) Christi* (gestaltet als Christogramm, flankiert von den Buchstaben Alpha und Omega): AE 2015, 1853 = AE 2018, 1952 (Dat.: 406 oder 456 – je nach Lesung der Ära-Angabe). In Hr. Bou Sboa (*Byzacena*) sorgte eine Frau namens Masticiana zur Zeit des namentlich genannten Bischofs Faustinus für eine *munitio fund<i>*; dies geschah laut der Inschrift *In nomine d(omi)ni d(e)i n(ostri) atque / salbatoris Ih(es)u XRI* [= *Chr(ist)i*]: CIL VIII 2079 = 16684 = ILAlg I 3764 = DefAfrByz 32 (Dat.: späteres 6. Jh.).

[280] Vgl. allgemein zu diesem Phänomen Bauer 2008, 190-193 und insbesondere Jacobs 2017; ferner o. Anm. 4f. zu ‚Graffiti' mit religiösen Symbolen.

[281] IEph IV 1351 = SGO I 03/02/48 = LSA 610 (gefunden am Ende der ‚Marmorstraße').

worden.[282] Die meisten dieser Inschriften weisen zu Beginn oder am Ende unterschiedlich große Kreuzeszeichen auf; bisweilen ist der Text auch um ein Kreuz herum oder zwischen dessen Arme geschrieben worden. Die Kreuze sind hier also durch ihre Größe und ihr Layout stark hervorgehoben und bestimmen durchaus die Wahrnehmung der Texte. Deren Inhalte wiederum lassen keinerlei explizite christliche Bezüge erkennen; vielmehr fokussieren diese auf traditionelle Themen des Stadtlebens wie den Euergetismus der Eliten und dessen Verherrlichung in entsprechenden Akklamationen.

Das leitet über zu der wichtigen Beobachtung, dass auch bei denjenigen Inschriften, die mit einem – bisweilen deutlich markierten – Kreuzeszeichen versehen waren, keineswegs zwingend klare religiöse Grenzziehungen intendiert waren. Das lässt sich anhand dreier weiterer Fälle aus Kleinasien vor Augen führen: In **Stratonikeia** (*Caria*) hat sich ein Architekturblock gefunden, welcher auf der Vorderseite ein Bauepigramm aufweist, das in eine *tabula ansata* gemeißelt wurde. Diese Inschrift, die sich in die zweite Hälfte des 5. Jhs. datieren lässt, erinnerte an die Restaurierung eines Aquädukts, welche unter der Leitung eines hohen städtischen Beamten, eines πατὴρ τῆς πόλεως, durchgeführt worden war.[283] Der Beginn des Textes ist mit einem Kreuz markiert; sodann wird aber auf den Dichter Pindar Bezug genommen, und zwar sowohl direkt als auch durch intertextuelle Verweise. Im weiteren Verlauf folgen einige nicht eindeutig determinierte Formulierungen,[284] die daher von unterschiedlichen religiösen Gruppen jeweils in ihrem Sinne verstanden werden konnten – auch sie markierten also eher so etwas wie einen (intellektuellen) ‚common ground'.

In **Aphrodisias** lässt sich anhand des elektronischen Corpus der spätantiken Inschriften (ALA²) eine systematische Suche nach Kreuzeszeichen auf ‚civic inscriptions' durchführen. Es gibt hierfür keine gesicherten Belege aus dem 4. Jh.[285] Im Laufe des 5. Jhs. kam die Praxis, Inschriften mit Kreuzen zu versehen, dann zunehmend auf,[286] und ab dem späten 5. Jh. wurde sie etwa bei den Ehreninschriften für lokale Würdenträger regelmäßig angewandt.[287] Im frühen 7. Jh., als die Stadt in *Stauropolis* umbenannt wurde, ist schließlich beispielsweise bei der früheren Bauinschrift des Nordtores in der Stadtmauer ein großes Kreuzzeichen mitten in den

[282] Vgl. Şahin 2015. Vergleichbar ist der Befund in Scythopolis, der Hauptstadt der im frühen 5. Jh. eingerichteten Provinz *Palaestina II*: Von hier ist eine dichte Serie von Bau- und Restaurierungsinschriften mit Bezug auf öffentliche Gebäude und Straßen bekannt, mit einer besonderen Konzentration in der Zeit um 400 und dann wieder um 500 bzw. im früheren 6. Jh. (s. die Sammlung der Zeugnisse in dem jungst publizierten Corpus CIIP V 2). Fast alle diese Inschriften sind mit Kreuzeszeichen versehen, weisen darüber hinaus aber keine erkennbaren christlichen Bezüge auf.

[283] IStratonikeia III 1529 = SEG 58, 1253; zur Interpretation des Textes vgl. Jones 2009, 145-147 und Staab 2009, 39-42.

[284] So der Verweis auf das „Wasser, nach welchem sich auch die Glückseligen (μάκαρες) sehnen"; und auch der Wunsch, das frisch zugeleitete Wasser möge für die Stadt und deren Bewohner „als größte Erquickung von den Mühen" dienen.

[285] Eine Statuenbasis mit Ehreninschrift für die Kaiserin Aelia Flacilla (ALA² 23; Dat.: 383-386) weist zwar unter dem Text ein nur leicht eingeritztes Kreuzeszeichen auf; dieses ist aber vermutlich nachträglich angebracht worden (so auch Smith 2002, 152 Anm. 88).

[286] Frühe Zeugnisse hierfür sind ALA² 45, ein fragmentierter Marmorarchitrav mit einer Ehreninschrift für einen Iohannes und mehreren Kreuzeszeichen (Dat.: 5. Jh.); sowie der Neufund einer vermutlich ebenfalls aus dem 5. Jh. stammende Bauinschrift (für ein *ergon*) auf einer Marmortafel, bei der die Eingangsformel Εὐτυχῶς von zwei Kreuzen gerahmt wird: SEG 58, 1191.

[287] S. etwa ALA² 66 und 73/74.

Text gesetzt worden.[288] Einen instruktiven Fall stellt die Inschrift auf der Basis für eine Ehrenstatue des Statthalters Flavius Palmatus dar, die sich in das frühe 6. Jh. datieren lässt und auf einem öffentlichen Platz vor dem Theater stand.[289] In dem Inschriftentext (in Prosa) wird Palmatus in ganz traditionellen Wendungen als vorzüglicher Administrator gelobt. Auf dem oberen Profil des Sockels steht – in einer fast schon altertümlichen Form – die Wendung Ἀγαθῆι Τύχηι, gerahmt von drei auffälligen Kreuzeszeichen. An dieser (für uns) überraschenden Nebeneinanderstellung zweier auf den ersten Blick so unterschiedlicher Verweissysteme scheinen sich die antiken Betrachter nicht gestört zu haben,[290] wiewohl es in Aphrodisias im Laufe des 5. Jhs. durchaus zu erheblichen religiösen Konflikten gekommen war.[291]

Ein anschauliches Beispiel für die Mehrschichtigkeit solcher mit Kreuzeszeichen versehener, epigraphisch-statuarischer Denkmäler bietet schließlich nochmals **Ephesos**. Hier wurde im frühen 5. Jh. eine Reihe von *proconsules Asiae* mit Standbildern geehrt, welche entlang der großen innerstädtischen Straßen aufgestellt waren. Die Inschriften auf den Basen dieser Denkmäler waren in der Regel, wie im Osten üblich, metrisch gefasst und in einer altertümlichen, mit homerischen Reminiszenzen durchsetzten Sprache konzipiert,[292] wiesen aber fast alle auch Kreuzeszeichen auf. Es dürfte daher wahrscheinlich sein, dass diese Statthalter Christen waren. Das stellte jedoch keinen Hinderungsgrund dar, in den auf sie verfassten Epigrammen bei Bedarf auch ‚pagane' Motive einzufügen, etwa explizite Hinweise auf olympische Götter oder Personifikationen (vgl. o. 5.2.). So war auf der Statuenbasis für den *proconsul* Stephanus zu Beginn der Inschrift ein Kreuzeszeichen zu sehen, während der Text auf die Herkunft des Geehrten aus Naxos einging und dabei die Insel als Heimat des „efeutragenden Bakchos" bezeichnete – für die Zeitgenossen war dies offenbar ein unproblematisches Nebeneinander.[293] Ein weiterer, ungefähr zeitgleich amtierender Statthalter namens Isidorus wurde auf der Basis seiner Statue mit einem Epigramm geehrt, das mit zwei Kreuzeszeichen versehen war, aber auch die Formulierung enthielt, Isidorus habe „den Bürgern (von Ephesos) den nährenden Segen der früchtetragenden Demeter" gebracht, also vielleicht während einer Hungersnot geholfen.[294] In Bezug auf einen dritten *proconsul*, Nonnus, wurden

---

[288] ALA² 22; diese Inschrift aus dem mittleren 4. Jh. wies ursprünglich kein Kreuzzeichen auf, während eine spätere Restaurierungsinschrift, die um 500 direkt darunter auf dem Türsturz des Nordtores angebracht wurde, von Anfang an mit mehreren Kreuzen versehen war (ALA² 42). Zur Umbenennung von Aphrodisias in *Stauropolis*, die nicht vor dem späteren 6. Jh. vorgenommen worden sein kann, und zu deren Folgen vgl. Roueché 2007.

[289] ALA² 62 = LSA 199 (Dat.: um 515). Zu der ebenfalls erhaltenen Statue des Palmatus s. LSA 198.

[290] Vgl. dazu den Kommentar von C. Roueché in ALA² v.36: „The juxtaposition of Ἀγαθῇ Τύχῃ and the crosses in line 1 is striking, and a salutary reminder of how intertwined the strands of pagan and Christian culture could become at this period".

[291] Dazu o. Anm. 179.

[292] Grundlegend dazu: Robert 1948b.

[293] IEPh IV 1310 = SGO I 03/02/20 = LSA 732. Auch zwei weitere Ehreninschriften aus Ephesos für Stephanus wiesen Kreuzeszeichen auf: SEG 33, 940 = SGO I 03/02/21 = LSA 747 und IEph VII 2, 5115 = SGO I 03/02/22 = LSA 487. Zur Identifizierung des Stephanus als *proconsul Asiae* und zu der (wahrscheinlichen) Datierung von dessen Amtszeit in das frühe 5. Jh. vgl. Feissel 1998, bes. 98-102 sowie die Kommentare in LSA.

[294] IEph IV 1305 = SGO I 03/02/11= LSA 729 (Dat.: vermutlich zwischen 405 und 410). Zu Isidorus s. PLRE II Isidorus 9 sowie u. Anm. 326. Für Isidorus wurde außerdem eine weitere Statue in der kleinen Stadt Hypaipa erichtet (IEph VII 2, 3820 = LSA 240). Deren Aufstellung besorgte laut einer der Inschriften auf der Basis ein *archimagos*, also ein Priester der (ursprünglich persischen) Stadtgöttin Anaitis; diese Angabe wird von einem Kreuzeszeichen begleitet. Robert 1948a, 19 Anm. 1 hat dennoch angenommen, dass diese Inschrift der Überrest einer früheren Nutzung der Statuenbasis sein müsse, da die Errichtung des Standbildes eines christlichen Statthalters durch den Priester einer traditionellen Gottheit im frühen 5. Jh. nicht vorstellbar sei – vielleicht ist das jedoch zu sehr in angeblich unvereinbaren Gegensätzen gedacht.

in einer Ehreninschrift – nach einem Kreuzzeichen zu Beginn – Eunomia und Eirene als Förderer des ‚weisen' Statthalters aufgeführt.[295] Hier wurde also auf einen gemeinsamen Vorrat traditioneller Motive zurückgegriffen, ohne dass sich hieraus ein unauflösbarer Widerspruch zu den Kreuzeszeichen und den in diesen (vermutlich) zum Ausdruck kommenden christlichen Glauben der Geehrten ergeben hätte. Eine solche Motivanleihe war zudem auch in der entgegengesetzten Richtung möglich, wie vor kurzem argumentiert worden ist: Bei der Konzeption der metrischen Inschrift für eine Ehrenstatue des Andreas (vermutlich eines weiteren *proconsul Asiae*), welche wohl um 400 an der ‚Marmorstraße' in Ephesos errichtet wurde und die ebenfalls zu Beginn ein Kreuzzeichen aufwies, wurde für das Lob des Amtsträgers auf Wendungen zurückgegriffen, welche ihre nächsten Parallelen im Neuen Testament finden. Zugleich wurde der Geehrte mit herausragenden Figuren der (mythischen) Vergangenheit wie Minos, Lykurg und Solon verglichen.[296] Diese verschiedenen Bezugspunkte standen hier, soweit sie überhaupt wahrgenommen wurden, offenbar weitgehend spannungsfrei nebeneinander. Eine gezielte ‚Christianisierung' der statuarischen Praxis war damit aber offensichtlich nicht intendiert.[297]

Ein letztes Beispiel stellt die Basis für eine Statue des Arztes Alexandros dar, welche am oberen Ende des Embolos aufgestellt war.[298] Hier ist zu Beginn und am Ende der Inschrift jeweils ein Kreuz eingemeißelt. Dieses Monument dürfte im ausgehenden 4. Jh. entstanden sein und ist somit eines der frühesten Zeugnisse für diese Praxis in den Städten des östlichen Mittelmeerraumes. Der eigentliche Inschriftentext, der ganz traditionell gestaltet ist, gibt hingegen nichts Weiteres hinsichtlich eines religiösen Settings zu erkennen – und somit wirken die Kreuze hier eher wie ein dekoratives ‚Beiwerk', so wie man anderweitig Blätter (*hederae*) zur Ausschmückung von Inschriften nutzte. Gerade die Ubiquität solcher Kreuzeszeichen in bzw. an Inschriften sowie an vielen anderen Stellen im öffentlichen Raum der spätantiken Städte im Osten lässt daher m.E. gewisse Zweifel daran aufkommen, dass diesen in den Augen der meisten zeitgenössischen Betrachter eine tiefer gehende symbolische Bedeutung beigemessen wurde – gerade wenn man bedenkt, dass viele dieser Kreuze Inschriftentexte rahmten, deren sonstiger Inhalt keinerlei christliche Konnotationen aufwies.

Während also im Osten öffentlich präsentierte Inschriften (mit ‚profanem' Inhalt) ab dem ausgehenden 4. Jh. vereinzelt und dann im Laufe des 5. Jhs. zunehmend mit begleitenden Kreuzeszeichen versehen wurden, ist hiervon im Westen auf den oben ausführlicher behandelten, spätesten lateinischen ‚civic inscriptions' des 5. Jhs. praktisch nichts zu erkennen.[299] Soweit ich sehen kann,[300] tauchten Kreuzeszeichen auf Inschriften dieser Art erst

[295] IEph IV 1308 = SGO I 03/02/17 = LSA 731.
[296] IEph IV 1301 = SGO I 03/02/07 = LSA 714. Zu Andreas s. PLRE II Andreas 6.
[297] Vgl. hierzu die durchaus überzeugende Interpretation von Avdokhin – Shakhov 2020, die zu dem Schluss kommen: „The surviving text of the inscription, however, attests to an author and, presumably, viewers and readers that found themselves neatly caught in between the traditional Roman epigraphic habit and its idiom and Christian vocabulary and frames of thinking".
[298] IEph IV 1320 = LSA 735 (+ 736 zu der zugehörigen Statue).
[299] Die einzige Ausnahme hiervon ist eine Statuenbasis in Salona; s.o. Anm. 44.
[300] Eine umfassende Analyse möglicherweise vorhandener Kreuzeszeichen auf lateinischen ‚civic inscriptions' wird allerdings durch den Umstand erschwert, dass eine systematische Suche hiernach in der EDCS kaum möglich ist, da entsprechende Hinweise hier nur vereinzelt gesetzt sind. Eine Abfrage in der EDCS unter dem Stichwort ‚crux' im Feld ‚Kommentar' erbringt hinsichtlich von öffentlich präsentierten Inschriften mit Ausnahme der oben genannten justinianischen Bauinschriften aus Africa keine weiteren Belege. Ohne eine – hier nicht zu leistende –

im 6. Jh. auf, und zwar sowohl im ostgotischen Italien als auch bei den Bauinschriften im byzantinischen Africa und (Hispanien).[301] Hier sind solche Symbole dann einigermaßen regelhaft zu beobachten (bisweilen sogar mehrfach), teilweise in Kombination mit weiteren, eindeutig christlichen Formeln.[302]

5.4. Christogramme und andere christliche Symbole

Ein wichtiges christliches Symbol soll nach allgemeiner Auffassung das Christogramm (bzw. das Staurogramm) gewesen sein. Wenn man nach dessen Präsenz in öffentlich präsentierten Inschriften der Spätantike fragt, gerät zunächst eine Gruppe von Meilensteinen aus Africa in das Blickfeld, auf denen ein solches Christogramm angebracht war.[303] Dort setzte dieses Phänomen sehr früh ein, nämlich bereits Ende 312 oder Anfang 313 und somit unmittelbar nach der Schlacht an der Milvischen Brücke und dem Anschluss Africas an das Herrschaftsgebiet Konstantins. Mittlerweile sind zwei Meilensteine mit Christogramm, die sich in diesen Zeitraum einordnen lassen, aus *Numidia* und *Mauretania Sitifensis* bekannt;[304] ein weiterer ist (in seiner ersten Phase) vermutlich in das Jahr 319 zu datieren.[305] Der Befund ist somit eindeutig sowie zahlenmäßig (einigermaßen) stabil[306] – und damit für unsere Fragestellung bemerkenswert,[307] handelt es sich doch bei solchen Meilensteinen eindeutig um ‚öffentliche'

Überprüfung aller greifbaren Inschriftenphotos sowie der Angaben in anderen Datenbanken (etwa EDR) oder Publikationen sind solche Kreuzeszeichen daher kaum in Gänze zu erfassen.

[301] Zu Hispanien ist auf eine Bauinschrift aus Carthago nova (*Carthaginiensis*) zu verweisen, welche an die Errichtung eines Stadttores mit flankierenden Türmen unter Kaiser Maurikios im Jahr 589/90 erinnerte und mit einem großen Kreuz versehen wurde: CIL II 3420 = ILS 835= CartNova 208.

[302] Vgl. o. Anm. 235 und 237.

[303] Zum Folgenden vgl. insbesondere Salama 1992 und 1998.

[304] Die beiden frühesten Exemplare (datiert zwischen Herbst 312 und Frühjahr 313) sind AE 2000, 1799 [EDCS-21000668], gefunden in oder bei Cuicul (*Numidia*); das Christogramm steht hier in der ersten Zeile nach der Anrede *D N* und über dem Namen Konstantins in der zweiten Zeile; und AE 2000, 1801 [EDCS-21000669], gefunden ca. 1,5 km südlich von Beni-Fouda an der ersten Meile der Straße von Novaricia nach Sitifis (*Mauretania Sitifensis*); hier befindet sich das Christogramm über dem Text. In beiden Fällen gibt es keine Hinweise darauf, dass das Christogramm erst nachträglich angebracht worden wäre.

[305] AE 1992, 1885 [EDCS-04901090], gefunden bei Cuicul am Ort der zweiten Meile an der Straße nach Lambaesis in einer Gruppe von insgesamt sechs Meilensteinen. Vier davon gehören in die Zeit zwischen 317 und 323; aber nur derjenige, auf dem Konstantin selbst genannt ist, weist ein Christogramm auf. Dieser Stein war für längere Zeit der früheste bekannte Beleg für die Verwendung eines Christogramms auf einer ‚offiziellen' Inschrift; dazu Salama 1965.

[306] Mittlerweile sind etwa zwölf solcher Exemplare der konstantinischen Epoche aus den Provinzen *Numidia*, *Mauretania Sitifensis* und insbesondere *Mauretania Caesariensis* bekannt (s. die Aufstellung bei Salama 1998, 155 Anm. 91). Anzumerken ist allerdings, dass keineswegs die Mehrheit der (zahlreichen) konstantinischen Meilensteine in Africa ein Christogramm aufweist; und in *Africa proconsularis* fehlen solche Exemplare sogar gänzlich.

[307] Zumal ansonsten, wie gleich zu zeigen sein wird, in Africa und im gesamten Westen keine Christogramme auf (echten) ‚civic inscriptions' sicher nachgewiesen werden können, jedenfalls nicht vor dem 5. Jh. Von Meilensteinen außerhalb Africas ist mir das Phänomen ebenfalls nicht bekannt (allerdings habe ich keine systematische Suche danach durchführen können). Ein einziger möglicher Vergleichsfall ist mir begegnet: Dabei handelt es sich um einen mehrfach beschrifteten Meilenstein aus Karahisar bei Herakleia Salbake in der Nähe des Mäandertals, der aus einer wiederverwendeten Säule hergestellt und in kurzen Abständen zwischen 284/85 und 333-337 mehrfach beschrieben wurde (sowohl in Griechisch wie auch in Latein): SEG 58, 1209 = AE 2008, 1391 = RRMAM III 5, 95C [EDCS-70200419 u. 64700402]. Da die Texte sich teilweise überlagern, ist die Rekonstruktion der einzelnen Phasen recht mühsam. Die beste Lesung bietet RRMAM; nur wird hier überhaupt nicht auf die Tatsache eingegangen, dass sich über den Stein verteilt gleich drei Staurogramme befinden. Die genaue Positionierung dieser Symbole wird aber aus den publizierten Photos nicht ganz klar; und so ist die Ermittlung des Zeitpunktes, zu dem sie auf dem Stein angebracht wurden, erschwert. In der Erstpublikation

Inschriften, die im Laufe des 3. Jhs. immer mehr den Charakter von Ehrenmonumenten für die Herrscher angenommen hatten. An dieser Stelle stellt sich daher die Frage nach der Interpretation der Präsenz des Christogramms auf solchen Steinen. Vielfach wird es als primär religiöses Symbol gedeutet – hiermit wäre demnach sehr rasch und in aller Öffentlichkeit zum Ausdruck gebracht worden, dass der Kaiser nun eine andere Glaubensvorstellung als die bislang übliche bevorzugte.[308] Auffällig wäre dabei allerdings, dass wir im 4. Jh. anderswo kaum Christogramme auf ‚civic inscriptions' ausmachen können (s.u.), die Praxis auf diesem Feld also keine Breitenwirkung entfaltet zu haben scheint. Es ist daher in Erwägung zu ziehen, ob das Christogramm in dieser Phase nicht eher als ein persönliches ‚Signet' Konstantins und seiner Familie aufgefasst und in Africa als ein Zeichen der Loyalität zu dem neuen Machthaber von den munizipalen Behörden auf einige (lange nicht alle!) Meilensteine gesetzt wurde – es hätte hier somit eher eine politische Funktion erfüllt, konnte aber durchaus von einigen Betrachtern religiös umgedeutet werden.[309]

Wenn man weiterhin untersucht, wie oft sich darüber hinaus die Verwendung solcher christlichen Symbole auf öffentlichen Inschriften im Westen des Reiches nachweisen lässt, so ergibt sich auf den ersten Blick der Befund, dass es sich hierbei um ein seltenes Phänomen gehandelt zu haben scheint. Zudem muss jedes Zeugnis daraufhin überprüft werden, ob es sich wirklich in diese Kategorie einordnen lässt. Das gilt etwa für eine in diesem Zusammenhang häufiger angeführte Inschrift aus der Nähe von **Oretum** (*Carthaginiensis*), die durch die Nennung der Konsuln genau in das Jahr 387 datiert ist.[310] Die Titulus berichtet über die Errichtung eines Speicherbaues (in der seltenen Nebenform *horreus*) durch die *officina* des Homonius und unter Aufsicht eines Mannes namens Tiberianus. Dazwischen steht ein Segenswunsch: *utere felix Vasconi in* Christogramm [= *Chr(isto)*]! Obwohl man hier aufgrund

(MusDenizli 207) wird hierzu ausgeführt (ebd. p. 310; wiederholt in SEG und AE): „Il chrismon fu aggiunto al testo tetrachico, forse da chi incise il testo B" (letzterer galt Konstantin und seine Söhne) – wenn das eine Staurogramm in dem konstantinischen Text mitten in das Wort *TRIVMF(atori)* hineingesetzt wurde, ohne es zu beschädigen, würde das tatsächlich für eine Zeitgleichheit mit dieser Inschrift sprechen.

[308] Für eine solche Deutung (aber durchaus auch für das andere vorgestellte Modell) könnte sprechen, dass in der Regierungszeit Julians (361-363) mancherorts eine Gegenreaktion erfolgt zu sein scheint, die sich ebenfalls auf die Gestaltung der Meilensteine auswirkte (vgl. Salama 1971; Lepelley 2011, 278f.). So wurde bei einer Stele aus Kalkstein, die bei Bordj Medjana (*Mauretania Sitifensis*) gefunden und offenbar als Meilenstein-artiges Monument verwendet worden ist, über der ersten Zeile der Inschrift für Julian (im Genetiv) ein halbrunder (und nur teilweise erhaltener) Strahlenkranz eingemeißelt – offenbar als eine Art „signum particulier" des Julian und als ‚Antwort' auf das „signum personnel" des Konstantin, das Christogramm (so Salama 1971, 280f.). Ein interessanter Fall ist ein Meilenstein, der als Teil einer Gruppe von zehn solcher Stücke am Osttor von Caesarea Mauretaniae gefunden wurde (Salama 1971, 282). Er ist ursprünglich während der konstantinischen Epoche zweimal (326-333 und 337-340) mit einer Inschrift versehen worden, welche wiederum jeweils von einem Christogramm bekrönt war. Eines dieser Symbole wurde bei der Wiederverwendung des Steines für Julian eradiert – das war jedoch eine Ausnahme, denn auf den meisten Meilensteinen, welche in konstantinischer Zeit mit einem Christogramm versehen worden waren, blieb dieses bestehen.

[309] Das ist die These von Prien 2017, 64f. Nach der Mitte des 4. Jhs. sei das Christogramm dann immer mehr zu einem „universell verwendbaren Dekorelement" geworden – und gleichzeitig in bestimmten Kontexten eben auch zum Ausdruck eines christlichen Glaubensbekenntnisses; „aber augenscheinlich war es im spätantiken Gebrauch nie religiöses Zeichen allein". Gegen eine solche Deutung, wie sie in Ansätzen auch von Salama 1998 vertreten worden ist, hat sich allerdings vehement N. Duval in der Diskussion zu diesem Beitrag (s. ebd. 158) gewandt: „les inscriptions chrétiennes […] et les objets attestent que le chrisme constantinien et percu comme une signe chrétien" – und das soll nach Duval auf jeden Fall auch für die Meilensteine gelten, ohne dass er dies eingehender begründet hätte.

[310] CIL II²/13, 1381 = CIL II 3222 = 6340 = ILS 5911 [EDCS-05502641]; die Inschrift ist auf einer gerahmten Sandsteintafel angebracht.

der Gestaltung der Inschrift (insbesondere der Konsuln-Angabe) an ein öffentliches bzw. städtisches Gebäude denken könnte, weist gerade die *utere felix*-Formel darauf hin, dass sich das *horreum* offenbar auf dem Landgut (*fundus*) eines Vasconius in der Nähe von Oretum befand.[311] Es handelt sich also nicht um eine ‚civic inscription' im vollgültigen Sinne; vielmehr ist dieser Fall vergleichbaren Schriftzeugnissen aus *praedia* in Africa zur Seite zu stellen.[312]

Das Auffinden weiterer Belege wird erheblich dadurch erschwert, dass eine systematische Suche nach der Präsenz von Christogrammen oder verwandten Symbolen mit den vorhandenen Datenbanken kaum möglich erscheint. Ein instruktives Beispiel hierfür ist eine metrische Restaurierungsinschrift einer (öffentlichen) Brunnenanlage aus **Thibilis** (*Numidia*), zu der in EDCS unter ‚Inschriftengattung' Folgendes angegeben wird; „carmina; inscriptiones christianae; tituli operum".[313] Zu einer ‚christlichen Inschrift' wird dieser Titulus jedoch erst durch ein Element, auf das in der Datenbank nicht hingewiesen wird und das nur beim Studium von anderen Publikationen bzw. von entsprechenden Photos erkennbar ist. In der letzten Zeile, die eine Tagesdatierung enthält, wurde nämlich mittig zwischen die einzelnen Wörter ein – relativ unauffälliges – Christogramm (mit Palmzweigen) platziert. Der Text der Inschrift hingegen zeigt keine klar erkennbaren christlichen Elemente. Er ist vielmehr ganz traditionell gestaltet und weist zahlreiche (literarische) Reminiszenzen an die Dichtungen Vergils auf; und zudem werden darin die Muse Urania und die Nymphen angesprochen.[314] Es fragt sich daher, wie stark das ‚christliche Glaubensbekenntnis' des in der Inschrift genannten Bauherren Felix,[315] das moderne Forscher hierin durchgehend zu erkennen meinen,[316] für den zeitgenössischen Betrachter tatsächlich ausfiel – vermutlich je nach Perspektive in unterschiedlichem Maße.

An dieser Stelle ist wiederum unbedingt die Frage des räumlichen Kontextes zu beachten (vgl. dazu auch o. 5.2.). Das ist gut an dem Phänomen der spätantiken Patronatstafeln zu erkennen, also von Bronzetafeln, welche an die Verleihung des Stadtpatronats an Eliteangehörigen durch die städtischen Behörden erinnerten und dies in einem entsprechenden Text festhielten – es handelte sich somit um epigraphische Zeugnisse, die eindeutig auf munizipale Strukturen bezogen waren. Das in der Regel dreieckige Giebelfeld der Tafeln wies häufig eine Verzierung auf. Nun ist bemerkenswert, dass wir mehrere solcher *tabulae patronatus* (aus Italien, Gallien,

---

[311] So zu Recht der Kommentar zu CIL II²/13, 1381. In einem solchen ‚privaten' Kontext kommen tatsächlich ähnliche Wendungen auch anderswo in Hispanien vor; s. etwa AE 1957, 42, eine Inschrift auf dem Rand eines Gefäßes aus einer römischen Villa in der Nähe von Badajoz: *Ex of(ficina) Ase<l>li uter(e) felix in Deo!*.

[312] Vgl. o. Anm. 279.

[313] ILAlg II 2, 4724 = AE 1969/70, 691 = RCLEAfr 25 [EDCS-13100101] (Dat.: vermutlich 5. Jh.); die Tafel wurde 1964 in der Nähe einer Quelle südlich der antiken Siedlung von Thibilis gefunden.

[314] Zu den Epigrammen des 5./6. Jhs. auf Nymphäen und ähnliche Einrichtungen, die oft mit vergilischen Wendungen arbeiteten, vgl. Lamare 2016, bes. 271-273; s. ferner o. Anm. 258.

[315] Auf Felix wird in der Inschrift gleich zweimal hingewiesen, und dies in einer recht anspruchsvollen Form: Einmal durch das erste Wort, das eigentlich auf die Urania referiert (*Felix Urania*), und sodann durch das Akrostichon aus den Anfangsbuchstaben der herausgerückten Zeilen: *Felice*, was sich wiederum auf den letzten Teil des eigentlichen Textes bezieht: *ecce gradatim nosces quo curante si qu(a)eras*.

[316] So etwa bei Marrou 1968, 347: „à l'époque tardive où nous sommes, l'atmosphère religieuse a bien changé: les symboles de la l. 13 placent notre texte sous la protection du Christ"; ähnlich Lepelley 1981, 480f. mit Anm. 24: Christogramm und Palmzweige „attestent la foi chrétienne de l'évergète Félix, malgré la phraséologie païenne du texte". Gleichzeitig werden von den modernen Interpreten die Anrufung der Urania und der Nymphen zu Beginn des Textes als rein ‚literarisch' und damit ‚artifiziell' bewertet (s. dazu auch die Diskussion in RCLEAfr p. 142) – das ist grundsätzlich wohl zutreffend, nur tritt eben auch der christliche Charakter der Inschrift nicht deutlich hervor, da er einzig und allein durch die Präsenz des Christogramms bedingt ist.

Hispanien und Africa) kennen, die in das mittlere bzw. spätere 4. Jh. datiert sind und im Giebel ein Christogramm zeigen, was – wohl zu Recht – darauf zurückgeführt wird, dass der hiermit Geehrte ein Christ war und man dies auch kundtun wollte. Wichtig zu beachten ist aber, in welchem Kontext dies geschah.[317] In der Regel wurden nämlich bei einer Patronatsverleihung zwei solcher Tafeln angefertigt; eine davon wurde im öffentlichen Raum (etwa im Umkreis der Curia) angebracht, die andere dem *patronus* übergeben, der sie dann in seinem Wohnhaus oder in einer seiner Villen aufhängen konnte. Für fast alle der Patronatstafeln des 4. Jhs. mit Christogramm ist der ehemalige Anbringungsort (einigermaßen sicher) bekannt, und daraus ergibt sich, dass sie augenscheinlich ausnahmslos im ‚privaten' Bereich zu sehen waren.[318] Ein besonders instruktives Beispiel hierfür kommt aus **Paestum** (*Lucania et Bruttii*): Dort erhielt im Jahr 347 (und zwar genau am 1. August) ein herausgehobener Angehöriger der städtischen Aristokratie, Aquilius Nestorius, eine Bronzetafel zu dem Stadtpatronat, das ihm kurz zuvor vom Stadtrat verliehen worden war.[319] Am selben Tag beschloss das Volk (*populus*) der Stadt, dem Nestorius das Amt eines *flamen* (vgl. o. 3.2.) anzutragen und gleichzeitig seinen Sohn, Aquilius Aper, ebenfalls mit dem Stadtpatronat auszuzeichnen; und zu diesem Akt wurde eine weitere Bronzetafel ausgestellt.[320] Die beiden Tafeln weisen, obwohl zeitgleich entstanden, erhebliche Unterschiede in der (sprachlichen) Gestaltung sowie im Dekor auf – die Tafel für Aper zeigt nämlich im Giebelfeld ein in einen Kreis eingeschriebenes Christogramm, flankiert von zwei Sternen und zwei Vögeln. Damit wurde auf den christlichen Glauben der Familie der Aquilii hingewiesen. Auf der anderen Tafel fehlt jedoch ein solches Symbol; dieses Stück war, worauf verschiedene Indizien hindeuten, für die Aufhängung im Stadtraum bestimmt. Die Tafel mit dem Christogramm war hingegen mit Sicherheit eines der Exemplare, welche den Geehrten übergeben wurden, damit sie sie in ihrem Privathaus anbringen konnten. In diesem Kontext war ein expliziter Verweis auf die Religionszugehörigkeit des Geehrten mittels eines Christogramms also offenbar unproblematisch, während das in der vollen Öffentlichkeit zu dieser Zeit noch vermieden wurde.[321]

Abschließend ist kurz auf die bereits erwähnte Anrufung ΧΜΓ einzugehen, die sich in manchen Inschriften im Osten findet (ein entsprechendes lateinisches Pendant scheint es nicht gegeben zu haben). Für die Auflösung dieser Abkürzung sind verschiedene Varianten vorgeschlagen worden, die aber alle darauf hinauslaufen, dass hiermit ein Bekenntnis zur Geburt Christi durch Maria abgegeben werden sollte – der christliche Charakter dieser Invokation ist somit

---

[317] Zum Folgenden vgl. Cimarosti 2012 und insbesondere Chastagnol 1995.

[318] Der am besten belegte Fall sind die (Patronats-)Tafeln für den *consularis Maximae Senoniae* Claudius Lupicinus, die in einer offensichtlich ihm gehörigen, ländlichen *villa* in Touron auf dem Gemeindegebiet von Lacaussade (*Aquitania II*), gefunden wurden. Alle drei Tafeln sind im Giebelfeld mit einem Christogramm, flankiert von den Buchstaben Alpha und Omega, versehen: CIL XIII 921a-c = ILS 6117 = ILANit 14-16 (Dat.: 383-388). S. ferner o. Anm. 134 zu der Patronatstafel (mit Christogramm) für den lokalen Magistraten und *flamen perpetuus* Aelius Iulianus, die in dessen *domus* in Thamugadi gefunden wurde.

[319] CIL X 477 [EDCS-11400561]; für dieses Exemplar wurde eine frühere, nur zehn Jahre zuvor angefertigte Patronatstafel (die zuvor partiell eradiert worden war) wiederverwendet und auf der Rückseite neu beschrieben; gerade diese Praxis ist das wichtigste Indiz für den ‚offiziellen' Charakter des Dokuments (s. den Kommentar zu AE 1990, 211).

[320] AE 1990, 211 [EDCS-05200089].

[321] Eine weitere, fast zeitgleiche Patronatstafel aus Paestum für einen *honestissimus vir* namens Helpidius scheint ebenfalls eine solche ‚Hauskopie' gewesen zu sein, denn hier findet sich im Giebelfeld (d.h. oberhalb des eigentlichen Textes und unterhalb eines im Relief wiedergegebenen Kopfes) eine christliche Formel (CIL X 478 = ILS 6114; Dat.: 344): *Helpidi homo felix / Deus te servet!*.

unbestreitbar.[322] Sie taucht einerseits – wenn auch recht selten – auf öffentlich präsentierte Inschriften auf, wie wir bereits bei einer der Statuenbasen für Maximos in Stratonikeia gesehen haben.[323] Ein weiterer Beleg dafür liegt aus **Ephesos** vor:[324] Hier stellte im Bereich der ‚Stadionstraße' der bereits erwähnte (christliche) Statthalter Isidorus zu Beginn des 5. Jhs. die Statue eines Mannes namens Piso (vielleicht ein Senator des späteren 2. Jhs.) erneut auf,[325] nachdem er eine Restaurierung des Standbildes vorgenommen hatte. Diese Tat wurde in einer metrischen Inschrift (in Form einer ‚sprechenden Statue') gefeiert.[326] In der ersten Zeile steht in großen Buchstaben die – augenscheinlich mit dem Rest der Inschrift zeitgleiche – Formel ΧΜΓ. Deren Funktion wird hier nicht wirklich klar, zumal der Rest des Textes keine erkennbaren christlichen Bezüge aufweist; aber das Ineinanderblenden verschiedener Bedeutungsebenen scheint auch in diesem Fall nicht als problematisch empfunden worden zu sein. Mehrfach ist die Formel zudem im Stadtraum von **Aphrodisias** bezeugt. In einem Fall scheint sie nachträglich auf der Seite einer ursprünglich im frühen 5. Jh. errichteten Statuenbasis angebracht worden zu sein.[327] Besonders interessant sind aber zwei andere Fälle, bei denen die Abkürzung ΧΜΓ von oben in das Haar des Porträtkopfes eines statuarischen Monuments eingraviert wurde. Es handelt sich zum ersten um ein isoliert überliefertes Bildnis der ersten Hälfte des 5. Jhs., das zusätzlich mit der Aufschrift Θ(ε)ὲ βοήθι versehen wurde.[328] Vollständig erhalten ist das zweite Ensemble: Um 400 wurde in der nördlichen Stoa der ‚Nord-Agora' von Aphrodisias in der Nähe des Eingangs zum Bouleuterion, also an einem eminent öffentlichen Platz, eine Statue des Oecomenius, eines Statthalters der Provinz *Caria*, errichtet.[329] Die metrische Inschrift auf der Basis feierte ihn in geläufigen Wendungen als gebildeten Mann und gerechten Verwalter; ein Hinweis auf seine Religionszugehörigkeit ist daraus nicht abzuleiten.[330] Auf der Oberseite des Porträtkopfes der Statue sind hinter dem Haarkranz die Buchstaben ΧΜΓ eingraviert worden.[331] In beiden diesen Fällen war die Aufschrift nach der Aufrichtung der Statue für den zeitgenössischen Betrachter (nicht) mehr zu sehen. Es handelte sich hier also – im Gegensatz zu der soeben vorgestellten Basis in Ephesos – gerade nicht um ein öffentlich vorgetragenes Statement zum Christentum des Geehrten oder zum christlichen Charakter der Ehrung. Vielmehr müssen wir hier mit einer eher ‚privaten' Aussage rechnen,

---

[322] Zu den vorgeschlagenen Varianten s. den Kommentar von C. Roueché in ALA² viii.20-21 sowie Jones 2009, 149 (jeweils mit weiterer Literatur). Zu verstehen ist wohl entweder Χ(ριστὸν) Μ(αρία) γ(εννᾷ) („Maria hat Christus geboren!") oder Χ(ριστὸς) Μ(αρίᾳ) γ(εννηθείς) („Christus wurde von Maria geboren!") – die Unterschiede sind auf jeden Fall inhaltlich nicht groß, wie Roueché zu Recht bemerkt hat: „this widely used *signum* was variously understood during the long period of its use. What does appear to be established is that it was generally understood as an assertion of Mary's motherhood of Christ".

[323] S.o. Anm. 210.

[324] S. ferner IEph V 1534, die Inschrift des φόρος Θεοδοσιανός, über der zwischen zwei Kreuzeszeichen die Formel ΧΜΓ zu sehen ist.

[325] Zur Identifikation dieses Piso vgl. Kuhn 2017, die auch die früheren Vorschläge diskutiert. Demnach muss es sich bei Piso nicht um einen Kaiserkultpriester des 2. Jhs. gehandelt haben, wie Knibbe 1995 angenommen hat, und somit ist auch die prominent auf der Basis platzierte Anrufung ΧΜΓ nicht notwendigerweise als eine Art ‚Entsühnung' des früheren Bildnisses zu verstehen.

[326] SEG 43, 795 = SGO I 03/02/13 = LSA 662 (Dat.: vermutlich zwischen 405 und 410).

[327] ALA² 36 und 144 (diese sekundäre Beschriftung ist wohl in das spätere 5. oder 6. Jh. zu datieren).

[328] ALA² 145.

[329] Das statuarische Monument für Oecumenius (LSA 150) ist detailliert vorgelegt worden von Smith 2002.

[330] ALA² 31 = LSA 151.

[331] ALA² 254.

die nicht von jedermann wahrgenommen werden sollte.[332] Unklar bleibt jedoch, wer dabei die jeweiligen Akteure bzw. die (intendierten) Rezipienten waren – wer ‚sprach' hier also worüber und zu wem? Insofern ist es nicht sicher, dass im Falle der Statue des Oecumenius ein christlicher Bildhauer die Statue eines möglicherweise ‚heidnischen' Statthalters ohne dessen Wissen mit einer zwar nicht sichtbaren, aber in seinem Empfinden wirksamen christlichen Anrufung versehen hat.[333] Das scheint mir die religiösen Trennlinien im spätantiken Stadtraum doch etwas zu stark zu zeichnen. Letztlich zeigt sich an diesen Fällen aber einmal mehr, wie wenig wir über die individuellen Motive bei der Verwendung bestimmter Formeln und Symbole wissen.

6. Schlussbetrachtung

Zunächst kann eine wichtige praktische Erkenntnis angeführt werden: Als zentrale Faktoren bei der Beantwortung der in diesem Beitrag aufgeworfenen Fragen haben sich der ursprüngliche Aufstellungskontext sowie die Materialität und das Layout (inklusive des Dekors) von epigraphischen Monumenten erwiesen. Bei der Behandlung dieser Aspekte helfen Abfragen in den vorhandenen Datenbanken (wie EDCS) sowie die Konsultation von digitalen Inschrifteneditionen (wie ALA²) mittlerweile erheblich weiter, insbesondere durch die Bereitstellung von Photos zahlreicher inschriftlicher Zeugnisse. Einer systematischen Suche sind aber nach wie vor Grenzen gesetzt, da vor allem die hierfür erforderlichen Metadaten hierzu noch nicht in genügendem Umfang aufgearbeitet worden sind.

Auf der inhaltlichen Ebene kann konstatiert werden, dass sich das Modell eines von den meisten Gruppierungen anerkannten und entsprechend genutzten ‚common ground' im öffentlichen Sektor der spätantiken Städte durchaus zu bewähren scheint. Man hätte demnach in den dort präsenten, auf Dauer gestellten epigraphischen (und statuarischen) Monumenten auf explizite oder gar provokante religiöse Statements weitgehend verzichtet und stattdessen oftmals eher Formulierungen gewählt, die für einen breiten ‚mainstream' insbesondere der (gebildeten) Elite akzeptabel waren. Auffällig bleibt jedenfalls die Seltenheit dezidiert christlicher Formulierungen in den ‚civic inscriptions' des 4. und 5. Jhs. Diese Beobachtung gilt insbesondere für den lateinisch-sprachigen Westen des Reiches, weitgehend aber auch für den Osten, wo Griechisch die dominante Sprache war. An manchen Stellen lässt sich zwar eine stärkere Verwendung christlicher Symbole (wie etwa der Kreuzeszeichen) auf öffentlich präsentierten Denkmälern ausmachen; diesen muss aber gerade aufgrund ihres massenhaften Gebrauchs nicht unbedingt ein tieferer religiöser Bedeutungsgehalt zugeschrieben werden. Erst für das 6. Jh. lassen sich dann auf mehreren Feldern deutlichere Veränderungen ausmachen, etwa durch die Verwendung dezidiert christlicher Wendungen nun auch bei den – allerdings

[332] So Smith 2002, 151: „the inscription […] invisible from the ground, (was) intended only for the Christian god to see"; und: „one thing is clear, the Christianity of whoever was speaking in these inscriptions was something private – not something to be stated openly on a public monument".
[333] Smith 2002, 150-153, der die in Frage kommenden Möglichkeiten diskutiert, neigt am Ende am ehesten diesem Szenario zu. Es ist allerdings keineswegs sicher, dass es sich bei Oecumenius um einen Nicht-Christen gehandelt hat.

nur noch in geringer Zahl vorhandenen – ‚civic inscriptions' im Westen, so im ostgotischen Italien und im byzantinischen Africa.

Zu beachten ist allerdings auch, dass stets unterschiedliche Zuschreibungen und Rezeptionspraktiken in Bezug auf die Denkmäler im öffentlichen Raum möglich waren. Darunter konnten auch konfrontativere Denk- und Handlungsformen sein, so bei der Auseinandersetzung um die Standbilder traditioneller Gottheiten. Das sind wiederum Phänomene, welche durch die Texte der epigraphischen Monumente, die auf einen bestimmten Zeitpunkt bei deren Aufstellung und nur selten auf die Reaktionen hierauf abzielten, nur sehr ausschnitthaft in unser Blickfeld geraten, etwa dann, wenn direkt auf demselben Monument mit sekundären Aufschriften auf dessen Botschaft gleichsam ‚geantwortet' wurde. Bei einer ausschließlichen Konzentration auf die (erhaltenen) Denkmäler entsteht daher leicht ein zu statisches Bild. Das gilt vor allem in Bezug auf epigraphische Denkmäler, deren originaler Präsentations- und Rezeptionskontext nicht mehr zu ermitteln ist und man daher ganz auf die inhaltlichen Aussagen des Inschriftentextes angewiesen ist. Situativ waren jedoch, wie gerade literarische Zeugnisse (mit ihrer jeweils eigenen, eventuell ebenfalls verzerrenden Perspektive) erkennen lassen, auch ganz andere Aufladungen des Stadtraumes möglich. Aus einem grundsätzlich religiös ‚neutral' anmutenden Stadtraum konnte dann sehr rasch – aber nicht notwendigerweise auf Dauer – eine Konfliktzone werden. Hierbei spielten performative Inszenierungen und Rituale eine nicht zu unterschätzende Rolle. Darauf weisen beispielsweise Akklamationen hin, die nun zunehmend inschriftlich aufgezeichnet wurden und dadurch den Stadtraum ebenfalls erheblich prägen konnten. Das Gesamtbild ist also differenzierter zu zeichnen: Es gab in den spätantiken Städten offenbar durchaus so etwas wie eine gemeinsame Sphäre, zu der gerade die dort präsentierten ‚öffentlichen' Inschriften gehörten, aus denen man dezidierte religiöse Statements und Symbole für eine lange Zeit weitgehend herauszuhalten versuchte. Dies gilt gerade für die Phase des späteren 4. und des früheren 5. Jhs. Gleichzeitig war derselbe Raum keineswegs eine in religiöser Hinsicht konfliktfreie Zone, denn Auseinandersetzungen konnten hier jederzeit aufflammen – aber auch diese stellten augenscheinlich keinen Dauerzustand dar.

Bibliographie

Inschriftencorpora und Datenbanken

ALA²: C. Roueché, Aphrodisisias in Late Antiquity: The Late Roman and Byzantine Inscriptions (Revised Second Edition: 2004); elektronische Edition: https://insaph.kcl.ac.uk/ala2004/ [letzter Zugriff: 26.3.2025].

DefAfrByz: J. Durliat, Les dédicaces d'ouvrages de défense dans l'Afrique byzantine, Rom – Paris 1981.

EpLatOstia: M. Cébeillac-Gervasoni – M.L. Caldelli – F. Zevi, Epigrafia latina – Ostia: cento iscrizioni in contest, Rom 2010.

IAph2007: J. Reynolds – C. Roueché – G. Bodard, Inscriptions of Aphrodisias (2007); elektronische Edition: https://insaph.kcl.ac.uk/iaph2007/ [letzter Zugriff: 26.3.2025].

LSA: R.R.R. Smith – B. Ward-Perkins (Hrsg.), The Last Statues of Antiquity; elektronische Datenbank: http://laststatues.classics.ox.ac.uk/ [letzter Zugriff: 26.3.2025].

MusDenizli: T. Ritti (Hrsg.), Museo archeologico di Denizli-Hierapolis. Catalogo delle iscrizioni greche e latine (distretto di Denizli), Neapel 2008.

PPRET: P. Porena (Hrsg.), Les Préfets du Prétoire de l'Empire Tardif: Inscriptions Pertaining to the Praetorian Prefects from 284 to 395 AD; elektronische Datenbank: http://ppret-inscriptions.huma-num.fr/en/ [letzter Zugriff: 26.3.2025].

RCLEAfr: C. Hamdoune (Hrsg.), Parure monumentale et paysage dans la poésie épigraphique de l'Afrique romaine, Bordeaux 2016.

SGO I: R. Merkelbach – J. Stauber (Hrsg.), Steinepigramme aus dem griechischen Osten I: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion, Stuttgart – Leipzig 1998.

Sekundärliteratur

Alpi 2011: F. Alpi, Base de statue de Justinien ornée d'une inscription métrique, Syria 88, 2011, 341-349.

Alpi 2016: F. Alpi, Les inscriptions justiniennes de Cyrrhus (Euphratésie), Syria 93, 2016, 171-184.

Avdokhin – Shakhov 2020: A. Avdokhin – Y. Shakhov, Christianizing Statues Unawares? Imperial Imagery and New Testament Phrasing in a Late Antique Honorific Inscription (IEph 4.1301), ZPE 216, 2020, 55-68.

Bammer 1976/77: A. Bammer, Ein spätantiker Torbau aus Ephesos, JÖAI 51 (Beibl.), 1976/77, 94-126.

Bauer 2008: F.A. Bauer, Die Stadt als religiöser Raum in der Spätantike, Archiv für Religionsgeschichte 10, 2008, 179-206.

Bauer – Witschel 2007a: F.A. Bauer – C. Witschel (Hrsg.), Statuen in der Spätantike, Wiesbaden 2007.

Bauer – Witschel 2007b: F.A. Bauer – C. Witschel, Statuen in der Spätantike, in: Bauer – Witschel 2007a, 1-24.

Bergmann 1999: M. Bergmann, Chiragan, Aphrodisias, Konstantinopel – Zur mythologischen Skulptur der Spätantike, Wiesbaden 1999.

Beschaouch 2005: A. Beschaouch, Un témoignage sur la prosperité de l'Afrique proconsulaire au milieu du IVᵉ siècle: le *forum transitorium* aménagé à Mustis sous Magnence et Décence, CRAI 149, 2005, 1071-1084.

Boin 2010: D.R. Boin, A Hall for Hercules at Ostia and a Farewell to the Late Antique 'Pagan Revival', AJA 114, 2010, 253-266.

Boin 2016: D.R. Boin, Late Antique *Divi* and Imperial Priests of the Late Fourth and Early Fifth Centuries, in: M.R. Salzman – M. Sághy – R. Lizzi Testa (Hrsg.), Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century, Cambridge 2016, 139-161.

Bolle 2019: K. Bolle, Materialität und Präsenz spätantiker Inschriften. Eine Studie zum Wandel der Inschriftenkultur in den italienischen Provinzen, Berlin – Boston 2019.

Bolle – Machado – Witschel 2017: K. Bolle – C. Machado – C. Witschel (Hrsg.), The Epigraphic Cultures of Late Antiquity, Stuttgart 2017.

Brandenburg 1989: H. Brandenburg, Die Umsetzung von Statuen in der Spätantike, in: H.J. Drexhage (Hrsg.), *Migratio et Commutatio*. Studien zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift T. Pekáry, St. Katharinen 1989, 235-246.

Brenk – Pensabene 1998/99: B. Brenk – P. Pensabene, Christliche Basilika oder christliche ‚Domus der Tigriniani'?, Boreas 21/22, 1998/99, 271-299.

Bresson – Drew-Bear – Zuckerman 1995: A. Bresson – T. Drew-Bear – C. Zuckerman, Une dédicace de primipilaires à Novae pour la victoire impériale, AntTard 3, 1995, 139-146.

Bruggisser 2012: P. Bruggisser, „Sacro-saintes statues". Prétextat et la restauration du portique des *Dei consentes* à Rome, in: R. Behrwald – C. Witschel (Hrsg.), Rom in der Spätantike: Historische Erinnerung im städtischen Raum, Stuttgart 2012, 331-356.

Busine 2013: A. Busine, From Stones to Myth: Temple Destruction and Civic Identity in the Late Antique Roman East, JLA 6, 2013, 325-346.

Caillet 1993: J.P. Caillet, L'évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges d'après l'épigraphie des pavements de mosaique (IVe–VIIe s.), Rom – Paris 1993.

Caldelli – Turchi 2021: M.L. Caldelli – M. Turchi, Ostia: una iscrizione inedita e i restauri di età teodericiana alle Terme di Porta Marina, ArchClass 72, 2021, 267-296.

Camodeca 2010: G. Camodeca, Le città della Campania nella documentazione epigrafica pubblica del tardo III–IV secolo, in: G. Volpe (Hrsg.), Paesaggi e insediamenti urbani in Italia meridionale fra tardoantico e altomedioevo, Bari 2010, 283-294.

Campedelli 2015: C. Campedelli, La strana vicenda di una statua di Iuppiter Optimus Maximus a Mustis (Tunisia), in: L'Africa Romana 20: Monumenti di continuità e rottura: bilancio di trent'anni di convegni *L'Afica romana*. Atti del XX Convegno Internazionale di studi, Rom 2015, 1375-1380.

Cecconi 1994: G.A. Cecconi, Governo imperiale e élites dirigenti nell'Italia tardoantica, Como 1994.

Cecconi – Tantillo 2021: G.A. Cecconi – I. Tantillo, Un atto di evergetismo municipale in Italia in età ostrogota. A proposito di una iscrizione di Tarquinia, in: X. Dupuis et al. (Hrsg.), L'automne de l'Afrique romaine. Hommage à Claude Lepelley, Paris 2021, 223-236.

Chalal – Dupuis 2020: B. Chalal – X. Dupuis, *Felix civitas Valentinianopolis*: une cité de Numidie au milieu du Ve siècle, BAA 8, 2020, 73-99.

Chaniotis 1987: A. Chaniotis, *Praeses Insularum* (Prosopography of the Later Roman Empire I Plutarchus 4), ZPE 68, 1987, 227-231.

Chaniotis 2002: A. Chaniotis, Zwischen Konfrontation und Interaktion: Christen, Juden und Heiden im spätantiken Apohrodisias, in: A. Ackermann – K.E. Müller (Hrsg.), Patchwork: Dimensionen multikultureller Gesellschaften, Bielefeld 2002, 83-128.

Chastagnol 1969: A. Chastagnol, La restauration du temple d'Isis au Portus Romae sous le règne de Gratien, in: Hommages à M. Renard II, Brüssel 1969, 135-144.

Chastagnol 1995: A. Chastagnol, Le chrisme des tables de patronat, in: F. Baratte – J.P. Caillet – C. Metzger (Hrsg.), *Orbis romanus christianusque ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium*. Travaux sur l'Antiquité tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval, Paris 1995, 33-41.

Chastagnol – Duval 1974: A. Chastagnol – N. Duval, Les survivances du culte imperial dans l'Afrique du Nord à l'époque vandal, in: Mélanges d'histoire anciene offerts à William Seston, Paris 1974, 87-118.

Cimarosti 2012: E. Cimarosti, *Hoc decreto in domo suo posita* (CIL VI, 1492). La tabula esposta in casa del patrono: qualche proposta per una sua identificazione, SEBarc 10, 2012, 287-308.

Clauss 2011: M. Clauss, Kein Aberglaube in Hispellum, Klio 93, 2011, 429-445.

Deligiannakis 2008: G. Deligiannakis, Christian Attitudes towards Pagan Statuary: The Case of Anastasios of Rhodes, Byzantion 78, 2008, 142-158.

Deligiannakis 2013: G. Deligiannakis, Late Antique Honorific Statuary from the Province of *Achaia*, A.D. 300–600. A Contribution to the Topography and Public Culture of Late Antique Greece, in: E.P. Sioumpara – K. Psaroudakis (Hrsg.), ΘΕΜΕΛΙΟΝ. 24 papers in Honor of P. Themelis, Athen 2013, 107-138.

Di Segni 1994: L. Di Segni, Εἷς Θεός in Palestinian Inscriptions, SCI 13, 1994, 94-115.

Duman 2018: B. Duman, Two Reliefs and Four Emperors from Tripolis ad Maeandrum, in: M. Aurenhammer (Hrsg.), Sculpture in Roman Asia Minor. Proceedings of the International Conference at Selçuk 2013, Wien 2018, 175-182.

Dupuis 1992: X. Dupuis, Les pontifes et les augures dans les cites africaines au Bas-Empire, in: Spectacles, vie portuaire, religions. Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord. Actes du Ve colloque international Avignon 1990, Paris 1992, 139-151.

Fauvinet-Ranson 2006: V. Fauvinet-Ranson: *Decor civitatis, decor Italiae*. Monuments, travaux publics et spectacles au VIe siècle d'après les *Variae* de Cassiodore, Bari 2006.

Feissel 1998: D. Feissel, Vicaires et proconsuls d'Asie du IVe au VIe siècle. Remarques sur l'administration du diocèse Asianique au Bas-Empire, AntTard 6, 1998, 91-104.

Feissel 1999: D. Feissel, Épigraphie administrative et topographie urbaine: l'emplacement des actes inscrits dans l'Éphèse protobyzantine (IVe-VIe s.), in: R. Pillinger et al. (Hrsg.), Efeso paleocristiana e bizantina – Frühchristliches und byzantinisches Ephesos, Wien 1999, 121-132.

Feissel 2016: D. Feissel, Les *breviatica* de Kasai en Pamphylie; un jugement du maître des offices sous le règne de Zénon, in: R. Haensch (Hrsg.), Recht haben und Recht bekommen im Imperium Romanum. Das Gerichtswesen der römischen Kaiserzeit und seine dokumentarische Evidenz, Warschau 2016, 659-737.

Feissel – Wörrle 2015: D. Feissel – M. Wörrle, Eine Ehrung des Älteren Theodosius und ein spätantikes Edikt zur Steuererhebung in Limyra, Chiron 45, 2015, 267-290.

Felle 2011: A.E. Felle, Note e giunte alle iscrizioni cristiane di Beneventum, MiChA 17, 2011, 77-90.

Ferchiou 1990: N. Ferchiou, Un témoignage de la vie municipale d'Abthugni au Bas Empire, in: A. Mastino (Hrsg.), L'Africa romana 7. Atti del VII convegno di studio Sassari 1989, Sassari 1990, 753-761.

Ferchiou 1993-95: N. Ferchiou, Abthugnos, ville de Proconsulaire au IVe siècle, d'après une inscription nouvellement découverte, BCTH N.S. B 24, 1993-95, 197-202.

Filippini 2018: A. Filippini, Epigramma onorario per l'alto funzionario Martinianus, in: L. Campagna (Hrsg.), Hierapolis di Frigia XI. Il Ninfeo dei Tritoni, Istanbul 2018, 536-548.

Fine 2012: S. Fine, The Menorah and the Cross: Historiographical Reflections on a Recent Discovery from Laodicea on the Lycus, in: E. Carlebach – J.J. Schacter (Hrsg.), New Perspectives on Jewish-Christians Relations in Honor of David Berger, Leiden – Boston 2012, 31-50.

Foschia 2005: ΘΕΟΣ ΓΕΝΝΗΤΩΡ ΠΑΝΤΩΝ: divinité païenne et/ou chrétienne?, in N. Belayche et al. (Hrsg.), Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité, Turnhout 2005, 453-466.

Fraschetti 1999: A. Fraschetti, La conversione da Roma pagana a Roma cristiana, Rom 1999.

Gatier 1985: P.L. Gatier, Nouvelles inscriptions de Gerasa, Syria. 62, 1985, 297-312.

Gauthier 2000: N. Gauthier, Le *numen* des empereurs chrétiens: à propos de CIL III, 8710 (Salone), in: Romanité et cite chrétienne. Permanence et mutations, integration et exclusion du Ier au VIe siècle. Mélanges en l'honneur d'Yvette Duval, Paris 2000, 233-247.

Gering 2011: A. Gering, Das Stadtzentrum von Ostia in der Spätantike. Vorbericht zu den Ausgrabungen 2008–2011, MDAI(R) 117, 2011, 409-509.

Guerrini 2011: P. Guerrini, *Theodericus rex* nelle testimonianze epigrafiche, *Temporis signa*. Archeologia della tarda antichità e del medioevo 6, 2011, 133-174.

Haensch 2003: R. Haensch, Römische Amtsinhaber als Vorbilder für die Bischöfe des vierten Jahrhunderts?, in: L. de Blois (Hrsg.), The Representation and Perception of Roman Imperial Power, Amsterdam 2003, 117-136.

Haensch 2007a: R. Haensch, Der Bezug zwischen Inschriften und architektonischem Kontext im Falle der Kirchen der östlichen Reichshälfte, in: M. Mayer et al. (Hrsg.), XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae – provinciae imperii romani inscriptionibus descriptae, Barcelona 2007, 695-706.

Haensch 2007b: R. Haensch, Die Rolle der Bischöfe im 4. Jahrhundert. Neue Anforderungen und neue Antworten, Chiron 37, 2007, 153-182.

Haensch 2021: R. Haensch, Der Bischof und die profanen Bauten seiner Stadt – alltägliche Objekte seiner Fürsorge?, in: R. Haensch – P. von Rummel (Hrsg.), Himmelwärts und erdverbunden? Religiöse und wirtschaftliche Aspekte spätantiker Lebensrealität, Rahden 2021, 77-86.

Hahn 2004: J. Hahn, Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.), Berlin 2004.

Hahn – Emmel – Gotter 2008: J. Hahn – S. Emmel – U. Gotter (Hrsg.), From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity, Leiden – Boston 2008.

Hamdoune 2021: C. Hamdoune, Une inscription d'*Uccula* du IVe siècle: les *iuvenes* dans la cite, in: X. Dupuis et al. (Hrsg.), L'automne de l'Afrique romaine. Hommage à Claude Lepelley, Paris 2021, 321-331.

Hannestad 2001: N. Hannestad, Castration in the Baths, in: N. Birkle et al. (Hrsg.), *Macellum*. Culinaria Archaeologica R. Fleischer zum 60. Geburtstag von Kollegen, Freunden und Schülern, Mainz 2001, 67-77.

Hansen 2001: M.F. Hansen, Meanings of Style. On the ‚Interiorization' of Late Antique Architecture, in: J. Fleischer – J. Lund – M. Nielsen (Hrsg.), Late Antiquity – Art in Context, Kopenhagen 2001, 71-83.

Hermanowicz 2008: E. Hermanowicz, Possidius of Calama. A Study of the North African Episcopate in the Age of Augustine, Oxford 2008.

Hugoniot 2009: C. Hugoniot, *AE, 2004, 1798*. Jeux scéniques à *Aradi* (Proconsulaire) en 402–408 apr. J.-C., AntAfr 45, 2009, 119-137.

Jacobs 2010: I. Jacobs, From Production to Destruction? Pagan and Mythological Statuary in Late Antique Asia Minor, AJA 114, 2010, 267-303.

Jacobs 2017: I. Jacobs, Cross Graffiti as Physical Means to Christianize the Classical City: An Exploration of Their Function, Meaning, Topographical, and Socio-Historical Contexts, in: I. Garipzanov – C. Goodson – H. Maguire (Hrsg.), Graphic Signs of Identity, Faith, and Power in Late Antiquity and the Early Middle Ages, Turnhout 2017, 175-221.

Jacobs – Stirling 2017: I. Jacobs – L.M. Stirling, Re-Using the Gods: a 6th-Century Statuary Display at Sagalassos and a Re-Evaluation of Pagan Mythological Statuary in Early Byzantine Civic Space, JRA 30, 2017, 197-226.

Jacobs – Waelkens 2013: I. Jacobs – M. Waelkens, Five Centuries of Glory. The North-South Colonnaded Street of Sagalassos in the First and the Sixth Century A.D., MDAI(I) 63, 2013, 219-266.

Jones 1997: C.P. Jones, Epigrams from Hierapolis and Aphrodisias, Hermes 125, 1997, 203-214.

Jones 2009: C.P. Jones, New Late Antique Epigrams from Stratonicea in Caria, EA 42, 2009, 145-151.

Kahlos 2002: M. Kahlos, Vettius Agorius Praetextatus. A Senatorial Life in Between, Rom 2002.

Knibbe 1995: D. Knibbe, Die statuarische Wiederauferstehung des Kaiserpriesters Ti. Claudius Piso Diophantus unter dem christlichen Statthalter Fl. Anthemius Isidorus, in: D. Knibbe – H. Thür (Hrsg.), *Via Ephesiaca* II. Grabungen und Forschungen 1992 und 1993, Wien 1995, 100-102.

Kovacs 2018: M. Kovacs, Die Letzten ihrer Art. Archäologische und kulturgeschichtliche Beobachtungen zu Persistenz und Ende des ‚Statue Habit' in Kleinasien im 6. Jahrhundert n. Chr., in: M. Aurenhammer (Hrsg.), Sculpture in Roman Asia Minor. Proceedings of the International Conference at Selçuk 2013, Wien 2018, 395-415.

Krautheimer 1989: R. Krautheimer, The Building Inscriptions and the Dates of Construction of Old St. Peters's: a Reconsideration, Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana 25, 1989, 3-23.

Kresten 1979: O. Kresten, Iustinianos I., der „christusliebende" Kaiser. Zum Epitheton φιλόχριστος in den *Intitulationes* byzantinischer Kaiserurkunden, Römische Historische Mitteilungen 21, 1979, 83-109.

Kristensen 2012: T.M. Kristensen, Miraculous Bodies: Christian Viewers and the Transormation of 'Pagan' Sculpture in Late Antiquity, in: S. Birk – B. Poulsen (Hrsg.), Patrons and Viewers in Late Antiquity, Aarhus 2012, 31-66.

Kristensen 2013: T.M. Kristensen, Making and Breaking the Gods. Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity, Aarhus 2013.

Kristensen – Stirling 2016: T.M. Kristensen – L.M. Stirling (Hrsg.), The Afterlife of Greek and Roman Sculpture. Late Antique Responses and Practices, Ann Arbor 2016.

Kuhn 2017: C.T. Kuhn, A Statue for the Senator A. Iulius Pompilius Piso at Ephesos?, ZPE 204, 2017 100-104.

Łajtar 2013: A. Łajtar, A Newly Discovered Greek Inscription at Novae (Moesia Inferior) Associated with *pastus militum*, Tyche 28, 2013, 97-111.

Łajtar 2015: A. Łajtar, Another Greek Inscription from Novae (Lower Moesia) Associated with *pastus militum*, in: A. Tomas (Hrsg.), *Ad fines Imperii Romani*. Studia Thaddaeo Sarnowski septuagenario ab amicis collegis discipulisque dedicata, Warschau 2015, 277-288.

Łajtar 2021: A. Łajtar, Two Greek Dedications by *primipilarii* Recently Discovered in Novae, in: F. Mitthof – C. Cenati – L. Zerbini (Hrsg.), *Ad ripam fluminis Danuvi*. Papers of the 3rd International Conference on the Roman Danubian Provinces Wien 2015, Wien 2021, 121-129.

Lamare 2016: N. Lamare, Architecture et motif littéraire de la fontaine, Orient – Occident, in: RCLEAfr, 263-273.

Lavan 2020: L. Lavan, Public Spaces in the Late Antique City I–II, Leiden – Boston 2020.

Lenaghan 2023: J. Lenaghan, Three Monuments to Rhodopaios: A Case Study of Re-Use and Continuity at Aphrodisias in the Sixth Century, AAAH 33, 2023, 71-89.

Leone 2013: A. Leone, The End of the Pagan City. Religion, Economy, and Urbanism in Late Antique North Africa, Oxford 2013.

Lepelley 1980: C. Lepelley, *Iuvenes* et circoncellions: les derniers sacrifices humains de l'Afrique romaine tardive, AntAfr 15, 1980, 261-271.

Lepelley 1981: C. Lepelley, Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire II: Notices d'histoire municipale, Paris 1981.

Lepelley 1992: C. Lepelley, Permanences de la cité classique et archaismes municipaux en Italie au Bas-Empire, in: M. Christol et al. (Hrsg.), Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IVe siècle ap. J.-C. Actes du table ronde autour de l'œuvre d'A. Chastagnol, Rom – Paris 1992, 353-371.

Lepelley 1994: C. Lepelley, Le musée des statues divines. La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne, CArch 42, 1994, 5-15.

Lepelley 2001: C. Lepelley, Une forme religieuse du patriotisme municipal: le culte du Génie de la cité dans l'Afrique romaine, in: ders., Aspects de l'Afrique romaine. Les cités, la vie rurale, le christianisme, Bari 2001, 39-53.

Lepelley 2002: C. Lepelley, Le lieu des valeurs comunes. La cité terrain neutre entre païens et chrétiens dans l'Afrique romaine tardive, in: H. Inglebert (Hrsg.), Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain. Hommage à C. Lepelley, Paris 2002, 271-285.

Lepelley 2003: C. Lepelley, Nouveaux documents sur la vie municipale dans l'Afrique romaine tardive (éléments d'un supplément épigraphique aux *Cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*), in: M. Khanoussi (Hrsg.), Actes du VIIIe colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, Tabarka 2000: L'Afrique du nord antique et médiévale, Tunis 2003, 215-228.

Lepelley 2011: C. Lepelley, De la réaction païenne à la sécularisation: la témoignage d'inscriptions municipales romano-africaines tardives, in: P. Brown – R. Lizzi Testa (Hrsg.), Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth–VIth Century A.D.), Wien et al. 2011, 273-289.

Leppin 2012: H. Leppin, Christianisierungen im Römischen Reich: Überlegungen zum Begriff und zur Phasenbildung, ZAC 16, 2012, 247-278.

Liu 2009: J. Liu, *Collegia centonariorum*. The Guilds of Textile Dealers in the Roman West, Leiden 2009.

Lizzi Testa 2015: R. Lizzi Testa, The Famous 'Altar of Victory Controversy' in Rome. The Impact of Christianity at the End of the Fourth Century, in: J. Wienand (Hrsg.), Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD, Oxford 2015, 405-419.

Machado 2009: C. Machado, Religion as Antiquarianism: Pagan Dedications in Late Antique Rome, in: J. Bodel – M. Kajava (Hrsg.), Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie, Rom 2009, 331-354.

Machado 2010: C. Machado, Public Monuments and Civic Life: The End of the Statue Habit in Italy, in: P. Delogu – S. Gasparri (Hrsg.), Le trasformazioni del V secolo. L'Italia, i barbari e l'Occidente romano, Turnhout 2010, 237-257.

Magalhães de Oliveira 2006: J.C. Magalhães de Oliveira, *Ut maiores pagani non sint!* Pouvoir, iconoclasme et action populaire à Carthage au début du Ve siècle (Saint Augustin, Sermons 24, 279 et Morin 1), AntTard 14, 2006, 245-262.

Manganaro 1993: G. Manganaro, Greco nei *pagi* e Latino nelle città della Sicilia ‚romana' tra I e VI sec. d.C., in: A. Calbi – A. Donati – G. Poma (Hrsg.), L'epigrafia del villaggio, Faenza 1993, 543-594.

Markschies 2002: C. Markschies, *Heis Theos* – ein Gott?, in: M. Krebernik – J. van Oorschot (Hrsg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, Münster 2002, 209-234.

Markus 2010: R.A. Markus, The Secular in Late Antiquity, in: E. Rebillard – C. Sotinel (Hrsg.), Les frontières du profane dans l'antiquité tardive, Rom – Paris 2010, 353-361.

Marrou 1941: H.I. Marrou, *Palma et Laurus*, MEFR 58, 1941, 109-131.

Marrou 1968: H.I. Marrou, Deux inscriptions chrétiennes, BAA 3, 1968, 343-351.

Marrou 1970: H.I. Marrou, Le dossier épigraphique de l'évêque Rusticus de Narbonne, RAC 46, 1970, 331-349.

Maselli Scotti – Zaccaria 1998: F. Maselli Scotti – C. Zaccaria, Novità epigrafiche dal foro di Aquileia. A proposito della base di *T. Annius T.f. tri.vir.*, in: G. Paci (Hrsg.), Epigrafia romana in area adriatica; Actes de la IXe rencontre franco-italienne sur l'épigraphie du monde romain Macerata 1995, Pisa 1998, 113-159.

Mattheis 2014: M. Mattheis, Der Kampf ums Ritual. Diskurs und Praxis traditioneller Rituale in der Spätantike, Duisburg 2014.

Mattheis – Witschel 2012: M. Mattheis – C. Witschel, Die Transformation städtischer Rituale in der Spätantike. Ein Fall von Ritualdesign?, in: J. Karolewski – N. Miczek – C. Zotter (Hrsg.), Ritualdesign. Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse ‚neuer' Rituale, Bielefeld 2012, 67-96.

Mazzarino 1980: S. Mazzarino, Vandali in Sicilia (a proposito di una nuova epigrafe catanese), in: ders., Antico, tardoantico ed èra costantiniana II, Bari 1980, 355-361.

Mennella 2000: G. Mennella, Una nuova dedica a Maioriano e un probabile *corrector Lucaniae et Brittii* nel 459, ZPE 133, 2000, 237-242.

Miles 2005: R. Miles, The *Anthologia Latina* and the Creation of Secular Space in Vandal Carthage, AntTard 13, 2005, 305-320.

Miranda 2002: E. Miranda, Acclamazioni a Giustiniano I da Hierapolis di Frigia, in: D. De Bernardi Ferrero (Hrsg.), Saggi in onore di Paolo Verzone, Rom 2002, 109-118.

Modéran 1996: Y. Modéran, La renaissance des cités dans l'Afrique du VIe siècle d'après une inscription récemment publiée, in: C. Lepelley (Hrsg.), La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne, Bari 1996, 85-114.

Mossong 2022: I. Mossong, Der Klerus des spätantiken Italiens im Spiegel epigraphischer Zeugnisse. Eine soziohistorische Studie, Berlin – Boston 2022.

Niquet 2000: H. Niquet, *Monumenta virtutum titulique*. Senatorische Selbstdarstellung im spätantiken Rom im Spiegel der epigraphischen Denkmäler, Stuttgart 2000.

Niquet 2001: H. Niquet, Die Inschrift des Liber Pater-Tempels in Sabratha, ZPE 135, 2001, 249-263.

Orlandi 2011: S. Orlandi, Gli ultimi sacerdoti pagani di Roma: analisi della documentazione epigrafca, in: P. Brown – R. Lizzi Testa (Hrsg.), Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth–VIth Century A.D.), Wien et al. 2011, 425-466.

Paci 1996: G. Paci, Due dediche al dio Romulo d'età tardo-antica, CCG 7, 1996, 135-144.

Piérart 1997: M. Piérart, La grand-père de Symmaque, la femme de Prétextat et les prêtres d'Argos; ou les derniers feux du paganisme, in: D. Knoepfler (Hrsg.), *Nomen Latinum*. Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur A. Schneider, Neuchâtel 1997, 149-157.

Prien 2017: R. Prien, Liturgische Löffel? Das Christogramm in der Alltagskultur der Spätantike, in: M. Böttner et al. (Hrsg.), 5300 Jahre Schrift, Heidelberg 2017, 63-65.

Pringle 1981: D. Pringle, The Defence of Byzantine Africa from Justinian to the Arab Conquest, Oxford 1981.

Pringle 2002: D. Pringle, Two Fortified Sites in Byzantine Africa: Ain Djelloula and Henchir Sguidan, AntTard 10, 2002, 269-290.

Rebillard 2012: E. Rebillard, Christians and their Many Identities in Late Antiquity: North Africa, 200–450 CE, Ithaca – London 2012.

Rebillard 2016: E. Rebillard, Peuple chrétien et destruction des statues païennes: le dossier africain à la lumière des textes d'Augustin, in: C. Michel d'Annoville – Y Rivière (Hrsg.), Faire parler et faire taire les statues. De l'invention de l'écriture à l'usage de l'explosif, Rom 2016, 417-432.

Rebuffat 1980: R. Rebuffat, Cuicul, le 21 juillet 365, AntAfr 15, 1980, 309-328.

Robert 1948a: L. Robert, Épigramme d'Égine, Hellenica 4, 1948, 5-34.

Robert 1948b: L. Robert, Épigrammes relatives à des gouverneurs, Hellenica 4, 1948, 35-114.

Roueché 1984: C. Roueché, Acclamations in the Later Roman Empire. New Evidence from Aphrodisias, JRS 74, 1984, 181-199.

Roueché 1999: C. Roueché, Looking for Late Antique Ceremonial: Ephesos and Aphrodisias, in: H. Friesinger – F. Krinziger (Hrsg.), 100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos, Wien 1999, 161-170.

Roueché 2002: C. Roueché, The Image of Victory: New Evidence from Ephesus, in: Mélanges Gilbert Dagron, Paris 2002, 527-546.

Roueché 2007: C. Roueché, From Aphrodisias to *Stauropolis*, in: J. Drinkwater (Hrsg.), Wolf Liebeschuetz Reflected – Essays Presented by Colleagues, Friends and Pupils, London 2007, 183-192.

Roueché – Sotinel 2017: C. Roueché – C. Sotinel, Christian and Late Antique Epigraphies, in: Bolle – Machado – Witschel 2017, 503-514.

Ruggeri 2021: L. Ruggeri, Due epigrammi onorari greci, ZPE 217, 2021, 75-78.

Şahin 2015: S. Şahin, Spätrömisch-frühbyzantinische Inschriften aus Perge in Pamphylien, in: A. Rhoby (Hrsg.), Inscriptions in Byzantium and Beyond. Methods – Projects – Case Studies, Wien 2015, 177-185.

Salama 1965: P. Salama, Le plus ancien chrisme officiel de l'Afrique romaine, in: Atti del VI Congresso internazionale di Archeologia cristiana Ravenna 1962, Rom 1965, 537-543.

Salama 1971: P. Salama, Une couronne solaire de l'Empereur Julien, in: Acta of the Fifth International Congress of Greek and Latin Epigraphy Cambridge 1967, Oxford 1971, 279-286.

Salama 1992: P. Salama, Anniversaires impériaux constantino-liciens à Djemila, in: M. Christol et al. (Hrsg.), Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IVe siècle ap. J.-C. Actes du table ronde autour de l'œuvre d'A. Chastagnol, Rom – Paris 1992, 137-159.

Salama 1998: P. Salama, Les provinces d'Afrique et les débuts du monogramme constantinien, BSAF 1998 [2002], 137-159.

Sarnowski 1999: T. Sarnowski, Die *principia* von Novae im späten 4. und frühen 5. Jh., in: G. v. Bülow – A. Milčeva (Hrsg), Der Limes an der unteren Donau von Diokletian bis Heraklios, Sofia 1999, 57-63.

Sarnowski 2005: T. Sarnowski, Drei spätkaiserzeitliche Statuenbasen aus Novae in Niedermoesien, in: M. Mirković (Hrsg.), Römische Städte und Festungen an der Donau; Akten der regionalen Konferenz Belgrad 2003, Belgrad 2005, 223-230.

Sarnowski 2012: T. Sarnowski, Novae. An Archaeological Guide to a Roman Legionary Fortress and Early Byzantine Town on the Lower Danube (Bulgaria), Warschau 2012.

Sarnowski 2013: T. Sarnowski, *Accepta pariatoria* und *pastus militum.* Eine neue Statuenbasis mit zwei Inschriften aus Novae, Tyche 28, 2013, 135-146.

Schmidt 2009: M.G. Schmidt, Walking in Mustis. Monumentale Versinschriften einer afrikanischen Stadt im urbanen Kontext, in: X. Gómez Font et al. (Hrsg.), Literatura epigráfica. Estudios dedicados a Gabriel Sanders, Zaragoza 2009, 309-321.

Shaw 2011: B.D. Shaw, Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine, Cambridge 2011.

Smith 1999: R.R.R. Smith, Late Antique Portraits in a Public Context: Honorific Statuary at Aphrodisias in Caria, A.D. 300-600, JRS 89, 1999, 155-189.

Smith 2002: R.R.R. Smith, The Statue Monument of Oecumenius. A New Portrait of a Late Antique Governor from Aphrodisias, JRS 92, 2002, 134-156.

Smith 2007: R.R.R. Smith, Statue Life in the Hadrianic Baths at Aphrodisias, AD 100–600: Local Context and Historical Meaning, in: Bauer – Witschel 2007a, 203-235.

Smith 2012: R.R.R. Smith, Defacing the Gods at Aphrodisias, in: ders. – B. Dignas (Hrsg.), Historical and Religious Memory in the Ancient World, Oxford 2012, 283-326.

Smith 2018: R.R.R. Smith, The Long Lives of Roman Statues: Public Monuments in Late Antique Aphrodisias, in: M. Aurenhammer (Hrsg), Sculpture in Roman Asia Minor. Proceedings of the International Conference at Selçuk 2013, Wien 2018, 331-352.

Smith – Hallett 2015: R.R.R. Smith – C.H. Hallett, Troilos and Achilles: A Monumental Statue Group from Aphrodisias, JRS 105, 2015, 124-182.

Smith – Ward-Perkins 2016: R.R.R. Smith – B. Ward-Perkins (Hrsg.), The Last Statues of Antiquity, Oxford 2016.

Sotinel 2000: C. Sotinel, La mémoire de la ville: Aquilée et son passé à la fin de l'Antiquité, in: M. Sot (Hrsg.), La mémoire de l'Antiquité dans l'antiquité tardive et le haut Moyen Âge, Paris 2000, 25-36.

Staab 2009: G. Staab, Zu zwei neuen Epigrammen aus Stratonikeia in Karien, ZPE 170, 2009, 35-42.

Stewart 1999: P. Stewart, The Destruction of Statues in Late Antiquity, in: R. Miles (Hrsg.), Constructing Identities in Late Antiquity, London 1999, 159-189.

Susini 1988: G. Susini, *Votivitate et tota mente devota* (CIL XI 5996), in: Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone II, Messina 1988, 185-190.

Trout 2001a: D.E. Trout, The Verse Epitaph(s) of Petronius Probus: Competitive Commemoration in Late Fourth-Century Rome, NECJ 28/3, 2001, 157-176.

Trout 2001b: D.E. Trout, *Lex* and *iussio*: The *Feriale Campanum* and Christianity in the Theodosian Age, in: R.W. Mathisen (Hrsg.), Law, Society and Authority in Late Antiquity, Oxford 2001, 162-178.

Usherwood 2022: R. Usherwood, Where are the Names of the *Iovii* and *Herculii*? Exploring Christian Responses to Tetrarchic Material Culture, JLA 15, 2022, 402-427.

Van Voorhis 2018: J.A. van Voorhis, Aphrodisias X: The Sculptor's Workshop, Wiesbaden 2018.

Vössing 1998: K. Vössing, Die Mosaikinschrift CIL, VIII 12457b aus der Synagoge von Hamman Lif und die Formel *de donis Dei*, in: L'Africa romana 12/3. Atti del XII convegno di studio Olbia 1996, Sassari 1998, 1185-1193.

Von Mosch 1995: H.C. von Mosch, Eine neue Replik des Satyrs mit der Querflöte und ihre Aufstellung in spätantikem Kontext, AA 1995, 741-753.

Ward-Perkins 2015: B. Ward-Perkins, Four Bases from Stratonikeia: A (Failed) Attempt to Christianize the Statue Habit, in: A. Busine (Hrsg.), Religious Practices and Christianization of the Late Antique City, 4th–7th cent., Leiden 2015, 179-187.

Watta 2023: S. Watta, Ein gallischer Salomo. Bischof Rusticus von Narbonne baut den Tempel Gottes, JbAC 66, 2023, 76-113.

Witschel 2007: C. Witschel, Statuen auf spätantiken Platzanlagen in Italien und Africa, in: Bauer – Witschel 2007a, 113-169.

Witschel 2012: C. Witschel, Alte und neue Erinnerungsmodi in den spätantiken Inschriften Roms, in: R. Behrwald – C. Witschel (Hrsg.), Rom in der Spätantike: Historische Erinnerung im städtischen Raum, Stuttgart 2012, 357-406.

Witschel 2012/13: C. Witschel, Inschriften und Inschriftenkultur der konstantinischen Zeit in Aquileia, AN 83, 2012/13, 29-66.

Witschel 2014: C. Witschel, Epigraphische Monumente und städtische Öffentlichkeit im Westen des Imperium Romanum, in: W. Eck – P. Funke (Hrsg.), Öffentlichkeit – Monument – Text. Akten des XIV Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae Berlin 2012, Berlin – Boston 2014, 105-133.

Witschel 2024a: C. Witschel, Kirchen als (neue) Räume der sozialen Repräsentation in den Städten des westlichen Imperium Romanum?, in: S. Killen – S. Scheuble-Reiter – S. Schmidt (Hrsg.), *Caput studiorum*. Festschrift für Rudolf Haensch zu seinem 65. Geburtstag, Wiesbaden 2024, 543-562.

Witschel 2024b: When Did 'Late Antique Epigraphy' Come to an End?, in: V. Debiais – M. Uberti (Hrsg.), Traversées. Limites, cheminements et créations en épigraphie, Pau 2024, 207-238.

Zaccaria 2000: C. Zaccaria, Permanenza dell'ideale civico romano in epoca tardoantica: nuove evidenze da Aquileia, in: Aquileia romana e cristiana fra II e V secolo. Omaggio a M. Mirabella Roberti; Antichità Altoadriatiche 47, Triest 2000, 91-113.

Zaccaria 2001: C. Zaccaria, La ‚trasformazione' del messaggio epigrafico tra II e IV secolo d.C. A proposito di un palinsesto rivenuto nel foro di Aquileia, in: G. Angeli Bertinelli – A. Donati (Hrsg.), Varia Epigraphica. Atti del Colloquio Internazionale di Epigrafia Bertinoro 2000, Faenza 2001, 475-494.

Zuckerman 2002: C. Zuckerman, The Dedication of a Statue of Justinian at Antioch, in: T. Drew-Bear – M. Taşlıalan – C.M. Thomas (Hrsg.), Actes du Ier Congrès international sur Antioche de Pisidie, Lyon – Paris 2002, 243-255.