

Der römische Triumph in Prinzipat und Spätantike



Herausgegeben von
Fabian Goldbeck und Johannes Wienand

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-044568-8
e-ISBN (PDF) 978-3-11-044800-9
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-044766-8

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Einbandabbildung: Silberner Skyphos (sog. ‚Becher von Boscoreale‘) mit Triumph des Tiberius. Paris, Musée du Louvre (inv. BJ2367). © bpk | RMN - Grand Palais | Hervé Lewandowski
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

☼ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Abkürzungen — XI

Verzeichnis der Karten — XII

Johannes Wienand, Fabian Goldbeck und Henning Börm

**Der römische Triumph in Prinzipat und Spätantike. Probleme – Paradigmen –
Perspektiven — 1**

Teil 1: Der römische Triumph im frühen Prinzipat

Carsten Hjort Lange

The Late Republican Triumph: Continuity and Change — 29

Tanja Itgenshorst

Die Transformation des Triumphes in augusteischer Zeit — 59

Jan B. Meister

**Tracht, Insignien und Performanz des Triumphators zwischen später Republik
und früher Kaiserzeit — 83**

Fabian Goldbeck

Die Triumphe der julisch-claudischen Zeit — 103

Teil 2: Der römische Triumph in der hohen Kaiserzeit

Steve Mason

Josephus' Portrait of the Flavian Triumph in Historical and Literary Context — 125

Gunnar Seelentag

**Die Dynamik von Herrschaftsdarstellung und Triumphideologie im ausgehenden
1. und frühen 2. Jh. — 177**

Christoph Michels

Sieg und Triumph in der Zeit von Antoninus Pius bis Commodus — 215

Katarzyna Balbuza

Der Triumph im Dienste dynastischer Politik — 255

Tonio Hölscher

Die Stadt Rom als triumphaler Raum und ideologischer Rahmen in der Kaiserzeit — 283

Martijn Icks

Turning Victory into Defeat: Negative Assessments of Imperial Triumphs in Greco-Roman Literature — 317

Teil 3: Der römische Triumph im dezentralisierten Imperium

Lukas de Blois

Two Third-Century Triumphal Decennalia (AD 202 and 262) — 337

Matthias Haake

Zwischen Severus Alexanders Triumph über die Sāsāniden im Jahre 233 und den Triumphfeierlichkeiten Diocletians und Maximians im Jahre 303. Zum römischen Triumph im dritten Jahrhundert n. Chr. — 357

Clifford Ando

Triumph in the Decentralized Empire — 397

Peter Franz Mittag

Die Triumphatordarstellung auf Münzen und Medaillons in Prinzipat und Spätantike — 419

Teil 4: Der römische Triumph in der Spätantike

Rene Pfeilschifter

Der römische Triumph und das Christentum. Überlegungen zur Eigenart eines öffentlichen Rituals — 455

Paolo Liverani

Roma tardoantica come spazio della rappresentazione trionfale — 487

Sarah Bassett

The Topography of Triumph in Late-Antique Constantinople — 511

Guy Halsall

The Decline and Fall of the Ancient Triumph — 555

Indizes (Namen, Orte, Begriffe, triumphale Inszenierungen) — 569

Rene Pfeilschifter

Der römische Triumph und das Christentum

Überlegungen zur Eigenart eines öffentlichen Rituals

Abstract: In modern literature and sometimes in the sources the term triumph is used in a loose sense. But not all victory celebrations were triumphs. A triumph proper was the victorious procession of the home-coming general and army through the streets and the jubilant crowds of the capital. The sacrifice to Iuppiter was not at the core of the ritual, and thus Constantine's omission of the ascension to the Capitol was not the end. The triumph was performed in a secularized form throughout Late Antiquity. Against the scholarly consensus, a christianization of the triumph did not take place. The central elements of abasement of the defeated and of delight at the material gains of the campaign contradicted Christian doctrine. Amounts of booty and rows of captives did not conform to a pious culmination in church, and the humility of an emperor could not find expression in the humiliation of his (mostly Christian) enemies. Other imperial rituals as liturgical processions, ceremonial entries in a city (*adventus*) and victory celebrations in the hippodrome became more popular. This was not only because of the lacking christianization of the triumph – there was no more Christianity in the spectacles of the hippodrome –, but also for two other reasons: victories became a rare event in the turmoils of the era, and the emperors preferred to stay in their capitals instead of fighting wars in person. Nevertheless, triumphs continued to be celebrated until far into the Middle Byzantine period. It was perhaps Constantine V in the late eighth century who performed the last triumph in the traditional sense. Only in the following century the triumph became obsolete when emperors succeeded in combining their victories with a Christian form of *adventus*.

Eine triumphale Gabe für Christus

Im Herbst 546 schlug der General Johannes Troglita die Berber. Im Triumph zogen Johannes und ein Teil seiner Armee in die Provinzhauptstadt Karthago ein. Die jubelnden Einwohner säumten die Straßen, sie ließen Kaiser Justinian hochleben und begrüßten die Heimkehrer mit Palmzweigen und Lorbeer. Die Soldaten marschierten in voller Kampfmontur, der Staub auf den Uniformen und das getrocknete Blut an den Lanzen bezeugten die schweren Kämpfe. Die gefangenen Frauen – die Männer waren von den Römern im Blutrausch massakriert worden – wurden auf Kamelen mitgeführt. Auf der Stirn trugen sie Spottworte, sie bangten um sich und um ihre Kinder, die sie auf dem Schoß hielten. Die Karthager wiederum freuten sich und ließen ihre Kinder an dem wohligen Grusel teilhaben, den die ungewohnten, dunklen und damit

abschreckenden Gesichtszüge auslösten. Johannes betrat derweil mit seinen Soldaten die Kirche und betete. Seine Gabe legte der Bischof zum Dank für Rückkehr und Sieg auf dem Altar nieder. So weihte Johannes seine Opfergabe Christus.¹

Überliefert ist dieser Einzugs nur bei dem Epiker Coripp. Seine Schilderung belegt eindrucksvoll, daß Rassismus nicht erst in der Neuzeit erfunden wurde. Darum soll es hier aber nicht gehen. Coripp zeichnet in seinen Versen das Idealbild eines christlichen Triumphs. Der Feldherr im Mittelpunkt, siegreiche Soldaten, jauchzende Bürger, niedergeschlagene Gefangene – und Kirche und Altar als Ziel des Weges. In Republik und Kaiserzeit hatte am Schluß das Opfer auf dem Kapitol gestanden. Doch schon Konstantin der Große hatte den Tempel des Iuppiter Optimus Maximus nicht mehr aufgesucht. Zwei Jahrhunderte später hatte die neue Religion vollständig gesiegt. In Karthago gab es keine Tempel mehr. Wie selbstverständlich zog Johannes zur Kirche. Christus hatte den Göttervater abgelöst.

Angesichts ihrer historischen Logik leuchtet Coripps Erzählung sofort ein. So wie das Heidentum der neuen Religion wich, so trat die Kirche an die Stelle des Tempels. Der Triumph vollzog die Verwandlung der antiken Welt mit, er wurde verchristlicht. Diese Veränderung ist Gemeingut der Forschung. Sie ruht vor allem auf der fundamentalen Analyse von Michael McCormick, dessen *Eternal Victory* das Referenzwerk für jede Beschäftigung mit dem spätantiken und frühmittelalterlichen Triumph darstellt und noch auf lange Zeit darstellen wird. Eine wesentliche Entwicklungslinie ist für McCormick „The christianization of imperial victory celebrations“. So lautet die Überschrift des einschlägigen Abschnitts, aber er arbeitet seine These generell in den ersten, spätantiken Kapiteln deutlich heraus: Nach ihr geschah die Verchristlichung nicht in einem plötzlichen Umschlag. Im vierten Jahrhundert verzichteten die Kaiser schlicht auf das pagane Element, der Triumph wurde also religiös neutralisiert. Das geschah im Hinblick auf die Traditionen der Stadt Rom, in der immer noch die meisten Triumphzüge stattfanden (und auf jeden Fall diejenigen, über die wir einigermaßen Bescheid wissen), und, damit verbunden, in Rücksicht auf das hartnäckige Heidentum nicht weniger stadtrömischer Senatoren. Der Triumph verlor nach 400 etwas an Bedeutung, insbesondere in der neuen Metropole Konstantinopel wurden Feiern im Zirkus populär. Erst im sechsten Jahrhundert läßt sich dann eine Verchristlichung fassen, und zwar an einem Triumphzug Justinians von 559.²

1 Coripp. *Ioh.* 6.58–103: *sic limina templi / magnanimus ductor signis comitantibus intrans / oravit dominum caeli terraeque marisque, / obtulit et munus, summus quod more sacerdos / pro redituque ducis pro victisque hostibus arae / imposuit, Christoque pater libamina sanxit* (98–103). *Pater* beziehe ich mit Andres 1997: 158f., auf Johannes. Massaker: 5.439–527. Zum historischen Kontext vgl. Modéran 2003: 613–644; Vössing 2010: 216–218.

2 McCormick ²1990: bes. 67 (Justinian), 89 („religious neutrality“), 100–111 („christianization ...“): „enough is clear to allow us to discern two phases: first, the neutralization of the pagan cult aspect of imperial celebrations, which introduced a kind of creeping christianization. The latter culminated in the second phase, which witnessed the emergence of specifically Christian victory rites“ (101).

Johannes' Triumph wird bei McCormick auch behandelt, doch spät und eher nebenbei, in einem Kapitel zu Siegesfeiern in den Provinzen. McCormick hat seine These nämlich bereits zuvor dargelegt, und zwar am kaiserlichen Triumph. Da Johannes kein Kaiser war, gleichzeitig seine Siegesfeier sich ohne weiteres in den Entwurf einfügt, hat McCormick sie vermutlich als Spiegelung der Verhältnisse in Konstantinopel betrachtet.³ Insofern ist sie für ihn lediglich eine Bestätigung des bereits Bewiesenen. Tatsächlich jedoch ist die Stelle von herausragender Bedeutung: Nirgends sonst in der antiken Literatur wird ein Triumph beschrieben, der in einer Kirche endet.⁴

Warum ist das so? Das kann natürlich an der Spärlichkeit unserer Quellen liegen. Meiner Meinung nach geht das Problem aber tiefer: Nicht nur läßt sich kein anderer abschließender Kirchenbesuch belegen, sondern überhaupt fehlen Indizien für eine Verchristlichung des Triumphes. Ein solcher Wandel hat in der Antike nicht stattgefunden, er gehört erst in die mittelbyzantinische Zeit. Das widerspricht McCormicks Befund nicht grundsätzlich, legt den entscheidenden Entwicklungsschritt aber deutlich nach hinten. Die folgenden Seiten gelten der Begründung dieser These.

McCormick hat den Triumph sinnvollerweise zusammen mit anderen Arten der Siegesfeier behandelt. Auf eine Definition dessen, was einen Triumph überhaupt ausmacht und was ihn von den übrigen Formen abhebt, hat er dabei leider verzichtet. Daher gilt mein erster Abschnitt der Frage: Was war ein Triumph überhaupt? Danach beschäftige ich mich mit den anderen Siegesfeiern, bevor ich zu weiteren (vermeintlichen) Belegen für eine Verchristlichung in der Antike komme. Es folgen die Gründe für die ausbleibende Verchristlichung und die weitere Entwicklung des Triumphs. Am Schluß stehen ein Ausblick in die byzantinische Zeit, ein Fazit und, natürlich, ein Versuch, Johannes' Triumph in die Entwicklung einzuordnen.

Was war ein Triumph?

Die These von der spätantiken Verchristlichung des Triumphs hat fast etwas Unausweichliches. Für sie läßt sich, mit Recht, die innige Verquickung anführen, die christliche Symbolik, Liturgie und Lehre mit der Sieghaftigkeit des Imperiums eingingen.

³ McCormick ²1990: 258: „... the provincial ceremony was very much a miniature version of the old fourth-century triumphal entry, decked out with Christian elements“.

⁴ Auf die nächste Parallele hat McCormick 1989: 163f., 168–170, eindrücklich hingewiesen: den Einzug Chlodwigs in Tours 508. Der König brach nicht nur von der vor der Stadt gelegenen Martinsbasilika auf, er beschloß den Zug in der Kathedrale der Stadt. Anlaß zu einem Triumph hätte der entscheidende Sieg über die Westgoten im Vorjahr geben können. Doch Greg. Tur. *Hist. Franc.* 2.37f. beschreibt die Szene als Mischung aus *adventus* und konsularischer Prozession. Weder von Gefangenen noch von Beute ist die Rede. Hauck 1967: 46–50, hat wahrscheinlich gemacht, daß die *munera* für die Martinsbasilika auch aus erbeuteten liturgischen Geräten bestanden. Chlodwig stiftete sie aber vor seinem Einzug in die Stadt. Zum Ereignis vgl. Dufraigne 1994: 258f. mit Anm. 43; Becher 2011: 235–239.

Doch gerade deshalb ist es wichtig, die Kategorien sorgfältig zu scheiden. Triumph ist nicht gleich Sieg, und Sieg ist nicht gleich Sieghaftigkeit.

Die Römer haben selbst zur Verwischung beigetragen, indem sie das Ritual des Triumphzugs in Bögen, Statuen und Inschriften, auf Gemälden und Münzen memorierten. Die Flüchtigkeit des kurzen Aktes wurde so in eine potentielle Ewigkeit übertragen. Schon die Möglichkeit für den republikanischen Triumphator, bei besonderen Gelegenheiten erneut den Lorbeerkranz aufzusetzen, hatte in gewissem Sinne eine unregelmäßige Wiederholung des Triumphs erlaubt. Daß ihn die Kaiser dann dauernd tragen durften und das Triumphalgewand noch dazu, daß sie triumphale Akklamationen für die Siege ihrer Generäle annahmen, daß sie für ihre feierlichen Einzüge in Städten Elemente des Triumphzugs entlehnten – all das trug zu einer Verstärkung des Triumphes bei, die um so dringender wurde, je weniger es Anlaß für tatsächliche Triumphe gab. Der Verzicht der Kaiser auf Feldzüge in Person und das Ausbleiben großer militärischer Erfolge ließen es geraten erscheinen, die Eigenschaft anstatt des Ereignisses zu betonen, also die dauernde Sieghaftigkeit anstelle des flüchtigen Siegs. Dies ist McCormicks „Eternal Victory“.⁵

So richtig diese Beobachtungen sind, die er und andere gemacht haben, so wenig sagen sie über den Triumphzug selbst aus. Bei allem Transfer der symbolischen Bedeutung, bei aller Entlehnbarkeit einzelner Elemente blieb er selbst das, was er immer gewesen war: ein öffentliches Ritual, das heißt eine in ihrem äußeren Ablauf standardisierte, auf Wiederholung angelegte und stark symbolisch aufgeladene Handlungskette, durch welche Teilnehmer und Zuschauer in einen Gruppenzusammenhang integriert wurden. Das heißt nicht, daß das Ritual unverändert geblieben wäre. Der Triumphzug ist für die gesamte römische Geschichte nachweisbar, das zeigt eine bemerkenswerte Anpassungsfähigkeit an neue Strukturen. So überlebte der Triumph der Republik, der im aristokratischen Konsens der Senatoren gefeiert wurde, die Inbesitznahme durch den imperialen Machthaber. Als die Römer öfter in Bürgerkriegen kämpften, triumphtierte sie auch öfter nach Bürgerkriegen. Mit der Zeit ging die Bindung an die Stadt Rom verloren, und schließlich machte der Sieg des Christentums das Opfer auf dem Kapitol obsolet.⁶

⁵ McCormick ²1990: 21–34, 68. Zu den Bauten, Denkmälern und Gemälden s. die Beiträge von Tonio Hölscher und Sarah Bassett in diesem Band, zu den Münzen den von Peter Franz Mittag. Kranz und Triumphalgewand: Alföldi ²1970: 137–140, 143–156; Beard 2007: 275–277; s. jetzt auch den Beitrag von Jan B. Meister in diesem Band.

⁶ Zur Augusteischen Zäsur s. den Beitrag von Tanja Itgenshorst in diesem Band. Den Unterschied zwischen dem republikanischen Triumph – „an honour conferred by peers“ – und dem des Kaisers hat jüngst Lundgreen 2014: 28, eingeschärft. Zu den Bürgerkriegen McCormick ²1990: 81–83; Lange 2013; Lange 2012; Wienand 2015. Zur Lösung von Rom seit dem 3. Jahrhundert vgl. den Beitrag von Ando in diesem Band. Die Flexibilität des Triumphrituals über die Jahrhunderte hinweg betont auch Wienand 2015: 173–176.

Die Römer selbst reflektierten nicht viel über solchen Wandel, überhaupt fehlt es an theoretischen Betrachtungen zum Triumph. Immerhin bemerkt Varro, beim Versuch, die Etymologie von *triumphare* zu erklären, daß beim Triumph die Soldaten mit ihrem Feldherrn zurückkehren und durch die Stadt bis zum Kapitol ziehen.⁷ Die *Synagoge*, ein byzantinisches Lexikon des neunten Jahrhunderts, definiert Triumph in einem leider verstümmelten Eintrag als „Zurschaustellung eines Sieges, Festzug, gravitatisch auftreten“.⁸ Mehr als achthundert Jahre liegen zwischen den Äußerungen. Dennoch decken sie sich weitgehend, davon abgesehen, daß im Mittelalter vom Kapitol nicht mehr die Rede ist. Der siegreiche, öffentliche Umzug war das Wesentliche.

Ich führe hier einen anderen Triumph aus der Zeit Justinians ein, nicht den eingangs erwähnten von 559 – dazu gleich mehr –, sondern den berühmtesten der Spätantike überhaupt: Belisars Vandalentriumph von 534. In der öffentlichen Zelebrierung ähnelte er durchaus Johannes' Einzug in Karthago. Nur ging Belisar den gesamten Weg zu Fuß, und den Zielpunkt bildete der Hippodrom von Konstantinopel. Dort wurden die Beute, der gefangene König Gelimer und ausgewählte Vandalen dem thronenden Kaiser präsentiert, während das Volk von den Rängen zuschaute. Belisar aber beschloß seinen großen Tag im Staub, auf dem Boden liegend vor seinem Herrn Justinian. Mit Recht ist daher in der Forschung darauf hingewiesen worden, daß dieser Triumph mehr einer Justinians als Belisars war.⁹

7 Varr. *Ling.* 6.68: *sic triumphare appellatum, quod cum imperatore milites redeunt clamitant per urbem in Capitolium eunti* ‘<i>o triumphe’.

8 *Synag.* Θ 111 (= Suda Θ 494): θρίαμβος· ἐπίδειξις νίκης, πομπή. καὶ τὸ σεμνόνεσθαι ... Ausführlich, aber sich in Details verlierend und allzu fehlerhaft ist Isid. *Etym.* 18.2.

9 *Proc. Bell.* 4.9.1–12. Weitere Quellen: Mal. 18.81; Iord. *Get.* 171f. Zu diesem Triumph vgl. McCormick ²1990: 125–129; Meier 2003: 150–165; Beard 2007: 318–320. Die Interpretation als Triumph Justinians wird in letzter Zeit aber zu weit getrieben, von Pazdernik 2006: 200–202, der Belisar im gleichen Zustand der Unterwerfung sieht wie Gelimer, und vor allem von Börm 2013: 63–75, 84–86. Nach diesem wurde Belisar vor Justinian gedemütigt, nicht anders als der geschlagene Gelimer, er konnte froh sein, daß er nicht in Ketten vorgeführt wurde. Diese Auffassung halte ich für überzogen. Ich kann meine Meinung hier nur kurz begründen. (1) Daß Belisar sich vor Justinian zu Boden warf und seine Füße küßte, entsprach dem Zeremoniell. Justinian selbst hatte es verschärft (früher hatte ein Kniefall genügt) – *Proc. Arc.* 30.21–26 mit Pfeilschifter 2013: 457–459 – und verzichtete schon deshalb in einer so herausgehobenen Situation nicht auf die Proskynese. Was äußerlich geschah, war also erwartbar. Belisar wurde nicht gedemütigt (oder, wenn man so will, nicht mehr als jeder andere Untertan). (2) Zunächst wurde Gelimer zu Boden gezwungen. Dann schreibt Prokop: τοῦτο δὲ καὶ Βελισάριος ἐποίηε ἄτε ἰκέτης βασιλέως σὺν αὐτῷ γεγωνῶς (9.12). Auch Belisar vollzog die Proskynese, aber Prokop sagt nicht, daß er das gleichzeitig mit Gelimer tat und neben diesem lag. σὺν αὐτῷ bezieht sich nicht auf ἐποίηε, sondern auf ἰκέτης. Anders gesagt: Belisar tat das gleiche, aber er befand sich nicht in derselben Situation. Sein Fall in den Staub erfolgte wahrscheinlich erst später (und sicher ohne *calcatio colli*). (3) Daß Belisar „Schutzfleher der zusammen mit Gelimer“ geworden war, erklärt sich zunächst ganz allgemein aus der jeder Proskynese innewohnenden Hilfsbitte (vgl. Alföldi ²1970: 46–53), im speziellen aber aus Prokops vorhergehendem Bericht: Einige seiner Offiziere hatten Belisar in Kon-

Am interessantesten ist hier aber der Kommentar Prokops. In ihm kommt nämlich ein Bewußtsein um den geschichtlichen Wandel des Triumphs zum Ausdruck:¹⁰

Belisar kam mit Gelimer und den Vandalen in Konstantinopel an. Dort wurde er mit Auszeichnungen geehrt, welche in früheren Zeiten diejenigen römischen Feldherren erhalten hatten, welche die größten und spektakulärsten Siege errungen hatten. Ungefähr sechshundert Jahre waren schon vergangen, seit einer diese Auszeichnungen erlangt hatte – abgesehen von Titus und Trajan und anderen Kaisern, wenn sie im Krieg gegen irgendein barbarisches Volk gesiegt hatten. Belisar führte die Beutestücke und die Kriegsgefangenen vor und zog festlich mitten durch die Stadt. Triumphzug nennen das die Römer. Allerdings tat er es nicht auf die alte Weise, sondern er ging zu Fuß von seinem Haus bis zum Hippodrom, und dort gelangte er von der Startlinie bis zu dem Punkt, an dem sich der kaiserliche Thron befindet.

In den ersten Zeilen scheint es, als ob die Zeiten der Republik zurückgekehrt wären. Nach Jahrhunderten triumphiert wieder jemand, der nicht gleichzeitig Kaiser ist. Doch Prokop läßt die Illusion nur kurz leben. Nicht im Viergespann, nicht einmal

stantinopel als potentiellen Usurpator angeschwärzt. Justinian reagierte darauf nicht und bot dem General die Wahl, entweder in Africa zu bleiben, wo sein Nachfolger erwartet wurde, oder zurückzukehren. Belisar, der Wind von den Verleumdungen bekommen hatte, entschied sich für letzteres (4.8.1–8). Schon Prokop wußte nicht, ob Justinian sich von den Anschuldigungen beeindrucken hatte lassen. Durch die Entscheidung, sich in Konstantinopel zu stellen, nahm Belisar den Vorwürfen aber allen Wind aus den Segeln. Ihm wurde ein glänzender Einzug gewährt, er erhielt das Konsulat und wurde der Generalissimus in einem noch größeren Unternehmen, dem Gotenkrieg. Belisar war sich freilich, so Prokop, beim Triumph seiner Sache nicht ganz sicher, schließlich traf er erst jetzt Justinian persönlich. Darauf zielt *ικέτης*. Belisars Gemütslage mag so gewesen sein, vielleicht war sie auch nur Prokops Zuschreibung. Entscheidend ist: Die psychologisierende Motivation Prokops (Mißtrauen – Bitte um Vergebung – Verzeihung) bedingt nicht die tatsächlichen Handlungen der beiden Protagonisten. Belisars Abberufung nach gewonnenem Krieg war ebenso selbstverständlich wie die Proskynese vor seinem Kaiser. (4) Die ausbleibenden Mißfallenskundgebungen des Volkes – schließlich wurde (angeblich) der Feldherr des erfolgreichsten Feldzugs seit Jahrzehnten vor aller Augen abgestraft – erklärt Börm mit Belisars Rolle in der Niederschlagung des Nika-Aufstands zwei Jahre zuvor. Daß die Bevölkerung derart zwischen Kaiser und General differenzierte, ja daß Justinian den damals Massakrierten gewissermaßen Genugtuung wiederfahren ließ, vermag ich mir nicht vorzustellen. Belisar stand, wenigstens nach außen hin, hoch in der Gunst (s. Punkt 3), Justinian hatte sich von der Gewalt des Januar 532 niemals distanziert, und er hatte damals angeordnet, was Belisar vollstreckte. Der Kaiser war also der letzte, der ein Interesse daran haben konnte, Ressentiments zu bedienen, die gegen Belisar aufgrund der damaligen Ereignisse bestanden.

10 Proc. *Bell.* 4.9.1–3: Βελισάριος δὲ ἅμα Γελιμερί τε καὶ Βανδίλοις ἐς Βυζάντιον ἀφικόμενος γερωῶν ἠξιώθη, ἃ δὴ ἐν τοῖς ἄνω χρόνοις Ῥωμαίων στρατηγούς τοῖς νίκας τὰς μεγίστας καὶ λόγου πολλοῦ ἀξίας ἀναδησαμένοις διετετάχατο. χρόνος δὲ ἀμφὶ ἐνιαυτοὺς ἐξακόσιους παρῳχῆκει ἤδη ἐξ ὅτου ἐς ταῦτα τὰ γέρα οὐδεὶς ἐληλύθει, ὅτι μὴ Τίτος τε καὶ Τραϊανός, καὶ ὅσοι ἄλλοι αὐτοκράτορες στρατηγήσαντες ἐπὶ τῷ βαρβαρικῶν ἔθνος ἐνίκησαν. τὰ τε γὰρ λάφυρα ἐνδεικνύμενος καὶ τὰ τοῦ πολέμου ἀνδράποδα ἐν μέσῃ πόλει ἐπόμπευσεν, ὃν δὴ θρίαμβον καλοῦσι Ῥωμαῖοι, οὐ τῷ παλαιῷ μέντοι τρόπῳ, ἀλλὰ πεζῇ βαδίζων ἐκ τῆς οἰκίας τῆς αὐτοῦ ἄχρι ἐς τὸν ἵπποδρομον κἀνταῦθα ἐκ βαλβίδων αὖθις ἕως εἰς τὸν χώρον ἀφίκετο, οὗ δὴ ὁ θρόνος ὁ βασιλείος ἐστίν.

beritten zieht Belisar durch die Stadt, sondern zu Fuß muß er gehen – bis er sich vor Justinians Thron niederwirft. Trotzdem ist für Prokop auch Belisars Siegesfeier ein Triumph, wenngleich keiner „auf die alte Weise“. Auf die Person des Siegers, ob General oder Kaiser, kommt es ebenfalls nicht entscheidend an, schließlich sind auch die Feiern Titus' und Trajans Triumphhe.

Es waren andere Elemente, welche unverändert blieben. Sie bildeten den ‚Markenkern‘ des Triumphs:

- Heimkehr: Der Sieger kam in der Haupt- oder Residenzstadt an.
- Bewegung: Der Triumph vollzog sich im Zug durch die Stadt. Eine stationäre Feier im Hippodrom war kein Triumph.
- Öffentlichkeit: Möglichst viele Menschen aus allen Schichten sollten zuschauen. Auch deshalb war die Mobilität unabdingbar. Siegesfeiern im Palast, bei denen die Eliten unter sich blieben, konstituierten keinen Triumph.¹¹
- Sieg: Ein konkreter militärischer Erfolg über einen konkreten Feind wurde gefeiert, nicht eine potentielle Leistung oder eine dem Feldherrn inhärente Qualität. Wieviel Zeit seit dem Erfolg verstrichen war, spielte dabei keine Rolle. Schon in der Republik lagen oft Jahre zwischen Schlacht und Triumph. Das Geschehen auf dem Schlachtfeld mußte aber in Erinnerung gerufen werden, durch bildliche Darstellung, durch Anwesenheit beteiligter Soldaten, durch Mitführung gefangener Feinde oder durch Zurschaustellung gewonnener Beute.

Ein Triumph war also ein Festzug des heimkehrenden Siegers durch und vor der gesamten Stadt. Seine Funktion bestand in der Reintegration der ausgezogenen Soldaten in die Gemeinschaft, und zwar durch ausdrückliche Anerkennung ihrer Leistung.¹² Eine weniger enge Definition würde zwar dem lockeren Sprachgebrauch der Gegenwart wie der Antike entgegenkommen, der ‚Triumph‘ mit ‚Siegesfeier‘ oder gar ‚Erfolg‘ gleichsetzt.¹³ Der präzisen inhaltlichen Erfassung des Rituals über die Jahrhunderte hinweg würde sie aber einen Bärendienst erweisen.

¹¹ Unter Justinian sind zwei solcher Feiern bezeugt: Proc. *Bell.* 7.1.1–3 (540); Theoph. Conf. AM 6044 (p. 228 de Boor) (552).

¹² Zu diesem schon in der Republik konstituierenden Punkt vgl. Itgenshorst 2005: 210f.

¹³ Zur Verwendung im übertragenen Sinne vgl. OLD 1979 s.v. *triumpho* 4f., s.v. *triumphus* 3f.; Forcellini et al. 1887: 811f. s.v. *triumpho* A 2 u. B 2; Lampe 1968: 654f. s.v. θριαμβεύω A, 655 s.v. θρίαμβος 1. S. auch Theoph. Conf. AM 5982 (p. 134 de Boor). Spätestens in mittelbyzantinischer Zeit bedeutete θριαμβεύω, selbst wenn es um die Feier kaiserlicher Erfolge ging, nicht mehr unbedingt einen Umzug durch die Straßen, schon gar nicht des Kaisers: Niceph. *Brev.* 66 (zum Vorgehen Konstantins V. gegen den Usurpator Artabasdos): Κωνσταντίνος δὲ ἀπόμοιραν εἰς δίωξιν αὐτοῦ ἐκπέμψας αὐτόν τε χειροῦται, καὶ σὺν τοῖς υἱέσιν αὐτοῦ δεσμώτας ἐπὶ ἀγώνος ἵππικοῦ ἔλκων θριαμβεῦει ἐκεῖθεν τε ἐν εἰρκτῇ τηρεῖσθαι ἀσφαλῶς παραδέδωκεν; 83; Theoph. Conf. AM 6074 (p. 251f.); 6080 (p. 262); 6257 (p. 438); 6276 (p. 457). Vgl. auch Reiske 1830: 717; Börm 2013: 84; Ando in diesem Band, S. 414.

Was war kein Triumph?

Aus der Terminologie der Quellen allein ergibt sich noch nicht, wann ein öffentliches Spektakel ein Triumph war und wann nicht. Auch Prokop ist hier kein sicherer Führer. Nach der Schilderung von Belisars Heimkehr erzählt er zur Überraschung des modernen Lesers, daß der General wenig später einen Triumph auf die alte Weise feiern durfte. Er meint den Umzug des neuen Konsuls Belisar anlässlich seines Amtsantritts. Kriegsgefangene aus dem Vandalenfeldzug trugen ihn nämlich auf seinem kurulischen Stuhl durch die Straßen, und Belisar warf Gold- und Silbergegenstände aus der Vandalenbeute unters Volk.¹⁴ Im Triumphwagen fuhr Belisar also immer noch nicht, aber wenigstens mußte er nicht gehen, und die beim Zug in den Hippodrom offenbar ausgebliebenen Geschenke an die Zuschauer wurden nun freigiebig verteilt. Einen Triumph ergibt dies dennoch nicht, denn Belisar war längst heimgekehrt und gefeiert wurde in erster Linie nicht mehr der Sieg, sondern der Amtsantritt. Prokop kann dennoch behaupten, daß es einer war, weil dieses Ritual schon seit dem ersten Jahrhundert Elemente des Triumphs integriert hatte: Der Konsul trug das Triumphalgewand und hielt das Siegeszepter in der Hand.¹⁵ Beschwor nun ein Amtsinhaber bei der Gelegenheit auch noch den Glanz eines tatsächlich errungenen Sieges, so wird zumindest nachvollziehbar, warum dieser Umzug auf alle Beteiligten, die Zuschauer inbegriffen, wie eine Art von Triumph wirken konnte. Das bedeutendste Siegesritual der Römer wurde nicht nur in verschiedenen Medien wie Bögen und Münzen memoriert, es ging nicht nur ein in die Beschwörung permanenter kaiserlicher Sieghaftigkeit, es beeinflusste auch die Durchführung anderer öffentlicher Rituale.

McCormicks ausgezeichnetes Buch leidet an dem Mangel, daß sein Autor die einzelnen Rituale erst gar nicht zu definieren versucht und sie so auch nicht recht voneinander abzugrenzen vermag. Bei ihm fallen sie alle in die breite Kategorie der „imperial victory celebrations“. In seinem zweiten Kapitel führt er sämtliche spätantiken Beispiele in chronologischer Reihenfolge vor. Damit hat er ein höchst nützliches Repertorium geschaffen, aber er hat auch *adventus*, liturgische Prozession und eben den Triumph in einen Topf geworfen.¹⁶ Dabei lassen sich die diversen Siegesrituale nicht nur idealtypisch voneinander unterscheiden, sondern auch in der Praxis, es sei denn, die Quellenlage macht einen Strich durch die Rechnung.

¹⁴ Proc. Bell. 4,9,15f.

¹⁵ Vgl. Beard 2007: 277–280, 320; Mommsen ³1887: 414–416; Meslin 1970: 53–61; Sguaitamatti 2012: 26–29, 140.

¹⁶ McCormick ²1990: 35–79, unter der Überschrift: „Out of the streets and into the circus: the development of imperial victory celebrations in the later Roman empire“. Wie der Titel deutlich macht, trennt McCormick die Feier im Zirkus durchaus von den Bewegungsritualen – mit großem Gewinn für die Analyse.

Adventus nannten die Römer den feierlichen Einzug des Kaisers in eine Stadt.¹⁷ Für viele Wissenschaftler, nicht nur für McCormick, fallen *adventus* und Triumph seit dem vierten Jahrhundert zusammen, und einige begründen dies mit dem Wegfall des Opfers.¹⁸ Carsten Hjort Lange steht mit seiner Kritik, soweit ich sehe, bislang allein.¹⁹ Er sieht die Präsentation der Beute als Alleinstellungsmerkmal des Triumphs, doch sollte dieses Charakteristikum, wie ich oben argumentiert habe, breiter gefaßt werden: als Feier eines militärischen Sieges. Damit komme ich zu dem Triumph von 559, der gar keiner war. Als Justinian im August in Konstantinopel einzog, wurde er mit einem Kerzespazier sowie mit einem großen Defilee der Eliten, der Silberschmiede, der Kaufleute und der übrigen Vereinigungen begrüßt. Am Palast wurde der Kaiser als Triumphator akklamiert. Elemente des Triumphes waren also vorhanden, und tatsächlich hatte Belisar vor dreieinhalb Monaten die Kotriguren und Slawen von der Stadt abgewehrt. Doch sonst deutete nichts auf diesen Erfolg hin. Weder Beute noch Kriegsgefangene noch Kombattanten nahmen am Einzug teil. Justinian hatte den Sommer mit der Inspektion der gefährdeten Langen Mauern verbracht, und jetzt wurde nicht der Kotrigurensieg gefeiert, sondern die Rückkehr des Kaisers. Es handelte sich um einen *adventus*, nicht um einen Triumph. Wahrscheinlich wurde ein Kaiser bei jeder Ankunft als Triumphator angesprochen. Die Sieghaftigkeit des Augustus wurde sehr häufig betont, sie war Routine. Deshalb kann nicht ein jeder derartige Hinweis ein ausreichender Beleg dafür sein, das dazugehörige Ereignis als Sieges- oder gar Triumphfeier zu werten.²⁰

Noch größer ist die Distanz zu einer anderen Form der feierlichen Fortbewegung in der Stadt, den Prozessionen. Sie stellten eine zentrale christliche Frömmigkeitspraxis dar, die erst mit der Durchsetzung der neuen Religion zu einem wichtigen staatlichen und kaiserlichen Ritual wurde. Prozessionen fanden häufig statt, zu Bitt und Dank,

¹⁷ Allgemein zum *adventus* Dufraigne 1994: 41–74, 181–221, 249–268; McCormack 1981: 15–89; Lehnen 1997; Pfeilschifter 2013: 334f.

¹⁸ McCormick ²1990: 16 mit Anm. 22, 42 Anm. 30, 67 (*adventus* von 559 ein Triumph), 90; Dufraigne 1994: 74–83, 89f. mit Anm. 260; Beard 2007: 324; McCormack 1972: 726: „The empire gradually became Christian, and no subsequent emperors performed the sacrifice to Iuppiter Optimus Maximus. Thus the emperor’s victorious arrival, formerly triumph, was assimilated into the *adventus* ceremonial.“ Frascetti 1999: 47–63, 243–258, hält einen christlichen Triumph, eben wegen des Wegfalls des Opfers, für einen Widerspruch in sich. Von Konstantins Einzug im Jahr 312 an habe es daher nur noch *adventus* gegeben, auch wenn pagane stadtrömische Aristokraten anderes glauben machen wollten. McCormack 1981: 55f., 73, 80, verwischt noch auf eine andere Weise die Unterschiede. Sie gliedert den *adventus* in zwei Phasen: den eigentlichen Einzug und „the coexistence between emperor and subjects“ (55). Darunter rechnet sie so ziemlich jede Präsenz des Kaisers in der Stadt, und so wird bei McCormack sogar Justinians Vandalentriumph zum *adventus*.

¹⁹ Lange 2012: 32, 41, 45: „Distinguishing between the triumph and the *adventus* is by no means simple, but it does not appear to be right to say that the distinction became virtually elided“ (45).

²⁰ Const. Porph. *Exped. milit.* p. 138–140 Haldon (p. 497f. Reiske). Zum historischen Kontext vgl. Stein 1949: 536–540, 818f.; Pfeilschifter 2013: 63f.

zum Feiern und zum Trauern. Stets führten sie zu Gott. Anlaß boten hohe kirchliche Festtage, Reliquientranslationen, Naturphänomene, Katastrophen wie Kometen oder Brände – und die jährliche Erinnerung an die Reliquieneinholung, den Ascheregen, das Erdbeben.²¹ Der Kaiser nahm häufig an öffentlichen Prozessionen und den damit verbundenen Gottesdiensten teil. Im frommen Zug mit seinen Mitchristen konnte der Herrscher vor aller Augen seine Rechtgläubigkeit erweisen. So überbrückten Prozessionen die Distanz zwischen Kaiser und Volk und leisteten einen erheblichen Beitrag zur Identifikation mit und zur Integration in die bestehende Ordnung. Manchmal verzichtete der Kaiser sogar auf seine Insignien, ging barfuß oder gekleidet wie ein gewöhnlicher Untertan.²²

Das war nun das gerade Gegenteil zum Einzug eines erfolgreichen Feldherrn. Beim Triumph ging es nicht um Demut, sondern um die weitestmögliche Heraushebung des Siegers aus der Masse der gewöhnlichen Menschen. Daher ist auf die Prozessionen hier nicht weiter einzugehen – wenn sie nicht auch anlässlich von militärischen Erfolgen stattgefunden hätten. Nach einem kleineren Sieg über den aufständischen General Vitalian ging Kaiser Anastasios 513 in einer Prozession zu den heiligen Stätten, danach gab er Spiele.²³ Im Detail wissen wir über die Reaktion Theodosius' II. Bescheid, als ihm 425 während der Wagenrennen der Sieg seiner Armee über den Westkaiser Johannes gemeldet wurde. Der Kaiser verkündete dem Volk die Nachricht und forderte es auf, vom Vergnügen zu lassen und gemeinsam Gott zu danken. Die Spiele waren tatsächlich vergessen, noch im Hippodrom bildete sich eine Prozession, die mit Theodosius singend zu einer Kirche zog und dort den Rest des Tages im Gebet verbrachte. Daß der Kaiser spontan zu einem gemeinsamen Zug aufforderte und das Volk sich ohne weiteres formierte, zeigt, daß ein solches Verhalten nicht unüblich, vielmehr wohl sogar die Regel war.²⁴ Natürlich hatte eine derartige Prozession nichts mit einem Triumphzug zu tun. Schließlich war eine Siegesnachricht eingetroffen, nicht das siegreiche Heer. In republikanischer Zeit hatte die *supplicatio* eine vergleichbare Funktion gehabt. Doch eines zeigen Züge zu Kirchen, die zum Dank für einen Sieg unternommen wurden, deutlich: Christliche Rituale konnten mit militärischen Erfolgen zusammengebracht werden, und zwar ohne große Schwierigkeiten. Das Christentum verlangte weder die Abschaffung von Kriegen noch verbot es

²¹ Belege für Prozessionen in Konstantinopel: Baldovin 1987: 182–189; Maraval 1985: 93–101; Croke 1981: 125 Anm. 19.

²² Zur Beteiligung des Kaisers vgl. Diefenbach 1996: 43–52; Diefenbach 2002: 24–31; Martin 1997: 54f.; Meier 2003: 489–502. Eine Aufstellung der Prozessionen in Konstantinopel, in denen der Kaiser mitging, findet sich bei Pfeilschifter 2013: 339 Anm. 89.

²³ Ioann. Ant. frg. 311 Roberto.

²⁴ Socr. *Hist. eccl.* 7.23.11f. Nur eine Variante davon war es, wenn Maurikios im Jahr 593 auf eine Siegesnachricht hin die gesamte Nacht betend in der Hagia Sophia verbrachte und am nächsten Tag eine Bittprozession für weitere Erfolge anführte (Theoph. Sim. *Hist.* 6.8.8; Theoph. Conf. AM 6080 [p. 262 de Boor]).

die Freude über ihre erfolgreiche Beendigung. Der Krieg mußte nur mit dem richtigen Glauben geführt, der Dank dem rechten Gott abgestattet werden.

Honorius in Rom

Eine solche Verbindung läßt sich natürlich auch für den Triumphzug vermuten, nur eben umgekehrt, in dem Sinne, daß das pagan-kaiserliche Ritual mit christlichen Elementen versehen wurde. Tatsächlich machte Justinian bei seinem Einzug 559 für ein Gebet in der Apostelkirche Halt.²⁵ Der Stop erfolgte allerdings ziemlich am Anfang, auf das Begrüßungsdefilee im Herzen der Stadt war der Kaiser noch gar nicht getroffen. Die Apostelkirche stellte also weder das Ziel noch den Höhepunkt des Weges dar. Hinzu kommt, daß das Gebet einen sehr persönlichen Charakter trug. Justinian zündete nämlich Kerzen zum Gedächtnis an Theodora an, die dort begraben lag. Der Halt war also vielleicht spontan eingelegt, jedenfalls kann er nicht zum üblichen Protokoll gehört haben. Vor allem aber: Justinians Ankunft war ja gar kein Triumph, sondern ein *adventus*.

Der letzte Einwand trifft nicht Honorius' Einzug vom Herbst 403. Der Kaiser kam damals zum ersten Mal als Herrscher nach Rom. Claudian (also wieder ein Dichter) beschreibt ausführlich die Begeisterung der Bevölkerung, die den Weg des einziehenden Kaisers säumte. Anlaß war nicht nur Honorius' sechstes Konsulat, sondern auch die Siege, die sein Heermeister und Schwiegervater Stilicho über Alarichs Goten errungen hatte. Claudian verknüpft in seinem Panegyricus diese Erfolge von Anfang an mit Honorius' Romreise, und so überrascht es ein wenig, daß er bei der Schilderung des Einzugs selbst von Gefangenen und Beute nichts sagt. Doch Stilichos Siege bei Pollentia und Verona waren keine entscheidenden Schlachten gewesen. Alarichs Armee blieb im wesentlichen intakt, und viel Beute gab es bei den Goten ohnehin nicht zu holen. Claudians Schweigen erklärt sich also schlicht damit, daß der Kaiser bei seinem Einzug weder prominente Gefangene noch Gold und Silber vorweisen konnte. Im Gegenteil, die kaiserlichen Kassen waren so leer, daß Honorius sogar auf die üblichen Geldspenden an das Volk verzichten mußte.²⁶ Gefangene Goten waren aber wahrscheinlich doch dabei, wenngleich es wenige und keine Anführer waren.

²⁵ Const. Porph. *Exped. milit.* p. 138 Haldon (p. 497 Reiske). Im obengenannten Sinn äußert sich, neben McCormick ²1990, auch Liverani 2007: 96.

²⁶ Claud. *Hon. VI cos.* 520–581; 603–610. Zum Kontext und zu den ausbleibenden Geldspenden vgl. Cameron 1970: 180–187, 382–386; Döpp 1980: 204–209, 229–231, 237–241; Dewar 1996: XXXII–XLIV; Dufraigne 1994: 80f., 217–220. Dewar 1996: 398, argumentiert, es habe zumindest „a token *sparsio*“ gegeben. Das mag sein, aber Claudian insistiert so sehr auf dem *inemptus favor* (607f.) des Volkes, daß eine nennenswerte Geldspende meiner Meinung nach ausgeschlossen ist. Der CIL VI 1196 bezeugte Bogen wurde vermutlich anlässlich von Honorius' Triumph errichtet.

Gegen Schluß des Panegyricus sagt Claudian nämlich, daß Honorius die Fasces mit gotischem Siegeslorbeer schmückt und „den Hals der triumphierten Donau niedertritt“.²⁷ Der Dichter wählt hier das Präsens, weil er sein Werk an Ort und Stelle vortrug, im Januar 404, vermutlich vor dem Kaiser. Das Bild wäre angesichts der Übersichtlichkeit von Stilichos Siegen peinlich gewesen, wenn Honorius zuvor nicht tatsächlich seinen Fuß auf den Nacken eines gefangenen Goten gesetzt hätte. Es handelte sich um die *calcatio colli*, den widerlichen Brauch, auf dem Kopf des Gegners herumzut trampeln. Der Kaiser pflegte ihn bei den Spielen im Zirkus zu vollziehen, die anlässlich eines Triumphs stattfanden. Claudian beschreibt die Spiele nur wenige Verse vor dieser Stelle. Erfolgte aber eine *calcatio colli*, dann wurden die Gefangenen auch im Triumph mitgeführt.

Über christliche Bestandteile von Honorius' Triumph verliert Claudian kein Wort, nicht weil seine persönlichen Überzeugungen – über die wir nichts wissen – dagegenstanden, sondern weil dies den literarischen Gattungskonventionen widersprochen hätte. Um so mehr sagt Augustinus in zwei Predigten, was sowohl zum Autor als auch zum Genre paßt. Die Texte wurden erst in den neunziger Jahren publiziert, und ihr Herausgeber François Dolbeau bezog zwei Passagen auf den Triumph von 403. In ihnen ist die Rede von einem Kaiser, der nach Rom kommt und vor der Wahl steht, das Grab des Fischers Petrus oder das des Kaisers Hadrian zu besuchen. Er entscheidet sich, demütig und im frommen Gedanken an Christus, für Petrus. Augustinus spielt hier zweifellos auf einen tatsächlichen Besuch der Peterskirche an, aber weder datiert er diesen noch lassen sich die Predigten zeitlich sicher fixieren. Honorius hielt sich während seiner Regierung wenigstens sechsmal in Rom auf. Dolbeau hat jedoch recht damit, daß der erste, spektakulärste Besuch von 403/04 am ehesten geeignet war, in Africa zum Gesprächsthema zu werden. Die beiden Augustinusstellen bereichern also unser Wissen über diesen Romaufenthalt und ergänzen Claudians Informationen.²⁸

Paolo Liverani hat aus den Passagen noch mehr geschlossen: Das Gebet in der Peterskirche habe den Höhepunkt von Honorius' Ankunft markiert, er habe das Grabmal Hadrians rechts liegenlassen (im geographischen Sinne) und der Triumphalroute mit dem Petrusgrab ein neues Ende gegeben.²⁹ Das scheint mir überinterpretiert. Ein Triumph konnte am Grabmal Hadrians vorbeiführen, dieses stellte aber

²⁷ Claud. *Hon. VI cos. 647f.*: *et sextas Getica praevelans fronde secures / colla triumphati proculcat Honorius Histri*. Auch Dewar 1996: 419f. und Dufraigne 1994: 81, neigen zur Historizität. Es würde sich um die erste bezeugte *calcatio* eines Kaisers handeln. Unnötig ist aber beider Annahme, die Erniedrigung habe auf dem Trajansforum stattgefunden. Claudian springt in den Versen 641–648 von Schauplatz zu Schauplatz: Tiber, Palatin, Forum Romanum, Trajansforum und nun, wenngleich ungenannt (weil eben, v. 611–639, breit präsentiert), der Circus.

²⁸ Augustin. *Serm. pag. ingred.* 26 (Dolbeau p. 266); *De psalm. 21 serm.* 4 (Dolbeau p. 557). Zur Datierung Dolbeau 1996: 245–247, 543–546. Zu Honorius' Romaufenthalt vgl. Seeck 1919: 306, 312, 314, 320, 328, 332.

²⁹ Liverani 2007: 83–85. S. auch seinen Beitrag in diesem Band. Wienand 2015: 172f., 197, argumen-

nie eine besondere Station oder gar das Ziel des Zuges dar. Augustinus' Bemerkung bezieht sich also kaum auf eine Änderung der Route. Überhaupt ist bei ihm von einem Triumph oder einem Einzug keine Rede. Der Bischof erläutert anhand der beiden Bauwerke den Gegensatz zwischen gewalttätiger, paganer Herrschaft und dem Heil Christi, er ist aber sparsam, was die Erklärung der Umstände betrifft.³⁰ Es bedürfte keiner Belege, sondern ist im Grunde selbstverständlich, daß der fromme Honorius bald nach seinem Eintreffen die Peterskirche besuchte.³¹ Unter besonderem Zeitdruck stand der Kaiser dabei nicht, er blieb wenigstens bis Juli 404 in Rom. Das dürre *venit imperator* ist zu vage, als daß sich daraus schließen ließe, das Gebet habe gleich am ersten Tag oder gar in Verbindung mit dem Triumphzug stattgefunden. Hätte nicht im Gegenteil Augustinus es hervorgehoben, wenn der Kaiser nichts Eiligeres im Sinn gehabt hätte, als am Grab Petri zu beten?³²

Demut und Demütigung

Eine Verbindung von Christentum und Triumphritual läßt sich nicht belegen. Warum ist das so? Die neue Religion setzte sich im vierten Jahrhundert auch deshalb so schnell durch, weil sie die griechisch-römische Kultur grundsätzlich akzeptierte und oft nur was, was pagane Wucherung zu sein schien, bekämpfte. Zeigen läßt sich das gut an den öffentlichen Festen.³³ So wurden die *Brytai*, bei denen Tanz und Pantomime eine

tiert vorsichtiger, hält aber an der Verbindung von Einzug und Kirchenbesuch fest. Ablehnend äußert sich dagegen Dufraigne 1994: 256.

30 Die Wahl zwischen *templum imperatoris* und *memoria piscatoris*, vor welcher der Kaiser steht, kommt in verkürzter Form noch öfter bei Augustinus vor: *In psalm.* 65.4, 86.8, 140.21; *Serm.* 335C (= Lambot 2) (PL Suppl. 2 p. 753); *Epist.* 232.3. Dies bestätigt, daß es ihm bei dem Beispiel mehr um die Verbildlichung der Entscheidung für Christus als um die Anspielung auf ein konkretes Ereignis geht. Ein Anklang findet sich auch bei [Leo M.] *Serm. app.* 16.1 (PL 54,511D). Allerdings ist hier nicht der Kaiser der Handelnde. Vgl. in diesem Sinne schon Frascetti 1999: 262f., 268.

31 Schon Johannes Chrysostomos kann unter Theodosius I. auf solche Besuche als etwas Übliches verweisen: *Adv. Iud. et Gent.* 9 (PG 48,825); *in 2 Cor.* XXVI 5 (PG 61,582). Vgl. Frascetti 1999: 263–265; Liverani 2007: 91.

32 Wahrscheinlich war Theoderich der erste Herrscher, der einen Einzug in Rom mit dem Besuch der Peterskirche verband. Noch bevor ihn im Jahr 500 Bischof, Senat und Volk begrüßten, begegnete er dem heiligen Petrus: *occurrit beato Petro devotissimus ac si catholicus* (Anon. Vales. 65). Das ist sprachlich verkürzt ausgedrückt, aber *beatus Petrus* dürfte, gegen König 1997: 160f., tatsächlich das Petrusgrab meinen und nicht Bischof Symmachus, der ja im nächsten Satz genannt ist. In diesem Sinne Moorhead 1992: 61 Anm. 114; Dufraigne 1994: 255 mit Anm. 30, 257f. Um einen Triumph handelte es sich damals freilich nicht. Zum Einzug Chlodwigs in Tours 508 s.o. Anm. 4.

33 Natürlich lief dieser Prozeß differenzierter ab, als ich hier darstellen kann. Kaiser und Amtsträger verboten um der öffentlichen Ruhe willen selten Feste im ganzen, sie waren meist mit dem Wegfall der Opfer zufrieden. Bischöfe, Priester und Asketen verhielten sich unterschiedlich, von der Billigung

große Rolle spielten, ihrer heidnischen Elemente entkleidet und erfreuten sich als Unterhaltung ohne religiöse Konnotation bis Ende des fünften Jahrhunderts großer Beliebtheit, wenigstens in Konstantinopel.³⁴ Die *Brytai* waren also in gewissem Sinne neutralisiert und damit für Christen annehmbar geworden, genau wie der Triumph annehmbar geworden war, seit er nicht mehr vor dem Tempel Iupiters endete.

Doch mit bloßem Weglassen war es nicht immer getan. Die Luperkalien veränderten sich stärker. Ihr prägendes Charakteristikum hatte bekanntlich in dem Lauf der halbnackten Luperci durch die Straßen Roms bestanden. Deren glücks-, nämlich schwangerschaftsverheißende Riemenhiebe gegen junge Frauen ließen sich nur schwer mit dem Christentum vereinbaren. Die Streichung des Opfers genügte hier also nicht. Der Umlauf wurde im fünften Jahrhundert vermutlich an Schauspieler delegiert, die Luperkalien boten nun eher Straßentheater als traditionelles religiöses Ritual. Doch diese Reform heizte die frivole, sexuell aufgeladene Atmosphäre des Festes nur an. Das zeigt der ebenso zornige wie wahrscheinlich vergebliche Widerstand des Bischofs Gelasius I. Erst der Untergang des antiken Rom im sechsten Jahrhundert dürfte den Luperkalien das Ende bereitet haben.³⁵

Inzwischen, wohl nicht vor 500, waren sie aber in Konstantinopel eingeführt worden, und in der neuen Umgebung wurde das Fest weit größeren Veränderungen unterworfen. Diese Luperkalien können wir erst im zehnten Jahrhundert fassen, in einer Beschreibung des *Zeremonienbuches*. Gefeierte wurden sie unmittelbar vor der Fastenzeit, zu einem Zeitpunkt also, der häufig nahe am ursprünglichen Termin, dem 15. Februar, lag. Jetzt aber wurden sie in Abhängigkeit vom Ostertermin angesetzt. Zweimal wurde während des Festes ein Frühlingslied gesungen, das in christliche Akklamationen übergang. Am wichtigsten aber war: Die Luperkalien fanden nicht mehr in den Straßen, sondern – wie manche Siegesfeier – im Hippodrom statt. Im Kern

dieser Linie bis zur Erzwingung eines weit schärferen Schnitts. Eine instruktive Skizze zu Augustinus und seiner sich wandelnden Einstellung zu ‚säkularen‘ Festen gibt Markus 1990: 107–121.

34 Für diese Interpretation stütze ich mich auf die Masterarbeit von Silvester Kreisel, *Die Entpaganisierung Konstantinopels*, Würzburg 2014, 84–88. Daß die *Brytai* von Kaiser Anastasios eingeschränkt wurden, hatte gerade mit ihrer Popularität zu tun: Während des Festes brachen in Konstantinopel 499/500 und 501 heftige Auseinandersetzungen zwischen den Zirkusparteien aus, die der Stadtpräfekt nicht unter Kontrolle bringen konnte (Ioann. Ant. frg. 309 Roberto; Mal. XVI p. 322 Thurn; Marcell. Chron. II p. 95 Mommsen; Suda M 47; vgl. Meier 2009b: 162f.). Das wäre nicht möglich gewesen, hätte es sich um eine religiöse Feier gehandelt, zu der sich die wenigen verbliebenen Heiden Konstantinopels einfanden. Die überwältigende Mehrzahl der Besucher bestand aus Christen, die Zerstreuung suchten. Religiöse Gegensätze spielten bei den Kämpfen keine Rolle. Greatrex/Watt 1999 haben die schon von Bury 1923: 437 Anm. 5 vermutete Identität mit einem Fest in Edessa (Ios. Styl. 27, 30, 33, 46) sehr wahrscheinlich gemacht und eine mit dem *Maiumas* zumindest plausibel. Sie haben auch schon darauf hingewiesen, daß Christen ohne weiteres mitfeierten (20f.).

35 Zum Ablauf des republikanischen Rituals vgl. Ulf 1982: 29–78; Gelasius: Avell. 100. Ich folge der Interpretation von McLynn 2008 und North/McLynn 2008: 179–181: „the Lupercalia itself became traditional street theatre rather than traditional religious ritual“ (180).

bestanden sie aus acht Wagenrennen. An den Lauf erinnerte lediglich ein komischer Schlußpunkt. Die Wagenlenker trugen den letzten Teil des abschließenden Rennens in einem Wettlauf zu Fuß aus: Je zwei von ihnen taten sich zusammen und imitierten ein Gespann. So lebte die Karnevalsatmosphäre der alten Luperkalien weiter, aber in einer entschärften Form, die mit dem Paganismus des einstigen Umlaufs nichts mehr zu tun hatte.³⁶

Das Triumphritual wurde nicht nach Art der Luperkalien umgestaltet, sondern nach derjenigen der *Brytai*. Es wurde nur verweltlicht, die Änderung wurde nicht weitergetrieben in Richtung einer Verchristlichung. Keine Kirchenbesuche unterbrachen einen Triumph, keine Priester spendeten ihren Segen, das Kreuzzeichen gewann keinen prominenten Platz. Immer noch paßte das Ritual nicht recht zum neuen Glauben. Gerade bei Prokop, der in seinem Werk Christlichem eigentlich nicht viel Platz einräumt, wird dies deutlich. Zwei Anekdoten flicht er in seine Schilderung von Belisars Triumphzug ein, die beide die Distanz des Christentums anklingen lassen. Ein Jude nimmt Anstoß daran, daß unter der Beute auch Salomons Tempelschatz nach Konstantinopel gebracht wird. Nach Jerusalem müsse dieser zurückkehren, schließlich habe Geiserich deswegen den Palast in Rom erobert und Belisar den der Vandalen. Als der christliche Kaiser davon hört, gerät er „in Furcht“, macht sich also die konstruierte Kausalität zu eigen. Anstatt die heiligen Gegenstände wie vorgesehen in den eigenen Palast zu schaffen, läßt Justinian sie eilig in die Kirchen Jerusalems bringen.³⁷

Gleich nach diesem Einschub kommt Prokop auf den vornehmsten Gefangenen zu sprechen, König Gelimer. Als der im Hippodrom den Kaiser hoch auf seinem Sitz und zu beiden Seiten das Volk sieht, da wird ihm das ganze Ausmaß seines Unglücks klar. Doch Gelimer kontrolliert seine Gefühlsaufwallung und spricht nur ein Bibelwort dauernd vor sich hin: „Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist Eitelkeit.“ Der geschlagene Vandalenkönig meint damit nicht nur den Umschlag des eigenen Schicksals. Schon einige Kapitel zuvor hat Prokop Gelimer als einen Mann gezeichnet, der angesichts seines tiefen Falls nur mehr Gelächter für die Dinge der Menschen übrig hat. Und so zielt „Eitelkeit der Eitelkeiten“ nicht weniger auf die Macht Justinians, auf den Jubel des Volkes und auf die Flüchtigkeit des gesamten Szenarios. Daß das Zitat nicht aus der philosophischen Tradition der Griechen, sondern ausgerechnet aus dem (Sal-

³⁶ Const. Porph. *Caerim.* 1.73 (p. 364–369 Reiske) (= 1.82 Vogt). Vgl. Grumel 1936: 428–432; Dagron 2000: 97f., 117, 130f., 168. Weitere von diesen Forschern identifizierte Relikte der alten Luperkalien scheinen mir zweifelhaft: das Auftreten des nicht weiter beschriebenen *νεανίσκος* (p. 366) als Akklamator (Anklang an die Jugendlichkeit der Luperici) und die Zügel der Wagenlenker (Anklang an die Riemen). Die Zügel werden im Text höchstens impliziert (*ἡνιοχοῦντες ἀλλήλους*, p. 367), und ihre Verwendung durch Wagenlenker bedarf kaum einer Reminiszenz an ältere Ritualstufen.

³⁷ Proc. *Bell.* 4.9.5–9: ἔδεισε (9).

monischen!) *Prediger* stammt, macht erneut die Reserve des Christentums gegenüber dem imperialen Spektakel deutlich.³⁸

Es ist kein Zufall, daß sie sich an der Präsentation von Beutegut und an der Vorführung besieger Feinde festmachte. Handelte es sich dabei doch um eine arrogante Zurschaustellung der eigenen Überlegenheit, anhand flüchtiger Äußerlichkeiten wie Geld und, noch schlimmer, anhand der Erniedrigung anderer Menschen, die zumeist Christen waren. Bei aller Anpassungsleistung der Kirche ist schwer vorstellbar, wie Beute und Kriegsgefangene mit christlichen Normen sichtbar zusammengebracht hätten werden können. Hätten das Gold und die Kunstgegenstände in der Hagia Sophia aufgeschüttet werden sollen? Hätte Gelimer vor dem Altar zu Boden gestoßen werden sollen? Hätte der Triumphator gar, in Anlehnung an den paganen Brauch, vor der Eucharistie innehalten sollen, bis die Nachricht kam, daß der gestürzte König erdrosselt worden war?

All das war im christlichen Imperium nicht denkbar. Das Moment des Anstoßes lag dabei weniger in der Ausübung von Gewalt, die Welt war in diesem Punkt nicht wesentlich humaner geworden.³⁹ Usurpatoren wurden oft hingerichtet. Gewöhnlich geschah dies aber, wie schon in der Republik, im Kerker, jedenfalls abseits der johlenden Menge. Kaiser Johannes wurde 425 zunächst eine Hand abgeschlagen, später wurde er enthauptet. Doch der dazwischenliegende Teil seines Martyriums fand öffentlich statt: Der verstümmelte Ex-Kaiser wurde im Zirkus von Aquileia, auf einem Esel sitzend, in einer Schandparade umhergeführt.⁴⁰ Beim Triumphzug ging es nicht anders zu. Honorius ließ, wahrscheinlich im Jahr 416, den gestürzten Kaiser Attalus nach alter Sitte vor seinem Triumphwagen herlaufen, dann aber setzte er ihm, vermutlich im Zirkus, seinen Fuß in den Nacken. Nach der Zeremonie verlor Attalus zwei Finger seiner rechten Hand, durfte aber sein Leben behalten.⁴¹ Gelimer, mehr Landes-

38 Proc. Bell. 4.9.10f.: ματαιότης ματαιοτήτων, τὰ πάντα ματαιότης (11) (= Eccl. 1.2). Gelächter Gelimers: 4.7.14f. Die Salomonische Autorschaft des Predigerbuches wurde in der christlichen Rezeption der Antike nicht bezweifelt. Vgl. Schwienhorst-Schönberger 2004: 123–132.

39 Die Gladiatorenkämpfe wurden von christlichen Schriftstellern zwar häufig kritisiert – s. nur Tert. *Spect.* 12.1–4, 19.1–4, 20.5, 21.3f., 23.8, 25.4 –, doch oft mehr wegen ihrer verrohenden Wirkung auf die Zuschauer als wegen der Gewalt an sich. Ihr Verschwinden im 5. Jahrhundert hatte auch andere Gründe. Die Tierhetzen dagegen, selbst die Verurteilung von Straftätern *ad bestias*, erfreuten sich wenigstens bis ins späte 6. Jahrhundert hinein großer Beliebtheit (Theoph. Sim. *Hist.* 3.8.7f., 6.10.18). Vgl. Ville 1960: 271, 290–292, 294–297, 313–335; Wiedemann 2001: 149–162; Meier 2009a: 203–209, 224–228; Guillard 1966: 290–292.

40 Proc. Bell. 3.3.9.

41 Prosp. *Chron.* I p. 458 Mommsen; Philost. 12.5; Niceph. Call. *Hist.* 13.35 (PG 146,1044d); Olymp. frg. 14 Blockley; Oros. 7.42.9; Marcell. *Chron.* II p. 71 Mommsen. Vgl. McCormick ²1990: 56–58. Nur Nikephoros beschreibt die *calcatio*, danach erwähnt er sofort die (auch sonst bezeugte) Verstümmelung. Ob diese ebenfalls vor aller Augen erfolgte, läßt der Wortlaut nicht erkennen. Dagegen spricht ein textkritisches Argument: Der Philostorgiostext berichtet von der Vorbereitung der *calcatio*, hat dann eine Lücke von etwa 75 Buchstaben und setzt mit der Verstümmelung wieder ein (vgl. Bidez ³1981:

feind als Rebell, kam noch glimpflicher davon und beschloß seine Tage wohlversorgt auf einem Gut in Kleinasien. Doch auch er wurde vor aller Augen erniedrigt, mußte in den Staub und erlitt wahrscheinlich ebenfalls die *calcatio colli*.⁴² Dieser Brauch, eine Innovation der Spätantike, sollte den Feind nicht mehr verletzen, aber er demütigte ihn stärker, als es eine Hinrichtung, fernab der Öffentlichkeit, hätte tun können.⁴³ Gerade weil die Gewalt nur eine symbolische war, wurde die Demonstration menschlicher Arroganz noch augenfälliger. Christen sollten fromm sein, und die Mächtigen unter ihnen, gerade der Kaiser, bezeugten das am leichtesten durch Demut. Das Gegenteil von Demut ist Demütigung. Deshalb konnte der Triumph nicht verchristlicht werden.

Geeignete und weniger geeignete Ausweichrituale

Der Verzicht auf Siegesrituale war in der Antike undenkbar. Solche Feste sind erst durch die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts schal geworden, und so richtig auch nur in Deutschland. Die Feier von militärischen Erfolgen war und ist für die meisten Gesellschaften selbstverständlich, sie dient der Selbstvergewisserung, der Verarbeitung und der Rechtfertigung des Krieges. Das Bedürfnis nach öffentlichen Siegesfeiern machte den antiken Triumph freilich keineswegs unersetzbar. Guy Halsall zeigt in seinem Beitrag zu diesem Band, daß die germanischen Könige sich allmählich vom Triumph abwandten und nach 600 andere, christliche Formen der Siegesfeier bevorzugten. Meiner Meinung nach war das bei den Kaisern nicht anders. Nur verlief hier, in einer Gesellschaft mit ungebrochener Tradition, der Prozeß widersprüchlicher.

Ein gewisses Problem stellte dabei das Ausbleiben von Anlässen dar. Seit dem fünften Jahrhundert gab es immer weniger spektakuläre Erfolge, die triumphal hätten gefeiert werden können. Beute von eindrucksvollem Wert und Kriegsgefangene in

XXf., 144). In der Lücke war zweifellos von der *calcatio* selbst die Rede, aber 75 Buchstaben dürfte das nicht eingenommen haben. Der von Philostorgios abhängige Nikephoros, der zugegeben knapper erzählt, benötigt nur wenige Worte dafür (mitsamt Vorbereitung). Im Rest der Lücke stand wahrscheinlich eine Überleitung zu einem anderen Schauplatz. Hinzu kommt eine inhaltliche Erwägung. Da die *calcatio* den Höhepunkt der öffentlichen Erniedrigung dargestellt haben muß, wäre zu erwarten, daß Attalus bereits zuvor verstümmelt wurde – falls die Entstellung im Zirkus geschah. Wahrscheinlich wurden Attalus die Finger später im Gefängnis abgehauen, bevor er ins Exil gebracht wurde. Anders Wienand 2015: 170, 195. Ando hält in seinem Beitrag zu diesem Band (S. 411 mit Anm. 46) eine öffentliche Verstümmelung für möglich, neigt aber zur gegenteiligen Ansicht.

⁴² Börm 2013: 68f., hat wahrscheinlich gemacht, daß eine *calcatio colli* auch bei Gelimer erfolgte. Zu weiteren Fällen aus dem 5. und 6. Jahrhundert vgl. Croke 2008: 450–452.

⁴³ Unbehagen angesichts der *calcatio* äußerte schon Gagé 1933: 379: „Rien assurément de moins ‚chrétien‘ que le geste insultant par lequel l’empereur pose son talon sur la nuque des vaincus, tandis qu’éclatent les hymnes.“

nennenswerter Zahl blieben vor allem im Westen aus. Insbesondere in diesem, für einen Triumphzug wesentlichen Bereich war das Simulieren von Erfolgen schwierig. Zum Glück gab es ein passendes Ausweichritual. Im *adventus* ließ sich der Mangel an frischem Lorbeer überspielen. Gerade weil der *adventus* keinen tatsächlichen Erfolg voraussetzte, wurde er so attraktiv für die Kaiser. Sieghaftigkeit ist dann wertvoll, wenn es an Siegen fehlt. In seinem grundsätzlichen Ablauf, dem Zug von außen ins Herz der Stadt, glich das Ritual ohnehin dem Triumph, nur daß die für Christen anstößigen Elemente, Zurschaustellung von erbeutetem Gut und Erniedrigung Gefangener, fehlten. Dem *adventus* fehlte der Triumphalismus, und das machte ihn in gewissem Sinne zum ‚besseren Triumph‘.

Freilich, bei tatsächlichen Siegen stellte der *adventus* keinen funktionalen Ersatz dar. Gleiches gilt für die Dankprozessionen, die mit Gebet und Gesang zur Kirche führten. Hier konnte der Kaiser Gott und Sieg in einem feiern. Doch die Prozession galt der Nachricht vom Sieg, der Sieger selbst und sein Heer weilten in der Ferne und waren nicht eingeschlossen.kehrten sie aber dann zurück, bedurfte es doch eines Triumphs – wenn sie denn zurückkehrten. Das aber geschah immer seltener, denn der Sieger war meist gar nicht erst aufgebrochen. Im Osten, wo noch nennenswerte Schlachten gewonnen wurden, verzichteten die Kaiser des fünften und sechsten Jahrhunderts nämlich weitgehend auf die persönliche Truppenführung. Den Erfolg schrieben sie sich freilich, nicht anders als im frühen Prinzipat, selbst zu. Ein Sieger, der Konstantinopel gar nicht verlassen hatte, brauchte natürlich keinen triumphalen Einzug mehr.⁴⁴ Er feierte lieber an Ort und Stelle, und zwar im Hippodrom.

Das Spektakel im Zirkus, mit Wagenrennen und Vorführung von Beute und Gefangenen, hatte schon im vierten und frühen fünften Jahrhundert einen Triumph beschließen können.⁴⁵ Auch später ging ihm zumindest manchmal ein Zug der Gefangenen durch die Stadt voraus. 498 wurden die Rebellen Longinus und Indes „nach Art eines Triumphes“ in Ketten durch die Straßen geführt und dann im Hippodrom zu Füßen Kaiser Anastasios’ gezwungen. Doch der erste Teil war kein Triumphzug mehr, sondern eine Schandparade ohne Feldherr oder Kaiser. Auf die gleiche Art wurden die abgeschlagenen Häupter toter Feinde durch Konstantinopel getragen.⁴⁶

Es lag nahe, solche Paraden gleich in den Hippodrom zu verlegen und auf den Umzug ganz zu verzichten. Denn ebenfalls schon seit dem vierten Jahrhundert hatte die Feier im Zirkus auch ein Ritual für sich gebildet, anlässlich einer Siegesnachricht oder einer Zelebrierung kaiserlichen Erfolgs außerhalb der Hauptstädte.⁴⁷ Insofern

⁴⁴ Zu diesem Zusammenhang s. schon McCormick ²1990: 47.

⁴⁵ S. nur Claud. *Hon. VI cos.* 611–639 zu Honorius’ Triumph 403. Vgl. McCormick ²1990: 36f., 46.

⁴⁶ Evagr. *Hist.* 3.35: θριάμβου δίκην; Marcell. *Chron.* II p. 95 Mommsen; Priscian. *Anast.* 171–173. Schon 468 wurde das Haupt des Hunnenkönigs Dengizich auf der Mese paradiert (*Chron. pasch.* p. 598 Dindorf).

⁴⁷ Vgl. McCormick ²1990: 36–39, 41, 43, 45f.

lag ein Muster bereit für ein Konstantinopel, das sein Herr als Sieger an den Grenzen nicht mehr betrat. Die meisten Nachrichten von Siegesfeiern im Zirkus mit kaiserlicher Beteiligung dürften lediglich eine stationäre Feier meinen. Kaiser Tiberios II. „triumphierte“ 576, als die Römer einen großen Sieg über die Perser errangen. Kriegsgefangene und Beute, unter anderem Rüstungen der Perser und 24 Elefanten, standen in reicher Zahl zur Verfügung. Das sorgte für ein großes Spektakel in Konstantinopel, aber Ein- und Umzug von Feldherr und Armee werden nicht erwähnt. Unsere Hauptquelle Johannes von Biclaro ist zu vage, als daß sich Sicherheit in diesem Punkt erlangen ließe. Für ein negatives Urteil spricht, daß der General Justinian im Osten blieb – der Caesar Tiberios aber hatte nicht einmal die Hauptstadt verlassen.⁴⁸ Diese Erwägung fällt für das Jahr 582 allerdings weg. Damals zeichnete Tiberios den heimgekehrten General Maurikios aus, dann triumphierte er aufgrund von dessen Siegen. Ob sich hinter den „großen Ehren“ ein Zug Maurikios' durch die Stadt verbirgt, muß angesichts der Knappheit der Nachricht erneut ungewiß bleiben.⁴⁹ Da aber sieben Jahre später Wagenrennen und Tänze der Zirkusparteien den Kern einer Siegesfeier bildeten, „wie es die Römer bei Festen zu tun pflegen“, ist es plausibel, schon bei den früheren Gelegenheiten eine stationäre Veranstaltung im Hippodrom anzunehmen.⁵⁰ Die Beschränkung auf das, was noch im vierten Jahrhundert höchstens der zweite Teil gewesen war, lag in der Logik eines Rituals, in dem der Triumphator nicht mehr mit dem Sieger auf dem Schlachtfeld identisch war. Gleichzeitig war sie Ausweis der fundamentalen Bedeutung des Zirkus für die Kommunikation zwischen dem Kaiser und seinem Volk.⁵¹ Allerdings: Gerade im Hippodrom fanden die Schandparaden, Mißhandlungen und brutalen Demütigungen statt. Für eine christliche Umgestaltung fehlte hier erst recht jeder Ansatzpunkt.

Ich glaube, das Eigenartige an Belisars Triumph wird nun deutlicher. Der schnelle, vollständige und beutereiche Sieg über die Vandalen war ein spektakulärer und selbst für seine Urheber unerwarteter Erfolg gewesen. Er erinnerte an die glorreichen Kampagnen der Republik. Vor allem aber bedurfte es der Souveränität eines Justinian, der seinen Feldherrn durch die Straßen der Stadt ziehen ließ. Der Schlußakt im Hippodrom fiel nicht weg, aber die Heimkehr von General und Soldaten wurde wieder zum

48 Ioann. Biclaro s.a. 574: *XXIV elephantos inter cetera, qui magnum spectaculum Romanis in regia urbe exhibuerunt*; Pasch. Camp. chron. I p. 749 Mommsen: *in hoc anno triumphavit Tib(erius)*; Ioann. Eph. Hist. eccl. 2.48, 6.10; Theoph. Sim. Hist. 3.14.10. Vgl. McCormick ²1990: 68f., 129f.; Börm 2013: 83f.

49 Theoph. Conf. AM 6074 (p. 251f. de Boor): ἀπελθὼν δὲ Μαυρίκιος ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐδέχθη ὑπὸ τοῦ βασιλέως μετὰ τιμῆς μεγάλης, καὶ ἐθριάμβευσε Τιβέριος τὰς νίκας Μαυρικίου ...

50 Theoph. Sim. Hist. 3.6.4f.: ὡς εἶθισται Ῥωμαίοις πανηγυρίζουσιν (5); Theoph. Conf. AM 6080 (p. 262 de Boor). Vgl. McCormick ²1990: 69 mit Anm. 121, dessen Analyse der Entwicklung der Hippodromfeier (91–100) grundlegend ist.

51 Zur Kommunikation zwischen Kaiser und Volk vgl. Pfeilschifter 2013: 294–354; Cameron 1976: 157–192; zum Hippodrom Meier 2009a: 211–224.

Kern der Siegesfeier. Wir sollten Prokop ernst nehmen, wenn er Belisars Triumph als etwas Außergewöhnliches herausstellt. Ich wiederhole das entscheidende Zitat:⁵²

Ungefähr sechshundert Jahre waren schon vergangen, seit einer diese Auszeichnungen erlangt hatte – abgesehen von Titus und Trajan und anderen Kaisern, wenn sie im Krieg gegen irgendein barbarisches Volk gesiegt hatten. Belisar führte die Beutestücke und die Kriegsgefangenen vor und zog festlich mitten durch die Stadt. Triumphzug nennen das die Römer.

Beutestücke und Kriegsgefangene. Es war nicht so, daß es in der Spätantike gar keine Triumphe mehr gab, wie die ältere Forschung glaubte.⁵³ Aber es war erst recht nicht so, zumindest nicht seit dem fünften Jahrhundert, daß Triumphe in großer Zahl gefeiert wurden. Der Triumph war eine Rarität, und schließlich wurde er ein eigenartiges Artefakt, das nur selten aus der Asservatenkammer geholt wurde. Schon Justinian verzichtete auf eine Wiederholung des Vandalentriumphs, obwohl der Sieg über die Goten sechs Jahre später einen wunderbaren Anlaß geboten hätte. Doch Witigis und die anderen gefangenen Anführer ließ er nicht in der Öffentlichkeit präsentieren, die reiche Beute führte er lediglich den Senatoren im Palast vor.⁵⁴

Diese Enttäuschung der Erwartungen konnte sich nur ein Autokrat erlauben, der sicher im Sattel zu sitzen glaubte. Nach Justinian wurden Siegesfeiern wieder öffentlich. Es scheint in der Antike aber kein Triumph nach Belisars Art mehr stattgefunden zu haben, einer also, der sich durch Heimkehr, Bewegung, Öffentlichkeit und Sieg gleichermaßen auszeichnete.

Der byzantinische, christliche Triumph

Alle besprochenen Rituale – die Hippodromfeier, die Prozession, der *adventus*, der Triumph – überlebten das siebte Jahrhundert und damit das Ende der Antike. Es ist hier nicht der Ort, ihre Entwicklung im Detail weiterzuverfolgen.⁵⁵ Nur eines will ich hervorheben: wie Triumph und Christentum doch noch zusammenfanden.

⁵² Proc. *Bell.* 4,9,2f. (zit. o. Anm. 10).

⁵³ Marquardt ²1884: 591: „Der letzte Triumph scheint im J. 302 von Diocletian gehalten zu sein.“ Dieses Zitat setzt McCormick ²1990: 1 an die Spitze seines Buches. Die Meinung wird auch heute noch vertreten (s. o. Anm. 18).

⁵⁴ Proc. *Bell.* 7,1,1–3. Die Hinweise auf einen Durchzug Belisars durch Antiocheia (Schol. Basilic. 13,1,3 19 [p. 605 Scheltema/Holwerda]; 8 [p. 627]) sind zu vage, als daß sich hier von einem Triumphzug sprechen ließe. Vgl. dazu Laniado 2010: 273–278, 286f.

⁵⁵ Die Hippodromfeier konnte in einer Weise gestaltet werden, die in ihrer gemessenen Behandlung der Besiegten dem Abschluß von Belisars Triumph ganz ähnlich sah (Const. Porph. *Caerim.* 2,19f. [p. 611–615 Reiske]). Bei anderen Gelegenheiten bot sie den Rahmen für Mißhandlungen und Erniedrigungen (etwa Niceph. *Brev.* 57, 66, 83; Theoph. Conf. AM 6198 [p. 375 de Boor], 6259 [p. 441]; für

Kaiser Konstantin V. feierte 763 nach einem Bulgarensieg einen Triumph im Stil der Spätantike. Jede christliche Konnotation fehlte. Neu war nur, daß die Rolle des Siegers auf dem Schlachtfeld und die des Triumphators wieder ineinanderfielen. Konstantin war Belisar und Justinian in einem.⁵⁶ Schon längst verließen die Kaiser Konstantinopel wieder und kommandierten in Person Armeen. Dadurch wuchs der Wille wie die Möglichkeit zum Triumph, das Manko der mangelnden christlichen Durchdringung nahm Konstantin in Kauf. Doch als eine funktionale Alternative entstand, konnte der alte Triumph dann doch ersetzt werden. Die Alternative war nämlich christlich imprägniert und daher unbedingt vorzuziehen. Geboren wurde sie aus dem Ritual, das dem Triumph seit jeher so nahegestanden hatte: dem *adventus*.

Nun war der *adventus* genauso ein paganes Einzugsritual gewesen wie der Triumph. Da ihm aber der militärische Anlaß fehlte, mangelte es ihm auch an Kriegsgefangenen und Beute. Einer christlichen Formung stand also nichts entgegen. Im *adventus* konnte sich ein ankommender Kaiser als guter Christ darstellen. Der entscheidende Schritt wurde noch in der Antike getan, als nämlich ein Kaiser der Demonstration seiner Frömmigkeit den Vorzug vor der Inszenierung seines Sieges gab. Dieser Kaiser war Herakleios. 628 oder 629 kehrte er aus dem Perserkrieg nach Konstantinopel zurück. Herakleios hatte das Reich gerettet, er hatte den wichtigsten und größten militärischen Erfolg seit vielen Generationen errungen. Seinen Sieg aber feierte er in Form eines *adventus*. Die Eliten kamen ihm schon in Hiereia, auf der asiatischen Seite des Bosphoros, entgegen. An ihrer Spitze gingen der Patriarch Sergios und Herakleios' Sohn Konstantin. Alle trugen Ölzweige und Lichter und brachten unter Freudentränen Akklamationen auf den Kaiser aus. Der Sohn fiel dem Vater zu Füßen, dann umarmten sich beide. Die Umstehenden stimmten Dankeshymnen auf Gott an. Tanzend vor Freude geleiteten sie Herakleios in die Stadt. Leider wissen wir nichts über den Einzug in Konstantinopel selbst, außer daß der Sieg mit mehrtägigen Wagenrennen und Geldspenden gefeiert wurde.⁵⁷

Dieses Ende paßt nun wieder gut zu einem spätantiken Triumph. Doch angesichts der Begrüßung in Hiereia ist schlicht nicht vorstellbar, daß sich der Kaiser beim Durchschreiten der Mauern plötzlich als areligiöser Sieger gab. Die führende Position des Patriarchen, die bei Prozessionen üblichen Lichter, die Gebete – die Wendung wurde Gott zugeschrieben, und dieser Meinung war zweifellos auch Herakleios. Der

weitere Belege vgl. Guiland 1966: 302–306). Der Grund für die Ungleichbehandlung lag wie in der Antike in der Unterschiedlichkeit der Opfergruppen. Während Araber und Slawen relativ glimpflich davorkamen, wurden innere Feinde als die wichtigere Gefahr empfunden: gestürzte Kaiser, Gegner im Bürgerkrieg, Verschwörer, mißliebig gewordene Amtsträger, ja selbst Patriarchen.

⁵⁶ Theoph. Conf. AM 6254 (p. 433 de Boor); Niceph. Brev. 76. Noch ein zweites Mal, wahrscheinlich 772, errang Konstantin einen Sieg, der nach dem Muster des ersten gefeiert wurde (Theoph. Conf. AM 6265 [p. 447]). Vgl. Rochow 1991: 179–181; Rochow 1994: 95f., 100; McCormick ²1990: 135f.

⁵⁷ Niceph. Brev. 19; Theoph. Conf. AM 6119 (p. 327f. de Boor); Georg. Pis. *Heracl.* I 210–218; III frg. 54; Suda H 465. Vgl. McCormick ²1990: 71f.; McCormack 1981: 86–88.

Kaiser konnte und wollte nicht als weltlicher Triumphator in seine Hauptstadt einziehen. Dem muß keine längere Überlegung vorangegangen sein, es ergab sich einfach so. Schätze und Kriegsgefangene fehlten ohnehin, nur vier Elefanten begleiteten den Kaiser.⁵⁸ Über die Vereinbarkeit von Unverträglichem mußte Herakleios gar nicht nachdenken. Zweifellos suchte er noch im Zuge des *adventus* eine Kirche auf. Dies hatte ja schon Justinian getan, und vor diesem die Germanen Theoderich und Chlodwig.⁵⁹

Die weitere Entwicklung des Anknftsrituals ist wegen der Lückenhaftigkeit und der Vagheit unserer Quellen kaum zu fassen. Darauf kommt es hier aber auch nicht an. Ich beschränke mich auf zwei Beispiele, welche dank der detailreichen Überlieferung die, aus antiker Perspektive gesehen, Vollendung der Verbindung zwischen Triumph und Christentum gut illustrieren. Es handelt sich um den *adventus* des Kaisers Theophilos im Jahr 831 oder 837 und denjenigen Kaiser Basileios' I. 878. Die exakten Schilderungen des Zeremoniells wurden im zehnten Jahrhundert auf Geheiß Konstantins VII. mit Justinians *adventus* von 559 zusammengestellt, und das mit gutem Grund: Trotz der dazwischenliegenden Jahrhunderte handelt es sich grundsätzlich um das gleiche Anknftsritual. Die *adventus* des neunten Jahrhunderts erwecken dabei den Eindruck, weitaus formalisierter und bis ins letzte Detail geregelt zu sein. Doch diese Verdichtung des Zeremoniells mag bloß dem Umstand geschuldet sein, daß die späteren Berichte ausführlicher erzählen.⁶⁰

Wichtiger ist die Verchristlichung des *adventus*. Justinian hatte lediglich in der Apostelkirche haltgemacht, und das aus individuellen Gründen. Herakleios' Rückkehr war, trotz des Wenigen, das wir über sie wissen, schon intensiver christlich imprägniert. Theophilos aber warf sich, bevor er das Goldene Tor durchquerte, dreimal gen Osten zu Boden; der Zug gipfelte in einem Gebet in der Hagia Sophia; vor dem Eingang des Palastes war ein großes Kreuz aufgestellt, golden und edelsteinbesetzt; bevor er sich auf den danebenstehenden Thron setzte, bekreuzigte sich der Kaiser; die Zirkusparteien riefen „Heis Hagios“ aus. Bei Basileios war ein Höhepunkt erreicht: Dem *adventus* gingen zwei Kirchenbesuche außerhalb der Stadt voraus; die Zirkusparteien rühmten während des Zuges zum Goldenen Tor Gott in ausführlichen Akklamationen; in der Theotokoskirche am Konstantinsforum trafen Basileios und sein Sohn den Patriarchen, der in Prozession von der Hagia Sophia gekommen

⁵⁸ Beute und Gefangene hatte Herakleios während des Waffenstillstands mit den Persern zurückgegeben (Seb. 39 [p. 128 Abgaryan]). Erst nach dem Aufenthalt in Konstantinopel wurden Reparationen vereinbart (Niceph. *Brev.* 17). Zur Chronologie vgl. Howard-Johnston 1999: 26–28.

⁵⁹ S. o. Anm. 4 und 32.

⁶⁰ Const. Porph. *Exped. milit.* p. 140–150 Haldon (p. 498–507 Reiske). Die anderen Quellen zu diesen Triumphen fassen nur summarisch zusammen und zeichnen dadurch ein zumindest mißverständliches Bild, vor allem, wenn Sym. chron. 130,24 Wahlgren von Theophilos sagt: τὰ λάφυρα ἐθριόμβευσεν. Theophilos: Theoph. Cont. p. 114 Bekker. Basileios: *Vit. Basil.* 49 Ševčenko. Vgl. zu diesen Triumphen, neben dem vorzüglichen Kommentar Haldons, McCormick ²1990: 146–150, 154–157.

war; nach Gebet und Entzünden von Kerzen gingen sie weiter, ein edelsteinbesetztes Kreuz wurde ihnen vorangetragen; angekommen an der Hagia Sophia, beteten sie in der Vorhalle und traten dann zusammen mit dem Patriarchen ein; ein Gottesdienst schloß sich an, bevor Basileios und sein Sohn den Palast erreichten.⁶¹

Ein weiterer, hier entscheidender Unterschied zum *adventus* Justinians liegt im Anlaß für die Einzüge Theophilos' und Basileios': Sie hatten Siege über die Araber erfochten. Schon in den Überschriften wird dies hervorgehoben. Der eine hatte „vollständig gesiegt“, der andere feierte eine „siegreiche Rückkehr“.⁶² Bei Theophilos sah das so aus: Die Zirkusparteien stimmten am Goldenen Tor Siegesakklamationen an. Soldaten, die mitgekämpft hatten, begleiteten den Kaiser. Dieser selbst hielt vor dem Volk eine Rede über die militärischen Erfolge und erhielt dafür erneut Siegesakklamationen. Als Basileios und sein Sohn einzogen, trugen die Demarchen Siegesmäntel, die Zirkusparteien stimmten Siegesakklamationen an (die obenerwähnten, die ebenso Gott galten) und sangen Militärlieder. Am Goldenen Tor erhielten die beiden Lorbeerkränze als Zeichen des Sieges.

Bei beiden Gelegenheiten waren Beute und Besiegte dabei, die beim Einzug präsentiert werden sollten. Theophilos wartete sogar sieben Tage vor der Stadt ab, bis die gefangenen Araber eingetroffen waren. So schien der *adventus* zum Triumph zu werden, die christlichen Elemente drohten mit der Erniedrigung der Feinde und mit der Freude an der Beute zu kollidieren. Doch was in der Spätantike ein unüberwindbares Problem dargestellt hatte, lösten Theophilos' und Basileios' Zeremonienmeister ebenso einfach wie einleuchtend: Zunächst paradierten die Soldaten Gefangene, Schätze und erbeutete Waffen auf der geschmückten Mese, „sie triumphierten im Zug mitten durch die Stadt“.⁶³ Erst danach zog der Kaiser ein, am selben Tag zwar, auf derselben Route, aber deutlich später und getrennt vom ersten Spektakel. Auf diese Weise blieb der Charakter eines christlichen *adventus* erhalten, ohne Gefangene und ohne Schätze. Tags darauf fanden Wagenrennen statt, bei denen die Araber und die Beute erneut präsentiert wurden, wahrscheinlich nach der Art der im *Zeremonienbuch* enthaltenen Ablaufvorschrift für eine Hippodromfeier.⁶⁴ So war der Triumph doch noch christlich geworden.

61 Haldon 1990: 275, bemerkt mit Recht: „the similarities between the triumphal processions described here, with their regular halts for prayer and visits to churches along the route, the singing and acclamations of the demes and others, and many other features, with the public processions of the Church, are numerous“.

62 Const. Porph. *Exped. milit.* p. 140 Haldon (p. 498 Reiske): ἡ ἀπὸ τοῦ φοροσάτου μετὰ νίκης ἐπάνοδος; p. 146 Haldon (p. 503 Reiske): ἐνίκησεν κατὰ κράτος.

63 Const. Porph. *Exped. milit.* p. 148 Haldon (p. 505 Reiske): ἐθριάμβευσαν μέσον τῆς πόλεως.

64 Const. Porph. *Caerim.* 2.19f. (p. 611–615 Reiske). Die Information über die Wagenrennen ist nur für Theophilos überliefert.

Fazit: der römische Triumph ohne das Christentum

Mein wesentliches Anliegen in diesem Aufsatz war herauszuarbeiten, daß nicht jede Siegesfeier ein Triumph war. Die antike Begrifflichkeit kann ein gefährlicher Führer sein. Ebenso verleitet ein auf den ersten Blick ähnlicher äußerer Ablauf dazu, Rituale in eins zu werfen, die tatsächlich unterschiedliche Funktionen erfüllten. Eine gegenseitige Entlehnung einzelner Elemente ändert an der Unzulässigkeit solcher Vermengung nichts. Beim *adventus* zog der Kaiser in eine Stadt ein, aber der Anlaß war, wie der Name ja sagt, lediglich seine Ankunft. Triumphiert wurde über nichts, Gefangene und Beute fehlten. Dankprozessionen wiederum konnten durchaus militärischen Siegen gelten, aber sie fanden auf die bloße Nachricht von einer gewonnenen Schlacht hin statt. Naturgemäß waren Feldherr und Armee noch nicht anwesend, und bei der Prozession handelte es sich nicht um einen Zug nach Hause, in die Stadt, sondern um einen Umzug in der Stadt. *Adventus* und Prozession dienten wie der Triumph der Selbstvergewisserung der Gemeinschaft, aber das ist bei öffentlichen Ritualen eine banale Feststellung. Was den Triumph von den anderen Ritualen abhob, ihm ein Alleinstellungsmerkmal verschaffte, war eine speziellere Funktion: In ihm erhielten die ausgezogenen Soldaten (nicht etwa nur der Feldherr) Dank und Anerkennung für ihren Einsatz im Dienst der Allgemeinheit. Auf diese Weise wurden sie in die Gemeinschaft reintegriert.

Sieg, Rückkehr, Bewegung und Öffentlichkeit waren die unverzichtbaren Elemente eines Triumphzuges. Sie alle zusammen, aber auch nur sie. Der Triumph konnte mit Hilfe religiöser Ehrfurchtsbezeugungen in eine transzendente Weltordnung eingefügt werden, aber konstitutiv war diese Verbindung nicht. Deshalb fiel im vierten Jahrhundert das Opfer ohne Schaden für die soziale Funktion des Triumphs weg. Er bestand als weltliches Ritual weiter. Das geschah auch mit einer Reihe pagan aufgeladener Feste, war also gar nicht ungewöhnlich. Von christlicher Seite wurde auch, soweit wir wissen, keine Kritik an dem diesseitigen Ritual laut. Das lag einmal schlicht daran, daß Triumphe weitaus seltener stattfanden als die oft angegriffenen Wagenrennen und Gladiatorenkämpfe. Zum anderen hätte die Äußerung von Vorbehalten leicht als Kritik am jeweiligen Kaiser aufgefaßt werden können.

Trotzdem wurden Triumphe seit dem fünften Jahrhundert noch rarer. Das bewirkten andere Faktoren, die mit Religion nichts zu tun hatten. Angesichts der außenpolitisch schwierigeren Lage des Reiches gab es weniger Gelegenheiten für einen Triumph. Der *adventus* mit seiner allgemeinen Beschwörung von Sieghaftigkeit bot sich hier als gutes Ausweichritual an. Für ihn mußte man niemanden besiegen, sondern nur den Ort wechseln. Gleichzeitig verzichteten die Kaiser auf die persönliche Führung der Truppen. General und Herrscher wurden zwei verschiedene Personen. Kaum ein Kaiser aber brachte es über sich, jemand anderen triumphieren zu lassen. Dieser konnte eines Tages ja zum Usurpator werden. In der Folge wurde die stationäre Feier im Hippodrom wichtiger: Ein unbewegter, seine Hauptstadt kaum

verlassender Kaiser feierte einen Sieg am besten in einem immobilen Setting. Justinians selbstsichere Großzügigkeit beim Vandalentriumph vermochte den Trend nicht umzukehren.

Die Hippodromfeier erreichte den Höhepunkt ihrer Popularität erst in der byzantinischen Zeit. Ganz verdrängte sie den Triumph aber nicht. Sobald sich die Rahmenbedingungen änderten und ein Kaiser wie Konstantin V. wieder selbst Siege erfocht, gewann der triumphale Einzug in Konstantinopel seinen Sinn zurück. Christlich wurde der Triumph erst im neunten Jahrhundert, durch eine Neukonzeption des *adventus*. Dieser stand in seinem äußeren Ablauf dem Triumph ohnehin am nächsten. Als die Elemente, die bisher eine christliche Imprägnierung verhindert hatten, nämlich Gefangene und Beute, dem Einzug einfach vorgelagert wurden, wurde es möglich, den längst verchristlichten *adventus* mit einem militärischen Sieg zu verbinden. Erst jetzt trat ein, was einige Wissenschaftler schon für das vierte Jahrhundert ansetzen: Triumph und *adventus* fielen zusammen.

Das *Zeremonienbuch* weiß für das zehnte Jahrhundert noch von einer anderen Art der Siegesfeier. Kaiser und Patriarch gehen in getrennten Prozessionen zum Konstantinsforum. Jener schreitet die Stufen zum Fuß der Konstantinssäule empor, vor ein Kreuz auf einer Marmorbasis. Die kleine Kapelle auf dem Sockel hat er im Rücken, der Patriarch steht in der Kapelle. Dann präsentieren einige hohe Amtsträger, unter ihnen die Generäle der siegreichen Kampagne, die vornehmsten Gefangenen. Der Kaiser trampelt auf dem Kopf des Anführers herum, eine Lanze wird diesem in den Nacken gesetzt. Alle anderen Gefangenen fallen zu Boden. Da beugt sich ein Vorsänger aus einem Fenster der Kapelle und betet: „Welcher Gott ist groß wie der unsrige? Du bist der Gott, der Wunder wirkt.“ Das Gebet wird vorgetragen bis zur Stelle: „Unterwirf ihren Füßen jeden Widerpart und Feind“. Das Volk ruft vierzimal: „Herr, erbarme Dich.“ Schließlich stimmt der Patriarch an: „Ein mitleidiger und menschenfreundlicher Gott bist Du.“ Nun dürfen sich alle Gefangenen erheben, auch derjenige, an dem der Kaiser die *calcatio colli* vollzogen hat.⁶⁵

Die Szene wirkt auf uns befremdlich, ja abstoßend. Die Byzantiner hätten darauf verwiesen, daß die Barmherzigkeit Christi den besiegten Feinden das Leben rette und deren Anführer aus seiner unwürdigen Position befreie. Was ein Jahrhundert vorher noch getrennt geblieben war, wurde jetzt zusammengefügt, ja zum Kern eines neuen Rituals.⁶⁶ Mit dem antiken Triumph hatte dieses Ritual, trotz des Namens, das

⁶⁵ Const. Porph. *Caerim.* 2.19 (p. 607–612 Reiske): τις Θεὸς μέγας, ὡς ὁ Θεὸς ἡμῶν· σὺ εἶ ὁ Θεὸς ὁ ποιῶν θαυμάσια ... ὑποτάξει ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτῶν πάντα ἔχθρον καὶ πολέμιον ... Κύριε, ἐλέησον ... ἐλεήμων καὶ φιλόανθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις (p. 611). Die maßgebliche Interpretation stammt von McCormick ²1990: 160–165, der das Vorbild für die Zeremonie in einer Siegesfeier von 956 sieht. Zum Ort vgl. Mango 1980. Die κεφαλοκλισία beim Gebet des Patriarchen meint nicht „the head (of the foremost emir) is bent down“ (so die Übersetzung von Moffatt/Tall 2012: 611), sondern die Neigung der Köpfe durch die Gemeinde (vgl. Sophocles ²1888: 662).

⁶⁶ Vgl. McCormick ²1990: 163f.: „By its fusion of the liturgical thanksgiving service with a very politi-

es im *Zeremonienbuch* trägt, schon wegen des fehlenden Einzugs nichts zu tun.⁶⁷ Es wurde geboren aus der christlichen Prozession. In der Spätantike hatte es solche Szenen nicht gegeben. Gesellschaften gestalten das Verhältnis zwischen Religion und Sieg eben immer wieder neu, selbst dann, wenn die eine Kultur unmittelbar aus der anderen hervorgeht, so wie die byzantinische aus der antiken.

Der Triumph war eines der langlebigsten Rituale der Weltgeschichte. Er wurde schon im frühen Rom gefeiert, und in Kaiserzeit und Spätantike behielt er, wie die in diesem Band versammelten Beiträge zeigen, seine zentrale Stellung. Möglich wurde das durch eine Struktur, die sich aus wenigen, prägnanten Elementen zusammensetzte. So blieb der Triumph immer als Triumph zu erkennen, was auch immer geändert wurde. Er konnte am Tempel des Iuppiter Optimus Maximus enden, auf dem Albanerberg oder im Hippodrom Justinians. Der Triumph überlebte sogar den Fall Roms und wurde in der Neuzeit zu einem wichtigen Erinnerungsort der westlichen Kultur, bis hin zu den großen filmischen Nachschöpfungen in *Ben-Hur* und *The Fall of the Roman Empire*. Die Macher dieser Filme vermochten einen überzeugenden Triumphzug zu kreieren, weil sie sehr wohl wußten, welche normativen Erwartungen sie bei ihren Zuschauern zu erfüllen hatten.⁶⁸

Das Opfer auf dem Kapitol gehörte nicht in diese Kategorie. In die pagane Welt war der Triumph zwar vollständig integriert gewesen, doch auch in der christlichen vermochte er lange Zuspruch zu finden. Zweifellos bedeutete die religiöse Neutralisierung eine Schwächung, aber nicht primär deswegen nahm die Frequenz seit dem fünften Jahrhundert ab. Anstatt einfach zu verschwinden, wurde dieser weltliche Triumph über wenigstens vierhundert Jahre hinweg gefeiert, von Konstantin I. bis Konstantin V. Das ist ein bemerkenswertes Zeugnis dafür, daß im spätantiken Reich keineswegs jeder Akt im öffentlichen Leben nach seiner Stellung vor Gott bemessen wurde. Rom war vor Christus dagewesen, und so vermochte es seine Erfolge sehr lange auf vorchristliche Weise zu feiern.

Von Karthago nach Konstantinopel

Wie paßt nun Johannes' karthagischer Triumph zu all dem? Er wurde nicht in der Hauptstadt gefeiert, sondern in der Provinz, im Mittelpunkt stand kein Kaiser, sondern einer seiner Generäle. Die Definition eines Triumphs – Rückkehr, Bewegung,

cal triumphal ritual, the ceremony of 956 marks a new peak in the liturgy's impact on imperial victory rituals.“

⁶⁷ Const. Porph. *Caerim.* 2.19 (p. 607 Reiske): ὅσα δεῖ γίνεσθαι, θριάμβου ἐπινικίων τελουμένου ἐν τῷ φόρῳ μετὰ λιτῆς.

⁶⁸ Ben-Hur. A Tale of the Christ, Regie: William Wyler, USA 1959, Zeitindex: 88.–91. Minute. The Fall of the Roman Empire, Regie: Anthony Mann, USA 1964, 79.–84. Min.

Öffentlichkeit und Sieg – ist aber vollständig erfüllt. Johannes' Einzug läßt sich also nicht als *adventus* oder ein anderes Ritual ‚wegerklären‘. Nicht entscheidend weiter hilft der Blick auf Coripp. Der Dichter verherrlichte seinen Helden natürlich nach Kräften – das Epos heißt nicht umsonst *Iohannis* –, das berechtigt aber nicht dazu, den Triumph für erfunden zu halten. Die vorausgegangene Schlacht wird von Prokop bezeugt, die Rückkehr nach Karthago hat also ihren Sitz in der geschichtlichen Entwicklung.⁶⁹ Ist vielleicht wenigstens der Abschluß in der Kirche erfunden? Coripp formuliert in der Passage für unser Empfinden eigenartig, er wählt pagane Ausdrücke anstelle christlicher: *templum, munus, summus sacerdos, libamina*.⁷⁰ Doch das ist nicht ungewöhnlich: Die Vermeidung kirchlicher Begriffe ist in der klassizistischen Literatur der Spätantike üblich, zumal in einem Genre, das auf Ennius und Vergil zurückgreift.⁷¹ Die Erwähnung von *Christus* im letzten Vers macht hinreichend deutlich, wo die Handlung spielt. So bleibt als einziges Indiz für eine Erfindung, daß ein solcher Kirchenbesuch einzigartig dasteht. Doch das wäre ein Zirkelschluß. Es führt nichts daran vorbei, die Stelle als historisch zu betrachten. Johannes beschoß den Einzug in einer Kirche, sicherlich der Bischofskirche Karthagos, er betete und ließ ein Geschenk am Altar niederlegen. Daß die Soldaten ihm folgten, daß der Bischof die Gabe entgegennahm, beweist, daß Johannes hier nicht selbstherrlich oder idiosynkratisch handelte.

Einen Triumph mit einem Besuch in der Kirche abzuschließen war im sechsten Jahrhundert also nicht nur denkbar, sondern auch machbar. Das ist aber keineswegs unvereinbar mit der oben skizzierten Entwicklung: Der Triumph war religiös neutralisiert, das heißt, er war offen für neue Deutungsversuche. Im rein christlichen Umfeld des Justinianischen Karthago mußte eine christliche Interpretation viel leichter auf Akzeptanz stoßen als im Rom des vierten Jahrhunderts. Der langfristige Trend ging ja auch in diese Richtung. ‚Langfristig‘ müßte ich dabei fettgedruckt schreiben, denn die Verchristlichung wird in Konstantinopel erst dreihundert Jahre später greifbar. Die Tradition einer Stadt, die schon manchen triumphalen Einzug gesehen hatte, hinderte eine schnelle Innovation, während die Seltenheit eines solchen Spektakels in Africa die Freiheit des Feldherrn deutlich erhöhte. Johannes' Triumph war also tatsächlich von einer neuen Art, aber nicht von einer, die wegweisend wurde. Er blieb ein Solitär. Als Theophilus und Basileios zur Hagia Sophia zogen, taten sie das in unwissentlicher Nachahmung.

In einem Punkt setzte sich aber auch Johannes nicht über das Herkommen hinweg. Schätze und Gefangene fanden keinen Eingang in die Kirche. Frauen und Kinder wurden draußen zur Schau gestellt, während Johannes und die Soldaten

⁶⁹ Proc. *Bell.* 4.28.46.

⁷⁰ Coripp. *Ioh.* 6.98–103 (zit. o. Anm. 1).

⁷¹ Vgl. Cameron 1982: 42f.; Hofmann 1989: 366; Leppin 2011: 263.

beteten.⁷² Und die unspezifizierte Dankesgabe, die Johannes am Altar niederlegen ließ, stammte nicht aus der Beute. Solche wurde nämlich, von den Kamelen einmal abgesehen, gar keine mitgeführt: Johannes hatte sie im vollen Umfang den Soldaten versprochen, und diese hatten sie sicher so bald wie möglich verkauft. Die Gabe wird aus Brot und Wein bestanden haben.⁷³ Johannes trennte zwar nicht, wie Theophilus und Basileios, zwischen eigenem Einzugszug und dem von Gefangenen und Beute. Er hatte wahrscheinlich nicht genügend Soldaten, um gleich zwei eindrucksvolle Züge zu bemannen. Das war auch gar nicht notwendig. Während des Einzugs scheint der General keinen Zwischenstopp an einer Kirche gemacht zu haben. Erst ganz am Schluß trat das christliche Element hervor, während die unglücklichen Frauen und Kinder zurückblieben. Johannes respektierte das spätantike Empfinden. Auch bei diesem innovativsten aller spätrömischen Triumphe wurde eine Regel beachtet: Demut wurde nicht durch Demütigung verunreinigt.

Bibliographie

- Alföldi, A. (1970): Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche. Darmstadt [erstmalig in: *MDAI(R)* 49 (1934), 3–118; 50 (1935), 3–158].
- Andres, J. U. (1997): Das Göttliche in der ‚Iohannis‘ des Corippus. Antike Götterwelt und christliche Gottesvorstellung im Widerstreit? Trier.
- Baldovin, J. F. (1987): *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*. Roma.
- Beard, M. (2007): *The Roman Triumph*. Cambridge/Mass.
- Becher, M. (2011): *Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt*. München.
- Bidez, J. (Hrsg.) (1981): *Philostorgius, Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*. Herausgegeben von J. B. & F. Winkelmann. Berlin.
- Börm, H. (2013): *Justinians Triumph und Belisars Erniedrigung. Überlegungen zum Verhältnis zwischen Kaiser und Militär im späten Römischen Reich*. *Chiron* 43, 63–91.
- Bury, J. B. (1923): *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I. to the Death of Justinian (AD 395 to AD 565)*; Bd. 1. London.
- Cameron, Al. (1970): *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*. Oxford.
- Cameron, Al. (1976): *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*. Oxford.
- Cameron, Av. (1982): *Byzantine Africa – The Literary Evidence*. In: J. H. Humphrey (Hrsg.): *Excavations at Carthage 1978 conducted by the University of Michigan*; Bd. 7. Ann Arbor, 29–62.

⁷² Coripp. *Ioh.* 6.97f.: *horribiles vultus parvis ostendere natis / dum patres matresque libet, sic limina templi ...*

⁷³ Coripp. *Ioh.* 5.408–416, 6.7f; McCormick 1989: 169, denkt an die Beute („quite possibly“). Shea 1973: 121, und Andres 1997: 158, erwägen die Möglichkeiten Beute und Brot/Wein. Der eine entscheidet sich für die zweite Alternative, der andere trifft keine Wahl. Daß keine Beute mitgebracht wurde, lassen alle Autoren außer acht.

- Croke, B. (1981): Two Early Byzantine Earthquakes and their Liturgical Commemoration. *Byzantion* 51, 122–147.
- Croke, B. (2008): Poetry and Propaganda: Anastasius I as Pompey. *GRBS* 48, 447–466.
- Dagron, G. et al. (2000): L'organisation et le déroulement des courses d'après le *Livre des cérémonies*. *T&MByz* 13, 1–200.
- Dewar, M. (Hrsg.) (1996): *Claudian, Panegyricus de sexto consulatu Honorii Augusti*. Edited with Introduction, Translation, and Literary Commentary. Oxford.
- Diefenbach, S. (1996): Frömmigkeit und Kaiserakzeptanz im frühen Byzanz. *Saeculum* 47, 35–66.
- Diefenbach, S. (2002): Zwischen Liturgie und *civilitas*. Konstantinopel im 5. Jahrhundert und die Etablierung eines städtischen Kaisertums. In: R. Warland (Hrsg.): *Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie. Schauplätze in Spätantike, Byzanz und Mittelalter*. Wiesbaden, 21–49.
- Dolbeau, F. (Hrsg.) (1996): *Augustin, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*. Paris.
- Döpp, S. (1980): *Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians*. Wiesbaden.
- Dufraigne, P. (1994): *Adventus Augusti, adventus Christi: recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive*. Paris.
- Forcellini, A. et al. (Hrsg.) (1887): *Lexicon totius latinitatis*; Bd. 4. Padua.
- Fraschetti, A. (1999): *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*. Rom.
- Gagé, J. (1933): *Σταυρὸς νικοποιοῦς: la victoire impériale dans l'empire chrétien*. *RHPH* 13, 370–400.
- Greatrex, G. & Watt, J. W. (1999): One, Two or Three Feasts? The Brytae, the Maiuma and the May Festival at Edessa. *OC* 83, 1–21.
- Grumel, V. (1936): Le commencement et la fin de l'année des jeux à l'Hippodrome de Constantinople. *Échos d'Orient* 35, 428–435.
- Guilland, R. (1966): *Etude sur l'Hippodrome de Byzance VI: Les spectacles de l'Hippodrome*. *ByzSlav* 27, 289–307.
- Haldon, J. F. (Hrsg.) (1990): *Constantine Porphyrogenitus, Three Treatises on Imperial Military Expeditions*. Introduction, Edition, Translation and Commentary. Wien.
- Hauck, K. (1967): Von einer spätantiken Randkultur zum karolingischen Europa. *FMS* 1, 3–93.
- Hofmann, H. (1989): *Corippus as a Patristic Author?* *VChr* 43, 361–377.
- Howard-Johnston, J. (1999): *Heraclius' Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire, 622–630*. *War in History* 6, 1–44.
- Itgenshorst, T. (2005): *Tota illa pompa. Der Triumph in der römischen Republik*. Göttingen.
- König, I. (1997): *Aus der Zeit Theoderichs des Großen. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar einer anonymen Quelle*. Darmstadt.
- Lampe, G. W. H. (Hrsg.) (1968): *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford.
- Lange, C. H. (2012): *Constantine's Civil War Triumph of AD 312 and the Adaptability of Triumphal Tradition*. *ARID* 37, 29–53.
- Lange, C. H. (2013): *Triumph and Civil War in the Late Republic*. *PBSR* 81, 67–90.
- Laniado, A. (2010): *Belisarius in the City of God: Stephanus Antecessor on three Ceremonies in Constantinople and Antioch*. In: H. Börm & J. Wiesehöfer (Hrsg.): *Commutatio et contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East*. Düsseldorf, 273–292.
- Lehnen, J. (1997): *Adventus principis. Untersuchungen zu Sinngehalt und Zeremoniell der Kaiserankunft in den Städten des Imperium Romanum*. Frankfurt/M.
- Leppin, H. (2011): *Justinian. Das christliche Experiment*. Stuttgart.
- Liverani, P. (2007): *Victors and Pilgrims in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. *Fragmenta* 1, 83–102.
- Lundgreen, C. (2014): *Rules for Obtaining a Triumph – the ius triumphandi once more*. In: C. H. Lange & F. J. Vervaeke (Hrsg.): *The Roman Republican Triumph beyond the Spectacle*. Roma, 17–32.

- MacCormack, S. G. (1972): Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of *Adventus*. *Historia* 21, 721–752.
- MacCormack, S. G. (1981): Art and Ceremony in Late Antiquity. Berkeley.
- Mango, C. (1980): Constantine's Porphyry Column and the Chapel of St. Constantine. *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας* 10, 103–110.
- Maraval, P. (1985): *Lieux saints et pèlerinages d'Orient: histoire et géographie des origines à la conquête arabe*. Paris.
- Markus, R. A. (1990): *The End of Ancient Christianity*. Cambridge.
- Marquardt, J. (?1884): *Römische Staatsverwaltung*; Bd. 2. Leipzig.
- Martin, J. (1997): Das Kaisertum in der Spätantike. In: F. Paschoud & J. Szidat (Hrsg.): *Usurpationen in der Spätantike*. Stuttgart, 47–62.
- McCormick, M. (1989): Clovis at Tours, Byzantine Public Ritual and the Origins of Medieval Ruler Symbolism. In: E. K. Chrysos & A. Schwarcz (Hrsg.): *Das Reich und die Barbaren*. Wien, 155–180.
- McCormick, M. (?1990): *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*. Cambridge.
- McLynn, N. (2008): Crying Wolf: The Pope and the Luperalia. *JRS* 98, 161–175.
- Meier, M. (2003): Das andere Zeitalter Justinians. *Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.* Göttingen.
- Meier, M. (2009a): Die Abschaffung der *venationes* durch Anastasios im Jahr 499 und die ‚kosmische‘ Bedeutung des Hippodroms. In: H. Beck & H.-U. Wiemer (Hrsg.): *Feiern und Erinnern. Geschichtsbilder im Spiegel antiker Feste*. Berlin, 203–232.
- Meier, M. (2009b): Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches. Stuttgart.
- Meslin, M. (1970): *La fête des calendes de janvier dans l'empire romain: étude d'un rituel de Nouvel An*. Bruxelles.
- Modéran, Y. (2003): *Les Maures et l'Afrique romaine (IVe–VIIe siècle)*. Rome.
- Moffatt, A. & Tall, M. (Hrsg.) (2012): *Constantine Porphyrogenetos, The Book of Ceremonies*; Bd. 2. Canberra.
- Mommsen, T. (?1887): *Römisches Staatsrecht*; Bd. 1. Leipzig.
- Moorhead, J. (1992): *Theoderic in Italy*. Oxford.
- North, J. A. & McLynn, N. (2008): Postscript to the Luperalia: From Caesar to Andromachus. *JRS* 98, 176–181.
- Pazdernik, C. (2006): Xenophon's *Hellenica* in Procopius' *Wars*: Pharnabazus and Belisarius. *GRBS* 46, 175–206.
- Pfeilschifter, R. (2013): *Der Kaiser und Konstantinopel. Kommunikation und Konfliktaustrag in einer spätantiken Metropole*. Berlin.
- Reiske, I. I. (Hrsg.) (1830): *Constantinus Porphyrogenitus, De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo Graece et Latine*; Bd. 2. Bonn.
- Rochow, I. (1991): *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715–813*. Berlin.
- Rochow, I. (1994): *Kaiser Konstantin V. (741–775). Materialien zu seinem Leben und Nachleben*. Frankfurt/M.
- Schwiehorst-Schönberger, L. (2004): *Kohelet. Übersetzt und ausgelegt (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament)*. Freiburg.
- Seeck, O. (1919): *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*. Stuttgart.
- Sguaitamatti, L. (2012): *Der spätantike Konsulat*. Fribourg.
- Shea, G. W. (1973): Myth and Religion in an Early Christian Epic. *MS* 35, 118–128.
- Sophocles, E. A. (?1888): *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from 146 BC to AD 1100)*. New York.

- Stein, E. (1949): *Histoire du Bas-Empire*; Bd. 2: De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476–565). Paris.
- Ulf, C. (1982): Das römische Lupercalienfest. Ein Modellfall für Methodenprobleme in der Altertumswissenschaft. Darmstadt.
- Ville, G. (1960): Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien. *MEFR* 72, 273–335.
- Vössing, K. (2010): Africa zwischen Vandalen, Mauren und Byzantinern (533–548 n. Chr.). *ZAC* 14, 196–225.
- Wiedemann, Th. (2001): *Kaiser und Gladiatoren. Die Macht der Spiele im antiken Rom*. Darmstadt [erstmalig englisch: London 1992].
- Wienand, J. (2015): 'O tandem felix civili, Roma, victoria!' Civil-War Triumphs from Honorius to Constantine and Back. In: J. Wienand (Hrsg.): *Contested Monarchy: Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD*. Oxford, 169–197.