

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 113 (2019)

Artikel: "A Cubiculo Augustorum" : die Metapher von der Berufung des Augustus zum Seher der Theophanie im paganen Mythos und zum Diener an der verheissenen Incarnation des Logos im Theologumenon des römisch-christlichen Gründungsnarrativs

Autor: Sproll, Heinz

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-847015>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«A Cubiculo Augustorum». Die Metapher von der Berufung des Augustus zum Seher der Theophanie im paganen Mythos und zum Diener an der verheißenen Incarnation des Logos im Theologumenon des römisch-christlichen Gründungsnarrativs

Heinz Sproll

Um einem unreflektierten modischen radikalen Konstruktivismus¹ zu entgehen, empfiehlt es sich, die epistemologischen Implikationen der Theorie der «Erinnerungsorte»² freizulegen und sie in heuristisch produktive Forschungsstrategien zu operationalisieren. Pierre Nora (geb. 1931) geht von einer Hermeneutik diachroner, generationsübergreifenden Kommunikation aus, d. h. zwischen existentiellen gegenwärtigen lebensweltlichen Erfahrungen und ihrer Deutung durch in der Vergangenheit geprägte und bis in die Gegenwart hinein sich stabile Geltung verschaffende normative Paradigmen.

In der Vergangenheit kollektiv gewonnene Erfahrungen wurden dabei zu diskursiven Symbolen im Modus sinnstiftender metaphorisch reicher Traditionen verarbeitet und im kollektiven Gedächtnis der kulturellen Eliten gespeichert mit dem Ziel, sie jederzeit als normative Richtschnur des individuellen und kollektiven Handelns gerade im Kontext neuer Bedingungen und Herausforderungen flexibel zu deuten, lebenspraktisch zu vergegenwärtigen und in autoritative Handlungsakte umzusetzen.

Diese mit hoher normativer Verbindlichkeit ausgestatteten Symbole verdichteten sich in diversen traditionsgründenden Semantiken wie metaphorischen Narrativen und (Gründungs-)Mythen und verdinglichten sich in ikonographischen Symbolen wie Denkmälern und Gedächtnisorten und in Symbolen des kulturellen Speichergedächtnisses wie Archiven und Bibliotheken.³

¹ Zu den neueren epistemologischen Ansätzen des radikalen Konstruktivismus vgl. u. a. Heinz von Foerster, *Sicht und Einsicht. Versuche einer operativen Erkenntnistheorie*, Braunschweig/Wiesbaden 1985.

² Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, 3 Bde., Paris 1984–1999.

³ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 82018.

Zusätzlich kann die Phänomenologie politischen Handelns Hannah Arendts (1906–1975) herangezogen werden, um die Theorie diachron wirksamer Traditionen zu vertiefen: Traditionen mit ihrem besonders in Metaphern gespeicherten, normativen Symbolkapital⁴ waren für politisches, Autorität begründendes Handeln unabdingbar wie umgekehrt in solche Autorität eingegangene historische Erfahrungen sinn- und handlungsstiftende Traditionen generierten: «Sofern Vergangenheit als Tradition überliefert ist, hat sie Autorität, sofern sich Autorität geschichtlich darstellt, wird sie zur Tradition.»⁵

Solche Traditionen hatten Erinnerungsräume im Sinne Aleida Assmanns zur Voraussetzung, die durch kollektive Erinnerungen sowohl als *vis* als auch als *ars* konstituiert wurden.⁶

Nora konstatiert für seine Gegenwart einen eklatanten Abbruch jeglicher diachronen Kommunikation, so dass überlieferte Texte nicht mehr verstanden, normativ bestimmte Metaphern als narrativ gedeutete Ereignisse, Persönlichkeiten oder Zusammenhänge obsolet, ikonographische Codes bedeutungslos und Traditionen sinnentleert und mithin nicht mehr praktiziert werden.⁷ In dieser Argumentationslinie bewegt sich auch Reinhart Kosseleck (1923–2006): Seit der Aufklärung wird erfahrene und in Erinnerungsräumen tradierte Geschichte zu abgeschlossener Vergangenheit, die allein als antiquarisches Materialobjekt nur noch für Geschichtswissenschaft von Interesse ist, die allein kritischen, intersubjektiv kontrollierten Standards zu folgen hat:

«Mit dem Generationswechsel ändert sich auch der Gegenstand der Betrachtung. Aus der erfahrungsgesättigten gegenwärtigen Vergangenheit der Überlebenden wird eine reine Vergangenheit, die sich der Erfahrung entzogen hat.»⁸

Die Geschichtswissenschaft bedarf nach diesem Theorem geradezu des Vergessens, des Abbruchs und der «Mortifikation» (Aleida Assmann)⁹ von Traditionen, um dem Kriterium methodisch kontrollierter Erkenntnis zu genügen. Dem entspricht eine gegenwärtige Geschichtskultur,¹⁰ in der neben einer hochspezialisierten Geschichtswissenschaft Erinnerungsräume durch an Events orientierte, mediale und kommerzielle Verwertungs- und private Konsuminteressen bestimmt sind. Um solche Erinnerungsräume zu rekonstruieren, in denen

⁴ Zum Begriff vgl. Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/M. 1982.

⁵ Hannah Arendt, Benjamin und Brecht. Zwei Essays, München 1971, 49.

⁶ Aleida Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999, 27–32.

⁷ Pierre Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin 1990, 11, 18.

⁸ Reinhart Kosseleck, Nachwort zu Charlotte Beradt, *Das Dritte Reich des Traums*, Frankfurt/M. 1994, 117–132; Zitat 117.

⁹ Assman, *Erinnerungsräume* (wie Anm. 6), 14.

¹⁰ Zum Begriff der Geschichtskultur vgl. Jörn Rüsen, *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*, Köln/Weimar/Wien 1994.

sinnbildende und mit Metaphern gesättigte Traditionen als Katalysatoren einer vergegenwärtigten Vergangenheit dienen können, wird eine diskursive und öffentliche Aneignung von Geschichte erörtert,¹¹ die die positivistische Subjekt-Objekt-Dialektik des späten Historismus genauso überwindet wie den bewusstsensphilosophischen Konstruktivismus, der nicht mehr zwischen Imagination und methodengeleiteter Rekonstruktion, Projektion und Faktizität zu unterscheiden weiß und damit die Bildung von Erinnerungsräumen Verzweckungs- und Verblendungsstrategien ausliefert.

Das antike Griechenland und Rom, die bis in unsere Gegenwart als Zentralreferenten den Erinnerungsraum des Okzidents bestimmt hatten,¹² werden dabei wiederum Metaphern eines neuen narrativen Diskurses zur Selbstverständigung des von Antike und Christentum geformten Abendlandes sein, will es sich nicht mit seinen postkolonialen Dekonstruktionen in einer von Ökonomismus und von ihm bestimmten utilitaristischen funktionalen Äquivalenten in der globalisierten Weltzivilisation als kulturelle Bestimmungsgröße endgültig aufgeben.¹³

Welcher bessere Ausgangspunkt und Referent für einen solchen Diskurs ließe sich finden als die römische Republik, die ihre über Jahrhunderte dauernde Stabilität aus ihrem von der Wertematrix der *«exempla»* und der *«mores maiorum»* bestimmten Erinnerungsraum bezog?¹⁴ Als weiterer Referent kann Vergils *Aeneis* als *«the kind of poetic (re)construction of Roman cultural memory that resonated»* (Karl Galinsky)¹⁵ und die Staats- und Symbolpolitik des *«princeps»* Augustus ins Auge gefasst werden, der im Rückgriff auf diese *«virtutes»* die Antagonismen der Bürgerkriege im *«novus status»* des Prinzipats überwand und mithin in der *«Wiederherstellung von etwas Vergangenenem»* (Hannah Arendt)¹⁶ die auf Recht und *«mores»* gegründete *«res publica restituta»*¹⁷ wieder errichtete. Mit der Schaffung der für das *«Imperium Romanum»* über Jahrhunderte dauernden Friedensordnung, vor allem mit der von ihm und den Augusteern (Vergil, Horaz, Ovid, Lukrez, Tibull) geprägten Metapher der *«Pax Augusta»* gewannen sie im Sinne der Hermeneutik der *«intentionalen Geschichte»* (H.-J. Gehrke)¹⁸ die Deutungshoheit über weite Teile des Erinnerungsraums vor allem des Bildungsgedächtnisses der

¹¹ Vgl. u.a. neuerdings Michael Stahl, *Das Schöne und die Politik*, Dresden 2018.

¹² Vgl. Cornelia Vismann, *Das Recht und seine Mittel*, Frankfurt a. M. 2012, 21–33.

¹³ Vgl. u. a. Stahl, *Das Schöne und die Politik* (wie Anm. 11), 191–203, 247–256.

¹⁴ Vgl. Karl Galinsky (Hg.), *Memoria Romana. Memory in Rome and Rome in Memory*, Ann Arbor 2014, passim.

¹⁵ Galinsky (Hg.), *Memoria Romana* (wie Anm. 14), 1.

¹⁶ Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 2: *Das Wollen*, München 1979, 202.

¹⁷ Vgl. Heinz Sproll, *Aitiologische Narrative um die res publica restituta des Augustus in: Civiltà Romana*, III (2016), 1–12; Stahl, *Das Schöne und die Politik* (wie Anm. 11), 78–81.

¹⁸ Hans-Joachim Gehrke, *Mythos, Geschichte, Politik: antik und modern*, in: *Saeculum*, 45 (1994), 239–264.

paganen und christlichen Antike und des Mittelalters bis in die Frühe Neuzeit, vereinzelt bis in die politikwissenschaftlichen Diskurse¹⁹ der Gegenwart hinein.²⁰

Von diesem bildungsgeschichtlichen Interesse her lässt sich unschwer das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Studie herleiten: Steht in ihrem Zentrum die Metapher der Theophanie und der Berufung des Augustus, so ist vor allem zu untersuchen, wie sich diese Metapher auf das heilsgeschichtliche Ereignis der Incarnation des «Logos» in dem Sinne deutend bezog, dass dieses Mysterium in semantischer und ikonographischer Sprache gestaltet und kommuniziert wurde. Mithin ist nicht nur das Referenzverhältnis von Signifikant zum Signifikat semiotisch zu bestimmen, sondern auch theologisch die heilsoikonomische Botschaft der Epiphanie Jesu Christi, der sich in der zeichenhaften Theophanie des Augustus offenbaren wollte.

Wenn daher im Fokus dieser Studie die auch von der kulturwissenschaftlich orientierten Geschichtswissenschaft²¹ und Latinistik²² weitgehend übersehene Metaphorik und die Aitiologie der dem Augustus zugeschriebenen Metapher der kosmischen Visionen²³ stehen, dann ist nicht nur nach der Genese und Wirkungsgeschichte dieser Mythologeme als Konstrukte der politischen Kommunikation zu fragen, sondern nach ihren mimetischen Anverwandlungen durch die römische Kirche bis ins Mittelalter hinein mit universaler Geltung für die «res publica christiana». Um mithin ihre aus dem «saeculum Augustum» kommende und spätestens im 6. Jahrhundert christlich anverwandelte Rolle für den stabilen christlichen Erinnerungsraum zu untersuchen, behandelt die Studie folgende Aspekte:

1. Zunächst gilt das Interesse der Genese paganer Mythologeme und Metaphorik des Augustus als Visionär in einem stabilen vorchristlichen Erinnerungsraums als Matrix, die die Voraussetzung für die produktive Entfaltung früh-

¹⁹ Vgl. Michael W. Doyle, *Empires*, Ithaka/New York 1986, 92–95; Herfried Münkler, *Imperien*, Berlin 2005, 105–117.

²⁰ Vgl. u. a. Penelope J. Goodman (Hg.), *Afterlives of Augustus AD 14–2014*, Cambridge 2018; Mario Labate/Gianpiero Rosati (Hg.), *La costruzione del mito augusteo*, Heidelberg 2013.

²¹ Vgl. u. a. Kurt A. Raaflaub/Mark Toher (Hg.), *Between Republic and Empire*, Berkeley/Los Angeles/London 1990; Karl Galinsky, *Augustan Culture*, Princeton 1996; ders., *Augustus. Sein Leben als Kaiser*, Darmstadt/Mainz 2013; Paul Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 2009; Andreas Haltenhoff/Andreas Heil/Fritz-Heiner Mutschler (Hg.), *Römische Werte und Römische Literatur im frühen Prinzipat*, Berlin 2011; Ernst Baltrusch/Christian Wendt (Hg.), *Der Erste. Augustus und der Beginn einer neuen Epoche*, Darmstadt 2016; Werner Dahlheim, *Augustus. Auführer – Herrscher – Heiland*, München 2010, 360–384 verweist auf die sakrale Konstruktion des Prinzipats.

²² Vgl. u. a. Ernst A. Schmidt, *Augusteische Literatur*, Heidelberg 2003; Philipp R. Hardie, *Virgils Aeneid. Cosmos and Imperium*, Oxford 1986; Hans-Peter Stahl (Hg.), *Virgil's Aeneid. Augustan Epic and Political Context*, London 1998.

²³ Vgl. Bernhard Schimmelpfennig, *Die Geburt Jesu, der Kaiser Augustus und die Sibylle von Tivoli*, in: Balázs Nagy/Marcell Sebök (Hg.), *The Man of Many Devices, Who Wandered Full Many Ways. Festschrift in Honor of Janos M. Bak*, Budapest 1999, 139–147; Kerry Boeye/Nadine B. Pandey, *Augustus as Visionary*, in: Goodman, *Afterlives* (wie Anm. 20), 152–177 übersieht die aitiologische Deutung der untersuchten Narrative; Paul F. Burke, *Augustus and Christianity in Myth and Legend*, in: *New England Classical Journal*, 32/3 (2005), 213–220.

christlicher Theologumena schuf.²⁴ Diese mythischen Zuschreibungen waren konstitutiv für die sakral bestimmte *«auctoritas»* des *«princeps»*, die aus der kosmischen Bestimmung durch die Götter resultierte.

2. Des weiteren wird der in der bisherigen Forschung²⁵ vernachlässigten Frage nachgegangen, wie die Weissagung der Tiburtinischen Sibylle an Augustus in der frühen Kirche zunächst oral, später schriftlich rezipiert und nunmehr als formatives metaphorisches Theologumenon im christlich überformten Bildungsgedächtnis der griechisch-römischen *«paideia»* auf die Epiphanie Jesu Christi hin gedeutet wurde.

Im Fokus des Interesses steht dabei die Metapher des *«Fi(lio) Dei Au(gustus) Sacr(avit)»*, die auf die Incarnation des *«Logos»* als heilsgeschichtliches Ereignis referenzierend die Geburt des Herrn zum aitiologischen Gründungsnarrativ anverwandelte, das einen auf Augustus und die Sibylle referenzierenden nunmehr stabilen christlichen Erinnerungsraum generierte.

3. Die christliche Metaphorik wurde im Altar des Augustus in der Basilica Santa Maria in Aracoeli am topographischen Ort der *«arx»* mit dem Tempel der Juno Moneta und mithin am Erinnerungsort der *«memoria»* monumentalisiert, dessen Baugeschichte und ikonographische Botschaft in einer intertextuellen Analyse untersucht wird.

Die Genese des geschichtskulturellen Erinnerungsraums: Die Metapher der Visionen des Augustus in vorchristlichen Mythologemen als Manifestationen seiner «auctoritas» im Schnittpunkt zwischen politischer und sakral-kosmischer Ordnung

Octavian selbst legte den Grundstein für das formative Bildungsgedächtnis, in dem er als Seher fungierte. Bereits das *«Iulium sidus»*, der Komet, der über den von Octavian organisierten *«ludi victoriae Caesaris»* (20.–30.7.44 v. Chr.) zu Ehren des ermordeten Caesar um die elfte Stunde eines Tages erschien und in den darauf folgenden sieben Nächten sichtbar blieb, *«clarumque et omnibus e terris conspicuum fuit»*²⁶ verwies nicht nur auf die dann am 1.1.42 v. Chr. vom Senat

²⁴ Vgl. Heinz Sproll, *Imperium sine fine dedi* (Verg. Aeneis 1, 279) Die Referenz auf die *«Pax Augusta»* als oikumenisches Theologumenon und als universale Ordnungsidee des *«novus ordo des princeps»*. Vom Weltgedicht der Augusteer zum heilsgeschichtlichen Deutungsparadigma der Kirchenväter, in: SZRKG, 108 (2014), 357–380.

²⁵ Vgl. neuerdings Gianluca Mandatori, *Hinc [...] Augustus Cristum vidit infantem. Ottaviano Augusto testimone della Natività: tradizione e fortuna di una leggenda romana*, in: *Civiltà Romana*, II (2015), 73–100: Dem Autor entgeht der ideengeschichtliche Zusammenhang zwischen vorchristlichen und christlichen Narrativen; so auch bei Paul E. Burke, *Augustus and Christianity in Myth and Legend*, in: *New England Classical Journal*, 32/3 (2005), 213–220; so auch bei Schimmelpfennig, *Die Geburt Jesu* (wie Anm. 23).

²⁶ Plin. n. h. 2.94 mit wörtlichem Zitat aus einer Rede Octavians, in: Klaus Bringmann/Dirk Wiegandt (Hg.), *Augustus. Schriften, Reden und Aussprüche*, Darmstadt 2008, 195; parallele

normierte Apotheose Caesars, sondern wurde von Octavian als ‹omen› für seine Selbstbezeichnung als ‹Divi filius› und mithin für seine providentielle Sendung als ‹soter› zur Überwindung der Bürgerkriege in der ‹aetas aurea› der ‹pax Augusta› performativ in der politischen Kommunikation gedeutet.²⁷ Octavian beanspruchte und behauptete auch die Deutungshoheit über das göttliche ‹numen›,²⁸ wenngleich sich die Botschaft des ‹sidus Iulium› auch an das Volk richtete, indem er eine besondere Berufung zur Weissagung künftiger Ereignisse aus der Deutung dieses Zeichens für sich ableitete: «quin et bellorum omnium eventus ante praesensit.»²⁹

Mit der Etablierung des Kults um den ‹Divus Iulius› machte er sich nicht nur zum Wächter über die sakralisierte Erinnerung an seinen Adoptivvater Julius Caesar und reihte sich in die Familie des Aeneas ein, sondern antizipierte, wenn auch nicht in aller Öffentlichkeit, so doch im Subtext seit 42 v. Chr. als ‹Divi filius› seine eigene ‹consecratio›.³⁰ Indem er sich mit der Aura des Sakralen umgab, erschloss er sich damit das enorme Akzeptanzpotential³¹ der ‹auctoritas›, nicht zuletzt gegenüber seinem Kontrahenten Marcus Antonius.

Dadurch dass Octavian 27 v. Chr. durch ‹senatus consultum› und Beschluss der Pontifices das Cognomen ‹Augustus›, d. h. der durch Götterzeichen Auserkorene, verliehen wurde,³² erwarb er durch seine narrativ und metaphorisch vermittelte Götteridentifikationen eine wirksame Performanz in der politischen Öffentlichkeit, indem er sie in Riten institutionalisierte und in Bauwerken monumentalisierte. Mithin verstand sich Augustus als Interpret der Götter, wie das Narrativ Suetons zur Errichtung des Tempels des Apollo Palatinus und des Jupiter Tonans auf dem Kapitol³³ belegt. In dieser deutenden Funktion erschien der ‹princeps› als Vermittler zwischen der politischen und der sakral-kosmischen Ordnung, der sich daraus seine ‹auctoritas› und seinen Ehrentitel des ‹pater patriae› 27 v. Chr.³⁴ in der politischen Kommunikation zuschreiben ließ. Zudem garantierte er, dass die Oikumene des ‹Imperium Romanum› als Metapher für das göttliche Ordnungsgefüge des Kosmos fungierte.³⁵

Überlieferung bei: Verg. ecl. 9,46–49; Aen. 8,681; Suet. Div. Jul. 88; Cass. Dio 45,7,1. Vgl. Schmidt, *Augusteische Literatur* (wie Anm. 22), 96–97; Stefan Weinstock, *Divus Julius*, Oxford 1971, 370–379.

²⁷ Vgl. Weinstock, *Divus Julius* (wie Anm. 26), 371; Manfred Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, München/Leipzig 2001, 57.

²⁸ Vgl. Walter Pötscher, *Numen und Numen Augusti*, in: ANRW II, 16.1 (1978), 355–392.

²⁹ Suet. Aug. 96,1.

³⁰ Plin. n. h. 2,93–94. Vgl. Clauss, *Kaiser und Gott* (wie Anm. 28), 54–75; Gunther Gottlieb, *Religion in the Politics of Augustus*. Aeneid 1, 278–291; 8, 714–723; 12, 791–812, in: Stahl (Hg.), *Vergil's Aeneid* (wie Anm. 22), 21–36.

³¹ Vgl. Egon Flaig, *Stabile Monarchie – sturzgefährdeter Kaiser*, in: Ernst Baltrusch/Christian Wendt (Hg.), *Der Erste. Augustus und der Beginn einer neuen Epoche*, Darmstadt 2016, 8–16.

³² Aug. r. g. 34,2; Florus 2,34,66; Ovid *Fasti* 1, 608ff.; Suet. Aug. 7,2.

³³ Suet. Aug. 29,3.

³⁴ Aug. r. g. 35,1. Vgl. Stahl, *Das Schöne und die Politik* (wie Anm. 11), 78.

³⁵ Vgl. Philip Hardie, *Vergil's Aeneid. Cosmos and Imperium*, Oxford 1986, 377–386.

Die seine Geburt betreffenden Narrative kündigten gemäß antiker Tropen und Metaphern zur Geburt von Heroen³⁶ die vorgeburtliche Nähe Octavians zu den Göttern an: So soll seine Mutter Atia ihren Sohn im Schlaf in einem Apollotempel empfangen haben, nachdem sie von einer Schlange, Referenzsymbol des Apollo, besucht worden war.³⁷ Kurz vor der Geburt träumte sie, ihr Schoß sei zu dem Stern emporgetragen worden und breitete sich über den gesamten Himmel und die Erde umfassenden Kosmos aus. Octavius, der Vater des Octavian, träumte, dass aus dem Schoß seiner Frau Atia das strahlende Licht der Sonne aufgegangen sei: «Somniavit et pater Octavius utero Atiae iubar solis exortum.»³⁸ Auch Cicero soll im Traum in dem jungen Octavian den künftigen «princeps» vorausgesehen haben, der die Bürgerkriege beendigen werde.³⁹

Folgt man den neueren kulturanthropologischen Forschungsergebnissen,⁴⁰ so wird man in diesen Träumen die mit seiner Geburt konnotierte Metapher der Theophanie des Augustus erkennen: Die vom «princeps» besonders im Zusammenhang mit dem Sieg über Sextus Pompeius im Seegefecht von Mylae und Naulochoi 36 v. Chr. und in der Seeschlacht von Actium 31 v. Chr. betriebene Selbstidentifikation mit Apollo, dem Gott der Weissagung, – «Tuus iam regnat Apollo» (Verg ecl. 4,10),⁴¹ – wurde metaphorisch auf dieses Mythologem bezogen, so dass ihm mit der Bezeichnung des Namensprädikats «Apollinis filius»⁴² die Fähigkeit der Weissagung zugesprochen wurde. Zudem wurde ihm schon bei seiner Geburt am 23. September die Weltherrschaft vorausgesagt.⁴³

Unabhängig von der in der Forschung kontrovers diskutierten Frage, inwieweit Augustus selbst an der Genese dieser Divinationen aktiv beteiligt war,⁴⁴ entsprachen sie einem breiten öffentlichen Erwartungshorizont der Bevölkerung auf ein metaphorisches, von der Sibylle prophezeiten, im Siegel des Augustus in Form einer Sphinx symbolisierten «regnum Apollinis»,⁴⁵ auf «ein neue(s) Zeitalter und

³⁶ Vgl. Paul Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München ⁵2009, 52–61.

³⁷ Suet. Aug. 94,4; Cass. Dio 45,1,2.

³⁸ Suet. Aug. 94,4; Cass. Dio 45,1,3.

³⁹ Plut. Cic. 44,3–5.

⁴⁰ Vgl. u. a. Gregor Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart 2000, 1–23, 147–160. Zu den Prodigien vgl. Veit Rosenberger, *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen in der römischen Republik*, Stuttgart 1998.

⁴¹ Vgl. u.a. Pierre Lambrechts, *Die «Apollinische Politik» des Augustus und der Kaiserkult*, in: Gerhard Binder (Hg.), *Saeculum Augustum II*, Darmstadt 1988, 88–107; Robert Alan Gurval, *Actium and Augustus*, Ann Arbor 1995, 87–136; John F. Miller, *Apollo, Augustus and the Poets*, Cambridge 2009.

⁴² Suet. Aug 94,4.

⁴³ Suet. 94,6; Cass. Dio 45,1,3–5.

⁴⁴ Vgl. Robin L. Wildfang, *The Propaganda of Omens. Six Dreams Involving Augustus*, in: Robin L. Wildfang/Jacob Isager (Hg.), *Divination and Potents in the Roman World*, Odense 2000, 43–55; Annie Vigourt, *Les Présages Impériaux d'Auguste à Domitien*, Paris 2001.

⁴⁵ Vgl. Plin. n.h. 37, 1,10; Suet Aug 50.

eine(n) gottgesandten Herrscher» (Zanker),⁴⁶ der dem sich mit Apollo identifizierenden Augustus einen Handlungsrahmen schuf, in dem die auf ihn bezogenen «omina» und seine eigenen Weissagungen ihm eine solche diskursive Performanz verschafften, die es ihm ermöglichte, seinen Hauptkontrahenten Marcus Antonius in der symbolischen Kommunikation zu besiegen, längst bevor er ihn militärisch 31 v. Chr. besiegt hatte. Mithin erlaubt ihm diese Hegemonie im Kampf um Metaphern, das von den sibyllinischen Büchern geweissagte «saeculum aureum» des neuen Aion⁴⁷ unter den Schutz Apollos und Dianas zu stellen und auf sich zu beziehen.

Für die Fragestellung dieser Studie bleibt die Erkenntnis festzuhalten, dass die vorchristlichen Mythologeme zu Augustus, in denen er selbst als Seher auftrat oder an dem Divinationen sich erfüllten und aufgrund der an den «princeps» gestellten öffentlichen Erwartungen als Matrix von Metaphern den festen Rahmen für einen öffentlichen Erinnerungsraum schufen, in dem die auf ihn referenzierenden christlichen Anverwandlungen stattfinden konnten.

Vom paganen Mythologem zum christlichen Theologumenon: Die Metapher der Tiburtinischen Sibylle

Erst unter der Voraussetzung der in dem festen Ordnungsrahmen des kommunikativen Akzeptanzsystems des Prinzipats wirksamen, von Oktavian/Augustus intendierten Deutungsmatrix konnte sich die hermeneutische Metamorphose paganer Mythologeme und Metaphern zunächst in mündlicher, später in schriftlicher Kommunikation in christliche Theologumena vollziehen. Im Folgenden soll mit Hilfe des Begriffs der «Chresis»⁴⁸ die allmähliche mimetische Anverwandlung der Metaphorik der Pythia als Medium der Gottheit in christliche Narrative der Tiburtinischen Sibylle gedeutet werden. Bei dieser «interpretatio christiana» handelt es sich mitnichten um eine «Hellenisierung» und damit behaupteten Verfälschung und Entfremdung des Glaubens von seinen biblischen Ursprüngen (A. Harnack) (1851–1930)⁴⁹ im Sinne der protestantischen Dekadenztheorie,⁵⁰ wie Papst Benedikt XVI. zu Recht in seiner Regensburger Rede 2006 kritisierte,⁵¹ sondern um eine hermeneutisch-heilsgeschichtliche Methodik

⁴⁶ Zanker, Augustus und die Macht (wie Anm. 36), 56.

⁴⁷ Vgl. Verg. ecl. 4,4 ff.

⁴⁸ Vgl. Christian Gnilka, «Chresis». Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, Bd.1: Der Begriff des «rechten Gebrauchs», Basel/Stuttgart 1984, 13.

⁴⁹ Adolf von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 3 Bde., Leipzig 1924; ders., Das Wesen des Christentums (Leipzig 1900). Vgl. Christoph Marksches, Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie, Leipzig 2012.

⁵⁰ Vgl. u. a. Franz Overbeck, Werke und Nachlass, Bd. 9: Aus den Vorlesungen zur Geschichte der Alten Kirche bis zum Konzil von Nicaea 325 n. Chr., hg. v. Johann-Christoph Emmelius, Stuttgart/Weimar 2006.

⁵¹ Christoph Dohmen (Hg.), Die «Regensburger Vorlesung» Papst Benedikts XVI. Im Dialog der Wissenschaften, Regensburg 2007. Vgl. Michael Fiedrowicz, Theologie der Kirchen-

in der Traditionslinie der römischen Übersetzungspraxis⁵² zur Selbstvergewisserung durch philosophisch-theologische Klärung des christlichen Glaubens als *«vera philosophia»* in der diskursiven Referenzierung und Auseinandersetzung mit der Philosophie und mit Mythologemen der griechisch-römischen Kultur.⁵³ Die typologische Deutungsmethode Vergils⁵⁴ mimetisch rezipierend wurden dabei meist in apologetischer Absicht vorchristliche, meist aitiologische Narrative, Metaphern und ikonographische Symbole in dem Sinne christlich gedeutet, dass sich in ihnen gemäß dem Theologumenon der *«praeparatio evangelica»* bereits Spuren der kommenden Incarnation des *«Logos»* abzeichneten.⁵⁵ Implizit waren solche aitiologischen und christliche Narrative mithin von der heilsgeschichtlichen Struktur bestimmt, deren *«telos»* in der Epiphanie des Herrn *«als aber die Zeit erfüllt war»* (Gal 4,4) ausgesagt ist. Die besondere Aufmerksamkeit dabei galt der Divination der Sybille von Cumaei in der Metapher der Theophanie des von einer Jungfrau geborenen Kindes.⁵⁶

FI(LIO) DEI AU(GUSTUS) SACR(AVIT). Die Metapher der Theophanie des Augustus als Theologumenon im Dienste der Epiphanie Jesu Christi und als frühchristliches Gründungsnarrativ

Der erst in der neueren Forschung als Quelle beachtete Johannes Malalas von Antiochien (ca. 490–575),⁵⁷ Gelehrter am Hofe Kaiser Justinians, erzählt im 10. Buch seiner 18 Bücher umfassenden *Chronographia* aus den 70er Jahren des 6. Jahrhunderts⁵⁸ als erster unter den christlichen Autoren von der Theophanie des Augus-

väter, Freiburg/Br. 2007; ders., Apologie im frühen Christentum: die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn/München/Wien/Zürich 2001.

⁵² Vgl. Vismann, *Das Recht und seine Mittel* (wie Anm. 12), 34–48.

⁵³ Hierzu immer noch grundlegend Hugo Rahner, *Griechische Mythologie in christlicher Deutung*, Basel 1984.

⁵⁴ Vgl. u.ä. Gerhard Binder, *Aeneas und Augustus: Interpretationen zum 8. Buch der Aeneis*, Meisenheim am Glan 1971, 1–6; Antonie Wlosok, *Vergil in der neueren Forschung*, in: *Gymnasium*, 80 (1983), 121–151.

⁵⁵ Vgl. Röm 1, 19–29; Just. Martyr, *apol. II*, 13, in: André Wartelle (Hg.), *Saint Justin. Apologies*, Paris 1987, 214–217 zum *Logos spermatikos*. Vgl. Fiedrowicz, *Apologie* (wie Anm. 51), 39–43; Sproll, *Imperium* (wie Anm. 24).

⁵⁶ Verg. *ecl.* 4,4ff. Vgl. *Aen* 6,9–13.

⁵⁷ Vgl. Mischa Meier/Christine Radtke/Fabian Schulz (Hg.), *Die Weltchronik des Johannes Malalas. Autor – Werk – Überlieferung*, Stuttgart 2016; Warren Treadgold, *The Byzantine World Histories of John Malalas and Eusebius of Caesarea*, in: *International History Review*, 29/4 (2007), 709–745.

⁵⁸ Zur Textausgabe vgl. Elizabeth and Michael Jeffreys/Roger Scott/Brian Croke u. a. (Hg.), *The Chronicle of John Malalas. A Translation*, Melbourne 1986; deutsch: Johannes Malalas, *Weltchronik*. Übersetzt von Hans Thurn u. Mischa Meier, mit einer Einleitung v. Claudia Drosihn, Mischa Meier und Stephan Priwitz (Bibliothek der griechischen Literatur, hg. v. Peter Wirth 69), Stuttgart 2009 (danach zitiert). Vgl. Laura Mecella, *Giovanni Malala e il ruolo del principato Augusteo nella storia universale*, in: *Paideia*, 68 (2013), 349–373.

tus in seinem 42. Regierungsjahr, als die Jungfrau Maria ihm in dieser Erscheinung die Geburt Jesu Christ verkündete. In diesem metaphorischen Narrativ hat bereits der Stern von Bethlehem den Magiern gegenüber eine weissagende Bedeutung.⁵⁹ Während Herodes den Mord an den Kindern aus Furcht vor dem von den Magiern angebeteten künftigen König der Juden verübt,⁶⁰ fragt Augustus im 55. Regierungsjahr die delphische Pythia, im lateinischen Westen die Tiburtinische Sibylle genannt, wer der künftige Weltenherrscher sein werde. Dem von ihr geweissagten Kind aus dem Volk der Juden errichtet der *«princeps»* einen Altar auf dem Capitol mit einer lateinischen, von Malalas ins Griechische übertragenen Inschrift:

«Und Augustus Caesar verließ die Orakelstätte, begab sich auf das Kapitol und stellte dort einen großen, hohen Altar auf; er schrieb darin in lateinischen Lettern ein: Dieser Altar ist des erstgewordenen Gottes. Dieser Altar befindet sich auf dem Kapitol bis heutigentags, wie der weise (Chronograph; pers. Anmerkung) Timotheus geschrieben hat.»⁶¹

Dieses Monument als Symbol imperialer Repräsentation gilt in dem nunmehr christlich geprägten Bildungsgedächtnis der griechisch-römischen *«paideia»*⁶² nicht nur als Beweis, dass sich die Weissagung erfüllte, sondern auch als Realsymbol für den durch die *«providentia Dei»* inspirierten Glauben des Augustus an die Epiphanie des Logos. In Verbindung mit dem Weihnachtsevangelium des Lucas⁶³ wurde so das metaphorische und mithin heilgeschichtliche Narrativ der *«translatio»* der Krippe des Jesuskindes von Bethlehem auf das Kapitol generiert, auf das sich die mittelalterlichen metaphorischen Narrative zur Theophanie des Augustus beziehen sollten.

Wahrscheinlich bezog sich auf den von Malalas erwähnten Altar mit der Inschrift *«haec ara filii Dei est»* die im *Chronicon Palatinum*⁶⁴ eines römischen Anonymus von 740⁶⁵ erwähnte selbige Inschrift in der der Jungfrau Maria geweihten Kapelle mit dem Namen Santa Maria in Capitolio.⁶⁶ Auch die *Descrip-*

⁵⁹ Math 2,2, 9–10.

⁶⁰ Math 2,16–18. Vgl. Malalas, Weltchronik (wie Anm. 58), Buch 10,4, 240.

⁶¹ Malalas, Weltchronik (wie Anm. 58), Buch 10,5, 242.

⁶² Vgl. Johann Martin Thesz, Die christliche Paideia des Johannes Malalas, in: Meier u. a. (Hg.), Die Weltchronik des Johannes Malalas (wie Anm. 57), 27–43.

⁶³ Luc 2,1–5. Vgl. Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichte, Freiburg/Basel/Wien 2012; Marius Reiser, Wie wahr ist die Weihnachtsgeschichte?, in: Erbe und Auftrag, 79 (2003), 451–463.

⁶⁴ Vgl. Biblioteca Apostolica Vaticana, ed. Il Voss, Cod. Pal. Lat. 277, Misc. 11. Auf diese Quelle bezieht sich T. Mommsen (Hg.), *Laterculus Imperatorum Romanorum Malalianus ad a. DLXXIII*, in *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII (MGH A.A XIII)*, Berlin 1898, 424–437. Vgl. Ronald E. Malmström, *Santa Maria in Aracoeli at Rome*, Diss., New York 1973, 3–19; Margherita Guarducci, *Ara Coeli*, in: *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, XXIII–XXIV (1947), 277–290.

⁶⁵ Vgl. Schimmelpfennig, Die Geburt Jesu (wie Anm. 23), 142.

⁶⁶ Vgl. Schimmelpfennig, Die Geburt Jesu (wie Anm. 23), 143: Der Autor nimmt an, dass eine Handschrift der *Chronographia* des Malalas in einem griechischen Kloster auf der

tio lateranensis ecclesiae aus dem späten 11. Jahrhundert erwähnt einen früher existierenden Altar mit derselben Inschrift «Haec ara filii Dei est» im Zusammenhang mit der Metapher der Theophanie des Augustus.⁶⁷ Ob eine Kapelle an der Stelle der dem «priceps» geweihten der «Fides Augusta», von Augustus dem Sohne Gottes FI(LIO) DEI AUG(VSTVS) SACR(AVIT) umgewidmeten Heiligtum stand, ist ebenso fraglich.⁶⁸ Ebenso fraglich ist die noch weitergehende Hypothese, dass der Tempel der Iuno Moneta auf der «arx» als Tempel der «Mnemosyne – nomen est omen» –, und das sich östlich davon befindliche Auguraculum als «genii loci» einen Erinnerungsraum begründet hätten, der alle späteren paganen und christlichen Heiligtümer generiert habe.⁶⁹

Für die Frage nach der Genese und Wirkungsgeschichte des metaphorisierten Mythologems der Theophanie des Augustus und seiner mimetischen Aneignung in einem christlichen Erinnerungsraum ist seine geistesgeschichtliche Entfaltung bedeutender als die Geschichte seiner Visualisierung in einem Monument. Für die Christianisierung des paganen Mythologems dürfte daher die narrative Metapher von der Konversion Constantins des Großen (275/85–337) durch die Erscheinung «in hoc signo vinces» vor der Schlacht an der Milvischen Brücke 312⁷⁰ gerade wegen der großen zeitlichen Nähe zu diesem Ereignis eine bedeutende Rolle gespielt haben. Diese metaphorische Theophanie setzt sich einerseits bewusst von dem paganen Orakelwesen ab,⁷¹ deutet aber andererseits die durch den Traum vermittelte Konversion Constantins und seine das Christentum favorisierende Politik⁷² so, dass sie in einem aitiologisch-heilsgeschichtlichen Zusammenhang mit der Incarnation des «Logos» in der Heilszeit des «saeculum Augustum» steht.

Ganz im Sinne mittelplatonischer Theologumena⁷³ und mithin die paganen Mythologeme hinter sich lassend steht in der Substanztheologie des Eusebius von Caesarea (ca. 264–339) der Synchronismus zwischen dem «saeculum Augustum» und dem in der Incarnation des «Logos» sich erfüllende Heilswille Gottes in einem Abbild-Urbildverhältnis, so dass der «princeps» im Dienste der göttlichen Heilsoikonomia und der Prinzipat als providentielle Koinzidenz mit der

«arx» aufbewahrt und nach der Latinisierung des Klosters während des Pontifikats Gregors III. (731–741) übersetzt und aktualisiert wurde.

⁶⁷ Malmström, Santa Maria in Aracoeli (wie Anm. 64), 57, 268. Vgl. Marina Carta/Laura Russo, Santa Maria in Aracoeli, Rom 1988, 12.

⁶⁸ Vgl. u. a. Christian Huelsen, The Legend of Aracoeli, in: Journal of British and American Archeological Society of Rome, 4 (1907), 39–48.

⁶⁹ Vgl. Galinsky (Hg.), Memoria Romana (wie Anm. 14), 1.

⁷⁰ Eus v.c. 1, 27–32; Lact mort. Pers. 44,1–9; vgl. Klaus M. Girardet, Der Kaiser und sein Gott, Berlin/New York 2010.

⁷¹ Eus v.c. 1,27, 2,4; Lact mort. pers. 44,7 mit Bezug auf die sibyllinischen Bücher, die Maxentius befragt hatte.

⁷² Vgl. Girardet, Kaiser (wie Anm. 70).

⁷³ Vgl. Ilona Opelt, Augustustheologie und Augustustypologie, in: Jahrbuch für Antike und Christentum, 4 (1961), 44–57, bes. 7–50.

Epiphanie des Herrn gedeutet werden kann: «Nun aber ist das Werk des über allen stehenden Gottes gewesen, dass er durch die noch größere Furcht vor der obersten Macht (des *princeps*) die Feinde seines Logos unterworfen hat.»⁷⁴

Heilsgeschichtlich begründet Eusebius seinen Diskurs mit der Struktur-analogie zwischen der *Pax Augusta* und dem christlichen Friedensreich Constantins: Wurde durch die *Pax Augusta* das nationaljüdische Königtum ebenso wie die hellenistische Polyarchie überwunden, so wurde der vermittelt der Universalmonarchie Constantins zur universalen Geltung gebrachte Monotheismus des Christentums der pagane Polytheismus mit seinen Dämonen obsolet, damit das bereits mit der Epiphanie Christi anbrechende Eschaton sich im christlichen *Aion* heilsgeschichtlich entfalten kann.⁷⁵

Mehr noch: Constantin selbst christianisiert durch seine entpaganisierende Exegese den von Augustus begründeten Erinnerungsraum, indem er in seiner Rede an den *coetus Sanctorum* vom Karfreitag, den 16. April 314,⁷⁶ die sibyllinische Prophetie der 4. Eclogie Vergils⁷⁷ 40 v. Chr. auf die Geburt Jesu Christi hin deutet. Dabei entschlüsselte er nach seinem Selbstverständnis die allegorisch kodierte Prophetie des augusteischen Dichters. Sich der den Kirchenvätern geläufigen exegetischen Methode der Allegorese bedienend stellt sich Constantin mithin in eine aitiologisch-heilsgeschichtliche Traditionslinie zu Augustus, der auf die Divinisierung in Form des *dominus* Titels verzichtend dem wahren *Soter* Jesus Christus als *Divi filius*⁷⁸ die Herrschaft über die Welt in einem neuen *Aion* durch die von Vergil kommunizierte messianische Prophetie⁷⁹ eingeräumt habe – ein nunmehr christianisierter Topos aus der Maecenas-Rede des Cassius Dio (155–235), demzufolge Augustus die vom Senat angebotene Apotheose durch die *dominus*-Anrede ablehnte.⁸⁰

Mittels dieses in dem kirchlichen Bildungsgedächtnis bis in die Neuzeit stabilen Erinnerungsraums konnte sich die providentielle Funktion des Augustus als Theologumenon zum normativen Maßstab entfalten, an dem die christlichen Apologeten das Verhalten der nachfolgenden Kaiser gegenüber den Christen messen und mittelalterliche Theologen ihr Regulativ der dem *bonum commune* verpflichteten Herrscher des *Sacrum Imperium Romanum* entwarfen.⁸¹

⁷⁴ Eus d.e. 3,7; h.e. 1,5,2; 4, 26,7.

⁷⁵ Sproll, *Imperium* (wie Anm. 24).

⁷⁶ Konstantin, *Oratio ad Sanctorum Coetum*. Rede an die Versammlung der Heiligen. Eingeleitet und übersetzt von Klaus Martin Girardet (*Fontes Christiani* 55), Freiburg 2013, 109–115.

⁷⁷ Verg. ecl. 4,7.

⁷⁸ Vgl. Anthony E. Raubitschek, *The «Son of God»*. Augustus, Jesus, in: *The Ancient World*, 32/2 (2001), 215–216; Luciano Canfora, *Augusto. Figlio di Dio*, Bari/Rom 2015.

⁷⁹ Konstantin, *Oratio* (Anm. 76), 19,3, 203 mit Bezug auf Verg. ecl 4,7.

⁸⁰ Cass. Dio 52, 14–41. Vgl. Jochen Bleicken, *Der politische Standpunkt Dios gegenüber der Monarchie*, in: *Hermes*, 4 (1962), 444–467. Vgl. Suet Aug 53,1; Tert apol 34,1.

⁸¹ Vgl. u. a. Marion Giebel, *Augustus*, Reinbeck 1984, 133–134; Werner Dahlheim, *Augustus*, München 2010, 396–405; Jürgen Strothmann, *Augustus and the Carolingians*, in: Goodman (Hg.), *Afterlives* (wie Anm. 20), 138–151.

Der Stern von Bethlehem wird in den *Mirabilia Urbis Romae*, von einem Kanonikus an St. Peter in Rom zwischen 1140 und 1143 verfasst,⁸² zur Metapher für die nunmehr christlich gedeutete Theophanie des Augustus. Als ›descriptio urbis‹ bieten die *Mirabilia* eine Archäologie des Wissens, indem sie die Topographie der antiken ›Urbs‹ unter dem Palimpsest der sich ihrer antiken Größe erinnernden mittelalterlichen Stadt entdecken. Im Kontext der bereits in der Antike erfolgten Kanonisierung der Augusteer im griechisch-römischen Bildungsgedächtnis der ›paideia‹ wird die Sibylle anstelle der Pythia, ganz auf Vergils 4. Ecloge⁸³ referenzierend, die zentrale Metapher des lateinisch-christlichen geschichtskulturellen Erinnerungsraums,⁸⁴ über die nicht nur die ›Chresis‹⁸⁵ der Aneignung paganer Sinngehalte in christliche Interpretamente vermittelt wird, sondern sich auch die päpstliche Deutungshoheit um die Metapher der Theophanie des von Augustus gestifteten, christlich anverwandelten Erinnerungsraums im Kampf gegen byzantinische und kaiserliche Legitimationsansprüche bedient. Im Sinne des kurialen Narrativs der ›translatio imperii‹ auf die ›cathedra Petri‹ im Sinne der ›potestas directa in temporalibus‹⁸⁶ wird mithin Augustus in den *Mirabilia* in seiner providentiellen Funktion als christlicher Seher in christologischer Deutung zur Kontrastfolie, vor der sich die wahre Göttlichkeit Jesu Christi deutlich abhebt.

Am Beginn der *Mirabilia* steht das Narrativ vom ›Senatus consultum‹, Augustus zu divinisieren, da er der Welt Frieden und Wohlstand gebracht habe. Sich an die Sibylle von Tibur wendend erfährt der ›princeps‹ die Antwort in Form des eschatologischen Acrostichon, deren ersten 3 Verse die *Mirabilia* in leicht veränderter Form aus der damals schon kanonischen *Civitas Dei* des Aurelius Augustinus (354–430)⁸⁷ zitieren:

⁸² *Mirabilia Urbis Romae*. Die Wunderwerke der Stadt Rom. Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Gerlinde Huber-Rebenich, Martin Wallraff, Katharina Heyden und Thomas Krönung, Freiburg 2014 (danach zitiert). Vgl. Roberto Valentini/Giuseppe Zuchetti (Hg.), *Mirabilia urbis Romae*, in: *Codice Topografico della Città di Roma*, Vol. 3, Rom 1946, 3–65; Nine Robijntje Miedema, *Die Mirabilia Romae*. Untersuchungen zu ihrer Überlieferung mit Edition der deutschen und niederländischen Texte, Tübingen 1996, 7–11, 437–465; Dale Kinney, *Fact and fiction in the Mirabilia urbis Romae*, in: Éamonn Ó. Carragáin/Carol Neuman De Vegvar (Hg.), *Roma felix. Formation and Reflections of Medieval Rome*, Aldershot 2007, 235–252.

⁸³ Verg. ecl. 4,4 ff.

⁸⁴ Vgl. u. a. Anthony Cutler, *Octavian and the Sibyl in Christian Hands*, in: *Vergilius*, 11 (1965), 22–32; Anke Holdenried, *The Sibyl and her Scribes. Manuscripts and Interpretation of the Latin Sibylla Tiburtina c. 1050–1500*, Aldershot 2006.

⁸⁵ Gnilka, ›Chresis‹ (wie Anm. 48), passim.

⁸⁶ Vgl. Friedrich Kempf SJ, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III: Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik (Miscellanea Historiae Pontificiae XIX)*, Rom 1954, 65–84; Werner Goetz, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958, 157–198.

⁸⁷ *Aug civ Dei* 18,23,3: *Iudicii signum tellus sudore madescet. E caelo rex adveniet per saecula futurus. Scilicet in carne praesens ut iudicet orbem.*

«Hoc pro certo erit, domine imperator
iudicii signum, tellus sudore madescet;
E caelo rex adveniet per saecula futurus,
Scilicet in carne praesens, ut iudicet orbem
et cetera quae secuntur.»⁸⁸

Indem Augustinus, sich auf Lactantius (ca. 250–ca. 320) berufend die erythräische Sibylle aufgrund ihrer Weissagung der Incarnation des ‹Logos› an der ‹Civitas Dei› teilhaben ließ,⁸⁹ generierte er die Matrix, in deren Deutungsrahmen die *Mirabilia* sich im folgenden bewegen: So erfährt Augustus durch die Sibylle die Vision, in der ihm die Jungfrau mit dem Kind auf den Armen über dem himmlischen Altar erscheint:

«Illico apertum est caelum et nimius splendor irruit super eum; vidit in caelo quandam pulcherrimam virginem stantem super altare, puerum tenentem in brachiis. Miratus est nimis...»⁹⁰

Einer überirdischen Stimme wird dabei das Zitat aus dem *Chronicon Palatinum*: «Haec ara filii Dei est»⁹¹ in den Mund gelegt. Augustus, von dieser Erscheinung überwältigt, stürzt zu Boden und betet das ihm offenbarte Jesuskind an. Anschließend legt er vor dem Senat Zeugnis von der Epiphanie des Herrn ab.

Die *Mirabilia* erzählen nicht nur das Gründungsnarrativ der ersten Kirche in Rom, die an der Stelle des Schlafgemachs des Augustus errichtet wurde und auf deren Fundamente die Basilika Sancta Maria in Aracoeli gebaut wurde, sondern besonders auch die Unterwerfung der paganen, weltlichen Macht unter die universal gültige Wahrheit des christlichen Glaubens.⁹²

Bezieht man Varianten des *Mirabilia*-Narrativs⁹³ auf die augusteischen Anfänge der Basilica Santa Maria in Trastevere mit dem die Geburt Jesu ankündenden ‹fons olei›⁹⁴ in die Analyse mit ein, so lässt sich unschwer die metaphorische Deutung des Mythlogems der Ölquelle als Symbol des ‹adventus› Octavians von seiner zweiten siegreichen Rückkehr von Sizilien 36 v. Chr.,⁹⁵ in der ‹interpretatio christiana› bereits bei Orosius,⁹⁶ als Divination des ‹adventus› Jesu Christi und seiner Epiphanie in den christlichen Erinnerungsraum verorten.

⁸⁸ *Mirabilia* (wie Anm. 82), 11, 80.

⁸⁹ *Aug civ Dei* 18,23,5.

⁹⁰ *Mirabilia* (wie Anm. 82), 11, 82.

⁹¹ *Mirabilia* (wie Anm. 82), 11, 82.

⁹² Vgl. Boeye/Pandey, *Augustus as Visionary* (wie Anm. 23), 156.

⁹³ Vgl. Schimmelpfennig, *Die Geburt Jesu* (wie Anm. 23), 144–145: Der Autor nennt eine ca. 10 Jahre jüngere Fassung der *Graphia aurea Urbis Romae* und erwähnt noch eine Kompilation des Gottfried von Viterbo von 1188.

⁹⁴ Schimmelpfennig, *Die Geburt Jesu* (wie Anm. 23), 145.

⁹⁵ Vgl. *Cass. Dio* 48, 43,4.

⁹⁶ *Oros hist.* 6,20,6.

Der Unterschied zur *Chronographia*⁹⁷ des Malalas und zum *Chronicon Palatinum*⁹⁸ ist frappant: Empfängt Augustus dort die Weissagung noch von der Pythia, richtet sich in dem *Mirabilia*-Narrativ und seinen Varianten die Epiphanie des Herrn unmittelbar an den ihn anbetenden und in seinem Dienst stehenden Augustus im Sinne eines mithin formativen metaphorischen heilsgeschichtlichen Theologumenons der mittelalterlichen Kirche.

Die Monumentalisierung der christlichen Metaphorik: Der Altar des Augustus in der Basilica Sancta Maria in Aracoeli als Erinnerungsort und seine ikonographische Botschaft

Die Monumentalisierung des metaphorischen Narrativs im Altar der Basilica Sancta Maria in Aracoeli, die wahrscheinlich auf den Erinnerungsort des Tempels der Juno Moneta, der Göttin der *memoria*, von 343 v. Chr. referenzierte,⁹⁹ – *«nomen est omen»*, ermöglicht den mittelalterlichen Pilgern, die die Ruinen des antiken Rom als *mirabilia* wahrnahmen,¹⁰⁰ gleichwohl die *memoria* als metaphorisierte Imagination der unmittelbaren Begegnung mit der Theophanie des Augustus. Indem in den *Mirabilia* das metaphorische Narrativ des Malalas vom physischen Altar nunmehr in ein metaphysisch-heilsgeschichtliches Theologumenon mimetisch-metaphorisch transformiert wird, erfolgt eine heilsgeschichtliche Vermittlung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, Profanem und Sakralem, dinghaftem Diesseits und transzendtem Jenseits.

Dem heutigen Besucher ist der intertextuelle Zusammenhang der ikonographischen Botschaft des dem Kapitol gegenüberliegenden Hauptaltars in der Apsis der vor 1143 errichteten damaligen Benediktinerbasilica Sancta Maria in Capitolio¹⁰¹ und der Semantik der *Mirabilia* nicht sofort evident, da nach der Übernahme durch die Franziskaner 1248, dem Umbau in den 1260er Jahren mit der Achsendrehung um 90 Grad und der völligen Umgestaltung des Chors im 16. Jahrhundert mit der Erhöhung des Fußbodens sich dieser Hauptaltar nunmehr fast unscheinbar unter dem Boden des nördlichen Transepts der heutigen Basilica befindet. Auf dem in den Hauptaltar eingelassenen Porphyrsarkophag mit seinem mit reichhaltigen Kosmateninkrustationen bekleideten Paliotto ist auf drei Ebenen die Theophanie des Augustus dargestellt. Auf der ersten kniet Augustus auf der linken Seite im Zwickel eines von gedrehten Säulen ge-

⁹⁷ Malalas, Weltchronik (wie Anm. 58), passim.

⁹⁸ Chronicon Palatinum (wie Anm. 64), passim.

⁹⁹ Vgl. Galinsky (Hg.), Memoria Romana (wie Anm. 14), 1; Carta/Russo, Santa Maria in Aracoeli (wie Anm. 67), 7.

¹⁰⁰ Vgl. Peter Burke, The Renaissance Sense of the Past, London 1989, 2.

¹⁰¹ Vgl. Carta/Russo, Santa Maria in Aracoeli (wie Anm. 67), 19; Cutler, Octavian (wie Anm. 84), 25. Zur Datierung vgl. Schimmelpfennig, Die Geburt Jesu (wie Anm. 23), 141. Ich folge Schimmelpfennigs Datierungsvorschlag.

tragenen mit farbigen Mosaiken reichlich besetzten und antikisierenden Kapitellen versehenen Bogens, der ein Ziborium andeutet. Auf den Knien betet er die im rechten Zwickel in einer halo-ähnlichen Mandorla dargestellte Erscheinung Mariens mit dem Jesuskind mit der Weltkugel in seiner Rechten ehrfurchtsvoll an. Die im Hintergrund und darunter liegende sich befindliche zweite Ebene zeigt einen perlenbesetzten Bogen inmitten üppiger pflanzlicher Motive, in dessen Zentrum, mithin in der dritten Ebene, ein Medaillon des mit einem Kreuz versehenen «Agnus Dei» steht, dessen Blut in einen Kelch fließt. Darunter erlaubt eine Fenestrella, eingerahmt von einem angedeuteten Ziborium den Gläubigen den Blick auf die im Innern liegenden Reliquien. Sie werden damit eingeladen, in symbolischer Kommunikation unmittelbar an der Theophanie des Augustus teilzunehmen und von ihr Zeugnis abzulegen. Obwohl die Sibylle nicht dargestellt wird, ist es nicht ausgeschlossen, dass die Gläubigen das weit verbreitete Narrativ ihrer Weissagung im Bewusstsein hatten.¹⁰²

Im Unterschied zu früheren Annahmen wird in der heutigen Forschung die antikisierende figurative Sprache des Augustusaltars in der Basilika Sancta Maria in Aracoeli nicht einfach als Illustration der *Mirabilia* interpretiert,¹⁰³ wenngleich das Mosaik mit der Jungfrau und dem Kind den in den *Mirabilia* erwähnten himmlischen Altar zeigen. Vielmehr referenziert der Kosmatenaltar mit seiner Inschrift auf der Mensa auf den Altar «ara filii dei» des Augustus, der durch das *Chronicon Palatinum*¹⁰⁴ im römischen Erinnerungsraum verankert war:

«LVMINIS HANC ALMAM MATRIS QVI SCANDIS AD
AVLAM CVNTARUM PRIMA QVE FVIT ORBE SITA
NOSCAS QVOD CESAR TVNC STRVXIT OCTAVIANVS HANC
ARA CELI SACRA PROLES CVM PATET EI.»

Der semantische Sinn dieser Inschrift erschließt sich, wenn man unter Berücksichtigung ihrer Metrik¹⁰⁵ und einer Lesart seit dem 12. Jahrhundert nur der beiden letzten Verse bei ARA über dem zweiten A einen Strich anstelle der fehlenden Endung M als Konjektur ergänzt: «Noscas quod Cesar tunc struxit Octavianus hanc aram (statt ara) celi sacra proles cum patet ei» («Wisse, dass Caesar Octavianus damals diesen Altar des Himmels baute, als die göttliche Nachkommenschaft ihm erscheint»)¹⁰⁶.

¹⁰² Vgl. Cutler, Octavian (wie Anm. 84), 25–26. Der Autor geht davon aus, dass der Augustusaltar auf die *Mirabilia* keinen Bezug nahm, da er die Sibylle nicht darstellt.

¹⁰³ Schimmelpfennig, Die Geburt Jesu (wie Anm. 23), 143–144: Der Autor lässt zeitlich den Altar den *Mirabilia* vorausgehen.

¹⁰⁴ *Chronicon Palatinum* (wie Anm. 64), passim.

¹⁰⁵ Vgl. Boeye/Pandey, Augustus as Visionary (wie Anm. 23), 166.

¹⁰⁶ Vgl. Christian Huelsen, Le chiese di Roma nel Medio Evo, Florenz 1927, 323–324: Der Autor bezieht das Wort *coeli* auf das Wort *proles*. Vgl. Schimmelpfennig, Jesu (wie Anm. 23), 141: Ich folge Schimmelpfennigs Übersetzungsvorschlag.

Bedeutsam für die Deutung des christlichen Erinnerungsraums ist der Tempuswechsel vom Perfekt des Verbs *struxit* auf das Praesens des Verbs *patet*: Damit ist die heilsgeschichtliche Funktion des Augustusaltars semantisch bestimmt, die Theophanie des Augustus nicht nur als geschichtliches Ereignis den Gläubigen zeichenhaft zu bezeugen, sondern sie zugleich der Kategorie der Zeit zu entziehen, sie in eine nie endende Gegenwart zu entrücken und sie mithin zu verewigen. Umgekehrt legitimiert und sakralisiert die im Zusammenhang mit der metaphorischen Theophanie des Augustus erbaute ARA COELI den in der sinnlichen Erfahrung sichtbaren Altar. Der Kosmatenaltar veranschaulicht mithin das metaphorisierte Theologumenon der Theophanie des Augustus so, dass er zwischen den Kategorien von Vergangenheit und Gegenwart, sinnlicher Erfahrung und mystischer Schau in reziproken Referenzen vermittelt und damit einen kommunikativen Resonanzraum schafft, der weit über das Bildungsgedächtnis der Eliten hinaus reichte.

Augustus erscheint in diesem in der Altarinschrift ebenso wie in der figürlichen Darstellung generierten christlichen Erinnerungsraum als Erbauer dieser ersten Kirche Roms auf dem Kapitol, dem Machtzentrum – und primordialen Sakralort der vorchristlichen *Urbs*. Indem die antikisierenden dekorativen Elemente des Kosmatenaltars auf die Kunst des frühchristlichen Roms des 4. und 5. Jahrhunderts referenzieren, zitieren sie Stilelemente, die im Kirchenbau Roms, so auch in Sancta Maria in Trastevere, im 12. Jahrhundert im Kontext der *renovatio* Roms¹⁰⁷ ihre Renaissance erlebten. Dabei wetteiferten sie mit nicht weniger bedeutenden Patriarchalbasiliken wie St. Peter, St. Salvator, Giovanni in Laterano oder Santa Maria Maggiore.¹⁰⁸

In diesem neu belebten Erinnerungsraum referenziert die Inschrift «A Cubiculo Augustorum» auf der dritten Säule links im Kirchenschiff der ab 1248 nunmehr franziskanischen Basilica Sancta Maria in Aracoeli als Erinnerungsort neben dem inzwischen in das Querhaus gerückten Kosmatenaltar die Ikonographie der Theophanie des im Dienste Jesu Christi sehenden Augustus an prominenter Stelle für die in das Kirchenschiff eintretenden Gläubigen. Mehr noch: Das römische Capitol wird nach diesem Gründungsnarrativ parallel oder vermutlich in Konkurrenz zu Bethlehem zum Ort der Epiphanie, so dass nunmehr der vorchristliche Augustus in seiner providentiellen Funktion der *praeparatio christiana* zum Adressaten und Zeugen wurde, an den sich als Ersten der Herr in seiner Epiphanie offenbarte. Damit gaben die Franziskaner diesem Narrativ im 14. und 15. Jahrhundert nicht nur neuen Auftrieb, sondern vergrößerten den ohnehin schon durch die liturgische Bedeutung des benediktinischen Kosmatenaltars des 12. Jahrhunderts gestifteten kommunikativen Erinnerungs- und Resonanzraum: So

¹⁰⁷ Vgl. Peter Cornelius Claussen, *Renovatio Romae. Erneuerungsphasen römischer Architektur im 11. und 12. Jahrhundert*, in: Bernhard Schimmelpfennig/Ludwig Schmugge (Hg.), *Rom im Hohen Mittelalter. Festschrift f. Reinhard Elze*, Sigmaringen 1992, 87–125.

¹⁰⁸ Vgl. u. a. Boeye/Pandey, *Augustus as Visionary* (wie Anm. 23), 168–170.

wurde in der Zeit der Hochscholastik der Augustusaltar sichtbares Zeichen für das unsichtbare Mysterium der Epiphanie des Herrn mit der Intention, die Gläubigen vermittle der Botschaft des sakralen Symbols in Analogie zur Theophanie des Augustus an der eucharistischen Realpräsenz Christi teilhaftig werden zu lassen.

In dem Maß wie sich das Aracoelinarrativ in der Folgezeit von seinem topographischen Ort löste, bekam es im Sinne der intendierten Generierung von Erinnerungsräumen als Metapher eine universale Bedeutung für das gesamte Abendland: Von der in Latein und diversen Volkssprachen verbreiteten und in mehr als eintausend Manuskripten überlieferten *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine (ca. 1270)¹⁰⁹ bis zur Renaissancemalerei, genannt sei hier nur stellvertretend das Gemälde der *Disputa del Sacramento* (1509–1510) in den Stanzen des Raffael, kann die Theophanie des Augustus im Dienste des Herrn im abendländischen Bildungsgedächtnis als universale Metapher heils- und universalgeschichtlicher Diskurse über das Mittelalter hinaus¹¹⁰ nicht hoch genug eingeschätzt werden, stellt doch dieses metaphorische Narrativ die geschichtskulturelle Integrationsklammer dar, die den gemeinsamen Erinnerungsraum des ›Orbis christianus‹ und der okzidentalen Kultur zusammenhielt und immer noch formativ bestimmt.¹¹¹

Fazit

Die Ergebnisse vorliegender Studie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Die semiotische Funktion der untersuchten Metaphorik wird darin gesehen, dass sie nicht nur die Ebenen von Signifikat und Signifikant, sondern auch von Unsichtbarem und Sichtbarem, Transzendenz und Immanenz, Ewigkeit und Zeit in ein metaphorisiertes Abbildungsverhältnis setzt.

1. Bereits zur Zeit des *saeculum Augustum* haben Narrative Augustus als Seher im Kontext einer Selbstzuschreibung als ›princeps‹ und der ihm verliehenen *auctoritas* eine sakrale *dignitas* verliehen, die weit über die bisherige Funktion des *Pontifex Maximus* herausragte.

Indem diese geradezu soteriologische Qualität ihn als Schöpfer der *aetas aurea* in Eintracht mit der kosmischen Ordnung verstand, wurde das metaphorische Paradigma von seinen Divinationen nicht nur generiert, sondern im festen

¹⁰⁹ Vgl. Richard Klein, Das Bild des Augustus in der frühchristlichen Literatur, in: Raban von Haehling (Hg.), Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Wiesbaden 2000, 205–236, bes. 205.

¹¹⁰ Vgl. Goodman (Hg), Afterlives (wie Anm. 20), passim.

¹¹¹ Vgl. u. a. Doyle, Empires (wie Anm. 19); Münkler, Imperien (wie Anm. 19); Volker Riedel, Augustus und die Errichtung des Prinzipats aus der Sicht des 20. Jahrhunderts. Zur publizistischen, wissenschaftlichen und literarischen Rezeption einer «Konservativen Revolution» im 20. Jahrhundert, in: Paideia, 68 (2013), 375–407; Jean-Marie Pailler, Auguste en France au XXe siècle. De l'occultation à la redécouverte, in: Mélanges de l'École française de Rome, 123/2 (2011), 409–416.

Ordnungsrahmen des kommunikativen Akzeptanzsystems des Prinzipats und mithin in einem so generierten formativen Erinnerungsraum intentional mit normativem Anspruch an die folgenden Generationen tradiert.

2. Im Bildungsgedächtnis der *paideia* verankert konnte diese intendierte Deutungsmatrix in mimetischer Neu-Interpretation als christliches Theologumenon seine volle Wirksamkeit entfalten: Das Mythologem von der Pythia als Medium der Gottheit wurde im Zuge der *Chresis* in das christliche Narrativ der Tiburtinischen Sibylle anverwandelt. In der christlichen Übersetzungspraxis der *interpretatio christiana* erfolgte mithin keine «Hellenisierung», sondern eine geschichtstheologische Transzendierung, in der Augustus metaphorisch in seiner heilsgeschichtlichen Funktion als Adressat der Botschaft von der Geburt Jesu Christi und als sein demütiger Zeuge und Diener gedeutet wird.

3. Dieses metaphorisierte Theologumenon der Theophanie des Herrn wurde nach vorgängiger, langer oraler Tradierung in dem Narrativ des Johannes Malalas von Antiochia und in den *Mirabilia Urbis Romae* in dem intendierten festgelegten Erinnerungsraum bis weit ins Mittelalter referenziert und mithin die Erinnerung an den Jesus Christus anbetenden und in seinem Dienst stehenden Augustus als Visionär in geringfügigen Variationen gegenwärtig gehalten. Indem Augustus der Erste war, dem sich der Herr in seiner Epiphanie offenbarte, erfüllte er gerade auch als Zeuge dieser Offenbarung seine Sendung in der providentiellen Funktion der *praeparatio evangelica*. Zugleich wurde das Gründungsnarrativ generiert, demzufolge das römische Capitol in Parallele zu Bethlehem als *cubiculum* der Epiphanie des Herrn gedeutet und in christlichen Erinnerungsräumen metaphorisch tradiert wurde.

4. Vor dem Hintergrund des zum Erinnerungsort gewordenen Tempel der Juno Moneta als Heiligtum der divinisierten und verehrten *memoria* wurde parallel zur semantischen Deutungsmatrix der *Mirabilia* im Augustusaltar der Basilica Sancta Maria in Aracoeli diese Metaphorik der Theophanie des Augustus mit dem Anspruch auf überzeitliche Geltung monumentalisiert. Nunmehr erschien in mimetischer Anverwandlung der vorchristlichen Augustusmythologeme im Katalysator der *memoria* die Epiphanie des Herrn den Gläubigen vergegenwärtigt und damit jeder Zeitlichkeit enthoben: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft waren in der Metaphorik der Theophanie des Augustus aufgehoben.

Transzendiert wurde dieses Narrativ durch die systematisierende Transsubstantiationstheologie der Hochscholastik, die die Realpräsenz des Herrn und mithin seine vergegenwärtigte Inkarnation im hl. Messopfer in der Begegnung von Transzendenz und Immanenz, Übernatur und Natur, Gott und Mensch dachte und verkündete. Die Metaphorik von der Theophanie des Augustus war mithin semantisches und ikonographisches sichtbares Zeichen für das unsichtbare Mysterium der Inkarnation des Herrn und seiner Epiphanie zur Heilszeit des *saeculum Augustum* wie umgekehrt diese unsichtbare Menschwerdung Gottes in

den Texten des Malalas und der *Mirabilia* so wie in der Basilica Sancta Maria in Aracoeli zur Theophanie des Augustus metaphorisiert wurde.

5. Die in vorliegender Untersuchung so verstandene metaphernreiche Narrativität eröffnet kulturanthropologische und theologische Deutungsperspektiven, die als epistemologische Herausforderungen nach Sinn und Ziel historischen Forschens im Sinne einer produktiven Heuristik immer wieder neu fragen lassen.¹¹²

«A cubiculo Augustorum». Die Metapher von der Berufung des Augustus zum Seher der Theophanie im paganen Mythos und zum Diener an der verheißenen Incarnation des Logos im Theologumenon des römisch-christlichen Gründungsnarrativs

Um einen stabilen Erinnerungsraum im Sinne der *«longue durée»* (F. Braudel) zu analysieren, geht die vorliegende Studie zum Narrativ der Theophanie des Augustus methodologisch von den kulturanthropologischen Theoremen Aleida Assmanns und Hans Blumenbergs aus. Dabei kann festgestellt werden, dass bereits vorchristliche Mythologeme zu Augustus als Visionär die stabile Matrix für das metaphorische christliche Theologumenon der providentiellen Funktion des Augustus und der Tiburtinischen Sibylle bildeten. Die Theologie der Incarnation des *«Logos»* prägte die *«paideia»* des christlichen Bildungsgedächtnisses so, dass in ihm die Chronographia des Johannes Malalas (ca. 490–575) und die *Mirabilia Urbis Romae* (um 1140) als metaphorische Narrative der Theophanie des im Dienste Christi stehenden Augustus eine über die *«Urbs»* hinausgehende, für den gesamten *«Orbis Christianus»* geltende Bedeutung gewannen. Parallel zur semantischen Deutungsmatrix wurde die Metaphorik dieser Theophanie im Augustusaltar der Basilica Sancta Maria in Aracoeli (vor 1143) monumentalisiert. Er wurde mithin ikonographisches sichtbares Zeichen für das unsichtbare Mysterium der Epiphanie des Herrn mit der Intention, die Gläubigen vermittels der Botschaft des sakralen Symbols in Analogie zur Theophanie des Augustus an der eucharistischen Realpräsenz teilhaftig werden zu lassen.

Augustus – Theophanie – Erinnerungsraum – Metaphorik – Sancta Maria in Ara Coeli.

«A cubiculo Augustorum». La métaphore de la vocation d'Auguste comme voyant de la théophanie dans le mythe païen et serviteur de l'incarnation promise du Logos dans le théologumène du récit fondateur romain chrétien

Afin d'analyser un espace de mémoire stable dans le sens de la longue durée (F. Braudel), cette étude sur le récit de la théophanie d'Auguste part méthodologiquement des théorèmes anthropologiques culturels d'Aleida Assmann et Hans Blumenberg. On peut affirmer que les mythologies pré-chrétiennes sur Auguste en tant que visionnaire formaient déjà la matrice stable pour le théologumène chrétien métaphorique de la fonction providentielle d'Auguste et de la Sibylle tiburtine. La théologie de l'incarnation du *«Logos»* a façonné la *«paideia»* de la mémoire éducative chrétienne de telle sorte que la chronographie de Jean Malalas (vers 490–575) et la *Mirabilia Urbis Romae* (vers 1140) comme récits métaphoriques de la théophanie d'Auguste au service du Christ ont pris une signification allant au-delà de l'*«Urbs»* et valable pour tout l'*«Orbis Christianus»*. Parallèlement à la matrice d'interprétation sémantique, la métaphore de cette théophanie a été monumentalisée dans l'autel d'Auguste de la basilique Sancta Maria à Aracoeli (avant 1143). Il est ainsi devenu un signe iconographique visible du mystère invisible de l'Épiphanie du Seigneur avec l'intention de permettre aux fidèles de participer à la pré-

¹¹² Vgl. Stahl, *Das Schöne und die Politik* (wie Anm. 11), 243–246.

sence eucharistique réelle par le message du symbole sacré par analogie à la théophanie d'Auguste.

Auguste – théophanie – salle de la mémoire – métaphore – Sancta Maria à Ara Coeli.

«A cubiculo Augustorum». La metafora della nomina di Augusto quale profeta della teofania nel mito pagano e come servo della promettente incarnazione del Logo nel teologumenon della narrativa fondatrice cristiano romana

Questo studio sulla narrativa della teofania di Augusto prende come punto di partenza metodologico il teorema culturale antropologico di Aleida Assman e Hans Blumberg, in modo da analizzare una solida parte di memoria secondo il significato della «longue durée» (F. Braudel). In questo modo è possibile determinare che i mitologemi precristiani di Augusto come un visionario già costituirono una matrice solida per il teologumenon cristiano metaforico della funzione provvidenziale di Augusto e della Sibylla Tiburtina. La teologia dell'incarnazione del «logos» caratterizza la «paideia» della memoria dell'educazione cristiana, così che la cronografia di Johannes Malalas (ca. 490–575) e la *Mirabilia Urbis Romae* (attorno al 1140) quali narrative metaforiche della teofania di Augusto che serviva Cristo, acquistarono importanza al di fuori dell'«urbs» divenuto valido per tutto l'«orbis christianus» nella memoria educativa cristiana. Parallelamente alla matrice dell'interpretazione semantica, l'uso di metafore in questa teofania fu monumentalizzato nell'altare di Augusto della Basilica Santa Maria Aracoeli (prima del 1143). Quindi divenne un segno iconografico visibile per il mistero invisibile dell'epifania del Signore, nell'intento di far partecipare i credenti alla sua reale presenza eucaristica grazie al messaggio del simbolo sacrale in analogia alla teofania di Augusto.

Augusto – Teofania – Memoria – Uso di metafore – Santa Maria in Ara.

«A cubiculo Augustorum»: The Methaphor of the Appointment of Augustus as Visionary of the Theophany in the Pagan Myth and as Servant of the Promised Incarnation of the Logos in the theologumenon of the Roman-Christian Founding Narrative

This study about the narrative of Augustus' theophany takes the cultural-anthropological theory by Aleida Assmann and Hans Blumberg methodologically as a starting point, in order to analyze a solid memory space according to the meaning of «longue durée» (F. Braudel). Thereby, it is possible to demonstrate that pre-Christian mythologies about Augustus as a visionary already created a solid matrix for the metaphorical Christian theologumenon of the providential function of Augustus and of the Tiburtine Sibyl. The theology of the Incarnation of the Logos characterized the «paideia» of the Christian educational memory, so that the *Chronographia* by Johannes Malalas (ca. 490–575AD) and the *Mirabilia Urbis Romae* (ca. 1140 AD), as metaphorical narratives of the theophany of Augustus serving Christ, gained importance beyond the «urbs» as being valid for the whole «orbis christianus» in the Christian educational memory. Parallel to the semantic interpretation matrix, the use of metaphors in this theophany was monumentalized in the Augustus altar of the Basilica Sancta Maria in Aracoeli (before 1143 AD). This altar became an iconographic visible sign of the invisible mystery of the Lord's epiphany, with the aim of allowing the believers to take part in the eucharistic real presence thanks to a sacred symbolism in analogy to Augustus' theophany.

Augustus – theophany – memory space – use of metaphors – Sancta Maria in Aracoeli.

Heinz Sproll, Prof. Dr., Universität Augsburg, Lehrstuhl für Didaktik der Geschichte.

