

Hoofdstuk 6: De christelijke funeraire organisatie op basis van de primaire bronnen

1. Inleiding

In het zesde hoofdstuk wordt de christelijke funeraire organisatie bestudeerd. Het doel van deze thematische focus is inzicht te verkrijgen in het ontstaan van de christelijke catacomben van Rome. Er bestaan namelijk twee theorieën met betrekking tot het ontstaan van de catacomben. De klassieke theorie stelt dat de catacomben een christelijke vinding zijn en door de Kerk werden opgericht en bestuurd. G.B. de Rossi was de grondlegger van deze theorie.¹ Ook in het moderne onderzoek krijgt deze theorie veel aanhang. Onderzoekers zoals Brandenburg, Fiocchi Nicolai en Pergola menen dat de Rossi's theorie, mits enkele correcties, nog steeds geldig is.² De tweede theorie gaat regelrecht in tegen de klassieke opvatting en stelt dat de Kerk niet aan de basis stond voor het oprichten van de catacomben. Deze theorie werd recentelijk geponeerd door Rebillard.³ De oorzaak van dit meningsverschil is een gevolg van het gebruik van de bronnen. De klassieke opvatting is opgebouwd op basis van de literaire bronnen en het archeologische materiaal. De recente theorie daarentegen is bijna louter en alleen ontwikkeld op basis van de literaire bronnen. Om een zo volledig mogelijk beeld te kunnen weergeven van de christelijke funeraire organisatie in het algemeen en het ontstaan van de catacomben in het bijzonder wordt in dit hoofdstuk geopteerd beide types van bronnen aan elkaar te koppelen. Indien men dit niet doet bestaat het reële gevaar een te eenzijdig beeld te bekomen.

Indien men een zo genuanceerd mogelijk beeld van de christelijke funeraire organisatie wil schetsen, moet men eerst proberen te achterhalen wie de mogelijke organisatoren zijn die instaan voor de funeraire organisatie. In hoofdstuk vijf werd aangetoond dat de pagane funeraire organisatie in handen kon liggen van individuen, families, de keizer, de staat of stad en de *collegia*. Het is uitgesloten dat voor de christenen de keizer en de staat of stad een rol gespeeld hebben in de funeraire organisatie of het ontstaan van de catacomben. Het is namelijk pas vanaf Constantijn dat de christenen officieel erkend en gesteund werden door het bestuur. Bovendien ontbreken in de literaire (en archeologische) bronnen alle aanwijzingen voor een actieve rol van de keizer en de staat. Het is daarentegen goed denkbaar dat de individuen, de families en de *collegia* wél een rol gespeeld hebben. Naast deze drie groepen moet uiteraard ook de rol van de Kerk in de funeraire organisatie bestudeerd worden.

In het volgende deel wordt achtereenvolgens de rol van de individuen, de families en de Kerk bestudeerd. De keuze voor deze volgorde wordt ingegeven door chronologische inzichten. Zoals in hoofdstuk 3 reeds duidelijk werd, ontstonden eerst de christelijke familiehypogea en pas daarna de grote gemeenschappelijke begraafplaatsen die met de nodige voorzichtigheid aan de Kerk werden toegeschreven. Aangezien de eerste christelijke grafconstructies met een familiale organisatie, namelijk de hypogea, pas op het einde van de tweede eeuw zijn geattesteerd, is het waarschijnlijk dat de funeraire organisatie daarvoor louter en alleen bij de individuen lag. De *collegia* worden hier (in tegenstelling tot bij de

¹ de Rossi 1866, 1–13; de Rossi 1864–1877, I, 117; de Rossi 1864–1877, III, 514–526; de Rossi 1866, 1–14, 17–33, 77–99.

² Brandenburg 1994, 221–222; Fasola 1989, 1192; Février 1960, 11–13; Fiocchi Nicolai 1998, 15; Fiocchi Nicolai 2001, 16–17 en 30; Pietri 1976, 125–126, 131–136 en 666–667; Pietri 1989, 1043–1045; Testini 1966, 226–230.

³ Rebillard 1997, 745–746; Rebillard 1999a, 280–282; Rebillard 2003, 13, 136–140.

pagane maatschappij) niet apart behandeld omdat in het archeologisch materiaal nergens aanwijzingen werden gevonden dat christelijke *collegia* in de eerste drie eeuwen n.Chr. instonden voor de aanleg van eigen begraafplaatsen. Maar dit sluit niet uit dat christelijke individuen een beroep deden op (pagane) *collegia* voor een graf of dat christelijke families *collegia* vormden naar het voorbeeld van de pagane families of dat de Kerk zelf een *collegium* vormde. Vandaar dat hier per onderscheiden groep op basis van de primaire bronnen dient nagegaan te worden in welke mate deze hypothesen kunnen bewezen worden. Deze inzichten dienen vervolgens steeds opnieuw gekoppeld te worden aan het archeologische materiaal.

Teneinde een zo nauwkeurig mogelijk beeld te kunnen reconstrueren van de verschillende “organisatoren” wordt telkens aandacht besteed aan politieke, juridische, economische, religieus-rituele en sociale aspecten. Via het onderzoek van de politieke aspecten wordt geprobeerd te achterhalen welke de onderliggende drijfveren zijn voor het oprichten van christelijke begraafplaatsen. Met politiek wordt hier dus niet bedoeld op het staatskundige beleid met betrekking tot de christelijke funeraire organisatie. Men kan zich bijvoorbeeld de vraag stellen of de christelijke graven dienden als een middel om prestige uit te drukken of dat deze begraafplaatsen juist veeleer ontstonden uit oprechte naastenliefde. Het juridische onderzoek is vooral van belang bij de Kerk als organisator omdat zich daar een probleem stelt: kon de vervolgde Kerk, bijvoorbeeld in de vorm van een *collegium*, over een eigen begraafplaats beschikken? Indien dit niet het geval zou zijn, moet verder nagegaan worden op basis waarvan de Kerk dan eventueel wel over eigen begraafplaatsen kon beschikken. Het argument dat de funeraire wetgeving een grote vrijheid toeliet (zie hoofdstuk 5), kan namelijk niet volstaan als argument om te bewijzen dat de Kerk effectief over eigen begraafplaatsen kon beschikken. Met het economisch onderzoek wordt de financiële draagkracht van de opdrachtgevers onderzocht. In het religieus-ritueel onderzoek wordt nagegaan of er verschillen bestaan omtrent de rituele handelingen tussen de heidenen en de christenen enerzijds en tussen de verschillende christelijke organisatoren anderzijds. Dergelijke verschillen kunnen namelijk niet alleen het beeld over de christelijke funeraire organisatie nuanceren, maar kunnen ook aantonen in hoeverre de Kerk reeds over eigen funeraire rituelen beschikte.

2. De funeraire organisatie door individuen

2.1 Inleiding

In het eerste onderdeel van de christelijke funeraire organisatie worden de individuele bijzettingen van christenen bestudeerd. De reden waarom de individuen vóór de andere onderscheiden organisatoren bestudeerd worden, heeft te maken met een chronologisch argument. In hoofdstuk 3 werd duidelijk dat de eerste met zekerheid christelijke familie- of gemeenschappelijke hypogea en primitieve kernen niet vóór 200 n.Chr. ontstaan zijn. Vandaar dat gedacht kan worden dat daarvóór de christenen als individuen werden bijgezet en niet in familiaal of gemeenschappelijk verband binnen een christelijke grafconstructie. Onder de individuele christelijke bijzettingen worden hier christelijke inhumatie bijzettingen in pagane context zoals *sub divo*-necropolen, familiegraven, grafconstructies van pagane *collegia*, alsmede bijzettingen in grafconstructies van christelijke *collegia* verstaan.

2.2 Christelijke bijzettingen in pagane necropolen en familiegraven

In de recentere literatuur heerst de *opinio communis* dat de christenen van Rome in de eerste twee eeuwen n.Chr. volgens de pagane begrafenisgewoonten én temidden hun pagane contemporaine medeburgers begraven werden. Twee voorbeelden bij uitstek die deze praktijk illustreren, zijn het memoriaal van Petrus dat temidden de pagane necropool in het Vaticaan werd ingevoegd en het graf van Paulus dat aangelegd werd in de pagane necropool langs de via Ostiense. Het is verder denkbaar dat ook reeds in de periode van Trajanus, maar zeker vanaf de tweede helft van de tweede eeuw n.Chr., individuele graven aangelegd werden in de pagane necropool en in de gangen van een *arenarium* op de plaats waar later de Sebastiano-catacombe ontstond.¹ De reden waarom de graven van deze vroegste christenen niet (of op zijn minst moeilijk) kunnen getraceerd worden temidden de pagane graven is te zoeken in het ontbreken van een specifieke christelijke typologie van de graven.² Ook het ontbreken van een typisch christelijke iconografie en woordgebruik voor inscripties in deze vroege periode maken het onmogelijk met zekerheid christelijke graven te traceren.³ Een ander nog belangrijker oorzaak voor het “ontbreken” van de vroegste christelijke graven wordt veroorzaakt door het archeologische materiaal zelf. De oudste christelijke begraafplaatsen waren namelijk *sub divo* gelegen en zijn vaak volledig uit het archeologische archief verdwenen.⁴ Tekstuele gegevens die een beter inzicht zouden kunnen geven in de funeraire organisatie die aan deze wijze van bijzettingen kan gekoppeld worden, ontbreken bovendien volledig. Op basis van de zeer gefragmenteerde archeologische gegevens kan slechts hypothetisch een reconstructie opgesteld worden. Voor de sociale status van de in *sub divo*-necropolen bijgezette personen beschikt men via het archeologisch materiaal onrechtstreeks over enige informatie over de sociale status. Maar ook hier kan men slechts in algemene termen spreken omdat de christelijke graven niet kunnen onderscheiden worden van de pagane.⁵

Wanneer christenen zich lieten bijzetten in een pagaan familiegraf of een pagane necropool zullen de drijfveren niet anders geweest zijn dan die voor hun contemporaine pagane medeburgers. Daar waar voor de pagane eigenaar van een familiegraf de belangrijkste drijfveer *public display* geweest is, zal voor de christen zijn eerste opzet waarschijnlijk het zich voorzien van een graf geweest zijn. Of de christen ook bewust wilde meeprofiteren van de status van de grafeigenaar is omwille van het ontbreken van tekstuele en archeologische gegevens niet te achterhalen. Het kan worden vermoed dat individuele bijzettingen in pagane necropolen met eenzelfde opzet plaats vonden: het zich verzekeren van een graf. *Public display* is hier van minder belang tenzij bovengronds bijvoorbeeld een kostbare

¹ Deichmann 1983, 47; Carletti 1997, 144–145; De Santis 1997, 7; Fasola 1978a, 105; Fasola 1999, 475; Fiocchi Nicolai 1997, 121; Fiocchi Nicolai 1998, 14–15; Fiocchi Nicolai 2000c, 301; Pavia 1987, 12; Pavia 2000a, 10; Rutgers 2000a, 50–51.

² Fasola 1978a, 105–106.

³ Rutgers 2000a, 50.

⁴ Fasola 1989, 1170; Fasola 1999, 474; Février 1960, 9–10; Fiocchi Nicolai 1997, 122; Fiocchi Nicolai 1998, 13; Fiocchi Nicolai 2001, 18; Fiocchi Nicolai 2003, 36; Pergola 1983, 247. Zie verder ook nog Testini 1966, 85–122 voor een overzicht van pagane (bijvoorbeeld het *cimitero anonimo nella villa Pamphilj* met misschien vanaf de vierde eeuw ook christelijke graven), christelijke (bijvoorbeeld de Callixtus *sub divo*-necropool vanaf de vierde eeuw) of gemengde (bijvoorbeeld de Thecla *sub divo*-necropool) *sub divo*-begraafplaatsen nabij de catacomben die ontstonden vóór of na de aanleg van de eigenlijke catacombe. Zie tenslotte ook nog Rebillard 1996, 175–189 waarin de “*area sepultarum nostrarum*” van de christenen uit Carthago rond 202 n.Chr. zoals Tertullianus die aanhaalt in *Ad Scapulam* 3, 1 geïnterpreteerd wordt als begraafplaatsen waar ook christenen bijgezet werden maar (tegen de algemeen aanvaarde mening in) niet als exclusief christelijke en door de Kerk georganiseerde begraafplaatsen beschouwd worden

⁵ Zie hoofdstuk 5 voor voorbeelden die deze stellingen ondersteunen evenals voor verdere bibliografische verwijzingen.

grafmarkeerder geplaatst werd. Het moet benadrukt worden dat het voor deze christenen schijnbaar niet van belang was om exclusief tussen christenen te worden bijgezet. Over de juridische bepalingen kan men kort zijn. Zoals aangetoond in hoofdstuk 5 was de grafeigenaar de persoon met het laatste woord: hij besloot wie wel en wie niet kon worden bijgezet in zijn familiegraf. Het bijzetten van iemand met een andere religie werd dus louter en alleen mogelijk of onmogelijk gemaakt door de grafeigenaar. Wat betreft het religieus-ritueel onderzoek tenslotte kan nogmaals gesteld worden de christenen in de eerste twee eeuwen n.Chr. schijnbaar geen nood hadden aan begraafplaatsen die exclusief voor medegelovigen voorbehouden waren.

2.3 Christelijke bijzettingen in begraafplaatsen van pagane *collegia*

De derde mogelijkheid voor christenen om los van de Kerk in een eigen graf te voorzien kan gezocht worden bij de pagane *collegia*. Het is opmerkelijk dat hoewel de *collegia* een wijdverspreid netwerk vormden in het stedelijke milieu, er slechts weinig expliciete tekstuele documenten zijn die de christelijke aanwezigheid in dergelijke pagane *collegia* attesteren. In het archeologisch materiaal is hiervan zelfs geen enkel bewijs aanwezig. Er zijn slechts twee vermeldingen in de primaire bronnen die wel degelijk informeren over de relatie tussen christenen en *collegia*. Beide fragmenten (geschreven in Afrika rond het midden van de derde eeuw n.Chr.) behandelden funeraire kwesties.¹

De brief van Cyprianus is een antwoord van zichzelf en zijn Afrikaanse collega's op vragen in verband met enkele problemen binnen twee christelijke gemeenschappen van Spanje. De eerste vraag van de Spaanse gemeenschappen, namelijk wat er moet gedaan worden met personen die over een offerbewijs beschikken hoewel ze nooit echt geofferd hebben aan de pagane goden, is hier niet van belang. De tweede vraag handelt over bisschop Martialis die had deelgenomen aan feesten georganiseerd door een *collegium* én zich tot dit *collegium* gewend had voor de begrafenis van zijn zonen. Deze waren volgens de vreemde rituelen van het college en tussen pagane graven bijgezet. Daarnaast stelt ook Commodianus dat de eeuwige verdoemenis hen te deel valt die een beroep doen op colleges voor begrafenissen. Toch kunnen deze twee teksten niet geïnterpreteerd worden als een algemeen kerkelijk verzet tegen het bijzetten van christenen door pagane *collegia*. Zoals in hoofdstuk 5 aangetoond werd, is het funeraire aspect bij de pagane *collegia* vaak van secundair belang. Vandaar dat veeleer moet gedacht worden aan een kerkelijk verzet tegen pagane funeraire rituelen (zoals bij Cyprianus) en de ijdelheid van de begrafenisuitzet die vreemd is aan de christenen (zoals bij Commodianus).² Bijgevolg konden christenen wél een beroep doen op pagane colleges voor een graf.

2.4 Begraafplaatsen van christelijke *collegia*

Een vierde en laatste mogelijkheid die onderzocht dient te worden inzake het voorzien in een graf door individuele christenen, kan gevonden worden in het bestaan van christelijke *collegia*. In hoofdstuk drie van deze dissertatie werd in geen enkele christelijke grafstructuur (hypogeum, primitieve kern of catacombe) de aanwezigheid van *collegia* geattesteerd tijdens de eerste fase.³ In een latere periode, die buiten ons chronologisch kader valt, zijn er echter

¹ De eerste vermelding is die van Cyprianus, *Epistula* 67, 6 en de tweede vermelding is die van Commodianus, *Instructiones* 2, 29, 12–13.

² Pace Rebillard 2003, 40–41, 64–65.

³ De mogelijkheid dat het hypogeum α van de Lucina-crypte zoals aangegeven in Reekmans 1964, 190 of het gechristianiseerde hypogeum van M. Clodius Hermes zoals aangegeven in Jastrzebowska 1981, 53–55 door

wél duidelijke bewijzen voor de aanwezigheid van *collegia* in de christelijke catacomben. Zo zou een *collegium* van *mensores* in de tweede helft van de vierde eeuw n.Chr. een zone in de Domitilla-catacombe in bezit hebben gehad. Onderzoek wees uit dat het beroepskorps, dat belast was met de controle en afwegen van het graan voor de *annonae*, niet alleen een *cubiculum* met vier graven bezat, maar tevens de omliggende regio. Dit kon worden afgeleid uit de eenvormigheid van de architectuur en picturale decoratie van de *loculi* en *arcosolia* in meerdere gangen.¹ In het *cubiculum* zijn afbeeldingen aangebracht van onder meer personen bij het ontschepen en transporteren van het graan. Vandaar dat aanvankelijk gedacht werd dat het *cubiculum* toebehoorde aan bakkers (die óók afgebeeld werden).² Dankzij dit soort vondsten is het niet mogelijk te stellen dat de *collegia* in het algemeen verdwijnen in de vierde eeuw n.Chr. (ook niet ten voordele van en veroorzaakt door de Kerk).³

In de optiek van Rebillard toont het voorbeeld van het *cubiculum* en de regio van de *mensores* in de Domitilla-catacombe aan dat er geen incompatibiliteit bestaat tussen de Kerk en *collegia*. Hieruit volgt dan ook dat de Kerk de *collegia* niet heeft vervangen inzake de funeraire activiteit die door *collegia* werd beoefend.⁴ Op basis van dit besluit poneert Rebillard de hypothese dat de catacomben van Rome opgericht werden door verschillende christelijke *collegia*. Een grondige studie zou namelijk moeten uitwijzen of men in de catacomben zones of kleine eenheden kan afbakenen die min of meer onafhankelijk zijn van elkaar en die elk aan een dergelijk *collegium* toebehoorden. Met andere woorden moet nagegaan worden of de vele duizenden graven in de catacomben kunnen opgesplitst worden in kleinere units die aan *collegia* (met vaak niet meer dan honderd leden) kunnen toegewezen worden.⁵

Deze hypothese van Rebillard roept echter vragen op. Het voortbestaan van *collegia* buiten Rome in de vierde eeuw is inderdaad overtuigend aangetoond door Rebillard aan de hand van inscripties. Maar hoe was de situatie in Rome? Is de begraafplaats van het *collegium* van de *mensores* in de Domitilla-catacombe een uitzonderlijke situatie? Bovendien biedt het verklaren van het grote aantal graven in de catacomben door een organisatie-structuur die vergelijkbaar is met die van de *collegia* evenwel nog geen verklaring voor het ontstaan. De zone in de Domitilla-catacombe die aan het *collegium* van de *mensores* wordt toegeschreven

christelijke *collegia* in gebruik werden genomen zijn slechts heel hypothetisch en niet ondersteund door overtuigende argumenten.

¹ Pergola 1990, 167–184; Pergola 1999, 214 (Pergola dateert het geheel hier per vergissing rond het midden van de derde eeuw n.Chr. in plaats van rond het midden van de vierde eeuw n.Chr.); Rebillard 1999a, 282; Rebillard 2003, 69–70.

² Focchi Nicolai 1998, 87; De Santis 1997, 80; Pergola 1999, 214; Provoost 2000a, 49 (Dom. 74). Wilpert 1887, 20–41: Wilpert is de eerste die in bepaalde van de afbeeldingen reële scènes uit het leven herkent. Hij poneert de vraag of de volledige regio rondom de “*cripta degli Apostoli grandi*” (of het *cubiculum* van het *collegium* van *pistores*) misschien toebehoorde aan personen die in verband kunnen worden gebracht met de *annonae*.

³ Rebillard 1999a, 280–281. Zie ook daar voor verdere inscripties uit de vierde eeuw en later die op het verder bestaan van *collegia* wijzen: het betreft hier onder meer een inscriptie uit Ravenna die melding maakt van een bijzetting van een Afrikaan door een *collegium*; *collegia* van geldwisselaars, van lijnwaadhandelaars, van vrouwen gewijd aan de Maagd en van vrouwen gewijd aan de locale martelares Charitine, allen uit Korykos (Cilicië) met een eigen gemeenschappelijke begraafplaats.

⁴ Rebillard 1999a, 282.

⁵ Rebillard 2003, 70. Het betreft hier een door Rebillard zelf naar voren gebrachte hypothese. Vergelijk deze hypothese evenwel met de sterker beargumenteerde hypothese in verband met christelijke familiale “verenigingen” die geleid zouden hebben tot een overname door de Kerk van de in oorsprong zelfstandige familiehypogea in: De Visscher 1951, 39–54 (zie verder). Het moet wel vermeld worden dat Rebillard wél verwijst naar Brandenburg 1984, 15 waarin Brandenburg aangeeft dat er ook *collegia* van 3000 leden bestonden. Maar dit is in de eerste eeuw n.Chr. Chronologisch gezien is het zeer onwaarschijnlijk dat dit enige invloed had op het ontstaan van de eerste christelijke hypogea of primitieve kernen die zullen uitgroeien tot de catacomben. (Zie gelijkaardige conclusies in hoofdstuk drie.)

is te dateren in de tweede helft van de vierde eeuw en ligt dus niet aan de basis van één van de kernen van deze catacombe.¹

In hoofdstuk twee werd bij de studie van de pagane hypogea nergens een aanduiding aangetroffen die wijst in de richting van hypogea die aangelegd en georganiseerd werden door of bezit waren van *collegia*. Zelfs al zou deze (epigrafische) informatie verloren zijn gegaan, dan nog moet men kunnen verklaren waarom de primitieve kernen van catacomben (én de familiehypogea) van waaruit catacomben ontstonden, van meet af aan groter waren dan de pagane hypogea (zie hoofdstuk 3 voor een vergelijking van de patronen van christelijke en pagane hypogea). Dus zelfs al zouden de christenen (en dus niet de Kerk) zich in een soort “pseudo”-*collegia* verenigd hebben, waarbij één, twee, drie, of meer *collegia* samen een gemeenschappelijke kern oprichtten, dan nog kan de christelijke organisatie in “pseudo”-*collegia* niet gekoppeld worden aan de organisatie van pagane *collegia*. De pagane *collegia* maakten namelijk hoofdzakelijk in de eerste eeuw n.Chr. gebruik van grote columbaria om tezamen met andere *collegia* graven aan te leggen of te kopen. Daarna treffen we alleen nog maar kleine columbaria en mausolea aan waarin *collegia* actief waren (zie hoofdstuk 5). Bovendien kon in hoofdstuk drie op overtuigende wijze aangetoond worden dat de eerste kernen van waaruit catacomben ontstonden hoofdzakelijk in oorsprong private (familie) hypogea waren. Pas vanaf 250 n.Chr. nemen deze af ten voordele van de primitieve kernen. Indien dergelijke primitieve kernen inderdaad zouden kunnen toegeschreven worden aan christelijke “pseudo”-*collegia*, dan stelt zich automatisch de vraag waarom dergelijke primitieve kernen pas in grote mate vanaf 250 n.Chr. verschijnen.

Tenslotte rest de (misschien zelfs belangrijkste) vraag hoe men een dergelijke organisatie *in situ* moet zien te traceren. Zijn uitdiepingen van de gangen in de primitieve kernen ook toe te schrijven aan dergelijke “pseudo”-*collegia* of niet? En hoe verklaart men geattesteerde versmeltingen van dergelijke kernen? Moet men er van uitgaan dat één *collegium* eigendommen inpalmt van een ander *collegium* en dat de leden van het laatste *collegium* dan moeten overstappen naar het eerste *collegium*? Bovendien moet men zich ook afvragen of de leden van dergelijke “pseudo”-*collegia* financieel draagkrachtig genoeg waren om grote ondergrondse structuren te laten aanleggen én een eigen graf te bekostigen. De door Rebillard vooropgestelde hypothese roept veel meer vragen op dan dat ze antwoorden biedt en is dan ook zeer onwaarschijnlijk. Het voorbeeld van het *collegium* van de *mensores* in de Domitilla-catacombe kan dus niet zonder meer geëxtrapoleerd worden naar alle kernen en regio's van catacomben of naar alle fasen van een catacombe (van het ontstaan tot latere uitbreidingen van bestaande regio's).

Rebillards hypothese moet verder ook nog geplaatst worden tegen de achtergrond van zijn opvatting over de band tussen de joodse en christelijke catacomben. Volgens hem kan het argument als waren de joodse catacomben van Rome ook gemeenschappelijke catacomben niet ingeroepen worden als bewijs voor het gemeenschappelijke karakter van de christelijke catacomben. De joodse catacomben van Rome kunnen volgens Rebillard op basis van de epigrafische bronnen namelijk niet toegewezen worden als het bezit van een specifieke synagoge (net zomin als ook de catacomben niet kunnen toegewezen worden aan kerkelijke *regiones*). Noch zijn er bewijzen voor dat de joodse catacomben onder een centraal en gemeenschappelijk beheer stonden. Hiervoor verwijst Rebillard naar de slechts uitzonderlijk geattesteerde tussenkomsten van religieuze leiders uit Palestina en de Diaspora in het familiale domein van het funeraire gebeuren. Als enige oplossing voor de organisatie verwijst Rebillard naar de door Williams gesuggereerde hypothese als zouden de grote joodse catacomben van Rome aangelegd en georganiseerd zijn naar het voorbeeld van de pagane

¹ Zie hoofdstuk 3 voor het ontstaan van de Domitilla-catacombe uit verschillende kernen.

maatschappij. Williams omschrijft de uitvoerders van dit proces met de term “*consortia*”, namelijk personen die gespecialiseerd waren in het aanleggen van funeraire constructies. Dit verklaart volgens haar ook meteen waarom er grote structurele verschillen (bijvoorbeeld planmatige aanleg versus lukrake uitbreidingen) in de joodse catacomben van Rome voorkwamen. Via deze *consortia* konden de joden vervolgens net zoals hun contemporaine pagane stadsgenoten een graf aankopen voor zichzelf en/of hun familie.¹

Ook deze hypothese is problematisch, in het bijzonder omdat Williams haar hypothese niet probeert te ondersteunen met archeologische of historische argumenten. Het spreekt voor zich dat er inderdaad groepen werklieden nodig waren voor de aanleg van de grote ondergrondse grafconstructies. Men denke hierbij bijvoorbeeld aan de *socci columbarii* waarbij de curatoren belast waren met het oprichten en onderhouden van grafconstructies.² Belangrijk is echter te weten of dergelijke *consortia* van werklieden ook effectief de eigenaar waren van hun ingerichte grafconstructies. Zoals verder nog uitgebreid zal worden aangetoond speelden de *fossores* de belangrijkste rol in de aanleg en decoratie van de christelijke catacomben in Rome. Maar niets wijst erop dat zij de eigenlijke eigenaars waren van de catacomben. Het enige zekere element is dat zij graven verkochten. Dit is bovendien volledig in overeenstemming met Hippolytus, *Traditio Apostolica* 40 waarin gesteld wordt dat de christenen alleen het uurloon van de *fossor* en het materiaal voor het graf dienden te betalen. En het was de Kerk die instond voor hen die verantwoordelijk waren voor de bewaking van de begraafplaatsen, een functie die ook aan de *fossores* was toevertrouwd. Het is met andere woorden duidelijk dat de *fossores* op zijn minst financieel afhankelijk waren van de Kerk en dat er geen argumenten zijn om de *fossores* als eigenaars van de catacomben te beschouwen.

2.5 Besluit

De mogelijkheid voor christenen om vóór 200 n.Chr. op individuele basis een graf aan te schaffen buiten de Kerk om is op overtuigende wijze aangetoond op basis van de archeologische gegeven en literaire bronnen voor individuele bijzettingen in pagane *sub divo*-necropolen, pagane familiegraven en grafconstructies van pagane *collegia*. Maar men kan daarnaast ook concluderen dat geen enkele hypothese die het ontstaan van de catacomben koppelt aan individuen (hetzij verenigd in *collegia*, hetzij als kopers van graven via *consortia*) een bevredigend antwoord biedt op de vraag naar de organisatie in de christelijke grafconstructies omdat dergelijke hypothesen niet archeologisch te bewijzen zijn.

De sociale status van de christenen die op individuele basis zich van een graf voorzagen is redelijk homogeen. Het zich verschaffen van een eenvoudig *sub divo*-graf in een necropool, een graf in een familiebegraafplaats of een graf in een grafconstructie van een *collegia* getuigen dat deze christenen niet tot de allerhoogste sociale lagen van de bevolking behoorden. Evenzeer kan op basis van de graven besloten worden dat de christenen ook niet meteen tot de laagste of allerarmste bevolkingslaag gerekend dienen te worden. Elk van de drie geattesteerde individuele bijzettingmogelijkheden voor christenen kan gekoppeld worden aan de middenklasse. Een scherpere indeling is evenwel niet mogelijk wegens de sociale stratificatie problematiek van de laat-antieke maatschappij.

¹ Rebillard 1997, 759–760. Zie ook Williams 1994, 165–182 (vooral 177–178, 181–182) . Zie evenwel ook Rutgers 2000b, 98–99 voor kritische bedenkingen bij de gehanteerde benadering van de joodse catacomben zoals dit onder meer in Williams 1994 het geval is.

² Zie Waltzing 1895–1900 (1), 258–263.

Over de “politieke” aspiraties of drijfveren die achter de welbepaalde keuze voor een graf liggen, kan slechts met de nodige voorzichtigheid een uitspraak gedaan worden. Kenmerkend voor de drie mogelijkheden die het individuele christenen mogelijk maakten zich een graf te verwerven is de afwezigheid van de drang of verplichting om apart en dus niet tussen heidenen begraven te worden. Voor christenen die in een pagaan familiegraf begraven werden, kan natuurlijk ook aangegeven worden dat deze situatie veeleer ingebed ligt in het gegeven dat het funeraire gebeuren in de pagane maatschappij een familiaal gebeuren was. Hier is er dus misschien niet zozeer sprake van een bewuste keuze door de christenen, maar een zich schikken naar de normale gang van zaken. Wat de “politieke” aspiraties waren van de christenen die lid werden van een *collegium* is moeilijk te achterhalen. Waarschijnlijk lag hun doelstelling in het zich geborgen weten in een sociaal netwerk. Dat het verwerven van een graf één doelstelling kan geweest is, is goed mogelijk. Maar aangezien pagane *collegia* niet als hoofdoel een funeraire activiteit hadden, is het ook zeer onwaarschijnlijk dat dit door de christenen bij *collegia* werd nagestreefd als enige opzet.

Over het juridische aspect bij individuele christelijke graven kan men kort zijn. Er zijn geen wetteksten bekend die expliciet het bijzetten van christenen in een pagane funeraire context verbieden. Voor familiegraven was het de grafeigenaar die dit kon toestaan. Wat betreft het economische aspect kan verwezen worden naar de sociale achtergrond van de christenen. Christenen die in een *sub divo*-grafveld werden bijgezet in bijvoorbeeld een *a cappuccina*-graf beschikten afhankelijk van het (her-)gebruik van de materialen waaruit het graf was opgetrokken over een zekere economische draagkracht. Daartegenover kan men bijvoorbeeld amforengraven plaatsen die getuigen van een mindere economische draagkracht. Deze karkarakteristieken wijzen duidelijk op personen van de middenklasse maar geven meteen ook aan dat de op het eerste gezicht homogene groep van de middenklasse meer gedifferentieerd was dan op basis van het archeologisch materiaal vaak kan achterhaald worden. Voor de religieus-rituele aspecten volstaat het erop te wijzen dat de christenen temidden paganen werden bijgezet. Dit wijst erop dat er in de eerste twee eeuwen n.Chr. schijnbaar geen door de Kerk opgelegd gebod bestond om christenen apart te begraven. Hieruit kan worden afgeleid dat de christelijke identiteit tijdens de eerste twee eeuwen n.Chr. meer een “*trial and error*” was, dan een volledig uitgewerkt en opgelegd gegeven.

3. De funeraire organisatie door de familie

3.1 Inleiding

In dit onderdeel wordt de funeraire organisatie door de christelijke families bestudeerd. De reden hiervoor is drieledig. Ten eerste werd in hoofdstuk vijf duidelijk dat de familie een vooraanstaande plaats innam in de funeraire organisatie in de antieke maatschappij. Hoewel duidelijk werd dat de rol van de familie in de funeraire organisatie in de antieke maatschappij niet steeds mag verabsoluteerd worden (zie bijvoorbeeld de mindere invloed van families bij de individuele graven in *sub divo*-necropolen) kan men veronderstellen dat ook bij de christenen, die ook in deze maatschappij leefden, de familie eveneens deze rol vervulde.¹ Ten tweede vormen de familiegrafconstructies chronologisch

¹ Zie bijvoorbeeld Purcell 1987 voor de historische evolutie van de familiegraven en de redenen, namelijk *public display* en euergetisme, waarom deze ontstonden en verder ook nog Saller 1984, 124–156; Shaw 1984, 457–497; Shaw 1991, 66–90 voor de studie van de inscripties door Saller en Shaw waaruit volgens hen de organisatie van de familiegraven kan afgeleid worden en het primaire belang van de kernfamilie overduidelijk is. Voor een terechte kritiek op laatste methode, zie onder meer Morris 1992, 158 en Hope 1997a, 77–78, 80.

gezien een duidelijke overgang tussen de eerste individuele graven van christenen en de latere gemeenschappelijke begraafplaatsen, de catacomben. Ten derde werd in het derde hoofdstuk van deze dissertatie op basis van het archeologische materiaal duidelijk dat veel gemeenschappelijke begraafplaatsen (en vooral die vóór 250 n.Chr.) ontstaan zijn uit familiebegraafplaatsen. De familiebegraafplaatsen vormen dus in veel gevallen schijnbaar de basis voor het ontstaan van de catacomben. Het valt dan ook te verwachten dat met een studie van de funeraire organisatie in christelijke families omwille van de drie aangehaalde argumenten reeds een eerste inzicht kan verkregen worden in het ontstaan en de redenen voor de aanleg van de catacomben.

3.2 De christelijke families

Indien men de funeraire organisatie binnen de christelijke families wil bestuderen, dan moet men eerst nagaan of de christelijke families gelijk samengesteld waren zoals de pagane families. Een verschil in samenstelling kan namelijk van invloed zijn in de funeraire organisatie voor die familie.

In de Keizertijd kan men twee types families onderscheiden. Enerzijds is er de familie als ideologisch ideaal voor de elite, dit wil zeggen de familie als geheel van generaties van verwanten langs de mannelijke afstamming langs wie macht en bezit verworven werden én doorgegeven werden. In de praktijk vertaalt deze ideologische familie zich in de *extended family*. Hiertoe behoren alle in leven zijnde familieleden én het personeel van de familie. Anderzijds is er de geïndividualiseerde kernfamilie bestaande uit de vader, de moeder en de kinderen die zich onttrok aan de autoriteit van de vader, aan de principes van de mannelijke aftakking en aan de strikte overdracht van goederen. Vooral dit type familie is karakteristiek voor een stedelijk milieu.¹ Over de eigenlijke structuur van de christelijke families uit de periode vóór Constantijn bestaat volgens Nathan geen éénsluitend beeld. Over kinderen werd bijvoorbeeld nergens uitvoerig geschreven in de eerste drie eeuwen n.Chr. Wanneer in de primaire bronnen sprake is van de familie, seksualiteit, huwelijk, kinderen en overspel, lag de opzet van de auteur veeleer bij het weergeven van een moraal of een orthodox geloof dan bij het beschrijven van de eigenlijke christelijke familie. Bepaalde christelijke schrijvers vielen zelfs het Romeinse ideaalbeeld van het huwelijk als plaats voor procreatie aan door kuisheid te promoten als de weg naar heil. Ook de kennis over christelijke slaven is beperkt. Zeker is dat er *liberti* onder de christenen gerekend werden. Een goed voorbeeld hiervan is Callixtus, de vermeende bouwheer van de Area I van de Callixtus-catacombe en latere paus.²

Ondanks het weinig genuanceerde beeld dat van de christelijke families uit de eerste drie eeuwen n.Chr. kan gereconstrueerd worden, lijkt het erop dat bepaalde christelijke families evenals hun pagane tegenhangers eveneens over slaven en *liberti* konden beschikken en dus als *extended families* moeten worden gekenmerkt. Deze vaststelling doet vermoeden dat de funeraire organisatie binnen christelijke families niet wezenlijk verschilde van die

¹ Shaw 1991, 69. Zie verder ook Nathan 2000, 15–37 voor een bondige maar gedetailleerde visie hierover.

² Nathan 2000, 11, 37–54. Zie ook daar voor talrijke verwijzingen naar de primaire literatuur die Nathans opinie ondersteunen. Zie ook Brown 1990, 3–49 en 68–70 waarin omstandig de christelijke leer met betrekking tot de families afgewogen wordt ten opzichte van de pagane en joodse opvattingen hieromtrent. Het moet benadrukt worden dat de familie van meet af aan (dit is vanaf Paulus) een belangrijk kernpunt vormden in de christelijke opvattingen omdat men de bestaande maatschappelijke banden wilde behouden. Bovendien hielpen gezinshoofden bij de verspreiding van de christelijke leer. De reacties bij christelijke schrijvers rond het midden van de tweede eeuw n.Chr. bewijzen dat het gezin nog steeds een beproefde wijze was voor het verspreiden van het christendom. Marcion's en Tatianus' resolute oproep tot een totaal verbod op geslachtsverkeer werd dan ook niet algemeen positief onthaald. Dergelijke wijze van leven zette de verdere groei van de Kerk op de helling.

binnen de pagane families: ook de christenen dienden waarschijnlijk in te staan voor een graf voor hun slaven en *liberti*.

3.3 De wetgeving inzake familiegraven

Op basis van het gegeven dat de christelijke families in grote mate structureel overeenkomen met de pagane families en wetende dat wetgeving zich niet bemoeide met de eigenlijke organisatie binnen het familiegraf (bijvoorbeeld geen verbod op het begraven van “anders-gelovigen” in een familiegraf) kan er vanuit worden gegaan dat de wetgeving die van toepassing was op pagane familiegraven dezelfde zal zijn geweest voor christelijke familiegraven. De funeraire wetgeving werd reeds behandeld bij de pagane familiehypogea. De teneur was dat er sprake was van een liberaal en pragmatisch gevoerde politiek: de grafeigenaar, en na hem zijn erfgenamen, vormden de instanties die het reilen en zeilen in de grafconstructie in goede banen dienden te leiden. Het enige element waar nog kort moet worden op ingegaan is het private karakter van dergelijke familiegraven.

Bij de bestudering van het christelijke funeraire materiaal werden de christelijke begraafplaatsen ingedeeld in drie groepen: de steeds zelfstandig gebleven hypogea, de in oorsprong zelfstandige hypogea en de primitieve kernen. De eerste groep bestond hoofdzakelijk uit familiehypogea. Bij de tweede groep lag de situatie reeds anders: acht hypogea werden aanvankelijk opgericht in familieverband ten opzichte van vijf hypogea die van meet af aan voor een gemeenschap bestemd waren. Bij de primitieve kernen werd duidelijk dat alle constructies voor een grote gemeenschap bestemd waren en niet in familieverband opgetrokken waren. De hypogea die aan families toebehoorden worden als “privaat” omschreven en dit in tegenstelling tot de grafconstructies die voor een grotere groep bestemd waren en bijgevolg als “gemeenschappelijk” omschreven worden.¹

Rebillard meent dat de tegenstelling tussen “privaatrechterlijke begraafplaatsen” en “gemeenschappelijke begraafplaatsen” een niets zeggende antithese is. Termen als *privaat* of *gemeenschappelijk* dragen hierin volgens hem geen enkele juridische betekenis. Hij verwijst hiervoor naar de anonieme catacombe van de *via Latina / Dino Compagni* waaraan Ferrua de term “privaat” koppelde. Deze term moet volgens laatste verklaren waarom er in dit hypogeum niet christelijke afbeeldingen in zijn aangebracht die de Kerk nooit zou hebben toegelaten in haar eigen begraafplaatsen.² In deze dissertatie echter wordt de term “privaat” wel degelijk met een juridische connotatie aangewend. Het is duidelijk dat de familiehypogea van de christenen onder dezelfde wetgeving vielen zoals die van hun pagane medemensen. Rebillard wijst er bovendien zelf op (en dit is deels tegenstrijdig met zijn hierbovenstaande uitspraak) dat dergelijke familiehypogea zich waarschijnlijk aan de kerkelijke controle onttrokken én dat er geen religieuze redenen waren voor christenen om zich niet volgens het familiaal of erfelijk grafrecht te laten begraven.³ Het is dus duidelijk dat de familiehypogea juridisch gezien inderdaad *privaatrechterlijk* waren: deze hypogea waren eigendom van één of in sommige gevallen meerdere families.⁴

¹ Zie bijvoorbeeld Pergola 1999, 125 en Reekmans 1986a, 11 en 14 waarin het hypogeum van het Coemeterium Jordanorum als een *privaat* familiehypogeum geduid wordt, terwijl de regio I of de regio van het centrale *arenarium* in de Priscilla-catacombe in Fiochi Nicolai 1998, 17–18 als één van de grootste *gemeenschappelijke* begraafplaatsen van zijn tijd genoemd wordt.

² Rebillard 1997, 761–762; Rebillard 2003, 46–47. Voor de toekenning van het predikaat “privaat” aan de anonieme catacombe van de *via Latina*, zie Ferrua 1960a, 89–91.

³ Rebillard 2003, 42 en 47.

⁴ Pace Pergola 1999, 89–90 en Testini 1966, 141. Zie ook Pergola 1983, 245–246 waarin naast de familie ook *collegia* als eigenaars van christelijke hypogea worden aangeduid. Deze toewijzing gebeurde op basis van de

3.4 De funeraire organisatie binnen de christelijke families

Het is noodzakelijk om de eigenlijke funeraire organisatie binnen de christelijke families te bestuderen omdat hierin reeds een kiem kan zijn gelegd voor de funeraire organisatie van de gemeenschappelijke begraafplaats van de christenen. De grondlegger voor de reconstructie van de christelijke familiale funeraire organisatie was G.B. de Rossi. Zijn theorie vond gedurende de gehele twintigste eeuw grote aanhang. Toch werden ook vanaf het midden van de twintigste eeuw kanttekeningen geplaatst bij zijn reconstructie.

De eerste christelijke begraafplaatsen konden volgens de Rossi op twee manieren zijn ontstaan: ofwel “in de schaduw van de wet”, ofwel via privaat bezit. Deze laatste optie is de juiste volgens de Rossi omdat de eerste christelijke begraafplaatsen namelijk familiegraven waren waarin familieleden, vrienden, *liberti*, *clientes* én arme christenen werden bijgezet. Het bezit van dergelijke, geïsoleerd gelegen, begraafplaats stond onder het privaatrecht.¹ Vervolgens legde de Rossi de link met de *collegia funeraticia*. Hij meende dat deze colleges een dergelijk grote populariteit genoten, dat ook christelijke families zich organiseerden in *collegia* naar het voorbeeld van pagane familiale *collegia* zoals dat van Sergia Paulina (zie ook verder). Als voorbeeld van een dergelijk christelijk *collegium* verwijst hij naar het *collegium Eutyriorum* in de zogenaamde S. Sotere-regio in de Callixtus-catacombe.² In een *cubiculum* in deze zone werd een inscriptie aangetroffen waarop de naam “Eutyriorum” vermeld werd. De inscriptie dateert uit het einde van de derde eeuw n.Chr. Volgens de Rossi is dit de *titulus* van het *cubiculum*. Er zijn talrijke (ook pagane) voorbeelden bekend van dergelijke vergriekste namen die in de genitief meervoud staan. Met de naam worden alle leden van het familiale funeraire college bedoeld. Met de Eutyrii kan bewezen worden volgens de Rossi dat ook christenen dergelijke familiale funeraire colleges kenden.³ Het *cubiculum* van de Eutyrii telde in de eerste fase ongeveer 30 graven. Na een uitbreiding was er ruimte voor 50 graven.⁴

Het idee dat christelijke families zich organiseerden in *collegia funeraticia* vond ook aanhang bij Duchesne en Waltzing. Een dergelijke organisatie zorgde er niet alleen voor dat men als christen zeker was van een graf, want een privaat eigenaar kon eventueel zijn geloof nog afvallen en zijn begraafplaats ontoegankelijk maken voor christenen, maar verklaarde ook meteen waarom niet-familieleden in christelijke familiegraven konden worden bijgezet. Want, aldus Waltzing, ook bij de pagane medeburgers werden niet-familieleden in familiegraven toegelaten. Deze groepen werden in het onderzoek (met name door de Rossi) omschreven als “familiale en private *collegia*”.⁵

Ook in het recente onderzoek door Sordi en Bonfiali werd er nog steeds van uitgegaan dat de eerste christelijke familiebegraafplaatsen georganiseerd werden door familiale

hypothese dat het zogenaamd neutrale hypogeum A van de Flavii Aurelii zou kunnen toebehoord hebben aan een *collegium*. Het moet evenwel benadrukt worden dat in het archeologische materiaal géén aanduidingen zijn aangetroffen die het rechtvaardigen om christelijke hypogea aan *collegia* toe te wijzen.

¹ de Rossi 1864–1877, I, 101–102, 195; de Rossi 1864–1877, III, 508; de Rossi 1865, 89–90.

² de Rossi 1864–1877, III, 508–514. De toenemende populariteit van dergelijke *collegia* wijst de Rossi toe aan de wetgeving (*Digestae* 47, 22, 1) die het volgens hem toeliet om *collegia funeraticia* op te richten. Voor de S. Sotere-regio: zie Pergola 1999, 200. Deze regio ontwikkelde zich tussen ongeveer 330 n.Chr. en het einde van de vierde eeuw n.Chr. De regio is met een zekere regelmatigheid aangelegd. Typisch zijn de monumentale grafkamers met een rijkelijke architectuur die als een imitatie van bovengrondse ronde mausolea kunnen geïnterpreteerd worden.

³ de Rossi 1864–1877, III, 37–40; de Rossi 1885, 83 (christenen vormen *collegia*, namelijk zogenaamde *collegia funeratici famigliari*). Voor de inscriptie van de Eutyriorum, zie ICVR IV, 9812.

⁴ de Rossi 1864–1877, III, 87–88.

⁵ Duchesne 1906, 382; Duchesne s.d., 393–394 en 399–400; Waltzing 1914, col. 2107–2108 en 2130. Voor de Rossi in verband met *collegii famigliari e privati*, zie: de Rossi 1877a, 705–711.

funeraire colleges. Hiervoor verwijzen ze naar een twintigtal inscripties die opgegraven werden op een begraafplaats nabij de Piazza dei Navigatori. Deze inscripties zijn volgens Sordi te dateren op het einde van de eerste of begin van de tweede eeuw n.Chr. Bepaalde van deze inscripties maken melding van een *collegium quod est in domo Sergiae Paullinae*.¹ Andere inscripties vermelden *collegium familiae Sergiae Paullinae*.² Eén inscriptie vermeldt *Collegium m(aiorum) et mino(rum) qui sunt in (domo) Sergiae Paullinae*.³ Sordi (en Caviglioli) trekken het besluit dat de hier begraven personen tot een christelijk *collegium* behoorden.⁴ Op overtuigende wijze wisten Bonfioli en Panciera echter de christelijke duiding te ontcrachten.⁵ Sordi kon dan ook niet anders dan toegeven dat er inderdaad géén expliciet christelijke aanduidingen zijn.⁶ Deze conclusie lijkt inderdaad de enige correcte. Gezien de bewijslast die tegen het bestaan van dit vermeende christelijke *collegium* kan ingebracht worden, kan dit voorbeeld niet langer als bewijsmateriaal gebruikt worden voor het bestaan van christelijke familiale *collegia*.⁷

Anderzijds maakt Sordi terecht de opmerking dat het *collegium* van Sergia Paulina een legaal college is. Op basis van de inscripties blijkt namelijk dat het college een funerair doel had, dat er een intern hiërarchie bestond, dat de leden geld bijeenbrengen voor begrafenissen, dat het *collegium* zelf of de *liberti* de oprichters waren van de graven en dat de leden van het *collegium* de slaven en *liberti* van de familie (en één buitenstaander) zijn.⁸ Dit zijn inderdaad allemaal elementen die typisch zijn voor legale pagane *collegia* zoals in hoofdstuk vijf aangetoond kon worden.

De vraag is echter of er genoeg argumenten zijn die aantonen dat de eerste christelijke begraafplaatsen in de vorm van familiegraven door *collegia* georganiseerd werden. In hoofdstuk vijf werden reeds argumenten aangevoerd die het bestaan van pagane funeraire colleges in de strikte zin van het woord ontcrachten. Er is geen reden om aan te nemen dat christenen zich wel in strikt funeraire *collegia* organiseerden. We moeten dan ook de Rossi's hypothese afwijzen. Bovendien moet het benadrukt worden dat nergens in de christelijke familiale hypogea tijdens de eerste fase aanduidingen werden aangetroffen die erop wijzen dat er christelijke familiale *collegia* (hier in de ruimere zin van het woord) actief waren. De *collegia* zoals we die konden reconstrueren voor de grote columbaria uit de eerste eeuw n.Chr. komen hier dus niet voor. Dat er in latere fasen van christelijke begraafplaatsen wél *collegia* actief waren, doet niets aan deze stelling af. Maar hoe werden de vroegste christelijke familiegraven dan wel georganiseerd? Hun opvallende grootte ten opzichte van bepaalde kleine pagane familiehypogea doet vermoeden dat in de christelijke hypogea niet alleen de kernfamilie werd bijgezet en dat er dus een andere organisatiewijze was. Die organisatievorm kan evenwel niet aan *collegia* toegeschreven worden.

¹ Namelijk C.I.L. VI, 9148 (van de *arcarius* van het *collegium*), 9149, 10261 en 10262.

² Namelijk C.I.L. VI, 10260 en 10263.

³ Namelijk C.I.L. VI, 10264.

⁴ Sordi 1971, 369–371.

⁵ Bonfioli 1971–1972, 185–201; Bonfioli 1972–1973, 133–138.

⁶ Sordi 1979, 14–16. Maar in Sordi 1984, 195–196 herneemt Sordi evenwel haar vroegere standpunt: het betreft hier wel degelijk een christelijk *collegium*. Haar argument dat de *Dis Manibus*-dedicaties niet *ipso facto* een christelijke duiding in de weg staan, klopt. Een mogelijke verklaring voor het aanwenden van een dergelijke dedicatie door christenen kan zijn dat men op deze wijze het graf duidelijk tot een *res religiosa* wilde maken: zie bijvoorbeeld Caldelli 1997 en Rebillard 2003, 56. Maar het lijkt niet verantwoord om deze “mogelijkheid” zonder verdere argumentatie als een vaststaand gegeven toe te passen.

⁷ Pace Rebillard 2003, 56–57. *Contra* Kloppenborg 1996, 23.

⁸ Sordi 1979, 18–19.

In 1951 publiceerde De Visscher zijn hypothese van de “*pseudo-fundations funéraires*”.¹ Hiermee doelde hij op de gehele groep van grafrechthouders (meestal zo niet altijd de *liberti* van de oprichters). Deze komen talrijk voor in de grote grafconstructies van rijke families tijdens de tweede en derde eeuw n.Chr. Dergelijke “verenigingen” kunnen evenwel niet gelijkgesteld worden aan *collegia*. Ze kunnen slechts terugvallen op fragiele juridische regels. De drijfveer voor het “oprichten” van dergelijke “verenigingen” vloeide voort uit een wisselwerking: enerzijds wilde de oprichter van het graf zijn naam doen verder leven en anderzijds wilden de *liberti* zich ook van een graf verzekeren. Het nadeel is dat dergelijke “verenigingen” slechts een kort leven beschoren zijn. Volgens De Visscher lieten rijke christenen hun begraafplaats eveneens na aan hun *liberti*. Het niet publieke karakter en het niet onderworpen zijn aan de formaliteit van de autorisatie van dergelijke pseudo-stichtingen moet in zijn optiek aanlokkelijk geweest zijn voor de christenen. Bijgevolg zal een dergelijke organisatie voor de christenen niet verschillend geweest zijn van andere funeraire concessies in het voordeel van de *liberti* en hun nageslacht van pagane families. Desalniettemin is er volgens De Visscher één fundamenteel onderscheid tussen de christelijke en pagane pseudo-verenigingen. Daar waar het pagane genootschap doorgaans een kort leven beschoren was, bleven christelijke genootschappen langer actief omdat zij via het geloof een sterk bindmiddel hadden. Deze band verklaart tevens waarom ook niet familie-leden in dergelijke familiebegraafplaatsen werden bijgezet: door het gemeenschappelijke geloof werden christelijke familiegraven opgesteld voor andere christenen.²

Deze hypothese wordt verder ondersteund door het christelijke epigrafische materiaal. Hoewel er geen christelijke graf-*tituli* bekend zijn met de stereotiepe formulering *libertis libertabusque* is het wel bekend dat de er onder de christenen *liberti* en *patroni* leefden. Het is zeer aannemelijk dat deze christelijke *patroni* net als de pagane *patroni* hun graven aan hun *liberti* nalieten.³ De Visscher's hypothese wordt tevens bevestigd door het archeologisch materiaal. Net zoals bij de pagane familiegraven treffen we bij de christelijke hypogea een zichtbare opdeling aan tussen de familie die werd bijgezet in gedecoreerde *cubicula* met luxueuze graftypes en de aanverwanten die werden bijgezet in eenvoudige *loculi* in de gangen.⁴ Bovendien werd in hoofdstuk 3 duidelijk dat de christelijke in oorsprong

¹ Men moet er echter wel rekening mee houden dat De Visscher zich voor het archeologische materiaal dat hij aanwendde voor zijn hypothese baseerde op Styger. Bepaalde inzichten zoals de gelijkstelling van de Area I van de Callixtus-catacombe als begraafplaats van clerici en de dateringen van het ontstaan van bepaalde begraafplaatsen ontleende De Visscher aan Styger. Deze inzichten en dateringen zijn op overtuigende wijze in het moderne catacomben-onderzoek weerlegd.

² De Visscher 1951, 43–53.

³ Zie voor het epigrafisch materiaal Constantini 1997, 181–183 en Janssens 1981, 179–181. Het betreft: ICVR IV 9678 (een man wordt bijgezet door *liberti*; ca. 250 n.Chr. op basis van formulering en paleografie; Callixtus-catacombe); ICVR IV 10085 (een vrouw wordt bijgezet door *liberti*; ca. 250 n.Chr. op basis van formulering en paleografie; Callixtus-catacombe); ICVR IV 17246 (een man die zelf een keizerlijk *libertus* is, wordt bijgezet door *liberti*; consulaire gedateerde inscriptie in 217 n.Chr.; via Labicana); ICVT IV 26460 (een *libertus* voert werkzaamheden uit voor een martelaar; ca. 350 n.Chr. op basis van de formulering; Pamphilus-catacombe); ICVR IV 27029 (een keizerlijke *libertus* voorziet in een graf voor zijn vrouw en dochter; begin derde eeuw op basis van formulering en namen; Hermes-catacombe); ICVR IV 14146 (een man wordt bijgezet door mede-*liberti*; onzekere datering; Praetextatus-catacombe); ICVR IV 15731 (een man wordt bijgezet door mede-*liberti*; derde eeuw op basis van formulering; Ad Decimum-begraafplaats); ICVR IV 15931 (een man voorziet in graf voor broeders en mede-*liberti*; derde eeuw op basis van formulering en namen; hypogeum van de Aurelii langs de viale Manzoni [zie evenwel ook hoofdstuk 4 voor een discussie aangaande de religieuze toewijzing van het hypogeum]); ICVR 17340 (vermelding van mede-*liberti*; ca. 336 n.Chr. (zonder verantwoording); nabij de Callixtus-catacombe). Op basis van ICVR IV 23272 is het ook zeker dat de christenen slaven hadden: de uit de Priscilla-catacombe afkomstige rond 250 n.Chr. gedateerde inscriptie vermeldt de *manumissio* van zeven slaven naar aanleiding van het overlijden van de dochter van Secundus en Rufina.

⁴ Zoals mij door V. Luciani werd toegelicht tijdens een bezoek aan de Agnese-catacombe valt een dergelijke klassieke “familie-organisatie” ook af te leiden in bepaalde *cubicula* van de catacomben. Hierbij worden de

zelfstandige hypogea gedurende een lange tijd in gebruik waren alvorens ze werden opgenomen in een catacombe. Pagane hypogea werden meestal veel vlugger verlaten. Het systeem van de door het geloof verbonden pseudo-verenigingen verklaart waarom christelijke begraafplaatsen wel langer in gebruik bleven. De stelling dat het geloof de band vormde in de pseudo-verenigingen is natuurlijk moeilijk te bewijzen, maar andere overtuigende alternatieven zijn er niet.

Nu onderzocht is hoe de “macro-organisatie” van christelijke familiehypogea functioneerde, moet nog nagegaan worden of we ook inzicht kunnen krijgen in de “micro-organisatie”. De meest voor de hand liggende bronnen die hiervoor kunnen aangewend worden, zijn de inscripties (zie hoofdstuk 5 bij “de funeraire organisatie door de familie”), die evenwel niet in representatieve hoeveelheden zijn overgeleverd. Wat het aantal overgeleverde christelijke funeraire inscripties met vermelding van persoonlijke familie-relaties betreft, is er namelijk slechts één voorbeeld bekend voor de tweede eeuw n.Chr. en slechts twintig voorbeelden voor de derde eeuw n.Chr.

Zoals Shaw heeft aangetoond, vertegenwoordigt dit aantal inscripties nauwelijks twee procent van alle christelijke funeraire inscripties met vermelding van relaties uit de eerste zes eeuwen n.Chr. uit Rome. In het gebrek aan vermeldingen van de persoonlijke relaties (in tegenstelling tot de inscripties uit de pagane maatschappij waarop dergelijke relaties wel veelvuldig geattesteerd zijn) ziet Shaw een verandering in de attitude: in de christelijke funeraire inscripties treedt tussen de derde en zevende eeuw n.Chr. een *secular anonymity* op. Deze anonimiteit, die Shaw als een cultureel basisgebruik beschouwd bij de christelijke funeraire inscripties, is volgens hem een gevolg van de christelijke ideologie. Hierin wordt de persoonlijke relatie bij de dood niet langer als horizontaal beschouwd (namelijk tussen gestorvenen en commemoratoren) maar verticaal *ad caelestem*. De gestorven persoon wordt niet langer als “dode” gezien, maar als iemand die “slaapt” in afwachting van de komst van Christus. Vandaar dat de nadruk niet langer op de familie-relaties rust maar op Christus.¹

Met betrekking tot die christelijke inscripties die wél vermeldingen maken van relaties kunnen we kort zijn. Het overgrote deel van deze inscripties stamt namelijk uit de periode tussen de vierde en de zevende eeuw. Deze tijdsspanne valt buiten het hier aangehouden chronologische kader. Op basis van de studie van deze inscripties kwam Shaw tot de conclusie dat het commemoreren in het christelijke milieu hoofdzakelijk plaats vond binnen de kernfamilie. Zevenennegentig procent van alle commemoratie-relaties hebben betrekking op de kernfamilie. In de pagane maatschappij was dit “slechts” tachtig procent. *Extended* relaties (bijvoorbeeld oom versus neef), of relaties met erfgenamen, vrienden en slaven zijn ofwel veel minder vertegenwoordigd of verdwijnen zelfs volledig. Het meest opmerkelijk is de toename van de *descending* commemoraties (door de ouders naar de kinderen toe) in de christelijke periode ten opzichte van de pagane periode. Shaw verklaart dit door er op te wijzen dat de christelijke situatie een lange-termijnontwikkeling is van de grote nadruk op de *descending* relaties bij de laagste klassen in de pagane maatschappij.²

Op basis van deze gegevens kan dus besloten worden dat de “micro-organisatie” binnen de christelijke funeraire organisatie in hoofdzaak in handen lag van de kernfamilie. Het grootste struikelblok in Shaw’s stelling is dat anonimiteit een cultureel gegeven is in de

eenvoudige *loculi* in de *cubicula* beschouwd als de graven van de *liberti* en slaven van de grafeigenaar en zijn familie die in *arcosolia* werden bijgezet. Een dergelijke indeling treft men ook aan in het (zoals uit hoofdstuk 4 blijkt naar alle waarschijnlijkheid christelijke) hypogeum van de Goede Herder waar volgens Pergola de *patronus* en twee familieleden werden bijgezet in het *cubiculum*. De slaven, *liberti* en *clientes* werden bijgezet in sobere galerijen. Zie: Pergola 1979, 333; Pergola 1982, 157; Pergola 1999, 213.

¹ Shaw 1984, 466–468 en 481–483.

² Shaw 1984, 469–474, 477; Shaw 1991, 76–77, 80.

christelijke funeraire inscripties. Anonimiteit, hier zelfs in de meest strikte zin van het woord: zonder zelfs de vermelding van de naam van de gestorven persoon, kwam ook reeds overweldigend veel voor in de pagane periode tot en met de derde eeuw n.Chr. Men denke hierbij aan de bijzettingen van armen in de *puticuli* en *sub divo*-necropolen en de anonieme bijzettingen van slaven en *liberti* in de kleine mausolea en hypogea uit de tweede en derde eeuw n.Chr. Anonimiteit is dus allerm minst een cultureel basisgebruik dat alleen typisch is voor de christenen. Misschien moet er naast de christelijke ideologie ook gezocht worden naar sociaal-economische redenen die deze anonimiteit kunnen verklaren.

Problematisch bij de studie van Shaw is natuurlijk ook het gebrek aan aandacht voor de archeologische context van de christelijke inscripties. Meer bepaald voor Rome is het onmogelijk te achterhalen of de inscripties afkomstig zijn uit familiehypogea, catacomben, cimenteriale *basilica* of *sub divo*-necropolen. Het enige min of meer zekere is dat als de christenen dan al een relatie vermeldden op hun funeraire inscripties, die in het overgrote deel verwezen naar de kernfamilie.¹

3.5 Redenen voor de aanleg van ondergrondse christelijke familiebegraafplaatsen

Over de redenen waarom de christenen hun begraafplaatsen ondergronds inrichtten, kunnen we kort zijn. In hoofdstuk vijf werd reeds duidelijk aangegeven dat de overgang van crematie naar inhumatie, gekoppeld aan een stijgende grondprijs (veroorzaakt door de toenemende bevolking en de druk op de landbouwgronden), een belangrijke factor was in het proces van de overgang van bovengrondse grafconstructies naar ondergrondse grafconstructies. Families noch verenigingen konden volgens De Visscher nog langer grote bovengrondse mausolea bekostigen waarin een even groot aantal bijzettingen kon worden doorgevoerd zoals in de grote columbaria voor collectief gebruik die voorkwamen onder Augustus. De enig mogelijke oplossing teneinde het bovengrondse plaatsgebrek te omzeilen was het oprichten van ondergrondse grafconstructies.²

De reden waarom de christelijke familiegraven in het overgrote deel van de gevallen groter waren dan de pagane familiegraven valt te verbinden met de grootte van de doelgroep. De mogelijke redenen waarom de doelgroep bij christelijke familiehypogea groter was dan bij de pagane familiehypogea worden in het volgende onderdeel onderzocht. In de literaire bronnen wordt namelijk nergens ingegaan op de vraag waarom de doelgroep bij christelijke hypogea groter was dan bij pagane hypogea. Wel worden er in de primaire bronnen redenen aangegeven die dienen te verklaren waarom de Kerk haar eigen begraafplaatsen inrichtte. Nadat deze redenen voor de Kerk zijn bestudeerd, zal het noodzakelijk zijn nogmaals naar de familiegraven te kijken om na te gaan in welke mate deze redenen ook reeds van toepassing kunnen geweest zijn voor familiegraven. Het blijft echter duidelijk dat dergelijke christelijke familiegraven ondanks hun grotere omvang nog steeds om economische redenen ondergronds werden aangelegd. Het is namelijk economisch voordeliger ondergrondse constructies aan te leggen die steeds opnieuw kunnen worden uitgebreid hetzij horizontaal door de aanleg van nieuwe gangen, hetzij verticaal door het uitdiepen van de gangen of de aanleg van andere

¹ Zie ook Nathan 2000, 3–4 waarin er terecht op gewezen wordt dat specifieke vermeldingen van familie-relaties op funeraire inscripties niet *ipso facto* ook inzicht geven in de opvattingen of ideaalbeelden die heersten over families. Binnen de christelijke context lijkt dit inderdaad een niet mis te verstane waarschuwing: wegens het relatief kleine aantal inscripties met vermeldingen van sociale relaties mag men niet meteen de kernfamilie als hét ideaalbeeld voor de christenen naar voren schuiven. Wat wel waar is, is dat wanneer er een relatie vermeld wordt bij een commemoratie die in zeventennegentig gevallen op de honderd binnen de kernfamilie plaats vond.

² Brandenburg 1984, 46–47; De Visscher 1963, 12–13; Flocchi Nicolai 2001, 19–20; Pergola 1983, 246; Reekmans 1986a, 35–36.

niveaus.¹ Deze drang tot het in stand houden van de begraafplaats gedurende een lange tijd, kan ook afgeleid worden van de “macro-organisatie” in pseudo-verenigen zoals hierboven werd aangetoond.

3.6 De funeraire organisatie in handen van de familie volgens de archeologie

In dit onderdeel wordt nagegaan wat kan worden afgeleid inzake de funeraire organisatie op basis van het archeologische materiaal en in welke mate dit compatibel is met bovenstaande hypothesen. Het archeologisch materiaal wordt opgesplitst in twee groepen: ten eerste de steeds zelfstandig gebleven private hypogea en de in oorsprong zelfstandige private hypogea en ten tweede de archeologische getuigenissen van families in de eigenlijke catacomben.

3.6.1 De christelijke private zelfstandige of in oorsprong zelfstandige familiehypogea

Bij het onderzoek van het christelijke funeraire materiaal uit de eerste drie eeuwen n.Chr. in Rome werden vier zelfstandig gebleven hypogea besproken die alle in handen waren van een familie:

1. Het zogenaamde Nicomedes-hypogeum.²
2. Het hypogeum Campana.³
3. Het hypogeum van Victoria.⁴
4. Het hypogeum V nabij de Lucina-crypte.⁵

Bij het onderzoek van het christelijke funeraire materiaal uit de eerste drie eeuwen n.Chr. in Rome werden negen in oorsprong zelfstandige hypogea besproken die alle in handen waren van een familie:

5. De kern van de Valentinus-catacombe.⁶
6. De kern van de Pamphilus-catacombe.⁷
7. De kern van het *Coemeterium* Jordanorum.⁸
8. Het hypogeum A van het *Coemeterium* Maius.⁹
9. Het hypogeum β van de Lucina-crypte.¹⁰
10. De Spelunca Magna.¹¹

¹ Fasola 1999, 475.

² Marucchi 1934, 375–376.

³ Pergola 1999, 177.

⁴ Ferrua 1955, 164–165.

⁵ Reekmans 1964, 33–34.

⁶ Marucchi 1934, 604.

⁷ Brandenburg 1984, 41; Février 1960, 8–9.

⁸ Pergola 1999, 125; Reekmans 1986a, 11 en 14.

⁹ De Santis 1997, 210; Fasola 1956b, 143; Fasola 1978a, 111; Reekmans 1986a, 15.

¹⁰ Reekmans 1964, 189–190.

¹¹ Brandenburg 1984, 36; Pergola 1999, 191; De Santis 1997, 57; Reekmans 1986a, 22.

11. Het hypogeum van de Scala maggiore.¹
12. Het hypogeum van de Scala minore.²
13. Het primitieve hypogeum van de Thecla-catacombe.³

De weinige inscripties uit de eerste fase die in deze (in oorsprong) zelfstandige familiehypogea werden aangetroffen, leveren vaak niet veel informatie op aangaande de organisatie van de begraafplaats. In het merendeel van de gevallen werd alleen de naam van de gestorven persoon vermeld. Het betreft dan doorgaans alleen een *cognomen*, soms *duo nomina* en eerder uitzonderlijk *tria nomina*. In enkele gevallen kan men via een dedicatie formule afleiden wie de bijgezette persoon van een graf(opschrift) voorzag. Soms wordt de naam aangevuld met een vredeswens en enkele christelijk te interpreteren afbeeldingen. Deze eerder bondige inscripties zijn typisch voor de vóór-Constantijnse periode (of op zijn minst voor de eerste helft van de derde eeuw n.Chr.). Opvallend is het vaak “neutrale” karakter van de inscripties. Alleen de vondstomstandigheden maken duidelijk dat het om christelijke inscripties handelt.⁴

Volgens onder meer Carletti is het “*laconismo arcaico*”, de simpele vermelding van de naam van de overleden persoon, een typisch christelijk fenomeen. Het zou gaan om een doordachte keuze van de christenen teneinde zich te differentiëren van de meer uitgebreide contemporaine pagane inscripties. Hierdoor werd de individualiteit van de gestorven persoon nog bewaard (door de vermelding van de naam), maar werd toch een unitair, gemeenschappelijk beeld opgewekt.⁵

De verklaring als zou het alleen vermelden van de naam op christelijke inscripties ingegeven zijn vanuit een drang naar gelijkvormigheid heeft evenwel niets meer dan een hypothetische waarde. Het is namelijk zo dat de christenen meer plaats hadden op de afsluitstenen van hun graven om uitgebreide inscripties aan te brengen en dit in tegenstelling tot de *tabulae* in de grote columbaria uit de eerste eeuw n.Chr. Maar het is sterk overdreven om te stellen dat men op dergelijke *tabulae* slechts de naam kon vermelden. Met een kleiner

¹ Pergola 1999, 188; Reekmans 1986a, 22.

² Spera 1997, 8; Spera 2004b, 63.

³ Fasola 1970, 229; Reekmans 1986a, 30.

⁴ Zie Ferrua 1978, 584–593 voor een kort overzicht van de verspreiding van christelijke inscripties in christelijke begraafplaatsen uit de vóór-Constantijnse periode en voor verdere bibliografische verwijzingen. Zie Kajanto 1997, 103–104 in verband met de *tria nomina*: er zijn slechts 20 gedateerde inscripties van christenen met *tria nomina* bekend uit de periode vóór Constantijn in Rome. Kajanto vermoedt dat ook de ongedateerde inscripties van christenen met *tria nomina* uit deze periode stammen. Zie Fiocchi Nicolai 1998, 147–185 en Mazzoleni 2002 voor een heldere uiteenzetting van het ontstaan en de verdere ontwikkeling van de christelijke (funeraire) epigrafie door Mazzoleni. Zie verder ook nog Pietri 1997, 1434–1468 voor een studie over materiaal, inhoud en iconografische elementen die typerend zijn voor de christelijke epigrafie, evenals Fasola 1999, 476–477 en Rutgers 2000a, 140–146. Zie ook Carletti 1984, 201–207 voor een kleine studie van het epigrafische materiaal uit het centrale *arenarium* van de Priscilla-catacombe waarbij geconstateerd werd dat maar liefst tachtig procent van de 284 inscripties als neutraal kunnen beschouwd worden. In ongeveer zestig procent van de inscripties werd alleen de naam van de overleden persoon vermeld. In dertien procent komt een vredeswens voor. Zie verder ook nog Carletti 1988, 115–135 (gedeeltelijk hernoemen in Carletti 1997, 143–164) voor een gelijkaardige studie van 531 inscripties uit de oudste kernen van de Priscilla-, Callixtus-, Calepodius-, Novatianus- en Maius-catacombe. Het is echter belangrijk op te merken dat Carletti hier niet doelt op de hypogea en vroege kernen zoals de termen in deze dissertatie begrepen worden. Veeleer neemt hij als “kern” die volledige regio’s (dus de echte primitieve kernen én de latere uitbreidingen) die te dateren zijn in de derde eeuw n.Chr. Het is op zijn minst opmerkelijk te noemen dat van deze 531 inscripties maar liefst 430 inscripties (dit is 80,4 procent) géén specifieke christelijke verwijzingen dragen. Voor de Area I van de Callixtus-catacombe bijvoorbeeld zijn 72,5 procent van de 69 nog *in situ* bewaarde inscripties als neutraal te bestempelen.

⁵ Carletti 1988, 130–131 en 134–135. Het was de Rossi die de term “*laconismo arcaico*” introduceerde: de Rossi 1864–1877, II, 250–254.

lettertype kon men namelijk ook meer op een dergelijk *tabula* graveren of schilderen. Er zijn namelijk ook dergelijke *tabulae* bekend waarop verwantschappen of eigendomsrechten weergegeven zijn. Er moet dus nog een andere reden zijn. Een economische factor is allerm minst uit te sluiten.¹ De doelgroep van de grote columbaria uit de eerste eeuw n.Chr. behoorde namelijk niet tot de elite. Vandaar dat de kosten daadwerkelijk konden gedrukt worden door de inscriptie zo kort mogelijk te houden. Deze reden is ook zeer plausibel voor de christenen. Nog losstaande van het gegeven wie instond voor de financiering, is het logisch dat een *loculus* meer zal gekost hebben dan een veel kleinere nis in een columbarium of mausoleum. Een korte inscriptie drukt aldus de kosten. Hierbij moet niet meteen gedacht worden aan de christenen als armen. Ook in de grote sociale middenklasse kwam (gedeeltelijke) anonimiteit voor zoals kon afgeleid worden uit bepaalde individuele graven uit *sub divo*-necropolen.

Maar naast deze economische verklaring is er nog een andere verklaring die meteen ook een dieper inzicht geeft in de eigenlijke organisatie van dergelijke christelijke familiehypogea. Hiervoor moeten we teruggrijpen op de organisatie van de (pagane) grote columbaria uit de eerste eeuw n.Chr. en de hiervan sterk afwijkende organisatie van de (pagane) kleine familiehypogea en –mausolea uit de tweede en derde eeuw n.Chr. Terecht wijst Eck erop dat de afwezigheid van inscripties in deze kleine grafconstructies in schril contrast staat met de overvloed aan inscripties uit de grote columbaria.² Zoals we gezien hebben was de belangrijkste conclusie die getrokken kon worden, dat in de grote columbaria meerdere families konden worden bijgezet (die zich bijvoorbeeld hadden ingekocht in de constructie) terwijl in de kleine constructies exclusief leden van één familie werden bijgezet.

Eck zelf maakte reeds de link met de catacomben (hier houden we het nog even bij de christelijke familiehypogea): daar zien we in tegenstelling tot de kleine columbaria en mausolea uit de tweede en derde eeuw dat er opnieuw individuele inscripties worden aangebracht. De reden hiervoor is dat de personen opnieuw als individuen werden bijgezet en niet in familie-verband.³ Deze link heeft een zeer groot potentieel. Wanneer we kijken naar wie er werd bijgezet in de christelijke familiehypogea werd in hoofdstuk 3 duidelijk dat de doelgroep van deze constructies de familieleden, *liberti* (en dus misschien ook slaven) én anderen moest zijn.⁴ Want bij de contemporaine pagane familiehypogea zagen we duidelijk dat het aantal bijzettingen dramatisch ingekrompen was: alleen de kernfamilie en enkele nauw verwante personen kregen nog toegang tot de familiehypogea. Het grootste probleem bij de christelijke zelfstandige hypogea is dat we niet over gegevens omtrent het aantal bijzettingen beschikken. De oppervlakte die door dergelijke hypogea ingenomen werd, toont echter overduidelijk aan dat het aantal bijzettingen veel groter zal zijn geweest dan in de pagane hypogea.

Hadden de christenen dan een andere opvatting over “de familie”? Dit is zeer onwaarschijnlijk. De verklaring moet gezocht worden in het feit dat de christenen ook anderen opnamen in hun grafconstructies. Onder die anderen kunnen (zoals hierboven reeds

¹ Zie bijvoorbeeld Shaw 1984, 463 waarin gesteld wordt dat “gevallen waar de teksten op grafstenen zo beknopt zijn dat ze alleen een kort geformuleerde dedicatie (bijvoorbeeld ‘Aan de goden van de onderwereld’), de naam van de gestorven persoon en leeftijd van de gestorven persoon weergeven, lijken veeleer primair gerelateerd te zijn met economische factoren van armoede dan met culturele voorkeuren”. Vergelijk dit met Ferrua 1988b, 43–63 waarin voor tien christelijke catacomben van Rome de gemiddelde leeftijd van de overleden personen berekend werd aan de hand van de inscripties die de leeftijd van de bijgezette persoon vermeldden. Men kan zich afvragen of men op deze wijze geen vertekend beeld bekommt.

² Zie Eck 1987, 65 en 68; Eck 1988, 136–137; Eck 1989, 87.

³ Pace Eck 1989, 86–87.

⁴ Cf. Fasola 1999, 475: gegoede tot het christendom bekeerde personen stellen hun familiegraf open voor medegelovigen.

aangehaald) *liberti*, slaven, vrienden en medegelovigen verstaan worden.¹ De door De Visscher ontwikkelde stelling met betrekking tot de pseudo-verengingen verklaart de aanwezigheid van een heterogene, niet-familiaal verbonden groep mensen. Deze stelling wordt niet alleen bevestigd door het hernieuwd voorkomen van “eenvoudige” inscripties maar ook door de structuur van de christelijke hypogea. Bij de pagane mausolea en columbaria werd duidelijk dat van meet af aan de meest in het oog springende plaatsen in de grafconstructie voorbehouden waren voor de grafeigenaar en zijn familie. Het kan dan ook geen toeval zijn dat (in tegenstelling tot de christelijke primitieve kernen) in de christelijke in oorsprong zelfstandige private hypogea (op twee uitzonderingen na) en in de steeds zelfstandig gebleven private hypogea steeds *cubicula* aanwezig zijn. Bovendien is hier ook de graftypologie meer gedifferentieerd dan bij de primitieve kernen van de catacomben: in de eerste fase komen in bijna alle 12 aangehaalde grafconstructies naast de gangbare *loculi* ook *mensa*, *arcosolia* en/of sarcofagen voor. Men zorgde met andere woorden voor een zeker onderscheid tussen enerzijds de “belangrijkste” bijzettingen en de minder belangrijke bijzettingen door middel van het oprichten van *cubicula* en door middel van duurdere graftypes.

De mogelijke redenen waarom christelijke families “buitenstaanders” in hun familiegraf opnamen, worden behandeld in het onderdeel “de Kerk als opdrachtgever”.² Deze redenen zijn in de gemeenschappelijke door de Kerk opgerichte en bestuurde begraafplaatsen nog belangrijker dan hier om tot een goed inzicht te komen in de organisatie. In de familiegraven werd namelijk zoals aangetoond in hoofdstuk vijf een tamelijk liberale en pragmatische politiek gevoerd: de grafeigenaar is eigenlijk de enige persoon die beslist wie er wordt bijgezet in zijn familiegraf. Er is geen enkele reden om er aan te twijfelen dat ook christelijke eigenaars van familiegraven over deze “macht” beschikten.

3.6.2 *Cubicula* als familiegraven in de catacomben

Om een volledig beeld te krijgen van de christelijke funeraire organisatie door de familie moet ook aandacht besteed worden aan de aanwezigheid van families in de eigenlijke catacomben. Bij het onderzoek van het christelijke archeologische funeraire materiaal in hoofdstuk 3 werd weliswaar minder aandacht besteed aan de verdere ontwikkeling van de hypogea en primitieve kernen tot catacomben omdat dit buiten de vraagstelling omtrent het ontstaan van de catacomben viel. Toch werd duidelijk dat de familie binnen de gehele organisatie van de catacomben (losstaande van de vraag wie de “hoofdorganisator” is binnen de catacomben) nog steeds aanwezig blijft. Onderstaande lijst is allerm minst exhaustief. Toch heeft ze ondanks haar beknoptheid duidelijk weer in welke mate en hoe de families binnen de catacomben duidelijk kunnen geattesteerd worden. De *cubicula* in de catacomben worden aan families toegewezen op basis van de inscripties en de architectuur. Net zoals de *cubicula* van de grafeigenaar en zijn familie in de private hypogea zijn de *cubicula* in de catacomben namelijk gekenmerkt door luxueuze graftypes en decoratie.

¹ Zie bijvoorbeeld Focchi Nicolai 1997, 124 en Testini 1966, 141 waarin ook gesteld wordt dat alle private hypogea werden opgesteld voor de “broeders in het geloof”.

² Met Brandenburg 1994, 225 kan bijvoorbeeld gedacht worden aan caritatieve verplichtingen ten opzichte van de armen aangezien de private hypogea reeds bij de aanleg groter in omvang zijn dan de “klassieke” familiegraven.

1. Tijdens latere fasen in de Novatianus-catacombe.¹
2. Eerste fase in de regio Y van de Petrus en Marcellinus-catacombe.²

3. Tijdens latere fasen in de Callixtus-catacombe. In de Soter-regio geeft een *titulus* (ICVR IV, 9812) aan dat het *cubiculum* waarin deze inscriptie werd aangetroffen eigendom was van de Eutychie die er in de eerste fase ongeveer 30 graven lieten aanbrengen. Zowel volgens de Rossi als Duchesne betrof het hier een familiaal *collegium*.³ Toch schijnt het Rebillard (terecht) meer aannemelijk dat de Eutychie uit de Callixtus-catacombe veeleer een grotere familie vormden dan een *collegium*.⁴ Bij eigen onderzoek *in situ* kon vastgesteld worden dat er in het *cubiculum* namelijk ook veel kleine *loculi* voorkomen. Een steekproef leverde volgende resultaten op voor de kleine *loculi*: 15cm hoog bij 59cm lang; 29cm hoog bij 58cm lang; 17cm hoog bij 65cm lang. En dit tegenover de grotere *loculi* van bijvoorbeeld 30cm hoog bij 1,60m lang. De vraag stelt zich hoe kindergraven konden aangelegd worden binnen de bestudeerde structuur en wetgeving van de *collegia*. Vandaar dat het aannemelijker is om dit *cubiculum* inderdaad als familiegraf te beschouwen.

Ook in de als neutraal geklasseerde hypogea kwamen dergelijke door *tituli* “afgebakende” familiegraven voor. Ondanks het feit dat het hier om zogenaamde “neutrale” hypogea handelt, is het toch interessant om deze voorbeelden kort te bestuderen. Niet in het minst omdat hierboven reeds werd aangetoond dat zogenaamd “neutrale” hypogea grote overeenkomsten vertonen met de christelijke hypogea, maar ook omdat de twee vermelde voorbeelden de vergelijking met de *cubicula* van familie zoals deze voorkomen in de christelijke catacomben goed doorstaan.

4. Het *cubiculum* P van de Ecplecii in het hypogeuum A van de Flavii Aurelii (in de Domitilla-catacombe).⁵

5. Het *cubiculum* H van de Grapti in het hypogeuum A van de Flavii Aurelii (in de Domitilla-catacombe).⁶

De vraag stelt zich nu in welke mate dergelijke familie-*cubicula* thuishoren in het geheel van graftypes. Rebillard meent dat dergelijke familie-*cubicula*, niet volledig kunnen worden gelijkgesteld met de “klassieke” pagane familiegraven. Hierop wijst de quasi volledige (en voor Rome volledige) afwezigheid van de stereotype formulering *libertis libertabusque* op christelijke graf-*tituli*. Hieruit besluit Rebillard dat het strikte familiegraf in populariteit toeneemt ten nadele van grafconstructies die openstaan voor alle afhankelijken van de familie. Dit staat volgens hem echter niet in de weg dat ook die afhankelijken nog steeds (elders) een gratis graf konden krijgen door hun *patroni*.⁷

Rebillard komt er echter niet toe om dergelijke familie-*cubicula* te vergelijken met de christelijke private (in oorsprong) zelfstandige hypogea. Het lijkt erop dat de familie-*cubicula* in de catacomben de vergelijking met de *cubicula* in de private (in oorsprong) zelfstandige hypogea wél doorstaan. In die zin toch dat in de laatste groep van monumenten ook nergens inscripties geattesteerd zijn die de monumenten opdragen aan een grafeigenaar, zijn familie én zijn *liberti*. Maar het grootste verschil ligt in de chronologie. Wat betreft de Novatianus-catacombe en de Area I van de Callixtus-catacombe zagen we namelijk dat er in de eerste fase geen *cubicula* aanwezig waren. Ook de gemeenschappelijke regio X van de Petrus en

¹ De Santis 1997, 231–233; Fasola 1978a, 109; Fornari 1929, 187.

² Fiocchi Nicolai 1997, 126; Fiocchi Nicolai 1998, 30–31.

³ de Rossi 1864–1877, III, 37–40, 87–88 en 508–514; de Rossi 1885, 83; Duchesne s.d., 399–400.

⁴ Rebillard 1999a, 280.

⁵ Pergola 1983, 219, 221–222; Rebillard 1999a, 280.

⁶ Pergola 1983, 219, 222–223; Rebillard 1999a, 280. Door het hergebruik van dergelijke *tituli* (zoals de *titulus* van de Grapti) zijn er talrijke inscripties verloren gegaan volgens Pergola. In het geval van het *cubiculum* van Ampliatius bleef de inscriptie die binnenin het *cubiculum* werd aangebracht wél bewaard.

⁷ Rebillard 1999a, 280. Zie Janssens 1981, 179–181 voor een selectie van inscripties die duidelijk aantonen dat er inderdaad ook christelijke *liberti* waren die bijgezet werden door hun *patronus* of zelf instonden voor hun graf.

Marcellinus-catacombe is hiervan een goed voorbeeld. In de aanvangsfase bezat deze regio eveneens geen *cubicula* om in latere fasen maar liefst achttien *cubicula* te ontvangen. Tevens bij het gemeenschappelijke in oorsprong zelfstandige hypogeum B van het *Coemeterium Maius* worden pas in latere fasen zeven *cubicula* aangelegd. Dit in tegenstelling tot bijna alle private (in oorsprong) zelfstandige hypogea die wel van meet af aan over één of meerdere *cubicula* beschikten.¹ Wat betreft de organisatie kan men hieruit besluiten dat de (in oorsprong) zelfstandige familiehypogea van meet af aan door één of meerdere families aangelegd en georganiseerd werden. Voor de gemeenschappelijke hypogea en primitieve kernen daarentegen dringt de familie schijnbaar pas in een latere fase op een pertinente wijze naar voren.²

Vervolgens kunnen we ook de vraag stellen welke plaats de familiegraven innemen in het geheel van de christelijke begraafplaatsen. Hierboven werd reeds aangegeven dat de kernfamilie, en zeker vanaf de vierde eeuw, op basis van het epigrafische materiaal een prominente plaats innam in de christelijke funeraire organisatie.³ Het is echter vreemd dat we voor de tweede en derde eeuw slechts 21 funeraire inscripties hebben die duidelijk een familie-relatie aangegeven inzake de commemoratie van de doden. Het archeologische materiaal toont een meer genuanceerd beeld. Vóór 250 n.Chr. komen hoofdzakelijk familiehypogea voor naast de eerste primitieve kernen. Vanaf 250 n.Chr. echter zien we dat de grote familiehypogea (op enkele uitzonderingen na) volledig achterwege blijven ten voordele van het oprichten van primitieve kernen. Daarnaast worden er dan bijna alleen nog een beperkt aantal kleine steeds zelfstandig gebleven familiehypogea opgericht. Men kan met andere woorden stellen dat de directe inbreng door de christelijke families (dit is het oprichten van familiebegraafplaatsen) in de derde eeuw schijnbaar hoofdzakelijk beperkt bleef tot de eerste helft van die eeuw. Bovendien zagen we ook dat de in de oorsprong zelfstandige familiehypogea rond 275 n.Chr. op een dergelijke manier aanpassingswerken of uitbreidingen ondergingen dat men kan stellen dat de hypogea uitgroeiden tot een catacombe of onderdeel werden van een catacombe. De in oorsprong zelfstandige hypogea verloren met andere woorden hun zelfstandig (en privaat) statuut.⁴ Wie hiervoor verantwoordelijk was, wordt in een volgend onderdeel bestudeerd. Dit bevestigt nogmaals dat in de derde eeuw n.Chr. de directe inbreng van christelijke families schijnbaar onderuit gehaald werd naar het einde van de eeuw toe. Over de vraag of deze trend in de vierde eeuw werd verdergezet, kan hier geen uitspraak gedaan worden. De vierde eeuw valt hier wegens het vooropgestelde chronologische kader buiten beschouwing.⁵

¹ Zie hoofdstuk drie.

² Zie bijvoorbeeld Fiocchi Nicolai 2000c, 306–307: pas in de tweede helft van de derde eeuw werden in de catacomben (bijvoorbeeld de Petrus en Marcellinus-catacombe, de Area I van de Agnese-catacombe en het *Coemeterium Maius*) private *cubicula* aangelegd die gekenmerkt werden een vaak luxueuze decoratie en een verfijnde architectuur.

³ Zie Shaw 1984, 469–474, 477 en Shaw 1991, 76–77, 80 die hierin gevolgd wordt door Rebillard 2003, 42 en 197. Dit argument haalt hij veelvuldig aan om te bewijzen dat de Kerk nooit het begraven van christenen naar zich zou toe getrokken hebben en dat de catacomben bijgevolg geen kerkelijk bezit of door de Kerk georganiseerde begraafplaatsen konden zijn (zie verder).

⁴ Ook Styger kwam tot een gelijkaardige conclusie omtrent de verandering in het eigendomsrecht in Styger 1931, 51–52. Alleen stelde hij dat deze verandering in eigendomsrechten reeds plaats vond in de eerste helft van de derde eeuw n.Chr. omdat net dan volgens hem grote architecturale aanpassingswerken plaats vonden in de hypogea. Deze datering is evenwel niet langer houdbaar (zie hoofdstuk 3 voor de recent vooropgestelde datering van de fasen van de specifieke grafconstructies).

⁵ Zie evenwel Fiocchi Nicolai 1997, 131 en vooral Pergola 1999, 89–93 waarin aangegeven wordt dat er nog steeds private (familie-)hypogea gebouwd werden in de vierde eeuw n.Chr. Deze hypogea, die qua opbouw sterk gelijkend zijn op de autonome regio's in de gemeenschappelijke catacomben, werden slechts sporadisch opgenomen in het grotere geheel van een catacombe. Daartegenover staat, zoals terecht aangegeven in Brandenburg 1994, 221 (en zoals ook gebleken is uit het onderzoek van het archeologische materiaal), dat vanaf

Op basis van bovenstaande overwegingen kan besloten worden dat er rond het midden van de derde eeuw (en misschien bleef dit ook nog in de vierde eeuw en later gehandhaafd) een belangrijk keerpunt bereikt werd in de funeraire organisatie in christelijke families. Daar waar de (gegoede) christelijke families aanvankelijk zelf een hypogeum oprichtten voor hun familie en andere christenen, verdwijnen deze constructies om na verloop van tijd onder een aangepaste vorm, namelijk als *cubicula*, terug op te duiken in de catacomben. Dit levert nogmaals het bewijs dat commemoratiepatronen op inscripties niet *ipso facto* inzicht geven in de funeraire organisatie op zich. Het is vreemd dat Rebillard deze link wél legt.

3.7 Besluiten

Aan de sociale status van de oprichters van de christelijke familiehypogea en de daar bijgezette personen werd in de literatuur vaak slechts terloops aandacht besteed. De oprichters worden omschreven als gegoeden, terwijl de doelgroep als minder gegoeden (onder de vorm van *liberti*, slaven en *clientes*) worden bestempeld. Het is inderdaad een logische gedachtengang om de oprichters als gegoeden te zien. Men moet namelijk over een (aanzienlijk) kapitaal beschikt hebben om dergelijke hypogea aan te leggen die zelfs nog groter waren dan de contemporaine pagane familiehypogea. Zoals aangetoond werd in hoofdstuk vijf behoorden de eigenaars van dergelijke contemporaine pagane familiehypogea tot de gegoede middenklasse. Bovendien kon ook aangetoond worden dat het aantal bijzettingen dat plaats vond in een grafconstructie afhankelijk was van het sociale statuut (en bijgevolg van de financiële draagkracht) van de grafeigenaar. Het valt dus te verwachten dat de grafeigenaars van de steeds zelfstandig gebleven christelijke hypogea en zekere die van de nog grotere in oorsprong zelfstandige christelijke hypogea over een groter kapitaal beschikten dan de pagane grafeigenaars. Deze gedachte wordt nog versterkt door de vaststelling dat in de pagane hypogea de grootte van de doelgroep omwille van economische redenen afnam, terwijl de doelgroep in de christelijke familiehypogea net toenam ten opzichte van hun pagane tegenhangers. Het sociale statuut van de doelgroep is wat betreft de slaven, *liberti* en *clientes* lager dan dat van de opdrachtgevers. Wat betreft de “anderen”, de medechristenen, is dit eveneens zeer waarschijnlijk. Hierop wijst de “sociale tegenstelling” die kan afgelezen worden van het archeologische materiaal. Daar waar de opdrachtgevers en hun familie in *cubicula* met luxueuze graven werden bijgezet, werden de overigen in de gangen in *loculi* bijgezet.

Op de vraag of er vanaf ongeveer 250 n.Chr. geen of op zijn minst minder welgestelde christenen meer waren die in staat waren om grote hypogea aan te leggen, kan geen sluitend antwoord gegeven worden. Het is inderdaad mogelijk dat de stijgende grondprijs het alleen maar voor enkele heel rijke christenen toeliet nog private begraafplaatsen op te richten terwijl de minder gegoede families zich tevreden dienden te stellen met een *cubiculum* in een grotere begraafplaats, namelijk in de catacomben. Toch bleef ook de sociale tegenstelling gehandhaafd: de grafeigenaar en zijn directe familie werden bijgezet in *arcosolia*, terwijl *liberti*, slaven en overige nakomelingen in *loculi* werden bijgezet.

Zonder dat in dit onderdeel reeds uitvoerig werd ingegaan op de concepten die ten grondslag lagen voor het oprichten van private christelijke familiehypogea, werd alvast duidelijk dat het concept van *public display*, hét kernthema bij de pagane funeraire

de laat-Severische periode de familiegraven in aantal afnemen. Het is dan ook veelzeggend dat wanneer het belang van de familiegraven afneemt men (gemeenschappelijke) begraafplaatsen die plaats ziet innemen. Deze nieuwe groep constructies (namelijk de primitieve kernen en regio's) zullen dan naar alle waarschijnlijkheid ook gekenmerkt zijn door een nieuwe organisatie en bestuursstructuur (zie verder). Het lijkt er dus op dat in de vierde eeuw nog steeds familiehypogea werden opgericht maar dat hun aantal sterk zal teruggelopen zijn.

organisatie, hier meer ondergeschikt was. Hoewel er wel een architecturaal onderscheid vast te stellen was in de christelijke familiehypogea, namelijk tussen de gegoede grafeigenaars en de minder gegoede overige leden van de doelgroep, komt dit onderscheid op basis van de decoratie veel minder naar voren. In de vergelijking tussen de pagane en de christelijke hypogea in hoofdstuk 3 werd verondersteld dat hieruit kon afgeleid worden dat de pagane grafeigenaars tot een meer gegoede klasse behoorden die zich wél een luxueuze decoratie konden veroorloven. Op basis van de conclusies in hoofdstuk vijf en het hierbovenstaande moet deze stelling misschien bijgeschaafd worden. Het is waarschijnlijk meer correct om te stellen dat de christelijke grafeigenaars van hypogea (en vooral van de in oorsprong zelfstandige hypogea) minder belang hechtten aan *public display* in de vorm van decoratie. Want de uitgestrektheid van de christelijke hypogea, die de oppervlakte van de pagane hypogea vaak sterk overtreft, bewijst dat ze wel degelijk ook over een aanzienlijke financiële draagkracht moeten beschikt hebben.

Wat de juridische bepalingen aangaande de christelijke familiehypogea betreft, kon vastgesteld worden dat deze dezelfde waren als bij de pagane familiegraven. Op basis van het archeologisch materiaal en de inscripties werd duidelijk dat ook niet-familieleden konden worden bijgezet in de familiehypogea. Deze situatie kwam ook reeds voor bij de pagane grafconstructies, maar dan in een veel kleinere omvang. Er kan dan ook besloten worden dat het liberale en pragmatische karakter van het *ius sepulcri* ook bij de christenen duidelijk te traceren valt. De praktische uitwerking hiervan bij de christenen gebeurde door middel van de zogenaamde pseudo-verenigingen. Van echte *collegia* was hier geen sprake.

Het economische aspect is het grootste hiaat bij de studie van de christelijke familiehypogea. Nergens werden in primaire of archeologische bronnen elementen aangetroffen die onomwonden aangeven hoeveel een dergelijk hypogeum kostte. Via de sociale status van de grafeigenaars én de omvang van de hypogea op zich werd echter duidelijk dat de eigenaars een zekere economische slagkracht hadden. Hoewel de hypogea vaak minder luxueus gedecoreerd waren, is de omvang van de hypogea inderdaad een duidelijk bewijs van de financiële mogelijkheid van de christelijke grafeigenaars.

Het religieus-ritueel aspect bleef wegens gebrek aan gegevens in dit onderdeel grotendeels onderbelicht. Op basis van de inscripties is vaak niet af te leiden of een bijgezette persoon al dan niet een christen was. Hiervoor moet men terugvallen op de context waarin een inscriptie werd aangetroffen. In hoofdstuk vijf werd duidelijk dat inzake de pagane familiegraven het religieus-ritueel aspect geen determinerende rol speelde. Het beste voorbeeld hiervan was de bijzetting van christenen in de pagane mausolea in de necropool in het Vaticaan. Hoewel hiervoor geen tastbare argumenten kunnen worden aangevoerd, moet men toch de mogelijkheid openlaten dat ook niet-christenen in een christelijk familiehypogeum werden bijgezet. Zolang namelijk geen christelijk, of beter misschien nog kerkelijk, verbod op gemengd begraven kan ingeroepen worden (zie verder in dit hoofdstuk) was het de grafeigenaar die besliste wie in zijn familiegraf werd bijgezet.

4. De funeraire organisatie door de Kerk

4.1 Inleiding

Met de funeraire organisatie door de Kerk zijn we aan het einde van de chronologische evolutie gekomen. De eerste christenen werden begraven volgens de traditionele funeraire gebruiken: in familiegraven of in *sub divo*-necropolen. Rond 200 n.Chr. ontstonden de christelijke familiegraven. Eveneens rond 200 n.Chr., maar meer nog na 250 n.Chr., zien we

dat er grote begraafplaatsen werden ingericht die niet langer bestemd waren voor een familie en aanverwanten of andere christenen, maar voor een grote gemeenschap. De vraag die zich hier stelt is of het oprichten van dergelijke grote begraafplaatsen aan de Kerk kan worden toegeschreven. Er zijn namelijk twee theorieën omtrent een dergelijke toewijzing. De traditionele theorie is dat de Kerk inderdaad instond voor de aanleg en de organisatie van deze begraafplaatsen. Deze theorie wordt in het meest recente onderzoek vooral ondersteund door Focchi Nicolai. De andere theorie, geponeerd door Rebillard, gaat van het tegenovergestelde uit, namelijk dat de Kerk geen rol speelde in de funeraire organisatie van de christenen.

Wil men deze patstelling doorbreken, dan is het noodzakelijk om alle mogelijke elementen die in verband kunnen gebracht worden met het oprichten van kerkelijke begraafplaatsen te onderzoeken. Hiervoor moet naast het aanwenden van de literaire bronnen (die hier veel talrijker zijn dan bij de individuele en familiale funeraire organisatie) ook steeds een link gelegd worden met het archeologisch materiaal om een zo genuanceerd mogelijk beeld te kunnen schetsen. Het lijkt mij belangrijk om na te gaan of de Kerk juridisch gezien in de mogelijkheid gesteld was bezittingen te verwerven. De afwezigheid van een dergelijke juridische regeling houdt natuurlijk niet meteen in dat de Kerk niet over eigen bezit kon beschikken. Het tweede belangrijke element dat kan aangeven of de Kerk haar eigen begraafplaatsen had, kan gezocht worden in de redenen waarom de Kerk haar eigen begraafplaatsen wilde. Zoals we hebben gezien konden de christenen zich vóór 200 n.Chr. volgens de traditionele manieren van bijzettingen laten begraven en na 200 n.Chr. ontstaan de familiegraven die opengesteld worden voor andere christenen. Waarom wilde de Kerk dan nog haar eigen begraafplaatsen? Het valt te verwachten dat verklaringen voor het oprichten van kerkelijke begraafplaatsen ook meer inzicht geven in de redenen voor het oprichten van de christelijke familiebegraafplaatsen die opengesteld werden voor mede-christenen.

4.2 De juridische basis voor kerkelijke begraafplaatsen

Voor de individuele bijzettingen en de familiale begraafplaatsen van christenen stelde zich geen probleem in verband met de wetgeving: deze graven werden zonder meer door het recht beschermd zoals dit ook het geval was voor de pagane graven.¹ Bij de Kerk als mogelijke opdrachtgever ligt deze situatie anders: kon een vervolgd Kerk *überhaupt* op basis van de wetgeving over eigen begraafplaatsen beschikken? Deze vraag vormde het uitgangspunt van talrijke studies vanaf de Rossi tot op heden. Hierbij mag natuurlijk niet uit het oog verloren worden dat de wil van de Kerk tot het oprichten van eigen begraafplaatsen ook zonder wettelijke basis geleid kan hebben tot het ontstaan van kerkelijke begraafplaatsen. Maar ook deze verklaring kan slechts geldig zijn indien overtuigende argumenten dit ondersteunen.

Omwillen van de sterk verschillende standpunten die door de onderzoekers werden ingenomen is het noodzakelijk na te gaan op welke bronnen hun standpunt gebaseerd is. Een eigen evaluatie van deze bronnen moet het mogelijk maken tot een goede oplossing van dit probleem te komen.

De centrale stelling bij de Rossi is dat net zoals de eerste christelijke families zich organiseerden in familiale funeraire colleges, de Kerk zich ook organiseerde als een *collegium*.² De gedachtegang van de Rossi is opgebouwd rond twee polen: ten eerste de wetgeving op de “*collegia funeraticia*” of (volgens hem daarmee gelijk te stellen) de *collegia*

¹ Pace Sordi 1965, 468–469.

² In verband met de familiale funeraire colleges bij de Rossi, zie: de Rossi 1864–1877, I, 101–102; de Rossi 1864–1877, III, 508; de Rossi 1865, 89–90.

tenuiorum (namelijk *Digestae* 47, 22, 1) en ten tweede Tertullianus' *Apologeticum* 39. Door de overeenkomsten die in beide teksten voorkomen (bijvoorbeeld het bezitten van een gemeenschappelijke kas) beschrijft Tertullianus volgens de Rossi de christenen ook als een *collegium*. Bijgevolg vormen de christenen geen *factio illicita*, geen illegale partij van oproerkraaiers. Vandaar dat de christenen zich voordeden als “*associazioni di mutuo soccorso e funeraticie*” (funeriere *collegia* met wederzijdse bijstand).¹ Deze stelling wordt volgens de Rossi door verschillende inscripties ondersteunt.²

Ongeveer veertig jaar na de publicatie van de Rossi's stelling formuleerde Duchesne een kritiek die de stelling dat de Kerk een funerair college was, probeerde te ontkrachten. De centrale gedachte bij Duchesne is dat de Kerk over bezittingen kon beschikken omdat de christenen getolereerd werden (of zelfs erkenning genoten als religieuze gemeenschap) in de lange periodes van vrede na de dood van Marcus Aurelius. Het lijkt Duchesne onmogelijk dat de Kerk zich voordeed als *collegium* omdat de staat een goed inzicht had in de christelijke gemeenschappen aangezien ze bij vervolgingen steeds de bisschoppen wisten te traceren. Bovendien meent Duchesne (en dit in tegenstelling tot de Rossi) worden in Tertullianus, *Apologeticum* 39 net de verschilpunten tussen *collegia* en de Kerk in de verf gezet.³

Duchesne's standpunt werd overgenomen door Waltzing die er eveneens op wees dat er geen inscripties en literaire bronnen zijn die de Kerk als legaal *collegium* weergeven. Op basis van Tertullianus, *Apologeticum* 39 kan volgens hem nog afgeleid worden dat de Kerk ook geen illegaal college wilde vormen. Tolerantie is ook hier het sleutelwoord: de Kerk moest zich niet voordoen als een *collegium* aangezien ze kon bezitten op basis van tolerantie.⁴

Ook Sordi sluit zich grotendeels aan bij de door Duchesne geponeerde stelling. Maar, zo nuanceert zij, tolerantie is alleen een geldige verklaring tot vóór 200 n.Chr. wanneer de eerste gemeenschappelijke begraafplaatsen werden opgericht. Het grootste probleem ligt in de periode tussen 200 n.Chr. en Gallienus (deze erkende volgens Sordi expliciet het bestaan van kerkelijk bezit zoals af te leiden valt uit Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 7, 13).⁵ Om een oplossing te vinden voor deze periode poneert Sordi volgende stelling: “de veronderstelling van het legaal zijn (dat geldig is tot dat er een expliciet verbod bestond) van alle verenigingen gebaseerd op het type van de *collegia funeraticia* of *collegia religionis causa* of verenigingen die hoe dan ook onder gemeenschappelijk recht vielen en die géén nood hadden aan een

¹ de Rossi 1864–1877, I, 103–105; de Rossi 1864–1877, II, p.VIII, 258 (in verband met legaal statuut Callixtus-catacombe), 370–372 (Tertullianus versus Severische wetgeving); de Rossi 1864a, 27 (Tertullianus versus Severische wetgeving); de Rossi 1864b, 59 en 62 (door de wetgeving op *collegia* zijn de christenen een legaal *collegium* waardoor ze ook éénmaal per maand konden samenkomen); de Rossi 1864c, 94 (begraafplaatsen ofwel in bezit van privaat persoon ofwel in bezit van een groep, namelijk de Kerk als *collegium* dankzij wetgeving); de Rossi 1865, 89–90 (christelijke begraafplaatsen in privaat bezit (individueen, familie of erfgenamen) of eigendom van de funeraire colleges waardoor de begraafplaatsen legaal beschermd worden tijdens de vervolgingen); de Rossi 1866, 11 en 22 (terugschening van de begraafplaatsen na vervolgingen gebeurde niet aan private personen maar aan de bisschoppen, want het gemeenschappelijk bezit van de begraafplaatsen wordt in de derde eeuw erkend door de autoriteiten omdat de christenen een *collegium* vormen).

² de Rossi 1864–1877, I, 105–110 (Zie ook daar voor de door de Rossi geciteerde inscripties). Zie de Rossi 1864–1877, III, 512 en de Rossi 1877b, 25 waarin gesteld wordt dat de door christenen gebruikte terminologie verwijst naar *collegia* (bijvoorbeeld *fratres*). Zie ook de Rossi 1870, 36–37 waarin gesteld wordt dat binnen de Kerk dezelfde functies voorkwamen zoals in de pagane *collegia* (bijvoorbeeld de functie van de *amator loci sancti* zou dezelfde zijn als die van de *cultores dei*).

³ Duchesne 1906, 381–387; Duchesne s.d., 394–398 en 401–403.

⁴ Waltzing 1912, 387–401; Waltzing 1914, col. 2107–2140. Als voorbeeld van een keizer die het mogelijk maakte voor de christenen bezittingen te verwerven, verwijst hij naar Alexander Severus in de *Vita Alexandri Severi*.

⁵ Sordi 1965, 469–471; Sordi 1984, 193–194.

expliciete toelating is de meest suggestieve oplossing voor de vraagstelling”.¹ Met andere woorden meende Sordi dat de Kerk zich organiseerde binnen het juridische kader van en naar het voorbeeld van legale *collegia* zonder zelf een college te zijn. Vandaar ook dat Tertullianus, *Apologeticum* 38–39 moet gezien worden als een verweer tegen het idee dat de Kerk een illegaal college was.²

In het onderzoek van de Robertis wordt de stelling geponoerd dat de Kerk wél een legaal college was en met name een *collegium tenuiorum*. Hiervoor verwijst de Robertis enerzijds naar *Digestae* 47, 22, 1 en anderzijds naar Tertullianus, *Apologeticum* 38 en 39. Wegens de wetgeving op de *collegia tenuiorum* en de overeenkomsten met deze *collegia* zoals deze kunnen afgeleid worden bij Tertullianus is er volgens hem geen nood aan een kunstgreep om de Kerk als een *collegium funeraticium* voor te stellen of een beroep te doen op tolerantie. De Kerk was namelijk een legaal college.³

Ook recentelijk bleef de vraag of de Kerk een *collegium* was stof voor discussie. Toen Meeks zich afvroeg of de Paulinische gemeenschappen *collegia* waren, kwam hij tot de conclusie dat er zowel overeenkomsten als verschilpunten tussen beide groepen bestonden. Meeks, die schijnbaar de *collegia tenuiorum* zonder meer gelijkstelt met de *collegia funeraticia*, waarschuwt echter om de Paulinische gemeenschappen niet zomaar gelijk te stellen met de *collegia tenuiorum* omdat er gewoonweg niet genoeg informatie is over het funeraire aspect van de Paulinische groepen. Maar, zegt hij, er was wél aandacht voor de doden (1 Thess. 4, 13–5: 11; 1 Kor. 15, 29).⁴

In het onderzoek door Reseghetti naar het juridische statuut van de Kerk wordt opnieuw teruggesproken naar *Digestae* 47, 22, 1. Volgens Reseghetti wijst deze wet erop dat ieder college legaal was indien het een religieus doel had. Deze *collegia* worden omschreven als *collegia religionis causa*. Reseghetti confronteerde vervolgens deze wetteksten met Tertullianus, *Apologeticum* 38–39. Volgens haar kunnen er meerdere overeenkomsten aangeduid worden tussen de beschrijving van de christelijke gemeenschap door Tertullianus en de wettelijke bepalingen in verband met *collegia*. Vandaar ook haar besluit dat de Kerk een *collegium* was dat binnen het algemene culturele en positieve klimaat voor religieuze verenigingen kon floreren.⁵

De centrale kerngedachte bij Wischmeyer is dat de Kerk als een illegaal college en in samenwerking met de christelijke families een opvolger was van de *collegia tenuiorum* die door hem gelijkgesteld worden aan de *collegia funeraticia*. Volgens hem wilde de Kerk allerminst een legaal *collegium* vormen omdat de Kerk bewust haar eigen identiteit wilde opbouwen. Vandaar ook dat er conflicten ontstonden wanneer christenen zich toch tot pagane

¹ Sordi 1965, 472. In Sordi 1984, 192 gaat Sordi dieper in op de vraag wat *collegia* zijn. Volgens haar zijn *collegia* privaatrechterlijke verenigingen met een professioneel, religieus en funerair karakter. Dergelijke verenigingen zijn gebaseerd op de solidariteit van de leden en op wederzijdse bijstand. Aan het hoofd ervan staan *magistri*. *Collegia* beschikken over een kas die gevuld werd met maandelijks contributies. Wanneer dergelijke *collegia* staatsondermijnd handelen, worden ze illegaal op basis van een *Senatus Consultum* (dat niet exact kan gedateerd worden) dat geciteerd wordt op een inscriptie (CIL 14, 2112) uit de periode van Hadrianus. Onder Septimus Severus (*Digestae* 47, 22, 1) worden *collegia* van *tenuiores* (door haar gelijkgesteld aan “*poveri*”, dit is dus “armen”) die een religieus en funerair doel hebben zonder verdere autorisatie toegelaten. Deze beschrijving komt in grote lijnen overeen met de conclusies uit hoofdstuk 5. Alleen ontbreekt het sociale aspect dat het meest typerende karakterelement vormt van *collegia* in haar beschrijving. Daarnaast is het niet genuanceerd genoeg om *tenuiores* als synoniem te gebruiken voor armen. Veeleer vertegenwoordigen de *tenuiores* het hogere *plebs*.

² Sordi 1965, 472–473; Sordi 1984, 193–196.

³ De Robertis 1971b 1971, 68–89.

⁴ Meeks 1983, 77–80 en 162.

⁵ Reseghetti 1988, 357–364.

collegia wendden (als voorbeeld verwijst hij naar Cyprianus, *Epsitula* 67). Christenen mochten namelijk niet tussen heidenen bijgezet worden. Maar door de opkomst van de inhumatieritus kwamen de *collegia* in financiële problemen: inhumatie kostte meer dan crematie. Door deze hogere kostprijs nam trouwens ook het belang van de familiegraven af. Deze processen speelden in het voordeel van de kerkelijke begraafplaatsen die aan aantrekkingskracht wonnen. Bovendien kan volgens Wischmeyer in de opkomst van de inhumatie ook de wens tot het uitdrukken van de individualiteit afgelezen worden. Ook hier bood de Kerk een goed alternatief onder de vorm van het verrijzenisgeloof.¹

In het verlengde van Meeks' studie onderzocht ook McCready de overeenkomsten en verschilpunten tussen de *collegia* en de Kerk. Op basis van zijn studie kwam hij tot de conclusie dat de *collegia* een initieel referentiepunt geweest waren voor de Kerk: er zijn namelijk talrijke overeenkomsten tussen beide instellingen aan te duiden. Maar wegens duidelijke verschilpunten is het onmogelijk de Kerk zelf ook als een *collegium* te beschouwen. Voor haar structurele vormgeving kon de Kerk naast de *collegia* ook teruggrijpen naar de families, de synagogen en de filosofische scholen²

Tevens voortbordurend op Meeks onderzoekt ook Ascough de overeenkomsten en verschilpunten die kunnen aangeduid worden tussen de Kerk en de *collegia*. Meer specifiek spitst Ascough zich toe op het al dan niet translocale karakter van *collegia* zoals *collegia* van handelaren, oosterse cultusaanhangers en allochtonen. Op basis van een studie van inscripties en Bijbelcitataten besluit Ascough dat het translocale karakter van dergelijke *collegia* en het niet-translocale karakter van de Paulinische gemeenschappen erop wijst dat de Paulinische gemeenschappen niet *ipso facto* als *collegia* kunnen worden aangeduid. Maar aangezien de Paulinische gemeenschappen gekenmerkt worden door een lokaal taalgebruik en gebruiken, vertonen ze op dit vlak wel een duidelijke overeenkomst met dergelijke *collegia* die ook lokaal gekleurd zijn. Een beïnvloeding is dus niet uit te sluiten.³

Met Rebillard zijn we aan de laatste studie toegekomen in verband met de mogelijke juridische basis van de Kerk om bezittingen te verwerven. De centrale gedachte bij Rebillard is dat de Kerk onmogelijk zelf een *collegium* kan geweest zijn hoewel ze misschien wel de *collegia* als model voor haar eigen organisatie heeft genomen. Op basis van Tertullianus, *Apologeticum* 38 en 39 kan volgens hem niet besloten worden dat de Kerk een *collegium* was. Men zou anders kunnen verwachten dat Tertullianus zelf zich ook zou beroepen op de wetgeving inzake *collegia*. In tegenstelling daarvan plaatst Tertullianus de verschilpunten tussen de Kerk en de *collegia* in de kijker. Bovendien werd met het edict van Valerianus in 257 n.Chr. duidelijk dat niet langer opgetreden werd tegen individuele christenen, maar wel tegen de kerkelijke hiërarchie en organisatie. Maar reeds vanaf Commodus (180–192 n.Chr.) wanneer Marcia zich richtte tot Victor, de bisschop van Rome, om een lijst met verbannen christenen op te vragen ten einde ze gratie te verlenen, was deze kerkelijke organisatie volgens Rebillard bekend. Dus als de autoriteiten reeds vanaf Commodus kennis hadden van

¹ Wischmeyer 1992, 148–156 en 160–161.

² McCready 1996, 59–65 en 69–70. Noch de invloed van synagogen, noch de invloed van filosofische scholen wordt verder behandeld bij McCready. Ook in deze dissertatie blijven deze aspecten grotendeels onbehandeld. Voor de relatie tussen de joden van Rome en *collegia*, zie bijvoorbeeld Williams 1994, 165–182 (waarin verdedigd wordt dat het joodse funeraire gebeuren in Rome in handen lag van verschillende *consortia*) en Richardson 1996, 90–109 (waarin gesteld wordt dat de synagogen door buiten- én binnenstaanders steeds als religieuze *collegia* beschouwd werden). Voor de beïnvloeding tussen filosofische scholen en het christendom, zie bijvoorbeeld Benko 1984, 30–54 waarin het ascetisme als een treffende overeenkomst wordt aangeduid tussen de cynici en de christenen waarin het monastieke leven haar wortels vond. De idee van een beïnvloeding door filosofische scholen van het christendom wordt in het begin van de zeventiger jaren van de twintigste eeuw in het onderzoek binnengebracht (zie Ascough 1997, 225).

³ Ascough 1997, 229–234 en 237–239.

de kerkelijke structuur en organisatie, waarom zouden de christenen zich dan nog bedienen van een juridisch rookgordijn?¹

Het is opmerkelijk dat door de onderzoekers zoveel verschillende invullingen werden gegeven aan het juridische statuut van de Kerk terwijl de onderzoekers vaak uitgaan van dezelfde primaire bronnen.² De stelling dat de Kerk een *collegium funeraticium* was zoals de Rossi meende, is in ieder geval niet langer houdbaar. In hoofdstuk 5 werd reeds aangegeven dat funeraire colleges in de strikte zin van het woord nooit hebben bestaan. Veeleer was het funeraire aspect een eigenschap van alle *collegia* zonder dat het echter een hoofddoel was. Maar ook in het recentere onderzoek, zoals bij Wischmeyer, heerst vaak nog de idee dat er wel *collegia funeraticia* bestonden.³ Ook de ideeën van onderzoekers, als Duchesne, die er weliswaar terecht op wijzen dat de Kerk nooit een funerair college was, dienen genuanceerd te worden. Stellingen als zouden “de” christenen nooit *collegia* hebben opgericht wegens een grondige afkeer van de pagane organisaties, zijn niet volledig correct. Sommige christenen namen namelijk een positieve houding aan tegenover de pagane maatschappij. Niet alle christenen keerden zich resoluut tegen pagane instellingen. Het is dus niet mogelijk over dé christenen te spreken.⁴ Alleen al de vaststelling dat zelfs een bisschop nog een beroep doet op *collegia* bewijst dit.⁵ Bovendien worden soms ook kringredeneringen gemaakt zoals dit bij de Robertis het geval is. De initiële vraagstelling is welk statuut de christelijke gemeenschap had op basis waarvan ze goederen kon verwerven. De Robertis beweert echter dat de christelijke gemeenschappen *collegia tenuiorum* zijn omdat ze (onder meer) onroerende goederen zoals begraafplaatsen bezitten. Dit is dan ook geen echt antwoord op de vraag. Nergens wordt duidelijk aangetoond dat deze begraafplaatsen effectief in bezit waren van de christelijke gemeenschappen. Ook de gelijkstelling van de christenen en de leden van *collegia tenuiorum* met “hoofdzakelijk arme mensen” door de Robertis is een niet genuanceerde uitspraak. Zoals in hoofdstuk 5 werd aangetoond, kunnen de leden van *collegia tenuiorum* niet simpelweg met “armen” gelijkgeschakeld worden. Maar ook de christenen kunnen niet gelijkgesteld worden met “armen”.⁶ Ook bij pogingen om de verschilpunten en overeenkomsten tussen *collegia* en de Kerk tegenover elkaar te zetten, duiken problemen op. Sommige van de verschilpunten en overeenkomsten zijn te oppervlakkig om als geldig argument in de discussie betrokken te worden. Dat bijvoorbeeld het funeraire aspect belangrijk was voor de *collegia tenuiorum* klopt inderdaad. Maar zoals bleek in hoofdstuk vijf was de sociale functie van de *collegia* veel belangrijker. Dit wordt niet vermeld door Meeks. Bovendien wijst Meeks wel op het belang van het funeraire aspect bij de Paulinische kernen, maar archeologisch is daar geen duidelijk spoor van bewaard gebleven. Dat de kans op bewaring van graven van deze groepen eerder klein is, volgt natuurlijk uit het gegeven dat hun grootte veeleer beperkt was. Maar toch moet men zich de vraag stellen of er van meet af aan wel zoveel aandacht aan het funeraire

¹ Rebillard 2003, 51–55 en 58–61.

² Namelijk *Digestae* 44, 22, 1 en Tertullianus, *Apologeticum* 38–39. Hierbij dient echter opgemerkt te worden dat niet alle door de onderzoekers aangewende literaire bronnen even betrouwbaar zijn. Zo wordt de *Vita Alexandri Severi* met een beschrijving van het leven van Alexander Severus (die schijnbaar een zeer positieve houding innam tegenover de christenen) niet unaniem als historisch beschouwd. Zie hiervoor Dal Covolo 1988, 65–68 voor een overzicht van de studies en uitgebreide bibliografie. Cf. Rebillard 2003, 61.

³ Cf. Rebillard 2003, 58.

⁴ Benko 1984, 30–54; Borgen 1994; Chadwick 1998, 34–39 en 55 Lampe 2004, 27–32; Lieu 1998, 71–74; Monti 1936, 84–87.

⁵ Zie Cyrianus, *Epistula* 84. Pace Kötting 1978, col. 150.

⁶ Biscconti 2000a; Brown 2002, 46–73; Février 1978, 253–255 en 273–274; Frend 1984, 414; Hamman 1979, 47–51 en 54–61; Kunst 2004, 2–19; Lampe 2004, 23–25; Saint-Roch 1983, 411–423; Schöllgen 1988, 71–82; Sordi 2001, 13–21; Stark 1998, 41–58.

aspect gehecht werd vanuit de eigenlijke christelijke gemeenschap. *Collegia tenuiorum* telden vaak ook niet veel leden en toch treft men inscripties en / of begraafplaatsen van hen aan.¹

Voor het onderzoek door Reseghetti kan dezelfde kritiek gegeven worden als op de Rossi: opvattingen als was de Kerk een *collegium religionis causa* omwille van het religieuze aspect van de Kerk, zijn niet langer houdbaar. Religie is evenals funeraire aangelegenheden één aspect van *collegia*, maar nooit het determinerende aspect: alle *collegia* hebben een religieus aspect. Is het bovendien niet vreemd dat een vervolgte religie toch een beroep zou kunnen doen op de wetgeving die net in het voordeel speelt van een relatieve vrijheid voor religieuze colleges? En is het ten tweede wel waar dat het religieuze klimaat reeds vanaf het begin van de tweede eeuw n.Chr. in gunstige zin evolueert voor de christenen? Hoe moet men dan de latere vervolgingen interpreteren?

Ook de door Wischmeyer geponeerde stelling als zou de Kerk vanaf 200 n.Chr. de *collegia* vervangen hebben is uiterst twijfelachtig. Wel is het zo dat het aantal *collegia* inderdaad afnam in de derde eeuw ten gevolge van de economische recessie en de bevolkingsafname. Door de economische achteruitgang werd de bevolking armer. Hierdoor is het niet denkbeeldig dat het voor grote groepen binnen het *plebs media* niet langer betaalbaar was om lid te zijn van een *collegium*. Pas vanaf de vierde eeuw daalt het belang van de *collegia* volgens Ausbüttel nog meer onder de invloed van het christendom.² Bovendien werd in hoofdstuk vijf op overtuigende wijze aangetoond dat de hoofdfunctie van *collegia* sociaal geïnspireerd was: zich sociaal verankerd weten in de maatschappij. Het funeraire aspect was veeleer bijkomstig. Het lijkt dan ook twijfelachtig dat personen zich bekeerden tot het christendom omdat ze via deze weg zich van een graf konden verzekeren. Wischmeyer's stelling ligt natuurlijk wél (zij het verkeerdt) in het verlengde van zijn overtuiging dat de *collegia tenuiorum* alle gelijkgesteld konden worden met *collegia funeraticia* in de strikte zin van het woord.

De door McCready onderkende verschilpunten tussen *collegia* en de Kerk om aan te tonen dat de Kerk geen *collegium* kon zijn, kloppen slechts gedeeltelijk. Dat de familie een belangrijke rol speelde bij de eerste christenen is zeker.³ Maar men kan dit niet loodrecht tegenover de afwezigheid van de familie in de *collegia* plaatsen. Ook daar werd namelijk niet getornd aan de plaats van de familie binnen het funeraire gebeuren. Zoals kon afgeleid worden op basis van de verschillende wetteksten in hoofdstuk 5 kon de familie (als erfgenaam) vaak beschikken over het *funeraticium* om het lid van het *collegium* te begraven. De familie kon dus wel degelijk betrokken worden binnen het funeraire gebeuren van een *collegium*.

Ook Ascough's afwegen van de kenmerken van enerzijds *collegia* en anderzijds de Kerk zijn niet volledig overtuigend. Zo neemt hij voor de *collegia* alleen *collegia* van

¹ Vergelijk dit met Stark 1998, 22. Hierin worden twee mogelijkheden tegenover elkaar afgewogen: het gebrek aan archeologisch bewijsmateriaal van christenen tot rond het einde van de tweede eeuw kan ofwel verklaard worden door de afwezigheid van een eigen christelijk karakter in graven, inscripties, symbolen en dergelijk meer, ofwel via een natuurlijke reden, namelijk dat er gewoonweg niet genoeg christenen waren om typisch christelijke objecten na te laten. Beide invalshoeken zijn plausibel. Maar als het funeraire aspect van meet af aan zo belangrijk zou zijn geweest, waarom treffen we dan nog niet vroeger dan 200 n.Chr. christelijke (familie)graven aan? Of nog: als het funeraire aspect zo belangrijk zou zijn geweest voor de christelijke gemeenschap als geheel, waarom treffen we dan nog geen door die gemeenschap geëxploiteerde begraafplaatsen aan? Als het funeraire aspect direct zo belangrijk was, dan zou men toch verwachten dat zelfs voor een gemeenschap van honderd leden men een begraafplaats zou inrichten? Het ontbreken van een eigen typisch christelijk karakter kan evenwel niet uitgesloten worden. Maar belangrijker is het na te gaan waarom net rond 200 n.Chr. de eerste typisch christelijke begraafplaatsen ontstaan.

² Ausbüttel 1982, 108.

³ Zie bijvoorbeeld Meeks 1983, 75–77.

handelaren, oosterse cultusaanhangers en allochtonen als referentiepunt. Dus de conclusie dat dé *collegia* wel over translocale relaties beschikten is niet correct want veralgemeend. *Collegia* in het algemeen wilden hun leden in eerste instantie een positie geven binnen het milieu waarin ze leefden. Dit is een duidelijk lokaal gebeuren.

Hoewel Rebillard terecht meende dat de Kerk geen *collegium funeraticium* kan geweest zijn, moet toch worden stilgestaan bij het argument dat de autoriteiten een dergelijke kennis hadden van de Kerk zodat de Kerk zich niet kon bedienen van een juridisch rookgordijn. Het klopt inderdaad dat met het edict van Valerianus duidelijk werd dat de autoriteiten inzicht hadden in de kerkelijke structuur. Alleen is het niet duidelijk dat ze dat inzicht reeds hadden vanaf Commodus. Rebillard verwijst dan wel naar Marcia, een christelijke concubine van de keizer, die een lijst opvraagt met namen van verbannen christenen, maar dit is nog geen bewijs dat hiermee ook de organisatie bekend werd. Men moet deze passage in zijn context plaatsen, namelijk in het biografische overzicht van Callixtus. Hippolytus, die niet meteen sympathie koesterde voor Callixtus, wijst er namelijk fijntjes op dat zelfs paus Victor Callixtus moedwillig niet op de gevraagde lijst vermeldde. Het lijkt dan ook twijfelachtig of alle andere christenen die naar Sardinië verbannen werden, vermeld werden. Bovendien, hoe konden de autoriteiten aan de hand van een lijst van namen inzicht verkrijgen in de kerkelijke organisatie?

Naast deze aantekeningen die geplaatst kunnen worden bij de verschillende invullingen van het juridische statuut van de Kerk, dient nog verwezen te worden naar de zeer uiteenlopende interpretaties van Tertullianus, *Apologeticum* 38–39 (in confrontatie met *Digestae* 47, 22, 1). Het is duidelijk dat interpretaties zoals die van Monti, namelijk dat de Kerk een *collegium* is “wegens de evidentie die uit de tekst zelf volgt”, allerminst overtuigend zijn.¹ De tekst kan op drie verschillende wijzen geïnterpreteerd worden. Ten eerste kan gedacht worden dat Tertullianus inderdaad wijst op de overeenkomsten tussen de Kerk en de *collegia* waardoor hij aantoont dat de Kerk ook een *collegium* is (zoals bij de Rossi en de Robertis). Ten tweede kan gedacht worden dat Tertullianus door een vergelijking van de Kerk met de *collegia* de verschilpunten extra in de verf zet en dus aangeeft dat de Kerk geen *collegium* was (zoals bij Duchesne, Waltzing en Rebillard). Ten derde kan deze tekst nog geïnterpreteerd worden als spiegelt de Kerk zich aan de *collegia*, maar is ze zelf geen *collegium* (zoals bij Sordi).

Er kan naar mijn mening besloten worden dat geen enkele hypothese die de Kerk als een *collegium* wil beschouwen, nog langer houdbaar is op basis van *Apologeticum* 38–39. Op basis van de overeenkomsten tussen Tertullianus, *Apologeticum* 38–39 en *Digestae* 47, 22, 1 zou men dit kunnen vermoeden, maar hierbij wordt uit het oog verloren dat er inzake het aanwenden van de kas en de activiteiten van enerzijds de Kerk en anderzijds de *collegia* toch grote verschilpunten bestaan. Dat de Kerk onmogelijk een *collegium funeraticium* kon zijn, hoeft geen verder betoog daar dit “type” *collegium* nooit in de strikte zin van het woord bestaan heeft. Daartegenover staat echter dat de *collegia* naar alle waarschijnlijkheid een initieel referentiepunt vormden voor Tertullianus om aan te tonen dat, ondanks het feit dat de Kerk geen officieel erkend *collegium* was, ze daarom ook nog niet illegaal was in die zin dat ze een oproerkraaier was. Men kan met andere woorden stellen dat de Kerk vormelijk inderdaad overeenkomsten vertoonde met de *collegia*, maar dat de inhoudelijke invulling sterk afweek.

Hiermee is natuurlijk de vraag naar de juridische basis waarop de Kerk over begraafplaatsen kon beschikken nog niet opgelost. Het lijkt er zelfs meer op dat er geen dergelijke juridische basis was. De enige mogelijkheid is dat de Kerk op een “illegale” maar

¹ Monti 1936, 93–94.

getolereerde wijze over haar begraafplaatsen kon beschikken. In die richting wijst het restitutie-edict van Gallienus (Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, 7, 13). Op een niet officiële wijze (want de Kerk als *collegium* erkennen zou inhouden dat het christendom aanvaard werd) kreeg de Kerk via haar bisschoppen toch opnieuw haar begraafplaatsen in handen. Hoewel tolerantie natuurlijk een moeilijk te bewijzen gegeven is, lijkt het erop dat dit de enige mogelijke verklaring is.

4.3 De kerkelijke begraafplaatsen in de primaire bronnen

De hierboven geboekte resultaten tonen duidelijk aan dat de Kerk zich niet kon baseren op juridische bepalingen om bezittingen zoals begraafplaatsen te verwerven. Toch laat de mogelijkheid van tolerantie deze optie open indien de Kerk haar eigen begraafplaatsen wilde. In dit onderdeel wordt nagegaan of er aanduidingen zijn in de primaire bronnen die erop wijzen dat de Kerk ook effectief van deze optie gebruik gemaakt heeft en haar eigen gemeenschappelijke begraafplaatsen heeft aangelegd. In het moderne onderzoek door onder meer Brandenburg, Fiocchi Nicolai en Volp wordt er van uitgegaan dat de primaire bronnen inderdaad op overtuigende wijze aangegeven dat de Kerk over haar eigen gemeenschappelijke begraafplaatsen beschikte. Recent werd echter door Rebillard geprobeerd om aan te tonen dat de door de Rossi opgestelde theorie in verband met het oprichten van de eerste gemeenschappelijke begraafplaats gebaseerd is op een verkeerde interpretatie van het woord *koimeterion* of het daarvan afgeleide *coemeterium*, als “begraafplaats”.¹ Hiermee zou meteen het schoolvoorbeeld van de eerste gemeenschappelijke christelijke begraafplaats die door de Kerk bestuurd werd niet langer geldig zijn.²

Willen we nagaan of de term *koimeterion* bij de christenen een andere betekenis droeg dan in de pagane wereld, dan moet men eerst nagaan wat de term betekende in zijn oorspronkelijke, pagane betekenis. Volgens Ferrua, Brandenburg, Rebillard en Volp was de vóór-christelijke betekenis van *koimeterion* “slaapplaats”.³ Na een studie van de pagane literatuur komt Brandenburg namelijk tot de conclusie dat in de pagane Grieks-Romeinse maatschappij tot voor de laat-antieke periode uitdrukkingen voor “kerkhof” of begraafplaats niet bestonden. Woorden zoals *sepulcretum* of *necropolis* beduiden iets volledig anders dan begraafplaats (respectievelijk een “groepje” grafgebouwen en een voorstad). Het woord *koimeterion* of het daarvan afgeleide *coemeterium* (of nog: *cimiterium*, *cymeterium*, *coemiterium*, *caementarium*) verwees in de pagane maatschappij volgens Brandenburg en Rebillard evenmin naar een “necropool”. Met *koimeterion* of *coemeterium* bedoelde men (en dit is zeer goed af te leiden van inscripties uit het oosten) één graf of afgeleid daarvan een familiegraf of grafmonument.⁴

¹ Rebillard 2003, 14. Voor de Rossi, zie: de Rossi 1864–1977, I, 117; de Rossi 1864–1877, III, 514–526; de Rossi 1866, 1–14, 17–33, 77–99

² Voor een gedetailleerde beschrijving op basis van het archeologisch materiaal van de ontwikkeling van de Area I: zie hoofdstuk 3. Brandenburg 1984, 31–32; Fasola 1999, 475; Fiocchi Nicolai 2001, 16; Pergola 1999, 196–197. Zie verder ook nog: Baruffa 1996, 24 en 26; Bisconti 1997, 3–5; De Santis 1997, 34; Fasola 1978a, 107; Février 1960, 6; Fiocchi Nicolai 1997, 122; Fiocchi Nicolai 1998, 13; Mancinelli 1999, 21; Pavia 2000a, 57; Rutgers 2000a, 59 en 113–114; Stevenson 1978, 11 en Testini 1966, 128–135. Voor de datering van deze begraafplaats, zie: Brandenburg 1984, 32; Fasola 1978a, 107; Fasola 1999, 475; Fiocchi Nicolai 1998, 17; Fiocchi Nicolai 2000c, 301; Fiocchi Nicolai 2000b, 342–344; Pergola 1999, 197; Spera 2004a, 37–38; Testini 1966, 128 en 130.

³ Brandenburg 1994, 209; Ferrua 1991a, 284; Rebillard 1993, 975–976. Volp 2002, 151. [Ferrua 1991a = Ferrua, A. 1958. Il cimitero dei nostri morti. In: *La Civiltà Cattolica*, 109. 273–285.]

⁴ Brandenburg 1994, 208; Rebillard 1993, 977–979. Zie ook daar voor verdere verwijzingen naar de primaire literatuur en inscripties die deze stelling op overtuigende wijze ondersteunen.

Volgens Testini, Ferrua, Brandenburg, Fiocchi Nicolai en Volp is het grote verschil tussen het christelijke en pagane woordgebruik van *koimeterion* of *coemeterium* dat bij de christenen het woord naast de traditionele betekenis van enkelvoudig graf of familiegraf ook van meet af aan aangewend kon worden om te verwijzen naar een “begraafplaats”.¹ Volgens hen kan dit uit de context afgeleid worden waar *koimeterion* wel nog de “klassieke” betekenis draagt van één graf.² Soms is er niet echt uitstluitsel te geven en zijn de meningen afhankelijk van de interpretatie van de context verdeeld.³ Daartegenover staat dan weer dat er een grote eensgezindheid bestaat bij Ferrua, Testini, Fasola, Brandenburg en Volp over bepaalde tekstpassages die volgens hen handelen over gemeenschappelijke begraafplaatsen.⁴

Rebillard zet zich echter resoluut af tegen de interpretatie van *koimeterion* of *coemeterium* als begraafplaats. Volgens hem werd het woord *coemeterium* pas na het begin van de vierde eeuw (en dan nog in een monastieke context) gebruikt in de betekenis van een begraafplaats.⁵ Daar waar de *opinio communis* heerst dat de termen inderdaad één graf aanduiden, sluit hij zich aan bij deze stelling.⁶ Voor die passages waar in het moderne onderzoek de meningen verschillen, opteert Rebillard resoluut voor de interpretatie van één graf.⁷ Ook voor die primaire bronnen waar volgens de *opinio communis* sprake is van begraafplaatsen, meent Rebillard dat er eigenlijk alleen sprake is van individuele graven.⁸

¹ Brandenburg 1994, 209–210; Ferrua 1991a, 290; Fiocchi Nicolai 1998, 13; Testini 1966, 83–85; Volp 2002, 151–156. Volgens Volp is het christelijke aanwenden van het woord *coemeterium* evenwel géén teken van een cultuurbreuk of *Sondersprache* maar toch duidelijk door christelijke auteurs gebruikt om een onderscheid te maken tussen de christelijke en de pagane bijzettingen en dodenherdenkingen. (*Contra* Brandenburg 1994 waarin de christelijke funeraire activiteit in al haar aspecten wél als een keerpunt worden beschouwd.)

² Dit is het geval bij Hippolytus, *In Daniele* 4, 48–51 waar volgens Testini 1966, 83–84 en Ferrua 1991a, 290 enkelvoudige graven bedoeld worden.

³ Dit is het geval bij Tertullianus, *De anima* 51, 7 waar volgens Brandenburg 1994, 213 en Ferrua 1991a, 290 één graf bedoeld wordt, terwijl volgens Volp 2002, 152–153 een begraafplaats bedoeld wordt. Bij Origines, *Homiliae in Jeremiam* 4, 3, 16 betreft het volgens Brandenburg 1994, 215–216 en Volp 2002, 152 begraafplaatsen, terwijl volgens Ferrua 1991a, 286 en 290 en Testini 1966, 84 enkelvoudige graven bedoeld worden. Ook voor Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 7, 11, 10; 7, 13 en 9, 12 bestaat een dergelijke tweespalt: volgens Brandenburg 1994, 210 en 215–216 en Volp 2002, 152 worden hier begraafplaatsen bedoeld terwijl volgens Ferrua 1991a, 215 en Testini 1966, 84 gedacht moet worden aan enkelvoudige graven.

⁴ Dit is het geval bij Hippolytus, *Traditio Apostolica* 40 volgens Ferrua 1991a, 285; Brandenburg 1994, 212. Ook voor Hippolytus, *Philosophoumena* 9, 12, 14 bestaat grote eensgezindheid. Zowel volgens Brandenburg 1994, 213; Fasola 1978a, 107; Fasola 1991, 284 als Volp 2002, 152 betreft het hier de pasage die melding maakt van het oprichten van de eerste gemeenschappelijke begraafplaats van de Kerk van Rome. (Zie hiervoor tevens Spera 2004a, 32 en Verrando 2004, 44: de oudste vermeldingen waarbij naar de Callixtus-catacombe verwezen werd met de naam van Callixtus zijn te dateren rond 336 n.Chr. De catacombe werd toen vermeld in twee commemoratie-lijsten van de pausen en martelaren (respectievelijk *Depositio Episcoporum* en *Depositio Martyrum*). Deze lijsten werden in 354 n.Chr. door Furius Dionysius Filocalus opgenomen in de *Cronografo Romano*.) Ook Cyprianus, *Epistula* 80, 1 wordt in Brandenburg 1994, 215 en Ferrua 1991a, 286 gezien als een verwijzing naar een gemeenschappelijke begraafplaats.

⁵ Rebillard 1993, 975, 999–1000.

⁶ Dit is het geval bij Hippolytus, *In Daniele* 4, 48–51 volgens Rebillard 1993, 977 en Rebillard 2003, 14.

⁷ Dit is het geval bij Tertullianus, *De anima* 51, 7 volgens Rebillard 1993, 977; Rebillard 1997, 742; Rebillard 2003, 14. Dit is tevens zo bij Origines, *Homiliae in Jeremiam* 4, 3, 16 volgens Rebillard 2003, 14. Ook in Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 7, 11, 10; 7, 13 en 9, 12 worden volgens Rebillard 1993, 981–982 enkelvoudige (martelaren-)graven bedoeld. In Rebillard 2003, 14 en 16 wordt gesteld dat in deze teksten niet alleen de graven bedoeld worden, maar zelfs de gehele cultusplaatsen eromheen: de *martyria*.

⁸ Dit is het geval bij Hippolytus, *Traditio Apostolica* 40 volgens Rebillard 1993, 933–995 en Rebillard 1999b, 1035–1036. Ook voor Hippolytus, *Philosophoumena* 9, 12, 14 moet volgens Rebillard 1993, 988–993 en 995; Rebillard 1997, 742–745 en 746–755 worden aan enkelvoudige graven, namelijk de graven die in de Pauscripte werden aangelegd. Ook voor Cyprianus, *Epistula* 80, 1 wordt in Rebillard 1993, 990 de stelling verworpen dat het hier de gemeenschappelijke begraafplaats van Rome (namelijk de Area I van de Callixtus-catacombe) betreft.

Op basis van de bovenstaande *status quaestionis* met betrekking tot de interpretatie van de woorden *koimeterion* en *coemeterium* is duidelijk geworden dat de interpretatie ervan in een christelijke context vaak controversieel is. Het werd duidelijk dat de oorspronkelijke pagane betekenis in de zin van één graf, een familiegraf of grafmonument ook in een christelijke context kon behouden worden. Problematischer is het wanneer *koimeterion* of *coemeterium* geïnterpreteerd kunnen worden als een afgebakende begraafplaats. Vaak hangt de interpretatie volledig af van de context waarin de onderzoekers het tekstfragment plaatsen: als een specifieke passage over een bestaande begraafplaats of als een algemene passage die bijvoorbeeld de sfeer moet weergeven waarin bepaalde gebeurtenissen plaats vonden.¹

Voor Tertullianus, *De anima* 51, 7 is het zeker dat hier enkelvoudige graven bedoeld worden. De context, namelijk een lichaam dat plaats maakt voor een ander lichaam *in coemeterio*, maakt dit duidelijk. Ook voor Hippolytus, *In Daniele* 4, 48–51 lijkt hiervoor geen twijfel te kunnen bestaan: er is namelijk sprake van het omwoelen van “de graven” van de heiligen waarbij hun resten uit de aarde worden gehaald en in de open vlakte verspreid zullen worden. Ook de betekenis bij Cyprianus, *Epistula* 80, 1 wordt duidelijk vanuit de context. Cyprianus vermeldt er dat paus Sixtus en enkele diakens *in coemeterio* omkwamen. Het is duidelijk dat het hier om een begraafplaats moet gaan en niet om enkelvoudige graven. Voor Origines, *Homiliae in Jeremiam* 4, 3, 16 ligt de situatie anders. Origines beschrijft hier de menigte van gelovigen die de martelaren naar hun *koimeteria* vergezellen. Beide interpretaties kunnen hier geldig zijn zonder dat er argumenten zijn die één van beide interpretaties tegenspreken.

Er dient dieper ingegaan te worden op de overige primaire bronnen met een vermelding van de term *koimeterion* of *coemeterium* wegens het cruciale belang van deze bronnen voor een nauwkeurig inzicht in de funeraire organisatie door de Kerk van Rome. Het betreft hier Hippolytus, *Traditio Apostolica* 40; Hippolytus, *Philosophoumena* 9, 12, 14 en Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 7, 11, 10; 7, 13 en 9,2. In Hippolytus, *Traditio Apostolica* 40 wordt gesteld dat er geen hoge kost gelegd mag worden op het begraven *in coemeteriis* omdat dit een zaak is van alle armen. Men diende alleen het loon van de arbeiders en de prijs van de bakstenen te betalen. Diegenen die zorg moeten dragen voor deze plaatsen werden door de bisschoppen van voedsel voorzien. De centrale vraag is of men *in coemeteriis* dient te vertalen als “in de begraafplaatsen” of als “graven”. Volgens Rebillard moet geopteerd worden voor “graven”. De reden hiervoor is dat de Latijnse reconstructie-vertaling (en alle moderne vertalingen) gebaseerd zijn op een Sahidische vertaling uit 500 n.Chr. én op wat de vertalers meenden te weten over de funeraire organisatie van de christenen op het einde van de tweede eeuw n.Chr. Het Griekse origineel is namelijk niet bewaard. Maar, zo stelt Rebillard, er werd nooit rekening mee gehouden dat daar sprake kon zijn van *koimeterion*, één graf.² Volgens Brandenburg daarentegen moet resoluut voor de eerste optie gekozen worden: de begraafplaatsen. Het begraven “in graven” is namelijk een zinloze uitdrukking en bovendien zou het niet logisch zijn dat de Kerk de opzichters zou onderhouden van “deze plaatsen” indien die plaatsen geen kerkelijk bezit zouden zijn.³

¹ Zie bijvoorbeeld ook Ferrua 1991a, 290–296 waarin gesteld wordt dat de betekenis van het woord *koimeterion* waarschijnlijk afhankelijk was van de plaatsen of landen waar de term gebruikt werd of van de verschillende ontwikkelingen van de betekenis van de term per streek. Hij waarschuwt om de term *koimeterion* in het westen niet resoluut en altijd gelijk te stellen aan een gemeenschappelijke begraafplaats en in het oosten *koimeterion* steeds als één graf te beschouwen. Niettemin kon Ferrua besluiten dat de term *coemeterium* met de betekenis van één graf min of meer beperkt bleef tot het populaire taalgebruik, namelijk op inscripties.

² Rebillard 1993, 993–995; Rebillard 1999b, 1035–1036.

³ Brandenburg 1994, 212.

De twee op logica gebaseerde argumenten van Brandenburg zijn veel overtuigender dan de hypothese van Rebillard als zou er *koimeterion* in de zin van “enkelvoudige graven” kunnen bestaan hebben in het Griekse origineel. Zelfs een tegemoetkoming aan de kritiek van Rebillard, namelijk dat de reconstructietekst gebaseerd is op wat men dacht te weten van de christelijke funeraire organisatie, brengt geen soelaas. Men kan er hypothetisch vanuit gaan dat Hippolytus spreekt over *sub divo*-bijzettingen. Dit is zoals hierboven reeds aangetoond inderdaad een mogelijke bijzettingvorm voor de eerste christenen. In dit geval moet het inderdaad volstaan hebben dat de gelovigen “alleen” het loon van de arbeiders en de bouwmaterialen dienden te dragen. Maar dan nog blijft men steken bij de opzichters. Ook in dit geval moet men besluiten dat de *sub divo*-graven zich bevinden op een stuk grond dat eigendom was van de Kerk indien de Kerk de opzichters betaalde. Dus de benaming “begraafplaats” voor een dergelijk stuk grond met graven is ook hier gerechtvaardigd. Zelfs de hypothese dat Hippolytus sprak over christelijke familiegraven brengt geen tegenargumenten aan. Meer nog dan bij de *sub divo*-begraafplaatsen duikt hier het probleem op van de opzichters. Het kan nog aangenomen worden dat christelijke niet-familieleden een financiële bijdrage moeten leveren voor een graf in een familiebegraafplaats. Maar nergens in de funeraire organisatie van de families was sprake van “externe” opzichters. Zoals aangetoond kon worden, stonden zogenaamde “pseudo-verenigingen” in voor de organisatie en geen door de Kerk onderhouden opzichters.

Anders is het gesteld wanneer deze tekst wél betrekking zou hebben op ondergrondse begraafplaatsen: de catacomben. Als de gelovigen alleen het bouw materiaal voor hun graf en het loon van de arbeiders dienden te betalen, wie betaalde dan de ontginning van de trappen en gangen waarin deze graven werden aangelegd? Het moet toegegeven worden dat Hippolytus daar niets over vermeldt. Maar anderzijds staat ook Rebillard hier niet bij stil. De archeologische studie van de kernen van de catacomben in hoofdstuk drie toonde aan dat de organisator van deze bouwwerken heel waarschijnlijk niet in pagane milieus gezocht moet worden. Het funeraire archeologische materiaal van beide geloofsgemeenschappen verschilt in dergelijke mate dat er sprake is van een conceptbreuk. Wanneer Hippolytus inderdaad over de funeraire organisatie van de catacomben sprak (wat op basis van Brandenburgs argumenten het meest redelijke alternatief is) dan is het bijna als zeker te beschouwen dat de Kerk zelf óók instond voor de volledige aanleg van de primitieve kernen, de uitbouw ervan tot catacomben én het onderhoud van de opzichters. Er kan dus besloten worden dat Hippolytus, *Traditio Apostolica* 40 handelt over kerkelijke begraafplaatsen en niet over individuele graven.

De tweede cruciale passage is Hippolytus, *Philosophoumena* 9, 12, 14. Deze bron werd geschreven iets na de dood van Callixtus in 222 n.Chr.¹ De *opinio communis* is dat hier expliciet de oprichting van een christelijke gemeenschappelijke begraafplaats door Callixtus bedoeld wordt.² De benaming die aan het gehele complex (namelijk Callixtus-catacombe) werd gegeven is nog een echo die verwijst naar de oprichter en het belang van de oprichting

¹ Ferrua 1991a, 284; Spera 2004a, 33.

² Brandenburg 1994, 213 (in de eerste twee decennia van de derde eeuw n.Chr.); Fasola 1978a, 107 (tijdens pontificaat van Zephyrinus, 199–217 n.Chr.); Fasola 1991, 284; Volp 2002, 152. Zie ook hierboven en hoofdstuk 3 voor verdere bibliografie.

op zich.¹ Ook de archeologie stelt geen problemen voor een dergelijke identificatie: de Area I is inderdaad de oudste zone van deze begraafplaats.²

Recent werden er vraagtekens geplaatst bij deze tot voordien unaniem aanvaarde stelling. Volgens Rebillard is het niet mogelijk het *to eis koimeterion* waarover Hippolytus spreekt gelijk te stellen aan de Area I van de Callixtus-catacombe. Als alternatieve hypothese schuift Rebillard de stelling naar voren dat Hippolytus schreef over het ontstaan van de gemeenschappelijke begraafplaats van de pausen, namelijk de Pauscrypte in de Callixtus-catacombe waarbij *koimeterion* dan dient opgevat te worden als “één” graf en niet als gemeenschappelijke begraafplaats in de ruime betekenis van het woord. Hiervoor verwijst Rebillard naar het *Liber Pontificalis*³ waarin vermeld wordt: “(Callixtus) heeft nog een ander *cymeterium* aangelegd, namelijk langs de via Appia, waar talrijke pausen en martelaren rusten; dit *cymeterium* wordt tot op vandaag nog steeds *cymeterium* van Callixtus genoemd.” Archeologisch is daar volgens hem niets tegen in te brengen. Wanneer de Area I inderdaad werd aangelegd op het einde van de tweede, begin van de derde eeuw n.Chr. en indien de Pauscrypte de laatste uitbreiding was van deze zone, dan is het goed mogelijk dat de Pauscrypte werd aangelegd onder Zephyrinus. Dus net in een periode waarin de Kerk expandeerde en zich politiek kon manifesteren door middel van een begraafplaats van de pausen. Het ontbreekt aan argumenten volgens hem om te stellen dat de volledige Area I in handen van de Kerk was. Veelmeer was alleen de Pauscrypte in handen van de Kerk, zoals waarschijnlijk een *loculus* in de Calepodius-catacombe (voor Callixtus), een ensemble van *cubicula* in de Lucina-crypte (voor Cornelius), enkele *cubicula* in het zogenaamde Gaius-complex van de Callixtus-catacombe (voor Gaius) en een *cubiculum* in de Priscilla-catacombe (voor paus Marcellinus) in handen waren van de Kerk. De begraafplaatsen waarin de Kerk zich enkele graven of *cubicula* kon verwerven, meestal in periodes waarin grote bouwwerkzaamheden plaats vonden in de begraafplaatsen, waren volgens Rebillard veeleer relatief private constructies. De Kerk kon volgens Rebillard niet veel meer dan enkele plaatsen verwerven in de catacomben zoals ook particulieren konden doen.⁴

Het grootste tegenargument dat tegen Rebillards hypothese ingebracht kan worden is dat van de chronologie. De Pauscrypte werd namelijk pas in een tweede uitbouwphase van de Area I aangelegd terwijl Callixtus reeds vóór 217 n.Chr. (overlijden van Zephyrinus) met de aanleg van de begraafplaats belast werd.⁵ Het geeft bovendien te denken dat Rebillard die in de aanval gaat tegen de zogenaamde filologische-combinatiemethode van de Rossi nu zélf een beroep doet op enerzijds primaire bronnen en anderzijds (hoewel minimaal) de archeologische gegevens. Bovendien betekende *koimeterion* volgens Rebillard aanvankelijk één graf. In zijn hypothese betekent *koimeterion* echter “een gemeenschappelijke begraafplaats van de pausen”. Deze zijn dan inderdaad wel geconcentreerd in één *cubiculum*, maar dit is niet één graf. Toch kan men Rebillards theorie niet volledig afdoen. Hij wijst er bijvoorbeeld (terecht) op dat rond het einde van de tweede eeuw de Kerk wel degelijk in de mogelijkheid was zich te profileren door middel van een funeraire “constructie” (zie nog verder). Alleen weigert hij,

¹ Brandenburg 1994, 214; Spera 2004a, 33. Zie bijvoorbeeld ook de Rossi 1864–1877, 370: benaming van de Callixtus-catacombe gebeurde via *antonomasia*; de Rossi 1866, 94: in de vierde eeuw wordt de benaming van catacomben naar opdrachtgevers stilaan vervangen door martelarennamen. Dit gebeurde echter niet bij de Callixtus-catacombe.

² Brandenburg 1994, 214.

³ Duchesne 1886–1957, I, 141.

⁴ Rebillard 1993, 988–993, 995; Rebillard 1997, 742–745, 748–755.

⁵ Pace Brandenburg 1994, 212, 214–215 (noot 30). De hypothese dat Callixtus alleen de Pauscrypte had aangelegd werd reeds in Février 1960, 5–6 op overtuigende wijze van de hand gewezen via archeologische gegevens. Toch meent Rebillard dat de verkeerde interpretatie van het woord *koimeterion* ook bij Février tot verkeerde conclusies geleid heeft. Zie: Rebillard 1993, 989–990 (noot 95).

op basis van het zogezegd ontbreken van argumenten en de betekenis die gehecht kan worden aan het woord *koimeterion*, te aanvaarden dat het zogenaamde *koimeterion* in Hippolytus' *Philosophoumena* over de Area I handelt. Het is evenwel duidelijk dat de christelijke primitieve kernen en zones waaruit de catacomben ontstonden zoals ze bestudeerd werden in hoofdstuk 3 getuigen van een sterk organisatietalent. Wie achter die organisatie zat, vermeldt Rebillard echter niet specifiek. Alleen was het zo volgens hem dat men in de catacomben als particulier graven kon aanschaffen. Hierboven is echter reeds aangetoond dat zijn hypothese over in *collegia* verenigde christenen die delen van catacomben ontginnen niet houdbaar is. Vandaar dat besloten kan worden dat Hippolytus, *Philosophoumena* 9, 12, 14 wel degelijk over een gemeenschappelijke door de Kerk aangelegde begraafplaats handelde en met name de Area I van de Callixtus-catacombe. Deze stelling wordt niet alleen bevestigd door de naamgeving maar ook door het archeologisch materiaal dat een dergelijke identificatie toelaat.

Tenslotte zijn er nog volgende teksten: Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 7, 11, 10; 7, 13 en 9,2. Deze passages handelen over de *koimeteria* in de context van de vervolgingen. Eusebius vermeldt er dat Valerianus in 257 n.Chr. de christenen verbood om bijeenkomsten te houden in de *koimeteria*, of ze nog maar te betreden. Het in 260 n.Chr. uitgevaardigde Edict van Gallienus voorzag evenwel in de restitutie van de plaatsen waar zich, zoals men ze noemt, de *koimeteria* bevonden. Eenzelfde verbod zoals dat van Valerianus werd in 311 opnieuw uitgevaardigd door Maximianus. Het lijkt er dus op dat de term *koimeterion* zodanig gemeengoed was geworden dat ook de (pagane) autoriteiten de term aanwendden.¹ De vraag is echter of hier begraafplaatsen of individuele graven bedoeld worden. Volgens Rebillard is hier telkens sprake van graven en meer bepaald van martelarengraven omdat dit de aantrekkingspolen waren waartoe de christenen de toegang werden ontzegd.²

Volgens Brandenburg moet men *koimeterion* in de bovenstaande edicten toch blijven vertalen met “de zogenaamde begraafplaatsen”. De autoriteiten spraken namelijk steeds van een verbod op het betreden (*eisienai*) van de *koimeteria*. Een term die niet van toepassing kan zijn op individuele graven. Bovendien zijn de cultusgebouwen van martelaren (die óók dienst deden als begraafplaats) uitbreidingen van een reeds bestaand netwerk van een begraafplaats. Vandaar dat deze cultusgebouwen óók *koimeteria* genoemd werden. Met andere woorden betekende *koimeteria* niet de graven van de martelaren, maar wel de ruimte waarin die graven aanwezig waren en dus is die ruimte, die deel uit maakt van een begraafplaats, zelf ook een begraafplaats, dus een *koimeterion*.³

De door Brandenburg aangehaalde argumenten tonen duidelijk aan dat ook hier verwezen wordt naar gemeenschappelijke begraafplaatsen. Of men nu de toegang tot de begraafplaatsen in het algemeen, of de *martyria* in het bijzonder bedoelde, is zelfs bijkomstig. Het eigenlijke resultaat blijft gelijk: steeds werd gedoeld op begraafplaatsen en niet op individuele graven. Het geeft bovendien ook te denken dat men een verbod zou uitvaardigen dat het betreden van christelijke individuele graven zou tegengaan. Graven waren sowieso reeds wettelijk beschermd tegen vernietigingen. Waarom zou men dan de christenen nog moeten verbieden hun eigen graven te schenden?

Op basis van de priamire bronnen kan dus duidelijk aangetoond worden dat de Kerk gemeenschappelijke begraafplaatsen bezat, zonder dat ze daar enige juridische basis voor had. Volp wees er dan wel terecht op om de vóór-Constantijnse periode niet steeds te willen interpreteren vanuit een veel latere situatie of om met andere woorden niet steeds *koimeteria*

¹ Pace Brandenburg 1994, 215; Ferrua 1991a, 286–287.

² Rebillard 1993, 981–982.

³ Brandenburg 1994, 210, 216. Cf. Volp 2002, 152. In Rebillard 2003, 14 en 16 sluit Rebillard zich aan bij de these dat met *koimeteria* ook naar *martyria* verwezen kon worden.

in primaire bronnen te willen vertalen met gemeenschappelijke begraafplaatsen vanuit het idee dat men heeft van uitgestrekte catacomben die eigendom waren van de Kerk.¹ Maar hierbij kan ook de opmerking gemaakt worden om niet onmiddellijk de mogelijkheid van gemeenschappelijke begraafplaatsen, zoals die inderdaad later (ook) voorkomen, te willen uitsluiten voor een vroegere periode.² Indien men inderdaad niet voor het begin van de vierde eeuw over de begraafplaatsen of catacomben sprak met de term *coemeterium*, met welke term werden deze funeraire constructies dan wel aangeduid?³ Nog problematischer is de vraag wie dan wel de catacomben organiseerde indien de Kerk dit niet deed. Zoals in hoofdstuk drie kon worden afgeleid, wordt het bijzetten van een paus in periodes van grote werkzaamheden in de catacombe waarin de paus wordt bijgezet inderdaad vaak gekoppeld aan het gegeven dat de Kerk eigenaar was van deze begraafplaats. Volgens Rebillard zijn er geen argumenten die een dergelijke link toelaten. Maar wie lag er dan wél aan de basis voor de grootschalige bouwwerken in de christelijke begraafplaatsen?

Toch kan men op basis van Rebillards betoog tot een meer positieve oplossing komen. Hijzelf stelt dat de oorspronkelijke betekenis van het woord *koimeterion* naast een enkelvoudig graf ook een grafconstructie of een familiegraf kan zijn. Hij verwijst hiervoor onder meer naar de (jammer genoeg niet gedateerde) niet religieus te identificeren inscriptie van het familiegraf van de Lepidi uit Numidië (CIL VIII, 7543) en de uit het begin van de vierde eeuw daterende christelijke inscriptie van Faltonia Hilaritas die haar grafmonument ter beschikking stelt van haar medegelovigen (ILC V 3681).⁴ Ook Ferrua en Brandenburg zijn het er over eens dat *koimeterion* ook kan slaan op een familiegraf of grafmonument.⁵

Laten we deze gegevens confronteren met de historische ontwikkeling van de catacomben. Deze ontstonden hetzij uit een familiehypogeum, hetzij uit een in oorsprong zelfstandig gemeenschappelijk hypogeum of een zogenaamde primitieve kern (zie hoofdstuk 3). Wanneer nu uit een familiegraf (*koimeterion* dus) door uitbreidingen een catacombe ontstond, is het naar mijn mening goed mogelijk dat de term *koimeterion* behouden bleef voor de gehele, grote constructie van de catacombe.⁶ Hiervoor kunnen weliswaar geen bewijzen aangebracht worden, maar anderzijds zijn er ook geen bewijzen die deze hypothese direct onderuit kunnen halen.⁷ Men kan zelfs nog een stap verder gaan. Wanneer men er nu vanuit gaat dat ook de Kerk haar eigen begraafplaatsen inrichtte, namelijk de primitieve kernen, dan

¹ Volp 2002, 152.

² *Contra* Rebillard 2003, 6: Het mag dan wel nog zo zijn dat in Europa pas vanaf de elfde, twaalfde eeuw kerkelijke begraafplaatsen ontstonden waarbij de bewoning zich schaarde rond de kerk en haar “gemeenschappelijke” begraafplaats (als alternatief voor de in de zevende, achtste eeuw ontstane begrafenis *en plein champ*), dan nog zijn de chronologie en de historische context tussen middeleeuws Europa en vroegchristelijk Rome te verschillend om deze aan elkaar te kunnen linken als zelfs (en terecht) vóór-Constantijns Rome niet kan gelinkt worden met na-Constantijns Rome. De situatie vóór de elfde, twaalfde eeuw in Europa is dus niet noodzakelijk dezelfde als deze in de vóór-Constantijnse periode te Rome.

³ Pace Brandenburg 1994, 211.

⁴ Rebillard 1993, 978–979. Zie ook Ferrua 1991a, 289 in verband met de *coemeteria memoriae gentis Lepidiorum*.

⁵ Brandenburg 1994, 208–210; Ferrua 1991a, 290.

⁶ Men denke hier bijvoorbeeld aan de *titulus* van het pagane Ampliatus-hypogeum (ICVR III, 7421) dat later deel is gaan uitmaken van de Domitilla-catacombe. Volgens Testini 1978, 146 kan de naam Ampliati (genitief van Ampliatus) aangevuld worden met, en ik citeer: “*sepulcrum, monumentum, hypogaeum, cubiculum* of iets gelijkaardigs”. Waarom bijvoorbeeld dan niet *coemeterium* verstaan onder “iets gelijkaardigs”, namelijk “het familiegraf” van Ampliatus.

⁷ Zie bijvoorbeeld Volp 2002, 151–156 waar het christelijke gebruik van de term *koimeterion* (in de zin van één graf) niet als een cultuurbreuk of *Sondersprache* geïnterpreteerd wordt. Ook in de pagane maatschappij droeg het woord *koimeterion* deze betekenis. Dit maakt het mogelijk de interpretatie door te trekken naar de christelijke interpretatie van *koimeterion* als familiegraf of grafconstructie die volledig in het verlengde ligt van de pagane interpretatie.

is het evenzeer mogelijk dat zij het woord *koimeterion* gebruikte om de grafconstructie of het grafgebouw op zich aan te duiden. *Koimeterion* draagt namelijk ook deze betekenis. Men kan met andere woorden de mogelijkheid dat de Kerk haar eigen grafconstructies met een “neutrale” term aanduidde niet uitsluiten. Wanneer de Kerk bovendien een grafconstructie oprichtte voor haar “familie” in overdrachtelijke zin, namelijk voor de broeders of zusters in het geloof, dan kan de term *koimeterion* voor de Kerk zelfs beschouwd worden als een verwijzing naar een familiegraf.¹ Wanneer dergelijke primitieve kernen dan zodanig werden uitgebreid, bleef de term *koimeterion* toch bewaard vanuit de traditie van de christenen om hun grafconstructies en/of zogenaamde “familie”-graven zo aan te duiden. De mogelijkheid dat de christenen dergelijke *koimeteria*, ondanks of net dankzij de grootte ervan, als “hun” begraafplaats beschouwden, dus als een eigenlijke gemeenschappelijke begraafplaats, is slechts een kleine stap verder en hoeft geen verder betoog. Deze stap in het denkproces zal waarschijnlijk nog versterkt zijn door het idee van een “slaapplaats” in afwachting van de verrijzenis.²

De hierbovenstaande hypothese geeft natuurlijk geen uitsluitel voor de letterlijke vertaling van het woord *koimeterion* in alle primaire bronnen. Maar ze reikt wel een mogelijkheid aan om het christelijke gebruik van het woord *koimeterion* een plaats te geven in ten eerste het gebruik van het woord *koimeterion* in de (pagane) maatschappij en ten tweede in de historisch, archeologische evolutie die geleid heeft tot het ontstaan van de catacomben. Via deze weg kan men ook Rebillards bevinding dat het woord *koimeterion* vaak in verband stond met de martelaren-cultus beter plaatsen.³ Wanneer *koimeterion* volgens Rebillard verwijst naar het martelaren-graf en de ruimte er rond, is het goed denkbaar dat alle verdere uitbreidingen rondom die zone óók met de term *koimeterion* werden aangeduid. Dat de christenen dit *koimeterion* (als martelaren-graf en omliggende vereringsplaats) als hun *koimeterion* (als gemeenschappelijke begraafplaats) beschouwd zullen hebben, is zeer waarschijnlijk. Maar ook de omgekeerde redenering van Brandenburg houdt steek: de cultusplaatsen rond martelaren-graven zijn eigenlijk uitbreidingen van een reeks bestaand netwerk van een begraafplaats of *koimeterion*. Vandaar dat ook deze cultusplaatsen *koimeteria* genoemd werden.⁴

4.4 De argumenten voor het oprichten van kerkelijke begraafplaatsen

4.4.1 Inleiding

Nu op basis van de primaire bronnen duidelijk is geworden dat de Kerk over eigen begraafplaatsen kon beschikken, moet nagegaan worden waarom de Kerk dit wilde. Het valt namelijk te verwachten dat er duidelijke argumenten waren voor het oprichten van dergelijke begraafplaatsen aangezien er geen juridische basis was waarop de Kerk kon terugvallen. De vraag dringt zich dan ook op welke redenen of argumenten aangedragen kunnen worden om dit te verklaren. In het moderne onderzoek, waarin vooral Flocchi Nicolai een voortrekkersrol vervult, worden vier klassieke argumenten of verklaringen gegeven: ten eerste wilde de kerk haar eigen begraafplaatsen omdat christenen apart dienden begraven te worden van heidenen

¹ Zie bijvoorbeeld Meeks 1983, 87: de Kerk als een familie van broeders en zusters.

² Cf. Volp 2002, 151–156: door het verrijzenisgeloof zal de term *koimeterion* (slaapplaats) een aantrekkelijke term geweest zijn voor de christenen.

³ Rebillard 1993, 995–996.

⁴ Brandenburg 1994, 216. Deze stelling ligt volledig in het verlengde van mijn eigen hypothese: benamingen van bestaande constructies (*koimeteria* in de zin van familiehypogea), worden overgenomen voor verdere uitbreidingen (*koimeteria* in de zin van grote, gemeenschappelijke begraafplaatsen).

en heterodox christelijk gelovigen; ten tweede wilde de Kerk haar eigen begraafplaatsen uit solidariteitsoverwegingen en armenzorg; ten derde wilde de Kerk haar eigen begraafplaatsen optrekken omdat ze nu beschikte over een goed uitgewerkte kerkelijke bestuursstructuur en ten vierde wilde de Kerk haar eigen begraafplaatsen met het oog op cultus- en rituele handelingen.¹ Recent werden deze klassieke argumenten door Rebillard van de hand gewezen.² Dit volgt natuurlijk uit zijn standpunt dat er géén kerkelijke begraafplaatsen bestonden.

Het valt te verwachten dat deze mogelijke redenen ook meer inzicht geven in de funeraire organisatie binnen de christelijke families. Wanneer bijvoorbeeld kan aangetoond worden dat christenen met het oprichten van kerkelijke begraafplaatsen niet langer tussen heidenen mochten worden bijgezet, wordt bruusk een einde gemaakt aan een funeraire traditie die tot voordien steeds tot de familiale context behoorde. Ook het opleggen van een kerkelijke funeraire cultus zou het einde betekenen van een gebruik dat tot voordien steeds binnen de familie plaats vond.

4.4.2 Kerkelijke begraafplaatsen als exclusief christelijke begraafplaatsen

Wanneer men het heeft over exclusief christelijke begraafplaatsen, kan niet alleen gedacht worden aan een zich afscheiden van de heidenen, maar moet ook nagegaan worden in welke mate orthodoxe christenen zich wilden afscheiden van heterodoxe christenen. Een dergelijke opsplitsing zorgt niet alleen voor een meer genuanceerd beeld, maar maakt het bovendien mogelijk vanop twee fronten na te gaan of de Kerk van Rome louter en alleen voor “haar orthodoxe christenen” begraafplaatsen wilde inrichten.

Het idee dat de Kerk haar eigen begraafplaatsen wilde om de christenen apart van de heidenen te begraven, werd reeds door Bosio geponeerd en vond later onder meer navolging bij de Rossi, Armellini en Marucchi.³ Ook in de recente literatuur treft men nog vaak dit argument aan.⁴ Uitgaande van de stelling dat de Kerk een gesloten en solidaire religieuze gemeenschap wilde vormen, menen Brandenburg en Fiocchi Nicolai dat de Kerk haar begraafplaatsen alleen voor christenen openstelde.⁵ Deze stelling wordt volgens hen ondersteund in de primaire bronnen waarin volgens hen duidelijk is aangegeven dat de Kerk zich verzette tegen gemengd begraven. Dit standpunt werd nog versterkt vanaf het ogenblik dat de familiegraven overgingen in handen van de Kerk.⁶ Volgens Rebillard echter zijn er geen primaire bronnen die een dergelijke conclusie rechtvaardigen.⁷

Het uitgangspunt, namelijk dat de Kerk haar begraafplaatsen exclusief voor christenen openstelde vanuit een gemeenschappelijke identiteit, is sterk betwistbaar. Uit recent

¹ Fiocchi Nicolai 1998, 15.

² Rebillard 1997, 762; Rebillard 1999b, 1032–1038.

³ Armellini 1893, 43–44; Bosio 1634, 594–596 en 599; de Rossi 1864–1877, vol. I, 84; Marucchi 1934, 3.

⁴ Brandenburg 1984, 47; Brandenburg 1994, 222; Fiocchi Nicolai 1998, 15; Fiocchi Nicolai 2000c, 302; Fiocchi Nicolai 2000d, 43; Fiocchi Nicolai 2001, 16 en 18; Fiocchi Nicolai 2003, 31; Wischmeyer 1992, 151.

⁵ Brandenburg 1994, 222; Fiocchi Nicolai 1998, 15; Fiocchi Nicolai 2000d, 43. Hun stelling is gebaseerd op Tertullianus, *Apologeticum* 39, 1–2. Hiermee wordt echter niet uitgesloten dat er buiten deze gemeenschappelijke begraafplaatsen wél gemengd begraven werd, zie bijvoorbeeld Fiocchi Nicolai's standpunt hierover in Fasola 1989, 1154–1155.

⁶ Dit kan volgens Brandenburg 1984, 47; Brandenburg 1994, 222; Fiocchi Nicolai 2001, 17 en Wischmeyer 1992, 151 afgeleid worden op basis van Cyprianus, *Epistula* 67. Nog volgens Brandenburg 1984, 47; Fiocchi Nicolai 2001, 17 en Wischmeyer 1992, 151 kan dit ook afgeleid worden op basis van Tertullianus, *De idolatria* 14, 5. Tenslotte is ook Hilarius van Poitiers, *In Matthaëum* 7, 11 een overtuigend bewijs hiervoor volgens Wischmeyer 1992, 151–152.

⁷ Rebillard 1997, 762.

onderzoek werd duidelijk dat het onmogelijk is over dé christenen of dé christelijke identiteit te spreken.¹ In hoeverre weerspiegelt Tertullianus, *Apologeticum* 39, 1–2 dan nog de realiteit van één hechte Kerk met een welomschreven identiteit?² Het is meer dan waarschijnlijk dat uit Tertullianus' uitspraak mag afgeleid worden dat er een religieuze band bestond tussen de christenen. Maar de realiteit van de zogenaamde *boarderline* christenen toont aan dat de invulling in de praktijk vaak zeer verschillend kon zijn. Niet alle christenen verzetten zich rigoureuus tegen pagane praktijken. Als er dan al geen sprake kan zijn van een vaste christelijke identiteit, kan men zich de vraag stellen in hoeverre de christelijke begraafplaatsen dan een weerspiegeling kunnen zijn van een ideale identiteit.³

In Cyprianus, *Epistula* 67 wordt de Spaanse bisschop Martialis op zijn vingers getikt door de bisschop van Carthago, Cyprianus: “Zijn (= Martialis’) zonen zijn in hetzelfde *collegium* begraven, volgens vreemde ritten, tussen profane graven, en bijgezet temidden van heidenen”. Bij de klassieke interpretatie wordt steeds gefocust op het begraven van christenen tussen heidenen. Het gegeven dat Martialis lid was van een *collegium* en een beroep deed op dit *collegium* voor de begrafenis van zijn zonen, schijnt geen probleem te zijn. Deze laatste conclusie is ook terecht. Zoals hierboven werd uitgewerkt konden christenen lid worden of blijven van pagane *collegia*. Er zijn geen argumenten die dit tegenspreken. Maar die christenen dienden zich wel afzijdig te houden van de rituele gebuiken. Alle *collegia* hadden namelijk ook een religieus aspect. Het is net op dit element dat Rebillard terecht zijn alternatieve lezing richt: de zonen werden bijgezet volgens vreemde ritten (bijvoorbeeld met libaties en offers) en dit is waar Cyprianus het moeilijk mee had.⁴ Een dergelijke verklaring is inderdaad overtuigend. Zoals verder nog aangetoond wordt aan de hand van het archeologische materiaal, vonden zelfs na Constantijn nog gemengde bijzettingen plaats. Mocht Cyprianus zoveel belang hechten aan het exclusief christelijke karakter van begraafplaatsen, zou men op zijn minst verwachten dat hij dit expliciet zou aangeven. Dat hij evenwel niet ingaat op de “vreemde ritten” is logisch. Hoewel er geen sprake is van één christelijke identiteit, is het wel zo dat het christendom hét bindende element vormde. Paganen religieuze rituelen zijn dan ook volledig in strijd met de keuze voor het christendom.

Ook de klassieke interpretatie van Tertullianus, *De idolatria* 14, 5 waarin gesteld wordt dat het wel toegelaten is met heidenen te leven, maar niet met hen te sterven roept problemen op. Op overtuigende wijze weet Rebillard aan te tonen dat deze uitspraak gezien moet worden binnen een grotere context, namelijk de behandeling van 1 Kor. 10, 14–33 door Tertullianus. Binnen deze context moet sterven als zondigen beschouwd worden volgens Rebillard.⁵ Deze nieuwe lezing is overtuigend omdat in de klassieke interpretatie nooit verklaard wordt hoe het met heidenen “sterven” gelinkt moet worden aan het met heidenen “begraven worden”.

Tenslotte roept ook Hilarius van Poitiers, *In Matthaëum* 7, 11 problemen op. In diens commentaar op Mat. 8, 22 zegt hij: “Hij heeft de vader niet van de plicht van een begrafenis ontzegd, maar er aan toevoegend: laat de doden de doden begraven, heeft hij aangespoord om de *memoriae sanctorum* niet te vermengen met de ongelovige doden, en ook hen die buiten God leven als doden te beschouwen”. Ook bij deze tekst weet Rebillard op overtuigende wijze aan te tonen dat hier geen sprake is van het gemengd begraven. Veeleer zijn “hen die buiten

¹ Benko 1984, 30–54; Borgen 1994; Chadwick 1998, 34–39 en 55 Lampe 2004, 27–32; Lieu 1998, 71–74; Monti 1936, 84–87.

² Zie bijvoorbeeld Lieu 1998, 71–74.

³ Zie tevens Rebillard 1997, 762 waar onderzocht wordt in welke mate er sprake kon zijn van een christelijke “gemeenschap” in de tweede en derde eeuw n.Chr.

⁴ Rebillard 1999b, 1029–1030; Rebillard 2003, 40–41.

⁵ Rebillard 1999b, 1030–1031; Rebillard 2003, 40.

God leven”, namelijk “de doden” een metafoor voor geëxcommuniceerden. Vandaar dat de dood hier metaforisch dient geïnterpreteerd te worden en de *memoriae sanctorum* niet kunnen gelijkgesteld worden aan de graven van de heiligen.¹ Deze interpretatie heeft een heel sterk potentieel. Hoewel men op het eerste gezicht kan tegenwerpen dat het citaat wél over een funeraire activiteit handelt, want de vader moet blijven zijn kinderen begraven, zegt Hilarius van Poitiers net dat dit niet de essentie is van het Jezuswoord. Veeleer moeten zij die de “*memoriae sanctorum*” in het gedrang brengen als “doden” beschouwd worden.

Er kan besloten worden dat in geen enkele primaire bron werd aangegeven dat christenen niet met heidenen mochten begraven worden. Toch moet men ook oppassen om niet te snel conclusies te trekken. In Rebillards onderzoek is de studie van de primaire bronnen hoofdzakelijk gericht op het onderuithalen van de stelling van het bestaan van door de Kerk georganiseerde begraafplaatsen. Het is niet correct om, op basis van het op overtuigende wijze aantonen dat er geen regel was voor ongemengd begraven, te besluiten dat er dan ook geen kerkelijke begraafplaatsen konden zijn.² Bij de begraafplaatsen van de pagane *collegia* werden bijvoorbeeld ook géén expliciete inscripties aangetroffen die niet-leden verboden om er te worden bijgezet. Toch lijkt het veeleer logisch dat alleen leden in die begraafplaatsen werden bijgezet. Dit wordt zelfs nog versterkt door de specifieke regelgeving in verband met het doorverkopen van een graf van een lid aan een niet-lid. Dit kan duidelijk afgeleid worden uit de *Lex collegi Aesculapi et Hygiae* (CIL VI, 10234) uit 156 n.Chr. De leden beschikten over een eigen *schola* en *locus sepulturae*. Wanneer een grafplaats werd afgestaan aan bijvoorbeeld een zoon of broer, moest de helft van het *funeraticium* dat normaal aangewend zou worden voor de bijzetting van het lid in de gemeenschappelijke kas blijven.³ Het behoeft ook geen verder betoog dat *collegia* die vaak gekenmerkt worden door een onstabiele financiële situatie maar toch nog een *locus sepulturae* kunnen aankopen, deze niet zomaar zullen openstellen voor niet-leden.⁴ Vandaar dat kan gedacht worden dat in de praktijk vanuit economisch oogpunt kerkelijke begraafplaatsen alleen voor christenen werden opengesteld.

Om het argument van aparte christelijke begraafplaatsen beter te kunnen begrijpen, moeten we naast de primaire bronnen ook teruggrijpen op de archeologische bronnen. De eerste vermeende begraafplaatsen die door de Kerk georganiseerd werden, ontstonden pas vanaf het einde van de tweede, begin van de derde eeuw n.Chr. Daarvoor werden christenen, zoals aangetoond, waarschijnlijk bijgezet in (pagane) familie-mausolea zoals dit ook later nog het geval was. Ook *arenaria* die voor pagane bijzettingen aangewend werden, kunnen christelijke graven herbergen. Hier kan verwezen worden naar het *arenarium* nabij de S. Sebastiano-catacombe. In deze regio verschijnen vanaf ongeveer 150 n.Chr. de eerste christelijke graven.⁵ Fasola en Testini wijzen er dan ook terecht op dat de aanwezigheid van één christelijk graf in een necropool niet *ipso facto* erop wijst dat de gehele necropool als christelijke begraafplaats moet worden beschouwd.⁶

Het moet benadrukt worden dat na de oprichting van de christelijke begraafplaatsen door de Kerk van Rome vanaf 200 n.Chr., er toch nog voorbeelden te vinden zijn van gemengde bijzettingen. Ook deze bijzettingen vonden plaats in een familie-mausoleum. Op deze wijze werden christenen in hetzelfde grafgebouw bijgezet als hun pagane familieleden.

¹ Rebillard 1999b, 1031; Rebillard 2003, 41–42.

² Zie bijvoorbeeld Rebillard 1999b, 1032.

³ Zie hoofdstuk 5 en Flambard 1987, 232, 234–239.

⁴ In verband met de onstabiele financiële situatie van *collegia*, zie: Flambard 1987, 239–241.

⁵ Brandenburg 1984, 47; Carletti 1981, 294; Carletti 1997, 144–145; Flocchi Nicolai 1997, 121; Fornari 1934, 42; Pergola 1999, 181.

⁶ Fasola 1978a, 105–106 en 125.

Een goed voorbeeld hiervan treffen we aan in het pagane mausoleum van M. Clodius Hermes en waarschijnlijk ook in dat van het pagane *collegium* van de Innocentii. Vanaf de eerste helft van de derde eeuw n.Chr. kan er een christelijke funeraire activiteit waargenomen worden in de twee vermelde mausolea.¹ Andere goede voorbeelden treffen we vanaf ongeveer 250 n.Chr. aan in de necropool in het Vaticaan waar enkel christenen werden bijgezet in pagane mausolea.² Ook het hypogeum van de Flavii langs de viale Manzoni is een voorbeeld van een begraafplaats die gelijktijdig door christelijke en pagane families in gebruik was.³ Maar ook in de vierde eeuw n.Chr. komen nog steeds dergelijke gemengde grafconstructies voor zoals het hypogeum van de via Dino Compagni (soms ook anonieme catacombe van de via Latina genoemd) aantoon. Het is opmerkelijk dat dit hypogeum in oorsprong christelijk was en in de tijd van Julianus Apostata (360–363 n.Chr.) naast de christelijke bijzettingen ook pagane bijzettingen ontving. Een dergelijke praxis wijst volgens Pergola op een getolereerd samenleven én begraven worden van christenen en pagane tijdgenoten.⁴ Eén tegenvoorbeeld van duidelijk gescheiden begraven, toont meteen aan hoe ondoordringbaar deze materie is. De heuvel ten oosten van de via Laurentina werd rond het midden van de derde eeuw gelijktijdig door pagane personen als door christenen aangewend als begraafplaats. Hier is de christelijke zone, die verbonden is met de Thecla-catacombe, zowel bovengronds als ondergronds duidelijk gescheiden van de nabijgelegen pagane begraafplaats.⁵ Maar misschien is deze indeling veelmeer het gevolg van bezits-rechten dan van religieuze overwegingen.

De hierbovenstaande voorbeelden bewijzen duidelijk dat er gemengde bijzettingen van christenen en pagane tijdgenoten plaats vonden.⁶ Het is belangrijk hierbij op te merken dat deze gemengde bijzettingen steeds in een min of meer private context plaats vonden (het *arenarium* van de S. Sebastiano-catacombe uitgezonderd). Voor de primitieve kernen of zones van waaruit de catacomben ontstonden, zijn geen directe voorbeelden bekend van een dergelijke praxis.⁷ Op basis van de fresco's komt men echter tot een verrassende vaststelling dat een pagane thematiek ook in de catacomben tot vóór 325 n.Chr. nog sterk vertegenwoordigd is. Toch moet men oppassen om niet direct een band te willen leggen met pagane eigenaars van een bepaald graf met pagane thematiek. Personages zoals Helios, Orpheus, Heracles en Bellerophon kunnen op grond van een typologische denkwijze als voorafbeeldingen van Christus beschouwd worden.⁸

¹ In verband met christelijke aanwezigheid in het mausoleum van M. Clodius Hermes, zie: Carletti 1981, 287; Jastrzebowska 1981, 52; Pergola 1999, 181; Reekmans 1986a, 23; Tolotti 1984, 142. In verband met de (vermeende) christelijke aanwezigheid in het mausoleum van het *collegium* Innocentiorum, zie: Jastrzebowska 1981, 56–57; Mancini 1923, 71; Pergola 1999, 181.

² Ruyschaert 1999, 102: naast de oudere christelijke aanwezigheid op de *piazzuola* ten westen van de mausolea, werden ook in de mausolea zelf christenen bijgezet. Zie bijvoorbeeld Toynbee 1958, 47 voor het mausoleum F; zie Walsh 1984, 28–29 voor het mausoleum H; zie Toynbee 1958, 57 voor het mausoleum van de Egyptenaren.

³ De Santis 1997, 249–251; Himmelmann 1975, 9; Provoost 2000a, 13–14.

⁴ Fiocchi Nicolai 1998, 47; Johnson 1997, 56–57; Pavia 2000a, 75–81; Pergola 1999, 171–174. Voor gedetailleerde beschrijvingen van de fresco's, zie: Ferrua 1991b en Provoost 2000a, 38–42 (nummers 246 tot en met 258). Het hypogeum werd evenwel wegens de niet in de vooropgestelde chronologie passende datering niet besproken bij de behandeling van het pagane en christelijke funeraire materiaal in hoofdstukken 2 en 3.

⁵ Fasola 1989, 1157. De pagane necropool nabij de Thecla-catacombe werd evenwel niet behandeld bij het pagane funeraire materiaal omdat de talrijke columbaria van deze necropool te slecht bewaard zijn om voldoende exacte gegevens zoals het aantal bijzettingen uit af te leiden. Voor een bespreking van de pagane necropool, zie: Santa Maria Scrinari, V. 1985, 389–420.

⁶ Pace Johnson 1997, 59; Rebillard 2003, 47.

⁷ Hier worden de in oorsprong private familiehypogea die ook aan de basis konden liggen van een catacombe achterwege gelaten omdat (en dit is zeker) deze hypogea zijn opgericht door private personen en niet door een andere instelling zoals mogelijk de Kerk.

⁸ Provoost 2000a, 7 en 107. Het moet benadrukt worden dat bij het hier geciteerde onderzoek van Provoost ook bepaalde niet-christelijke hypogea werden meegerekend. Daar we bijvoorbeeld voor het anonieme hypogeum

Het lijkt er dus op dat in hypogea die eigendom waren van één of meerdere families het gemengd begraven op een meer expliciete wijze kon worden aangeduid en dit in beide richtingen. In de pagane mausolea van de necropool in het Vaticaan kunnen de christelijke bijzettingen goed getraceerd worden en in het christelijke anonieme hypogeum van de via Dino Compagni kunnen de latere pagane bijzettingen eveneens goed aangeduid worden. Voor de primitieve kernen (maar ook voor de in oorsprong zelfstandige hypogea) hebben we op basis van het archeologisch materiaal geen echte aanwijzingen dat er gemengde bijzettingen plaats vonden. Dit lijkt erop te wijzen dat er in de primitieve kernen en de in oorsprong zelfstandige hypogea inderdaad een christelijke exclusiviteit in acht genomen werd. Of deze exclusiviteit een door de Kerk opgelegde verplichting was (die dan meteen ook aanleiding gaf tot het oprichten van exclusief christelijke gemeenschappelijke begraafplaatsen, de primitieve kernen dus) kan op basis van de primaire bronnen niet bevestigd worden.¹ Het is bovendien opmerkelijk dat bepaalde van de christelijke in oorsprong zelfstandige hypogea en primitieve kernen reeds vanaf het begin bovengronds afgebakend werden door omheiningsmuren. De uitbreidingen van de in oorsprong zelfstandige hypogea en primitieve kernen (respectievelijk bijvoorbeeld het hypogeum van de Scala Maggiore en de Area I van de Callixtus-catacombe) ontwikkelden zich zo veel mogelijk binnen deze omheinde ruimte. Schijnbaar wilde men duidelijk zichtbaar de eigen begraafplaats afbakenen. Of men hier aan juridische oorzaken of religieuze oorzaken moet denken, is niet duidelijk op basis van het archeologische materiaal. Het is evenwel opmerkelijk dat dergelijke omheiningsmuren bij de pagane hypogea (nog) nooit archeologisch geattesteerd zijn. Ook christelijke steeds zelfstandig gebleven hypogea werden nooit van een dergelijke omheiningsmuur voorzien.² Het enige wat gesteld kan worden is dat de praxis van gemengde bijzettingen schijnbaar beperkt was tot de zelfstandige mausolea en hypogea. Dit is evenwel noch een bewijs, noch een tegenbewijs dat voor de in oorsprong zelfstandige hypogea en primitieve kernen een verbod gold op gemengd begraven.³

Hier moet nog kort ingegaan worden op het tweede aspect van de exclusief christelijke bijzettingen, namelijk de orthodox christelijke exclusiviteit als onderscheid ten opzichte van de heterodoxe christenen.⁴ Onze enige informatiebron hiervoor is de archeologie. De stelling dat omdat de Kerk haar eigen begraafplaatsen had die exclusief voor orthodoxe christenen

van de via Dino Compagni reeds weten dat dit gemengd was, moeten de door hem opgegeven percentages voor de pagane afbeeldingen deels afgezwakt worden voor louter de catacomben. Maar de eigenlijke vaststelling blijft behouden: in de catacomben is tot rond 325 n.Chr. een pagane thematiek aanwezig. Zie bijvoorbeeld de Dionysische elementen in meerdere *cubicula* van de Domitilla-catacombe: Provoost 2000a, 14–17 en 33 (Dom. 23: ca. 230 n.Chr.; Dom. 49: tweede helft derde eeuw n.Chr.; Dom. 27: einde derde eeuw n.Chr.; Dom. 11: tussen 250 en 325 n.Chr.).

¹ Pace Focchi Nicolai 2001, 31–32 waarin ook verwezen wordt naar de necropool in het Vaticaan.

² Voor de christelijke begraafplaatsen met een omheiningsmuur, zie Hoofdstuk 3. Bij de zogenaamd neutrale hypogea (die typologisch nauw aansluiten bij de zeker christelijke hypogea) zijn twee voorbeelden bekend van omheiningsmuren. Of er daarentegen een directe relatie bestond tussen de omheiningsmuur en de hypogea is onzeker. Voor de hypogea A en B van de Flavii Aurelii werd de omheiningsmuur waarschijnlijk reeds in de eerste eeuw n.Chr. opgetrokken. De oriëntatie van de rond 225 n.Chr. ontstane hypogea hield geen rekening met de oriëntatie van de omheiningsmuur. Ook voor het hypogeum van de Acilii werd de omheiningsmuur reeds geruime tijd vóór de aanleg van het hypogeum voorzien. Hier werd het hypogeum echter wel aangelegd binnen de grenzen van de omheiningsmuur. Ook het gemengd in gebruik zijnde hypogeum van de Aurelii langs de viale Manzoni was van een omheiningsmuur voorzien. Zie hiervoor hoofdstuk 4. Het moge duidelijk zijn dat dergelijke omheiningsmuren natuurlijk niet vergelijkbaar zijn met de ommuurde voorhoven van bepaalde mausolea zoals we deze in hoofdstuk 2 besproken hebben. In het laatste geval is de muur namelijk niet rondom de grafconstructie gebouwd. Ook buiten Rome zijn talrijke voorbeelden van afgebakende christelijke begraafplaatsen bekend, zie: Fasola 1989, 1170 en 1175.

³ Pace Johnson 1997, 37–59 waarin geconcludeerd werd dat in familiegraven en graven van *collegia* in de vierde eeuw (en misschien nog later ook) gemengd begraven werd omdat deze constructies onder het gezag van hun eigenaars stonden en niet van de Kerk wiens regelgeving in die periode nog volop in ontwikkeling was.

⁴ Zie bijvoorbeeld reeds bij Armellini 1893, 43–44 en verder ook nog Testini 1966, 142–143.

bestemd waren, heterodoxe christenen waarschijnlijk over eigen begraafplaatsen moeten hebben beschikt, werd geponeerd door Cecchelli.¹ Terecht wijst Rebillard erop dat hierdoor een kringredenering ontstaat: want het bestaan van heterodoxe begraafplaatsen vormt dan natuurlijk ook een bewijs voor het bestaan van orthodoxe begraafplaatsen.² Maar belangrijker nog is het methodologische probleem: op basis van welke elementen kan men een heterodoxe begraafplaats herkennen? Er zijn namelijk geen iconografische of typologische verschillen in de catacomben die het toelaten een catacombe aan hetzij orthodoxe, hetzij heterodoxe christenen toe te schrijven. Het is dus niet mogelijk in het funeraire materiaal orthodoxe stromingen van heterodoxe stromingen te onderscheiden, laat staan bij de verschillende heterodoxe stromingen zelf een onderscheid aan te brengen.

Een goed voorbeeld van deze problematiek is te vinden in de Novatianus-catacombe. In hoofdstuk 3 werd reeds de conclusie getrokken dat deze catacombe inzake opbouw, graftypologie of aantal bijzettingen niet wezenlijk verschilt van de overige gelijktijdig ontstane catacomben. Welke zouden dan de argumenten kunnen zijn dat hier toch een heterodoxe groep werd begraven?

Een eerste vraag die moet gesteld worden is of in de Novatianus-catacombe wel de gelijknamige schismaticus werd bijgezet. Op basis van de chronologie is dit goed mogelijk. De in ballingschap levende theoloog en schismaticus (want tegenpaus van Cornelius) werd namelijk onder Valerianus (257–258 n.Chr.) terechtgesteld. Via een *translatio* werd zijn lichaam in een Romeinse catacombe bijgezet. Gezien de chronologie van de catacombe in het algemeen en van het zogenaamde graf van Novatianus in het bijzonder gebeurde dit rond 270 n.Chr.³ Er is echter nooit epigrafisch bewijs gevonden dat erop duidt dat de Novatianus die we uit de literaire bronnen kennen hier ook daadwerkelijk begraven is.

Andere argumenten die een dergelijke identificatie moeten ondersteunen zijn evenwel zwak. Dat het tijdstip van het opgeven van de catacombe namelijk samenvalt met het illegaal verklaren van de Novatianisten kan puur toevallig zijn. Rond het begin van de vijfde eeuw n.Chr. werden ook nog in andere catacomben geen bijzettingen meer doorgevoerd. Ook de vaststelling dat de catacombe in de zesde en zevende eeuw n.Chr. niet meer bezocht werd en niet vermeld stond op *itineraria* slechts een zwak argument voor een *damnatio memoriae*. Het argument dat de extreme verering die Laurentius ten beurt viel in de direct nabijgelegen catacombe moet opgevat worden als een reactie tegen de Novatianisten is evenzeer twijfelachtig. In de primaire bronnen wordt deze “tegenstelling” namelijk nooit uitgewerkt.⁴ Bijgevolg kan deze catacombe dan ook niet ingeroepen worden om het bestaan van orthodoxe, kerkelijke begraafplaatsen te bevestigen.⁵ Maar zijn er dan nog wel duidelijke voorbeelden van zeker heterodoxe catacomben bekend? Testini noemt naast de Novatianus-catacombe nog twee of eventueel drie andere heterodoxe begraafplaatsen, te weten het hypogeum van de Aurelii langs de viale Manzoni en de catacombe van Vibia langs de via Appia en eventueel het hypogeum van Trebius Iustus langs de via Latina.⁶

¹ Cecchelli 1944. Daarin gevolgd in Testini 1966, 141–143. Ook volgens Stevenson 1978, 109–130 bestonden er grote niet-orthodoxe begraafplaatsen. Deze waren volgens hem echter eerder in het bezit van schismatici (bijvoorbeeld de begraafplaatsen van Hippolytus en Novatianus) dan van heretici.

² Rebillard 1997, 755.

³ Rebillard 1997, 755–757. Zie verder ook nog Ferrua 1944, 232–239 en Giordani 1992, 233–258 in verband met identificatie van Novatianus, het opgeven van de catacombe en de extreme verering van Laurentius als een tegenzet tegen de schismaticus Novatianus.

⁴ Rebillard 1997, 755–757.

⁵ Pace Styger 1939, 275. *Contra* Cecchelli 1944, 157–162 en Testini 1966, 143.

⁶ Testini 1966, 143.

Wat betreft het hypogeum van de Aurelii kan men kort zijn. Hierboven en in hoofdstuk 4 werd duidelijk aangetoond dat dit hypogeum contemporain in gebruik was door christenen en heidenen. Er is dan ook geen sprake van heterodoxe bijzettingen.¹

De Vibia-“catacombe” (waartoe ook het eigenlijke hypogeum van Vibia behoort) werd bij de bespreking van het funeraire archeologisch materiaal niet bestudeerd omdat het ontstaan van de “catacombe” (namelijk rond het midden van de vierde eeuw n.Chr.) buiten de vooropgestelde chronologie valt.² Wat betreft de religieuze toewijzing kan gedacht worden aan een gemengd gebruik door christenen en door aanhangers van Mithras en Sabazius.³ Aanduidingen voor heterodoxe bijzettingen zijn volledig afwezig.⁴ Veeleer is het nog een extra voorbeeld van gemengde bijzettingen van heidenen en christenen zoals dit ook het geval was voor het anonieme hypogeum van de via Dino Compagni.

Ook het hypogeum van Trebius Iustus werd omwille van de chronologie ervan (namelijk in de vierde eeuw n.Chr.) niet behandeld bij de studie van het funeraire archeologisch materiaal.⁵ De inhoud van de fresco’s laten geen religieuze toewijzing toe. Hiermee vervalt meteen ook het derde voorbeeld van een zogenaamd heterodoxe begraafplaats.⁶

Er kan besloten worden dat de hierboven vermelde drie zogenaamd heterodoxe hypogea eigenlijk niets anders zijn dan kleine syncretistische of neutrale begraafplaatsen die geen enkel punt van overeenkomst vertonen met de grote Novatianus-catacombe die zelf ook niet eenduidig als heterodox kan beschouwd worden. Er kan dan ook besloten worden dat aangezien er geen heterodoxe catacomben bestonden, het argument van het bestaan van dergelijke constructies niet langer kan aangewend worden om te bewijzen dat er ook kerkelijke, “orthodoxe” catacomben bestonden. Daartegenover staat natuurlijk dat het ontbreken van heterodoxe begraafplaatsen niet *ipso facto* inhoudt dat er geen kerkelijke begraafplaatsen kunnen geweest zijn.

4.4.3 Kerkelijke begraafplaatsen als gevolg van de funeraire armenzorg

Een tweede belangrijk argument voor het bestaan van begraafplaatsen die bezit zijn van de Kerk en door de Kerk georganiseerd zijn, is het argument van solidariteit en naastenliefde en dit in het bijzonder voor de armen. Het argument van solidariteit en naastenliefde voor de armen werd reeds in de oudere literatuur aangehaald als een kenmerk van de christelijke familiegraven dat dan overgegaan is op de eigenlijke catacomben.⁷ Ook in

¹ *Contra* Testini 1966, 143 en Cecchelli 1986, 287–296. Zie ook Johnson 1997, 54 en Stevenson 1978, 111–116, 123. Laatste interpreteert de afbeeldingen in het hypogeum zelfs volledig christelijk en bestempelt het gehele hypogeum bijgevolg als christelijk.

² Zie evenwel Pergola 1999, 177–180; Reekmans 1986a, 19. Voor de christelijke inscripties, zie: ICVR V, 15269, 15294 en 15295. Zie verder ook Reekmans 1986a, 19–20 en vooral De Santis 1997, 63–70 voor een uitgebreide beschrijving van het complex. Zie verder ook nog Cecchelli 1944, 167–180 voor zijn bespreking van de fresco’s.

³ Pace Stevenson 1978, 120–122.

⁴ *Contra* Testini 1966, 143.

⁵ Zie De Santis 1997, 276–281; Pergola 1999, 169; Provoost 2000a, 28 (n° 136); Rea 2004, 149–150.

⁶ Pegola 1999, 169. *Contra* Cecchelli 1944, 135–146 voor een heterodoxe interpretatie van de fresco’s. Volgens Cecchelli zijn de familieleden van Trebius Iustus “*cristiani ancora inquinati di paganesimo*”, christenen die nog “vervuild” zijn door het heidendom dus. Vergelijk met Bisconti 2000b, 64 waarin het hypogeum wegens het ontbreken van zeker christelijke elementen als syncretistisch omschreven wordt. Een neutrale toewijzing is evenwel meer correct indien geen duidelijke christelijke of pagane elementen kunnen aangewezen worden.

⁷ Bijvoorbeeld in de Rossi 1864–1877, I, 101–102, 195; de Rossi 1864–1877, III, 508; de Rossi 1865, 89–90; Kirsch 1933, 5; Marucchi 1934, 7.

de recente literatuur wordt dit argument aangehaald om te bewijzen dat de Kerk haar eigen begraafplaatsen had.¹ Op basis van verschillende primaire bronnen waarin het dodenbestel van de christenen aangehaald wordt, menen Brandenburg en Fiocchi Nicolai dat er ten laatste vanaf het eerste kwart van de tweede eeuw n.Chr. een christelijke funeraire zorg voor de armen bestond die door de Kerk kon georganiseerd worden. Brandenburg gaat zelfs nog een stap verder en meent dat deze funeraire zorg van meet af aan een verplichting was.² Volgens Brandenburg bleef de funeraire armenzorg van groot belang aangezien dit topic ook in vierde en vijfde eeuwse primaire bronnen werd aangehaald.³

Recentelijk werd ook dit argument, namelijk dat de Kerk gemeenschappelijke begraafplaatsen oprichtte ten behoeve van de arme christenen, aangevallen door Rebillard. Volgens hem wijst geen enkele van de traditioneel aangevoerde primaire bronnen in die richting. Veeleer maakte de funeraire zorg voor de armen deel uit van de individuele ethiek. Slechts in uitzonderlijke gevallen kon een beroep gedaan worden op de Kerk voor het verkrijgen van een graf. Vandaar ook dat hij meent dat de Kerk niet over eigen begraafplaatsen diende te beschikken aangezien ze geen verplichtingen had met betrekkingen tot de funeraire zorg voor armen.⁴

Het lijkt erop dat inderdaad niet alle klassiek aangehaalde primaire bronnen met betrekking tot de funeraire zorg voor armen kunnen behouden worden als bewijs voor een verplichting van de Kerk om in begraafplaatsen voor de armen te voorzien. Een goed voorbeeld hiervan is Aristeides, *Apologia* 15, 6. Hierin stelt Aristeides dat wanneer een arme christen sterft, de andere christenen naar hun vermogen geld bijeen brengen om de dode van een graf te kunnen voorzien. Hier is geen enkele aanduiding dat de christenen, laat staan de Kerk zelf, verplicht waren om geld bijeen te brengen voor de armenbegrafenis. Noch wijst deze primaire bron op het bestaan van gemeenschappelijke begraafplaatsen voor arme christenen. Toch kan wel aangenomen worden dat de funeraire zorg voor armen een aspect was dat van belang was in de vroegste christelijke gemeenschap aangezien Aristeides het specifiek vermeldt.

Tot dezelfde conclusie kan men ook komen op basis van Tertullianus, *Apologeticum* 39, 5–6 waarin Tertullianus vermeldt dat het ingezamelde geld (onder meer) diende voor de begrafenis van de armen. Niets wijst erop dat hier sprake was van een verplichting: iedereen bracht zoveel geld binnen als hij kon. Bovendien werd het geld van de kas ook besteed aan wezen en verbannen christenen. De funeraire zorg voor de armen was dus allerminst het enige doel van de gemeenschappelijke kas.⁵ Hierbij wordt ook nergens expliciet vermeld dat indien een arme met geld van de kas werd begraven, hij in een gemeenschappelijke begraafplaats werd bijgezet. Dit kan evenwel niet als bewijs aangegrepen worden dat er bijgevolg zeker

¹ Brandenburg 1984, 47–49; Fiocchi Nicolai 1997, 122; Fiocchi Nicolai 1998, 15; Fiocchi Nicolai 2000c, 302; Fiocchi Nicolai 2000d, 43; Fiocchi Nicolai 2001, 16–17; Fiocchi Nicolai 2003, 31; Pergola 1999, 77; Rutgers 2000a, 59–60.

² Dit kan worden afgeleid op basis van Aristeides, *Apologia* 15, 6 volgens Brandenburg 1984, 48; Brandenburg 1994, 223; Fiocchi Nicolai 1998, 15; Fiocchi Nicolai 2001, 17. Eenzelfde conclusie is ook mogelijk op basis van Tertullianus, *Apologeticum* 39, 5–6 volgens Brandenburg 1984, 47; Brandenburg 1994, 223; Fiocchi Nicolai 1997, 122; Fiocchi Nicolai 1998, 15; Fiocchi Nicolai 2000c, 302; Fiocchi Nicolai 2001, 16. Volgens Fiocchi Nicolai 1997, 122; Fiocchi Nicolai 1998, 15; Fiocchi Nicolai 2000c, 302; Fiocchi Nicolai 2001, 16–17 kan de funeraire armenzorg ook afgeleid worden op basis van Hippolytus, *Traditio Apostolica* 40.

³ Dit kan volgens Brandenburg 1984, 47–48 worden afgeleid op basis van Lactantius, *Institutiones Divinae* 6, 12, 25; *Testamentum Domini* 1, 34; Ambrosius, *De Officiis* 2, 142; Prudentius, *Liber Cathemerinon* 10, 45 e.v. en Julianus Apostata, *Epistula* 84 (*ad Arsacium*).

⁴ Rebillard 1999a, 282; Rebillard 1999b, 1032–1038; Rebillard 2003, 101–104, 107, 129–130 en 133–136.

⁵ Vergelijk dit met Rebillard 1999b, 1032–1033 waarin verwezen wordt naar Justinus, *Apologia* I 67, 6: hoewel ook daar sprake is van een gemeenschappelijke kas, ontbreekt de funeraire zorg tussen de opgesomde bijstandswerken die uitgevoerd worden met het geld uit die kas.

geen dergelijke begraafplaatsen bestonden. Op basis van het archeologische materiaal werd in Rome de eerste gemeenschappelijke begraafplaats pas rond het einde van de tweede, begin van de derde eeuw opgericht. Het is dus veeleer nutteloos om voor Rome in vroegere primaire bronnen argumenten te zoeken die het bestaan van gemeenschappelijke begraafplaatsen vóór die tijd zouden kunnen bevestigen. Maar de vaststelling dat zowel bij Aristeides als bij Tertullianus reeds sprake is van een funeraire activiteit bij de christenen toont wel degelijk aan dat dit van belang was (*contra* Rebillard die het belang van deze activiteit te sterk minimaliseert).¹ Maar anderzijds zijn er ook geen bewijzen dat de funeraire zorg een verplichting was (*contra* Brandenburg).

Een eerste overtuigend bewijs voor het bestaan van kerkelijke gemeenschappelijke begraafplaatsen treft men aan bij Hippolytus, *Traditio Apostolica* 40. Hierboven reeds werd uitvoerig ingegaan op deze primaire bron. Ondanks de kritische bedenkingen die door Rebillard gemaakt werden, zijn er overtuigende argumenten aan te dragen die aantonen dat het hier niet handelt over individuele bijzettingen of christelijke familiegraven.² Het gegeven dat de Kerk instond voor de opzichters van de plaatsen waar begraven werd, maakt zonder meer duidelijk dat deze plaatsen ook kerkelijk bezit moeten geweest zijn.

Hiermee zijn meteen ook alle bronnen die funeraire zorg voor armen aanhalen uit de periode vóór de vierde eeuw behandeld. Wegens het gevaar dat bestaat aan terugprojectering te doen, kan het volstaan om kort in te gaan op de latere primaire bronnen. In Lactantius, *Institutiones Divinae* 6, 12, 25 wordt het begraven van vreemdelingen en armen beschreven als de laatst mogelijke en grootste vorm van liefdadigheid. Opnieuw wordt hier duidelijk dat de funeraire zorg voor armen (en vreemdelingen) een belangrijk kernpunt vormde, zonder dat men daarom deze zorg moet uitvergroten tot het niveau van een verplichting, of deze zorg kan bagatelliseren tot een element van de persoonlijke ethiek. Het klopt namelijk niet, zoals Rebillard stelt, dat de funeraire zorg voor Lactantius niet van primair belang is omdat de reden volgens Lactantius om te voorzien in een graf deze is dat alles wat naar Gods beeld geschapen is niet ten prooi mag vallen aan de beesten en vogels maar aan de aarde moet teruggegeven worden. Er is geen enkel argument dat kan aantonen dat de reden die Lactantius opgeeft voor de funeraire zorg, voor hem niet doorslaggevend genoeg was om de funeraire zorg tot een kernpunt van de christelijke leer te maken.³ Zo zou het even onzinnig zijn om te stellen dat ook in Prudentius, *Liber Cathemerinon* 10, 69 e.v. de zorg die door de christenen aan de graven besteed wordt eigenlijk niet veel voorstelt omdat dit gebeurde op basis van het verrijzenisgeloof. Schijnbaar waren hun redenen waarom ze zorg aan de dag leggen voor het funeraire gebeuren wel degelijk zo belangrijk, dat ze deze zelfs op schrift stelden.

Er zijn ook twee primaire bronnen die onomstotelijk bewijzen dat de Kerk als gevolg van de christelijke funeraire armenzorg zelf instond voor de aanleg van begraafplaatsen. De eerste bron is Ambrosius, *De Officiis* 2, 142 waarin gesteld wordt dat het (onder meer) voor het aankopen van terreinen voor begraafplaatsen bestemd voor armen toegelaten is om gewijd vaatwerk te breken, te smelten en te verkopen. Hierin volgt Rebillard gedeeltelijk de traditionele interpretatie zoals die hierboven weergegeven werd. Hij aanvaardt hier namelijk

¹ Zie bijvoorbeeld Rebillard 1999b, 1033–1034 waarin Rebillard het belang van de funeraire praktijk en het voorzien in een graf minimaliseert. Zie daarentegen ook Rebillard 2003, 101–104 waarin Rebillard zijn vroegere stelling bijzchaaft en stelt dat het graf voor christenen toch wel van belang zal geweest zijn. Dit leidt hij (terecht) af op basis van Augustinus, *De cura gerenda pro mortuis*. Hoewel het ontberen van een graf volgens Augustinus zonder verdere gevolgen blijft voor de gestorven persoon, is het bezitten van een graf wel beter, al was het maar uit respect voor het lichaam (zie Augustinus, *De cura gerenda pro mortuis* 3; 5 en 10–11)

² Zie Brandenburg 1994, 212; Flocchi Nicolai 1998, 15; Flocchi Nicolai 2000c, 302; Flocchi Nicolai 2001, 16–17 voor de “klassieke” interpretatie. Zie Rebillard 1999b, 1035–1036; Rebillard 2003, 130–132 voor de alternatieve, maar niet overtuigende, lezing.

³ *Contra* Rebillard 1999b, 1033–1034.

het bestaan van door de Kerk georganiseerde begraafplaatsen, maar meent evenwel dat dergelijke begraafplaatsen slechts bij uitzondering voorkomen. Toch blijft hij bij zijn conclusie dat de Kerk niet *a priori* begraafplaatsen moest voorzien omdat er geen algemene begrafenisplicht voor de Kerk maar wel voor de christenen zelf gold.¹ Het gevaar dat in deze uitspraak schuilt is dat men zou denken dat als er geen begraafplicht was voor de armen door de Kerk (net zoals er schijnbaar geen specifieke regelgeving was tegen gemengd begraven) er dus nooit kerkelijke begraafplaatsen waren. Het is evenwel reeds duidelijk geworden dat de begrafenis van armen wel degelijk een belangrijke plaats innam bij de christenen. Maar moest er daarom ook een specifieke plicht zijn? Misschien stond de Kerk gewoonweg in voor armenbegravenissen zonder dat ze daardoor “verplicht” werd.

De tweede bron die op het bestaan van kerkelijke begraafplaatsen wijst, is het *Testamentum Domini* 1, 34 waarin de maatregelen worden opgesomd die getroffen worden bij het overlijden van armen (en vreemdelingen). Zo moet iedereen die een graf heeft, dit ter beschikking stellen bij het overlijden van armen en vreemdelingen indien deze zelf niet over een graf beschikken. Maar als de Kerk een graf heeft, moet ook zij dat graf ter beschikking stellen. Bovendien staat de Kerk (onder de persoon van de bisschop) in voor het onderhoud van de personen die zorg dragen voor de begraafplaats. Terecht komt Rebillard, in navolging van de klassieke opvatting, tot de conclusie dat er hier wel degelijk sprake is van ten eerste een verplichting om armen en vreemdelingen bij te zetten en ten tweede dat er kerkelijke begraafplaatsen bestonden.²

Dat de funeraire zorg ook binnen de pagane maatschappij niet onopgemerkt bleef, wordt duidelijk bij Julianus Apostata, *Epistula* 84 waarin de reden voor het succes van het “atheïsme” onder meer toegeschreven wordt aan de funeraire zorg. Rebillard meent dat uit de woordkeuze van Julianus kan afgeleid worden dat laatste geen bewondering voelde voor de christenen en dus allerm minst een pagane revival wilde door bijvoorbeeld ook een funeraire plicht uit te werken zoals deze door de christenen zou georganiseerd worden.³ Deze laatste vaststelling, namelijk in verband met de begraafplicht, is niet correct. Julianus stelde namelijk niet dat het een plicht was, hij zegt alleen dat ze het deden. Dit is een zeer belangrijke nuance. Aangezien Julianus zelf ook christen geweest was (of op zijn minst toch een christelijke opvoeding genoten had en waarschijnlijk ook gedoopt was) kon hij het weten. Zijn terugkeer tot het heidendom verklaart zijn negatieve toon: het christendom was een ontgoocheling voor hem. Bovendien wilde Julianus eigenlijk een culturele renaissance bewerkstelligen. Daartoe bediende hij zich van de pagane religie (zie bijvoorbeeld zijn interesse voor Mithras). De christelijke religie zag hij dus waarschijnlijk veeleer als een hinderpaal in dit culturele renaissance-proces. Want in het eerste semester van 362 n.Chr. kondigde Julianus algehele tolerantie af waarbij de verbannen christenen mogen terugkeren en hun cultus behouden, terwijl hij op 17 juni 362 n.Chr. terug ten strijde trekt tegen de christenen. Het is te zeggen, tegen de intellectuele christenen: hen wilde hij in een intellectuele afzondering plaatsen. Tegen het christendom op zich treedt Julianus dus niet op. Dus de negatieve toon van Julianus in zijn *Epistula* 84 kan zeker niet (alleen) geïnterpreteerd worden vanuit een zich afzetten tegen het christendom, maar wel veeleer vanuit een persoonlijke ontgoocheling, namelijk dat het heidendom (als gehele cultuur) die aspecten ontbeerde die de Kerk net deden groeien.⁴

¹ Rebillard 1999a, 282; Rebillard 1999b, 1037–1038; Rebillard 2003, 135–136.

² Rebillard 1999b, 1037; Rebillard 2003, 133–134.

³ Rebillard 2003, 107.

⁴ Zie in verband met Julianus’ opvoeding en renaissance-proces onder meer Aalders 1983, 43–54 en 111–113; Brandenburg 1994, 221; Flamant 1995, 337–356; Renucci 2000, 40–50; Liberati 1996, 56; Markus 1998, 74; Nicholson 1994, 1–10.

Op basis van bovenstaande primaire bronnen is het duidelijk geworden dat de funeraire zorg (die in sommige gevallen zelfs een verplichting blijkt) voor de armen een centraal thema vormde in de christelijke ethiek. Dat dit centrale thema niet steeds de aanleiding was voor het oprichten van kerkelijke begraafplaatsen is eveneens correct. Maar daartegenover staan duidelijke bewijzen dat de Kerk wél over eigen begraafplaatsen kon beschikken. Eén van de redenen hiervoor is zeker de funeraire zorg voor de armen. Rebillards standpunt, namelijk dat de Kerk alleen begraafplaatsen had opgericht als een strategie van de bisschoppen om hun macht in de stad te vestigen, is dus niet correct.¹ Hoewel dit argument natuurlijk ook kan meegespeeld hebben (zie verder).

In welke mate valt de funeraire armenzorg door de Kerk nu ook af te leiden uit het archeologisch materiaal. Hierboven werd reeds aangegeven dat met “de armen” niet *ipso facto* naar de bezitslozen verwezen wordt. De sociale stratificatie van de christenen spreekt dit namelijk tegen.² Maar kan men nu op basis van het archeologisch materiaal afleiden of er inderdaad een funeraire “armenzorg” aan de basis lag voor het oprichten van kerkelijke begraafplaatsen?³

Een goed uitgangspunt vormt de fysionomie van de christelijke begraafplaatsen. We zagen namelijk dat de pagane hypogea voor een kleine doelgroep werden ingericht en aldus beperkt van omvang waren. Bij de christelijke hypogea en primitieve kernen kon echter vastgesteld worden dat deze van meet af aan groter in omvang waren dan de pagane hypogea. Bijgevolg werden deze christelijke begraafplaatsen opgericht voor een grotere doelgroep. Maar niet alleen de lengte van de gangen, maar ook de *cubicula* vormden een belangrijk verschilpunt tussen de pagane en christelijke ondergrondse begraafplaatsen. Bij de pagane hypogea werd duidelijk dat de *cubicula*, die bestemd waren voor de familie, een prominente plaats innamen ten opzichte van de gangen die bestemd waren voor verwanten en personeel. Bij de christelijke hypogea nemen *cubicula* in mindere mate en bij de christelijke primitieve kernen, telkens tijdens de eerste fase, nauwelijks een dergelijke belangrijke plaats in. Hieruit kon besloten worden dat ook dit het gevolg is van een verschillend concept en organisatietype.⁴ Het derde element dat meer inzicht geeft in de sociale toewijzing van de begraafplaatsen kan gevonden worden in de graftypologie. Christelijke hypogea en primitieve kernen hebben alle vanaf de eerste fase *loculi*. *Arcosolia* en sarcofagen zijn er in tegenstelling tot de pagane hypogea slechts zeldzaam geattesteerd tijdens de eerste fase. De duurere graftypes zoals de *arcosolia* en sarcofagen zijn dus opvallend ondervertegenwoordigd in de christelijke grafconstructies. Eenzelfde onderscheid tussen *arcosolia* en *loculi* treft men ook

¹ Zie Rebillard 1999a, 282 en Rebillard 1999b, 1037–1038. Vergelijk zijn standpunt evenwel ook met Rebillard 1999a, 282 waarin het ter beschikking stellen van een graf of gronden voor begraafplaatsen aan de Kerk door private personen wél verklaard wordt op basis van de christelijke leer van naastenliefde die zegt een graf te voorzien voor hen die er geen bezitten. Het verklaren van het ontstaan van kerkelijke begraafplaatsen als louter en alleen een “politieke” zet, lijkt dan ook zeer onwaarschijnlijk.

² Denken we bijvoorbeeld aan Hippolytus, *Traditio Apostolica* 40 waarin een bijdrage wordt gevraagd voor de arbeid en de bouwmaterialen voor het graf aan de persoon voor wie het graf bestemd is. Redelijkerwijze kan men er vanuit gaan dat het vragen van een dergelijke bijdrage aan alleen bezitslozen zinloos zou geweest zijn.

³ Zie bijvoorbeeld Armellini 1880, 98 die op basis van de inscripties in de Agnese-catacombe meent dat er zowel armen als welgestelde personen werden bijgezet. Zie bijvoorbeeld ook Reekmans 1964, 190 die op basis van het louter voorkomen van *loculi* in het hypogeum α van de Lucina-crypte meent dat daar armen werden bijgezet.

⁴ Zie ook hierboven bij de familiale funeraire organisatie. In de primitieve kernen verschijnen in latere periodes wél *cubicula* die wegens het kleine aantal graven aan families worden toegeschreven. Zie voor deze geprivilegeerde *cubicula* ook Guyon 1986b, 173–179; Pergola 1986b, 185–187; Saint-Roch 1986, 189–191. Geprivilegeerd wordt door de geciteerde auteurs gebruikt in de zin van a-typisch (afwijkend van de normale, sobere graftypologie die kenmerkend is voor de catacomben) en bestemd voor een welafgebakende groep personen en dus niet gemeenschappelijk.

aan in de geprivilegeerde *cubicula*. De grafeigenaar en belangrijkste familieleden worden in duurdere *arcosolia* bijgezet, terwijl minder belangrijke personen er in goedkopere *loculi* worden bijgezet. Aangezien de christelijke grafconstructies steeds groter zijn en gebruik maken van *loculi* die minder plaats innemen dan *arcosolia* of sarcofagen, is het logisch dat het aantal (eenvoudige) bijzettingen in de christelijke grafconstructies veel hoger ligt dan in de pagane hypogea. Dit sociale onderscheid dat valt af te leiden op basis van een confrontatie tussen pagane en christelijke ondergrondse begraafplaatsen is verder ook nog zichtbaar in de quasi afwezigheid van fresco's en vloerbekledingen in christelijke begraafplaatsen tijdens de eerste fase en dit in tegenstelling tot de pagane hypogea.

Op basis van het archeologisch materiaal wordt duidelijk dat de grotere christelijke hypogea en primitieve kernen, met hun overwegend eenvoudige graftypologie, een groter aantal graven, maar zeer sobere grafdecoratie, oorspronkelijk een andere en grotere maar minder welgestelde doelgroep voor ogen had dan voor de pagane hypogea het geval was. Wanneer men deze conclusie confronteert met de primaire bronnen waarin veelvuldig aandacht wordt geschonken aan het bijzetten van “armen” (hetzij in een grafconstructie van een privaat persoon, bijvoorbeeld cf. *Testamentum Domini* 1, 34, hetzij in de begraafplaats van de Kerk, bijvoorbeeld cf. Ambrosius, *De Officiis* 2, 142) dan treft men parallellen aan. Het is zeker duidelijk dat de doelgroep in christelijke in oorsprong zelfstandige hypogea en primitieve kernen zeker niet alleen één familie met eventuele verwanten was zoals dit bij de pagane hypogea wel het geval was. Daarvoor waren de christelijke grafconstructies namelijk te lang in gebruik en waren er teveel bijzettingen. Het lijkt er dus inderdaad op dat in de christelijke, in oorsprong zelfstandige hypogea en primitieve kernen ook “buitenstaanders” werden bijgezet. Wegens de minder luxueuze uitvoering van de christelijke grafconstructies en het economisch graftype mag gedacht worden aan een “armere” doelgroep van “buitenstaanders” zonder dat daarbij direct aan bezitlozen gedacht dient te worden.

Het is duidelijk dat in de christelijke begraafplaatsen wel degelijk ook “armen” werden bijgezet. Ondanks Rebillards goede interpretatie van bepaalde primaire bronnen (bijvoorbeeld Aristeides, *Apologia* 15, 6) waarbij duidelijk wordt dat er niet steeds sprake is van een plicht hetzij voor de christenen in het algemeen, hetzij specifiek voor de Kerk om armen te begraven, gebeurde dit in de praktijk echter wel in de oorspronkelijk zelfstandige hypogea en in de primitieve kernen die zich ontwikkelden tot de catacomben.

4.4.4 Het kerkelijke bestuur van haar begraafplaatsen

Een derde argument dat kan ondersteunen dat de Kerk over haar eigen begraafplaatsen beschikte is de kerkelijke organisatie van die begraafplaatsen. Hiervoor moet worden onderzocht of de Kerk inderdaad vanaf het begin van de derde eeuw in staat was om zelf de organisatie in haar begraafplaatsen te organiseren. Willen we bovendien een zo nauwkeurig mogelijk beeld reconstrueren van de kerkelijke funeraire organisatie, dan moet ook nagegaan worden hoe die organisatie functioneerde.

De grondlegger van het bewijs voor de kerkelijke organisatie is de Rossi.¹ In het recenter onderzoek door Février, Testini, Pietri, Fasola, Brandenburg en Fiocchi Nicolai zijn de meningen omtrent de door de Rossi aangevoerde primaire bronnen verdeeld. Toch zijn zij er allen van overtuigd dat de primaire bronnen genoeg argumenten aanreiken om te stellen dat de Kerk zelf kon instaan voor de organisatie van haar begraafplaatsen.² Volgens Rebillard echter, kan geen enkele primaire bron worden aangevoerd als bewijs voor een door de Kerk uitgewerkte organisatie van begraafplaatsen.³ In plaats van een kerkelijke organisatie moet volgens Rebillard meer gedacht worden aan zeer verschillende manieren van tussenkomst door de Kerk via de *fossore*s in het funeraire gebeuren.⁴ Veel meer dan een kerkelijke funeraire organisatie lijkt het er volgens Rebillard op dat de traditionele funeraire bijstandsvormen (privaat euergetisme, *collegia*, stad en keizer) in zwang bleven.⁵

Over de waarde van Hippolytus, *Philosophoumena* 9, 12 hoeft niet veel meer gezegd te worden. Hierboven werd aangetoond dat de passage terecht kan beschouwd worden als bewijs voor het oprichten van de eerste gemeenschappelijke begraafplaats door de Kerk.⁶ Men moet zich echter wel hoeden om niet, op basis van de vermelding dat de diaken Callixtus belast werd met de aanleg van een kerkelijke begraafplaats, te stellen dat alle kerkelijke begraafplaatsen onder het bestuur stonden van diakens. Daarvoor zijn in deze bron geen argumenten die een dergelijke extrapolatie toelaten. Ook voor Hippolytus, *Traditio Apostolica* 40 werd reeds aangetoond dat deze tekst terecht beschouwd kan worden als een bewijs voor de kerkelijke funeraire organisatie: de Kerk stond in voor het onderhoud van de opzichters van de begraafplaatsen. Hierboven werd ook reeds uitvoerig ingegaan op Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 7, 13. Er zijn geen overtuigende tegenargumenten aan te brengen tegen de stelling dat de Kerk, onder de persoon van haar bisschoppen, de begraafplaatsen terugkreeg. Het gegeven dat de Kerk zelf de door Valerianus geconfiscerde begraafplaatsen terugkreeg, wijst er niet alleen op dat vanaf dan de Kerk zeker aansprakelijk was voor de funeraire organisatie, maar laat ook de mogelijkheid open dat dit reeds voordien (voor bepaalde begraafplaatsen) zo was.

¹ Zie de Rossi 1864–1877, I, 117; de Rossi 1864–1877, III, 514–526; de Rossi 1866, 1–14, 17–33, 77–99 waarin op basis van het Hippolytus, *Philosophoumena* 9, 12 gesteld wordt dat diakens een belangrijke rol vervulden in de funeraire organisatie van kerkelijke begraafplaatsen; waarin op basis van het *Liber Pontificalis* 21, 2–3 gesteld wordt dat de catacomben door paus Fabianus onder de zeven diakens van de zeven kerkelijke regio's geplaatst werden, een gebeurtenis die gelijktijdig plaats vond met het terugschenken van de begraafplaatsen aan de Kerk door Gallienus op basis van Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 7, 13; waarin tenslotte op basis van het *Liber Pontificalis* 26, 2 gesteld wordt dat paus Donysius de catacomben toewees aan de Romeinse parochies na een reorganisatie van de funeraire organisatie.

² In Fasola 1989, 1192; Février 1960, 12–13; Pietri 1976, 125–126, 131–136 en 666–667; Pietri 1989, 1043–1045 en Testini 1966, 226–230 wordt aan de historische waarde van de vermeldingen in het *Liber Pontificalis* getwijfeld. In Brandenburg 1994, 221–222 en Fasola 1999, 478–479 daarentegen worden de passage in het *Liber Pontificalis* in verband met Fabianus' ingrepen wél als historisch correct beschouwd.

In Février 1960, 11 en 13 wordt Hippolytus, *Philosophoumena* 9, 12 weerhouden als gezaghebbende bron. Ook Hippolytus, *Traditio Apostolica* 40 is volgens Brandenburg 1994, 221 en Février 1960, 11 en 13 een bewijs voor de kerkelijke organisatie. In Fiocchi Nicolai 1998, 15; Fiocchi Nicolai 2001, 16–17 en 30 wordt ook nog verwezen naar Tertullianus, *Apologeticum* 37, 4 en 39, 5–6; Hippolytus, *Traditio Apostolica* 40 en Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 7, 13 als bewijzen voor een kerkelijke organisatie van de begraafplaatsen.

³ In Rebillard 1997, 745 wordt Hippolytus, *Philosophoumena* 9, 12 als bewijs voor kerkelijke begraafplaatsen van de hand gewezen. In Rebillard 1997, 745–746 en Rebillard 2003, 13 wordt de bewijskracht van het *Liber Pontificalis* onkend.

⁴ In Rebillard 2003, 136–138 wordt verwezen naar volgende bronnen die Rebillards these moeten ondersteunen: *Gesta apud Zenophilum consularem*; Hiëronymus, *Epistula* 1, 12–13; Epiphaneis, *Panarion* 3, 76; P. Gren. II, 73 (= P. Lond. 713)

⁵ Rebillard 1999a, 280–282; Rebillard 2003, 139–140.

⁶ Pace Février 1960, 5–6; Fiocchi Nicolai 1998, 15; Pergola 1999, 77; Testini 1966, 66–67 en 226.

De passages met vermelding van de ingrepen in de funeraire organisatie door de pausen Fabianus en Dionysius uit het *Liber Pontificalis* daarentegen zijn veel minder betrouwbaar. Op overtuigende wijze weet Février aan te tonen dat deze zesde-eeuwse bron slechts met het nodige voorbehoud kan gehanteerd worden.¹ Wat betreft Fabianus (236–250 n.Chr.) wordt in het *Liber Pontificalis* 21, 2–3 vermeld dat hij telkens een diaken aan het hoofd plaatste van de zeven kerkelijke regio's en dat hij werken uitvoerde in de begraafplaatsen. Niets wijst erop dat men een link kan leggen tussen enerzijds de diakens en de zeven regio's en anderzijds de werkzaamheden in de catacomben. Er zijn dus geen argumenten die toelaten om te besluiten dat onder paus Fabianus de kerkelijke begraafplaatsen verdeeld werden onder de kerkelijke regio's en op deze wijze onder het gezag van diakens kwamen te staan.² Wat betreft paus Dionysius (259–268 n.Chr.) is de interpretatie van wat vermeld wordt in het *Liber Pontificalis* 26, 2 complexer. De traditionele lezing (door de Rossi) gaat er vanuit dat er staat dat Dionysius de administratie van de begraafplaatsen reorganiseerde en de *cymeteria* had toegewezen aan de Romeinse parochies. Recent onderzoek door Pietri toonde evenwel aan dat dit citaat in verband kan gebracht worden met een brief van paus Innocentius I aan Decentius. In deze brief is er sprake van het *fermentum*. De suburbane basilica worden er aangeduid met de term *cymeteria*. Vandaar dat kan gedacht worden dat ook in de passage in verband met Dionysius in het *Liber Pontificalis* *cymeteria* gebruikt werden in de zin van *basilica* (een betekenis die meerdere malen aan *cymeteria* wordt gegeven in het *Liber Pontificalis*). Hierdoor kan de tekst niet langer geïnterpreteerd worden als werden de begraafplaatsen aan de parochies gekoppeld, maar als handelend over een gelijke behandeling van de parochies en de suburbane basilica (die in *diocaesis* ingedeeld werden) inzake het gebruik van het *fermentum*.³

Op basis van de primaire bronnen kan men besluiten dat er wel degelijk overtuigende bewijzen zijn aan te dragen die erop wijzen dat de Kerk haar eigen begraafplaatsen organiseerde. Dit impliceert dat de Kerk van Rome in de derde eeuw n.Chr. over een goed uitgebouwde interne organisatie diende te beschikken. Hoe kan men anders verklaren dat de Kerk dergelijke uitgestrekte begraafplaatsen kon besturen? Zonder hier evenwel in detail te treden, kan een dergelijke goede uitgebouwde structuur afgeleid worden uit verschillende primaire bronnen. Voor de eerste eeuw n.Chr. kan besloten worden dat de interne organisatie van de Romeinse Kerk nog flexibel was en niet was uitgehard tot een vaste hiërarchie.⁴ Ook

¹ Février 1960, 12. Zo is er in het *Liber Pontificalis* steeds sprake van het begraven van alle pausen in het Vaticaan terwijl deze situatie zeker niet geval was in de derde eeuw wanneer de pausen in de Pauscrypte van de Callixtus-catacombe werden bijgezet. Veeleer ziet men in het *Liber Pontificalis* een poging om te streven naar uniformiteit: zoals de situatie was ten tijde van het samenstellen van het *Liber Pontificalis*, zo zal het voor die periode waarvoor we geen directe bronnen meer hebben ook wel geweest zijn. Février herinnert er dan ook aan dat het *Liber Pontificalis* minstens een halve eeuw na het traditie geworden bijzetten van de pausen in het Vaticaan ontstaan is.

² Zie in verband met de indeling in zeven regio's ook Testini 1966, 226–230: hoewel de via Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 6, 46 overgeleverde brief van paus Cornelius (251–253 n.Chr.) vermeldt dat er zeven diakens, zeven subdiakens (en daarnaast zesenzeventig priesters, tweeënveertig acolieten, tweeënvijftig exorcisten, lectoren, portiers en 1500 van de Kerk afhankelijke weduwen en behoeftigen) waren in Rome, is dit ondanks de overeenkomst in aantal (zeven regio's voor telkens zeven diakens en subdiaken) geen bewijs voor een dergelijke indeling. (Zie in verband met de brief van Cornelius ook Perrin 2000, 653–654.) Zie ook Perrin 2000, 654–655 in verband met de verdeling in zeven kerkelijke regio's. Deze verdeling is volgens hem niet vóór het einde van de derde, begin van de vierde eeuw geattesteerd.

³ Zie hiervoor Pietri 1976, 630–631 en Pietri 1989, 1045–1046. hierin gevolgd in Rebillard 1997, 745–746 en Rebillard 2003, 13. Voor de brief van Innocentius I (*Epistula* 25, 5, 8), zie: Cabié 1973, 26–29.

⁴ Dit kan afgeleid worden op basis van de brief aan de Hebreëen (75–90 n.Chr.), de eerste brief van Paulus (80–90 n.Chr.) en de eerste brief van Clemens (96 n.Chr.). Zie hiervoor ook Saxer 2000, 385–390. Zie evenwel ook Flocchi Nicolai 1997, 121 waarin op basis van deze brief besloten wordt dat de Romeinse Kerk toen reeds over een goed georganiseerde kerkelijke hiërarchie beschikte met bisschoppen en diakens. Zie ook Légasse 2000,

in de tweede eeuw blijft de interne organisatie van de Romeinse Kerk gekenmerkt door weinig differentiatie in de ambten.¹ In de derde eeuw n.Chr. wordt echter duidelijk dat de interne organisatie van de Kerk van Rome sterker wordt uitgebouwd. Saxer spreekt dan ook terecht van een overgang van een charismatische hiërarchie naar een institutionele hiërarchie. Bovendien verschijnen ook vanaf het einde van de tweede, begin van de derde eeuw de eerste tekenen van het mono-episcopaat.² Vaak wordt het pausschap van paus Victor als een keerpunt bestempeld. Vanaf dan zou de Romeinse Kerk haar volledige macht ontplooid hebben op basis van haar autoriteit die gestoeld is op Petrus en Paulus. Toch is het volgens Perrin overdreven om te stellen dat het episcopaat van Victor als hét keerpunt in de geschiedenis van de Kerk van Rome beschouwd dient te worden. De volledige tweede eeuw n.Chr. werd gekenmerkt door doctrinaire problemen en gnostische en heterodoxe stromingen die de kop opstaken. Met Victor kwam nog geen einde aan deze controverses zoals de aanwezigheid van Marcionisten en Valentinianen op het einde van de tweede en het begin van de derde eeuw n.Chr. duidelijk maakt.³ Onrechtstreeks kan deze toenemende organisatie en hiërarchisering binnen de Romeinse Kerk ook afgeleid worden uit de vervolgingen. Zo werden tijdens de vervolgingen van Maximinus Thrax (235–238 n.Chr.) in Rome de paus

182 waarin alleen de *presbyteroi* weerhouden worden als echte functie ten tijde van Clemens. Zie verder ook nog Meiser 2004, 139–142 waarin de historische waarde van de eerste Clemensbrief voor een reconstructie van de organisatie van de Romeinse Kerk volledig wordt ontkend. De opzet van de brief was volgens Meiser om de christenen van Korinthe terug tot vrede te brengen, niet om een schets weer te geven van de kerkelijke organisatie van Rome. Deze visie is echter te negatief. Saxer daarentegen wijst erop dat de brief niet de exacte organisatie weerspiegelde, maar wel de grote lijnen, namelijk het voorkomen van bisschoppen, priesters, diakens en leken. Deze elementen komen ook voor in de min of meer contemporaine primaire bronnen en zijn ook nog steeds aanwezig (en zelfs scherper omschreven) in latere primaire bronnen. Er is dus geen reden om niet aan te nemen dat deze “functies” binnen de kerkelijke organisatie in Rome reeds in de eerste eeuw n.Chr. aanwezig waren.

¹ Dit kan afgeleid worden op basis van de zogenaamde tweede brief van Clemens (eerste helft tweede eeuw n.Chr.), de Pastor van Hermas (rond 150 n.Chr.) en Iustinus, *Apologia* I. Zie hiervoor ook Frend 1984, 398–399; Légasse 2000, 182–183 en Saxer 2000, 413–418 en 431.

² Dit kan afgeleid worden op basis van Hippolytus, *Traditio Apostolica* 4 (begin derde eeuw n.Chr.); Cyprianus, Epistula 33, 1 en Epistula 66, 8 (rond 250 n.Chr.) en Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 6, 43, 11 (brief van bisschop Cornelius aan zijn collega Fabius van Antiochië; rond 250 n.Chr.). Zie Frend 1984, 400; Saxer 1995, 49–51 en 58–60; Saxer 2000, 432–434. Zie Saxer 2000, 421–430 voor een uitgebreide bespreking van de primaire bronnen in verband met het mono-episcopaat en de mogelijke rol die Ignatius van Antiochië en Polycarpus gespeeld hebben in de verspreiding van het mono-episcopaat in het westen. Zie ook Frend 1984, 404 en Lampe 2004, 26–27 waarin het ontstaan van het mono-episcopaat gekoppeld wordt aan de nood tot een centraal gezag om het onderhouden van buitenlandse contacten en de armenzorg. Binnen deze context wordt ook verwezen naar de *tituli* die zouden ontstaan zijn uit *domus ecclesiae*. Dit zou tevens wijzen op een verdere uitwerking van de kerkelijke organisatie. Zie hiervoor Saxer 1995, 60 en 63; Saxer 2000, 384–385 en 432. Zie ook Lampe 2004, 26 waarin verdedigd wordt dat de Romeinse huiskerken door buitenstaanders als één Kerk werden waargenomen. Zie evenwel ook Provoost 2000d, 53–54 en 108–109 voor kritische bedenkingen over het ontstaan van de *tituli*: de bronnen laten het geenszins toe om voor alle *tituli* in oorsprong een *domus ecclesiae* te veronderstellen. Zie tenslotte ook nog Fiocchi Nicolai 2000d, 43 en Fiocchi Nicolai 2003, 31 waarin het ontstaan van het mono-episcopaat als een belangrijke stap naar de centrale coördinatie van de catacomben beschouwd wordt.

³ Perrin 2000, 641–643. Vergelijk evenwel met Frend 1981, 48–49 waarin deze periode wél als een waar keerpunt beschouwd wordt omdat vanaf dan de Kerk zich als een zelfverzekerde gemeenschap met een sterke organisatie ontwikkelde en aan macht won door overweldigende aantallen bekeerlingen onder de Severi (193–235 n.Chr.). Zie ook Brown 2002, 54–55 waarin gesteld wordt dat de Kerk vanaf 200 n.Chr. over een zekere rijkdom kon beschikken door weldoeners uit de middenklasse die bijvoorbeeld grond schonken. Dergelijke processen zijn voor de tweede eeuw nog niet op een dergelijke schaal geattesteerd. Vandaar dat de periode rond paus Victor toch wél als een keerpunt mag beschouwd worden. Zie verder ook Brown 2002, 49–73 waar de functie van de bisschop tenopzichte van de armen uiteengezet wordt.

Pontianus en tegenpaus Hippolytus naar de mijnen van Sardinië verbannen.¹ Men zocht dus de leiders van de Kerk om zo de gemeenschap te kunnen ontwrichten.²

De stelling dat de Kerk van Rome haar eigen begraafplaatsen kon organiseren, wordt dus bevestigd door de studie over de interne organisatie van de Kerk. Toch werd ook duidelijk dat de interne organisatie veeleer een groeiend en gestaag proces was. Welke consequenties zijn hieraan verbonden voor de organisatie van de begraafplaatsen? Hierboven werd reeds gewaarschuwd om de situatie zoals die zich voordeed in de Callixtus-catacombe die onder leiding stond van de diaken Callixtus niet te extrapoleren naar alle andere begraafplaatsen. Veeleer moet men er rekening mee houden dat er verschillende wijzen waren waarop de catacomben bestuurd werden. Het is namelijk ook opmerkelijk dat de kerkelijke begraafplaatsen pas vanaf 250 n.Chr. de familiale begraafplaatsen volledig verdrongen. Het moet ook benadrukt worden dat hoe later in de tijd de familiehypogea ontstonden, hoe vlugger ze werden uitgebreid tot een catacombe. Op basis van de kennis over de ontwikkeling van de kerkelijke organisatie in het algemeen kan gesteld worden dat de funeraire organisatie van de Kerk recht evenredig mee-evolueerde. Naarmate de kerkelijke organisatie in het algemeen zich ontwikkelde, kreeg de Kerk schijnbaar ook meer invloed in de christelijke funeraire organisatie.

Vervolgens moet dieper ingegaan worden op de eigenlijke interne organisatie van de christelijke begraafplaatsen. We moeten de vraag stellen of we kunnen achterhalen wie in de kerkelijke begraafplaatsen actief waren. In de primaire bronnen wordt namelijk melding gemaakt van personen die in de begraafplaatsen de graven aanlegden.³ Deze groep van werklieden worden afhankelijk van de bronnen aangeduid met de termen *fossores*, *copiatae* of *necrotaphoi*.

Een twistpunt inzake de *fossores* is of deze groep al dan niet deel uitmaakte van de kerkelijke hiërarchie. Op basis van het grote belang dat de Rossi de *fossores* in de christelijke gemeenschap toedichtte, meende hij dat de *fossores* wel tot de klasse van de clerici dienden te behoren. Het relaas zoals het weergegeven werd in de *Gesta apud Zenophilum consularem* bevestigde dit volgens hem.⁴ De stelling dat de *fossores* clerici waren, hield lang stand.⁵ Recentelijk werden echter ook vragen gesteld bij deze toewijzing.⁶ Er zouden te weinig duidelijke aanwijzingen zijn in de primaire bronnen. De mogelijkheid dat sommige *fossores* leek waren terwijl anderen inderdaad tot de clerus behoorden, moet opengelaten worden. Slechts in latere bronnen wordt melding gemaakt van *fossores* die tot de clerus behoorden.⁷

¹ Lepelley 2000, 259.

² In verband met de vervolgingen, de primaire bronnen die ons hierover informeren en interpretatieproblemen, zie onder meer Jossa 2001, 93–99; Keresztes 1989, 1–12; Légasse 2000, 178–182; Lepelley 2000, 227–266

³ Bijvoorbeeld Hippolytus, *Traditio Apostolica* 40; *Gesta apud Zenophilum consularem*; Hiëronymus, *Epistula* 1, 12–13; *Codex Theodosianus* XIII, 1, 1 en XVI, 2, 15. Verder is er ook nog een papyrus: P. Gren. II, 73.

⁴ de Rossi 1866–1874, III, 535.

⁵ Zie bijvoorbeeld Testini 1966, 224 waarin er rekening mee gehouden wordt dat de *fossores* van meet af aan tot de kerkelijke hiërarchie behoorden. Zonder verantwoording stelt hij dat het terecht is om de *fossores* gelijk te stellen aan de *ostiarii*, de bewakers van de stedelijke *tituli* en de begraafplaatsen. Vanaf de vierde eeuw staan de *fossores* één trede hoger op de ladder van de kerkelijke hiërarchie dan de *ostiarii*.

⁶ Zie bijvoorbeeld Pietri 1976, 131–132, 722–723 waarin op basis van Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 6, 46, 11 gesteld wordt dat *fossores* niet tot de clerici behoorden omdat ze in de lijst van clerici zoals die in de brief van Cornelius is opgesteld, niet voorkomen.

⁷ Guyon 1974, 574–576. De enige mogelijke aanduiding voor een clericaal statuut van de *fossores* treft men aan in *Codex Theodosianus* XIII, 1, 1 en XVI, 2, 15 waarin de *copiatae*, de *fossores* dus, tot de clerici gerekend worden. In Fioocchi Nicolai 1997, 131 wordt er ook van uitgegaan dat de *fossores* vanaf de vierde eeuw tot de clerus behoorden. Ook in Fasola 1999, 478 wordt er van uitgegaan dat de *fossores* in de vierde eeuw tot de kerkelijke hiërarchie behoorden, maar dan wel op gelijk niveau met de *ostiarii*.

Toch blijven nog enkele recente onderzoekers er van overtuigd dat de *fossore*s tot (de voorlaatste trede van) de clerus gerekend dienen te worden.¹

Welke bronnen kunnen ons nu meer zekerheid verschaffen in verband met het al dan niet clericale statuut van de *fossore*s? Op basis van een op papyrus overgeleverde brief uit de tweede helft derde eeuw n.Chr. of begin vierde eeuw n.Chr. weten we dat in Kysis in Egypte de *fossore*s (daar *necrotaphoi* genoemd) ten dienste stonden van de priesters.² Op basis van de *Gesta apud Zenophilim consularem*, 14 (303 n.Chr.) wordt duidelijk dat bepaalde *fossore*s van de christelijke gemeente in Cirta in 303 n.Chr. nog een ander beroep (bijvoorbeeld landbouwer) hadden dan dat van *fossor*. In Hiëronymus, *Epistula* 1, 12–13 (rond 370 n.Chr.) wordt evenwel duidelijk dat in Vercelli in Italië geestelijken de rol van *fossor* op zich moesten nemen. Zonder nu evenwel deze uit zeer verschillende periodes en geografische streken afkomstige bronnen te veralgemenen, lijkt het erop dat er geen algemene regel bestond voor de *fossore*s. Blijkbaar konden zowel leken als clerici de functie van *fossor* vervullen.

Ondanks de hiaten die bestaan met betrekking tot het administratieve bestuur en de personen die instonden voor de aanleg van de kerkelijke begraafplaatsen, kan op basis van de primaire bronnen met zekerheid besloten worden dat de Kerk van Rome zich op een dergelijke manier heeft weten te organiseren dat ze in staat was om eigen begraafplaatsen te exploiteren. Rebillards stelling dat aangezien er geen uniform beeld geschetst kan worden inzake de funeraire organisatie door de Kerk voor het gehele Romeinse Rijk, de traditionele funeraire organisaties in zwang bleven, is dan ook niet correct.³ Dit is op zich ook niet verwonderlijk. Zoals hierboven reeds aangegeven baseert Rebillard zich op enkele primaire bronnen die uit verschillende geografische streken en uiteenlopende chronologische periodes komen. Tegen een dergelijke methodiek is op zich niets in te brengen indien men zich er van bewust is niet aan veralgemenisering te doen. Maar de situatie van Rome is dusdanig specifiek dat het naar mijn mening niet mogelijk is op basis van primaire bronnen uit andere geografische regio's of chronologische periodes de specifieke funeraire organisatie van de Kerk van Rome te verklaren. Bovendien moet de aanleg van de catacomben dan nog steeds verklaard worden. Zoals we reeds zagen is Rebillards stelling, als zouden de christenen zich verenigd hebben in *collegia* of een beroep gedaan hebben op *consortia*, niet alleen in tegenspraak met zijn stelling dat de traditionele funeraire organisaties instonden voor de begrafenis van christenen, maar ook problematisch en bijgevolg uit te sluiten.

Vervolgens kan teruggekoppeld worden naar het archeologisch materiaal om het beeld dat geschetst werd van de administratieve organisatie en de praktische organisatie van de christelijke begraafplaatsen scherper te stellen. In verband met het kerkelijke bestuur van de catacomben wordt in het onderzoek vaak gesteld dat het bijzetten van pausen en martelaren een duidelijk bewijs is dat de Kerk zelf die catacombe bestuurde.⁴ Ook in het moderne onderzoek wordt deze stelling door Reekmans nog als bewijskrachtig beschouwd.⁵ Toch wordt er ook toegegeven dat bijzettingen van pausen ook in private contexten konden plaats vinden.⁶ Ook het bijzetten van een martelaar wijst volgens Brandenburg, Fasola en Fiocchi Nicolai, Reekmans en Pergola vaak op kerkelijk bezit. Dat dit eveneens niet mag

¹ Minasi 2000, 182. Zie bijvoorbeeld ook nog De Santis 1997, 12–14: ook hier worden de *fossore*s (zonder argumentatie) tot de clerus gerekend.

² Pap. Gren. II, 73.

³ Rebillard 1999a, 278–282; Rebillard 2003, 138–140.

⁴ De grondlegger van deze gedachte is de Rossi, zie: de Rossi 1866, 10–11.

⁵ Zie Reekmans 1964, 209 waarin de aanpassingswerken ten tijde van de bijzetting van paus Cornelius aan de Kerk worden toegeschreven.

⁶ Zie Nuzzo 2000a, 121–122 en Tolotti 1977, 55 waarin gesteld wordt dat paus Urbanus werd bijgezet in de Spelunca Magna die als een private begraafplaats beschouwd wordt.

veralgemeend worden, bewijzen volgens Pergola de bijzettingen van martelaren in kleine “private” hypogea in het begin van de derde eeuw n.Chr.¹ Rebillard is echter helemaal niet overtuigd van de link tussen het bijzetten van pausen en het bezit van de begraafplaats door de Kerk. De Kerk had volgens hem geen geprivilegieerd statuut in de catacomben van Rome. Veelmeer kon ze, zoals dit ook voor particulieren het geval was, enkele graven verwerven. Dit volstaat niet volgens Rebillard om als oprichter van de catacomben beschouwd te worden.² Hierboven werd in verband met de Area I deze stelling op basis van het archeologisch materiaal reeds van de hand gewezen.³ De reden waarom Rebillard zich volledig kant tegen de link tussen vereerde graven en kerkelijk bezit is dat hij zich niet (genoeg) informeert over de archeologische situatie. Ook in het moderne onderzoek wordt niet langer gesteld dat graven van pausen *ipso facto* op kerkelijk bezit wijzen (zie de hierboven geciteerde onderzoekers, zij stellen dat de aanwezigheid van vereerde graven ‘vaak’ op kerkelijk bezit wijst). Het bijzetten van pausen of martelaren in oorspronkelijk zelfstandige private hypogea toont duidelijk aan dat een vanzelfsprekendheid hier inderdaad niet op zijn plaats is. Verdere expliciete aanwijzingen voor de kerkelijke administratie in het archeologisch materiaal ontbreken.

Wat betreft de praktische organisatie in de kerkelijke begraafplaatsen, moet zoals uit de primaire bronnen bleek, vooral de persoon van de *fossor* nader bestudeerd worden. Bij de bestudering van het christelijke funeraire materiaal van Rome in hoofdstuk 3 werd er evenwel nooit een directe, materiële aanduiding aangetroffen die verwijst naar de rol van de *fossores* tijdens de eerste fase van de grafconstructies. Dergelijke aanwijzingen in de vorm van fresco’s of inscripties dateren pas uit latere fasen. De vroegste fresco’s van *fossores* stammen uit de zogenaamde sacramentskapellen A3 en A4 van de Area I van de Callixtus-catacombe die respectievelijk in de derde en vierde fase zijn aangelegd.⁴ De inscripties die melding maken van *fossores* die graven verkopen zijn uit een nog latere periode afkomstig. Dit is op zich niet verwonderlijk daar het vermelden van het beroep van overledenen sowieso uitzonderlijk was voor de oudste christelijke inscripties.⁵ Toch is het van belang om kort in te gaan op de *fossores* en de latere bronnen die ons informeren over deze groep om op deze wijze, zonder evenwel te veralgemenen, aanknopingspunten te vinden voor de vroegere fasen in de christelijke begraafplaatsen van Rome.

De *fossor* stond niet alleen in voor het uitgraven van ondergrondse begraafplaatsen zoals de catacomben, maar stond ook in voor de planning, decoratie en leiding.⁶ Guyon kwam op basis van de inscripties van *fossores* tot de vaststelling dat vóór 337 n.Chr. *fossores* in Rome weliswaar ter plaatste of ook onder immigranten gerecruteerd werden maar dat er slechts 2 zeker christelijke *fossores* geattesteerd zijn (op basis van hun naam). Na 337 n.Chr. verschenen er twaalf procent christelijke namen onder de *fossores*. Op basis van hun namen

¹ Brandenburg 1984, 45; Fasola 1989, 1157; Pergola 1999, 73–74; Reekmans 1986a, 34. Zie bijvoorbeeld ook Tolotti 1978a, 295 voor de bijzetting van martelaren in het private hypogeum van de Acilii. Zie ook Marucchi 1934, 594 voor de bijzetting van de martelaar Valentinus in het private hypogeum dat aan de basis lag van de gelijknamige catacombe. Zie tenslotte ook Nuzzo 2000a, 121–122 en Tolotti 1977, 55 voor de bijzetting van de martelaar Quirinus in de private Spelunca Magna.

² Rebillard 1993, 995; Rebillard 1997, 747 en 755.

³ Zie tevens Février 1960, 5–6; Brandenburg 1994, 212, 214–215 (noot 30).

⁴ Minasi 2000, 182; Nuzzo 2000a, 90; Pergola 1999, 197; Testini 1966, 222. Zie verder ook Provoost 2000a, 80 voor een overzicht en datering van de afbeeldingen van *fossores* in de Callixtus-, Domitilla-, via Dino Compagni-, Petrus en Marcellinus- en Hermes-catacombe. De fresco’s in de cubicula A3 en A4 worden gedateerd tussen 230 en 250 n.Chr.

⁵ Guyon 1974, 551–552.

⁶ Stevenson 1978, 10, 20–23; Testini 1966, 221–222. Zie verder ook nog Conde Guerri 1979 dat nog steeds een goed basiswerk vormt.

kon verder afgeleid worden dat er een diversificatie van de herkomst van de *fossore*s plaats vond. Nu zijn er ook *fossore*s uit Afrika en Gallië geattesteerd.¹

Fresco's of van afbeeldingen voorziene inscripties tonen de *fossor* vaak met zijn werktuigen. Slechts in twee gevallen trad een *fossor* uit de anonimiteit, namelijk in het fresco van de *fossor* Diogenes uit de Domitilla-catacombe en in een fresco van de *fossor* Trophimus in de anonieme catacombe van de via Anapo. Wegens een dergelijke prominent aanwezige anonimiteit heerst het idee dat typologisch eenvormige afbeeldingen van *fossore*s veeleer verwijzen naar een soort *genius* van de christelijke begraafplaatsen. Misschien verwijst de afbeelding van een *fossor* ook naar Tobias “de niet aflatende dodengraver” uit het boek Tobit in de Bijbel.²

Bij de bestudering van het epigrafisch materiaal kan gesteld worden dat de *fossore*s veeleer zelfstandig te werk gingen en niet afhankelijk waren van de clerici. Er zijn namelijk slechts drie interventies van priesters in de catacomben geattesteerd op inscripties. En dan nog betrof het meer een bemiddeling ten gunste van de grafeigenaar dan een echte verkoop. Vanaf 337 n.Chr. mag men volgens Guyon dan ook terecht zeggen dat de *fossore*s voor anderhalve eeuw de enige verkopers van graven in de catacomben waren.³

Op basis van de epigrafische bronnen die op activiteiten van *fossore*s wijzen, wordt alvast duidelijk dat het belang van de *fossore*s recht evenredig verloopt met de martelarencultus. Door de stijgende vraag naar een begraafplaats nabij vereerde graven is het ook logisch dat er vanaf dan talrijke inscripties van het verkopen van graven door *fossore*s geattesteerd werden. Maar dit wijst er volgens Guyon niet op dat de rol van de *fossore*s daarvoor minimaal was. Ook vóór 338 n.Chr. zullen de *fossore*s een belangrijke rol gespeeld hebben in het tot stand komen van de christelijke begraafplaatsen. In de periode vóór 338 n.Chr. waren de *fossore*s misschien wel meer afhankelijk van euergetisme van rijke christenen en van kerkelijke bijstand. In die zin mag er dan ook een zekere continuïteit verondersteld worden tussen vóór en na 338 n.Chr. wat betreft de rol van de *fossore*s in het tot stand komen van een christelijke begraafplaats.⁴ Pavia stelt het nog scherper en stelt dat met de opkomst van de martelarenverering de *fossore*s van eenvoudige arbeiders evolueren naar de eigenlijke beheerders van de catacomben met een onovertroffen machtige positie.⁵

¹ Guyon 1974, 561–563. Het moet natuurlijk benadrukt worden dat de onomastiek geen waterdicht systeem is om de religieuze toewijzing af te leiden, maar het is toch wel opvallend dat in de namen van de *fossore*s een toenemende “christianisering” optreedt na 337 n.Chr. Dit kan evenwel een voorzichtige aanwijzing zijn dat het niet zeker is dat de *fossore*s van meet af aan tot de clerici behoorden. Zie ook Kajanto 1997, 108–111 waarin nagegaan wordt wanneer er sprake is van een christelijke naam indien deze naam ook in een pagane context voorkomt. De eenvoudigste voorbeelden volgens Kajano zijn martelarenamen: wanneer een dergelijke naam in aantal toeneemt, kan er sprake zijn van een christelijke naam.

² Minasi 2000, 183–184. In verband met Tobias, zie bijvoorbeeld Tobit 1, 17–18; 2, 7; 12, 12; 14, 11–13. Bij de inscripties is de anonimiteit niet zo groot: er zijn een vijftigtal namen van *fossore*s bekend via inscripties, zie: Pietri 1976, 722.

³ Guyon 1974, 577–578

⁴ Guyon 1974, 576–577. Cf. Fasola 1999, 478 en Testini 1966, 224–225. Zie verder ook nog Pietri 1976, 529–546 waarin (waarschijnlijk licht eufemistisch) gesteld wordt dat vanaf paus Damasus in een halve eeuw Rome haar definitieve *topographie sainte* kreeg. Zeker is evenwel dat vanaf paus Damasus de martelarenverering en de daarmee gepaard gaande aanpassingen in de zones met een martelarengraf in de catacomben van groot belang geweest zijn voor werkgelegenheid van de *fossore*s. Deze continuïteit kan ook afgeleid worden op basis van een studie van de fresco's in Provoost 2000a, 80: fresco's van *fossore*s reeds vanaf de periode 150 tot 250 n.Chr. voor. De meeste fresco's van *fossore*s werden geattesteerd tussen 250 en 325 n.Chr. Tussen 325 en 375 n.Chr. neemt hun aantal opnieuw af om vanaf 375 n.Chr. volledig te verdwijnen. Het moet evenwel benadrukt worden dat net wanneer er meer inscripties melding maken van *fossore*s, de fresco's van de *fossore*s afnemen. Hiervoor kan niet meteen een plausibele verklaring gegeven worden.

⁵ Pavia 2000a, 10–11.

Wat betreft de eigenlijke organisatie blijkt volgens Guyon uit de epigrafische bronnen dat het werk van de *fossore*s getuigt van een groot aanpassingsvermogen. Daar waar het noodzakelijk was, werkten de *fossore*s volgens een schema dat aangepast was aan de specifieke begraafplaats. Soms verkochten *fossore*s als groep graven, terwijl in dezelfde begraafplaats individuele *fossore*s eveneens graven konden verkopen. Het is dan ook waarschijnlijk dat wanneer er een grote vraag was naar graven *fossore*s zich verenigden. Bij weinig vraag naar graven kon één *fossor* al aan die vraag voldoen. Er zijn enkele voorbeelden bekend van families van *fossore*s. Het lijkt er echter op dat de *fossore*s actief waren daar waar ze nodig waren.¹

Op basis van het bovenstaande kan duidelijk besloten worden dat de rol die aan de *fossore*s wordt toebedeeld niet te onderschatten is. Pergola acht het zelfs goed mogelijk dat de *fossore*s een heel pragmatische rol met verregaande machtigingen gespeeld hebben en dit reeds vanaf het ontstaan van de catacomben.² Vooral het tweede deel van zijn stelling is van belang: reeds vanaf het ontstaan van de catacomben. Op basis van de studie van de epigrafische bronnen is het duidelijk dat de *fossore*s niet te traceren zijn in de vroegste fasen van christelijke hypogea en primitieve kernen. Het merendeel van de inscripties die rechtstreeks informatie verschaffen over de organisatie van de begraafplaatsen door de *fossore*s stamt namelijk uit de periode na 337 n.Chr.

Wat kan hier nu uit afgeleid worden voor de vroegste periodes waarvoor nog geen inscripties zijn geattesteerd die erop wijzen dat *fossore*s instonden voor de verkoop van de graven? Uit Guyons onderzoek werd duidelijk dat inscripties over de verkoop van graven in zeventig procent over speciale graven gaan, namelijk over *bisomi*, *trisomi* en dergelijke meer of ook over graven voor één persoon nabij een vereerd graf.³ Hypothetisch kan nu verondersteld worden dat de *fossore*s normaal *loculi* voor één persoon aanlegden die verkocht werden wanneer een overleden persoon diende bijgezet te worden. Indien de klant dit anders wilde (bijvoorbeeld *bisomus*, *trisomus*, *arcosolia*, *mensa*-graven tot *cubicula* toe) diende een specifieke overeenkomst met de *fossor* afgesloten te worden. Wanneer we het in hoofdstuk 3 bestudeerde funeraire materiaal erbij halen, zien we dat in de christelijke gemeenschappelijke hypogea en primitieve kernen de *loculi* pertinent aanwezig waren. Daarnaast zijn ook enkele begraafplaatsen bekend waar een aantal *arcosolia*, *mensa*-graven en *cubicula* aanwezig waren. Op basis van bovenstaande hypothese en van het archeologisch materiaal zou kunnen besloten worden dat ondanks de afwezigheid van inscripties die de verkoop van graven bevestigen er ook reeds in de vroegste gemeenschappelijke begraafplaatsen door de *fossore*s rekening gehouden werd met specifieke eisen van opdrachtgevers. Maar slechts met een massaal stijgende vraag naar specifieke graven nabij een vereerd graf, was het noodzakelijk om de verkoopsakte ook op de grafsteen zelf aan te brengen.

Losstaande van de vraag naar de exacte kostprijs voor de aanleg van een graf zoals die geattesteerd werden op enkele inscripties, valt het te verwachten dat ook de andere grafeigenaars dienden te betalen voor hun graf. Dit is in grote overeenkomst met Hippolytus, *Traditio Apostolica* 40 waarin vermeld werd dat de grafeigenaar alleen de materialen en het uurloon van de *fossore*s diende te betalen. Op basis van de zonet geciteerde primaire bron is het ook zeker dat de *fossore*s van Rome “in dienst stonden” van de Kerk van Rome.

¹ Guyon 1974, 565–570. Zie ook daar voor de talrijke inscripties die Guyons stelling duidelijk ondersteunen. Cf. Stevenson 1978, 20.

² Pergola 1999, 77.

³ Zie Guyon 1974, 570–572.

Hippolytus zegt zelf dat de Kerk instond voor hen die de begraafplaats onderhielden. Het onderhoud van de begraafplaatsen is tevens een taak van de *fossore*.¹

Een ander argument om te stellen dat de gemeenschappelijke begraafplaatsen van Rome wel degelijk in bezit van de Kerk waren en door de Kerk georganiseerd werden via *fossore*, volgt uit het vorige argument. Op basis van de vaststelling dat de christenen zelf dienden te betalen voor hun graf en de Kerk instond voor het onderhoud van de *fossore* die toezicht hielden in de gemeenschappelijk begraafplaatsen moet men zich de vraag stellen wie dan instond voor de aanleg van de toegangstrappen en de kilometers lange gangen van deze constructies? Het naar mijn mening enig mogelijke antwoord is dat deze toegangstrappen en gangenstelsels ook door dezelfde *fossore* werden aangelegd. Het is onwaarschijnlijk dat de *fossore* alleen maar graven aanlegden in gangen die reeds door “anderen” ontgind waren. Maar ook het ontginnen van trappen en gangen diende vergoed te worden. Het is dan ook zeer waarschijnlijk dat de Kerk hen daarvoor financieel ondersteunde. Het enige alternatief is dat deze onkosten werden meegerekend in de kostprijs van het graf. Dit is evenwel in tegenspraak met Hippolytus, *Traditio Apostolica* 40.

4.4.5 Kerkelijke begraafplaatsen voor cultus en rituele handelingen

Een vierde en laatste mogelijkheid die kan ondersteunen waarom de Kerk over haar eigen begraafplaatsen wilde beschikken, is dat de begraafplaatsen naast hun funeraire opzet ook de plaatsen waren waar funeraire rituele handelingen plaats vonden. Hierbij kan gedacht worden aan een opsplitsing tussen enerzijds de inhumatieritus als oorzaak voor de aanleg van catacomben en anderzijds de catacomben als noodzakelijke plaats voor rituele handelingen zoals gebeden en eucharistievieringen. Volgens een eerdere generatie onderzoekers werden de catacomben als een oplossing beschouwd voor de inhumatieritus die door de christenen werd gevolgd. Inhumatie was volgens deze onderzoekers namelijk ingegeven door de verrijzenis-gedachte. De catacomben werden volgens hen opgetrokken als een “slaapplaats” (*koimeterion*) in afwachting van de verrijzenis.² Ook de stelling dat de catacomben het noodzakelijke decor voor eucharistievieringen en gebeden voor de doden waren, werd reeds in oudere studies verdedigd.³

Laten we beginnen met de stelling in verband met de inhumatie. Ook in het moderne onderzoek, dat hierin vooral gedragen wordt door Brandenburg, Fiocchi Nicolai en Volp, wordt er op basis van bepaalde primaire bronnen nog steeds van uitgegaan dat de keuze voor inhumatie door de christenen ingegeven werd door de verrijzenisgedachte. De catacomben werden bijgevolg opgericht om te voorzien in een rustplaats in afwachting van die verrijzenis.⁴ Rebillard daarentegen meent dat er geen enkele primaire bron aangedragen kan worden die erop wijst dat de christenen inhumeerden vanuit het verrijzenisgeloof.¹

¹ Pace Pietri 1976, 131. Vergelijk met Testini 1966, 224 waarin ook gesteld wordt dat de *fossore* voor hun vergoeding afhankelijk zijn van de betaling door de christenen en de gemeenschappelijke kas van de Kerk. Hoewel Testini niet naar de *Traditio Apostolica* verwijst, meen ik dat dit wel zijn inspiratiebron was. *Contra* Rebillard 2003, 48.

² Armellini 1893, 1–10, 65; Armellini 1898, 81 en 88; Garrucci 1873–1881, vol. I, 29–30; Marchi 1844, 19, 57–58, 64 en 67.

³ Armellini 1893, 11–20, 65–66; Armellini 1898, 80–82; Bottari 1746, 146; Kirsch 1933, 25–27 en 30–34; Marchi 1844, 8; Marucchi 1899, VII–VIII en 113

⁴ Dit kan afgeleid worden op basis van het *Martyrium Polycarpi* 18, 1–3 volgens Rush 1941, 236–253 en Fiocchi Nicolai 1998, 15. Ook Minucius Felix, *Octavius* 11, 4 is hiervoor een bewijs volgens Suchecki 1993, 671. Volgens Brandenburg 1994, 225; Fiocchi Nicolai 1998, 15; Fiocchi Nicolai 2000b, 342, Pavia 2000a, 10 en Volp 2002, 186–194 wordt inhumatie gekoppeld aan de verrijzenisgedachte. In Fiocchi Nicolai 1998, 15 en Volp 2002, 186–194 wordt hiervoor expliciet verwezen naar Tertullianus, *De anima* 51. In Volp 2002, 186–194 wordt de

Hoe kan het dat men op basis van dezelfde primaire bronnen tot een volledig tegenovergesteld resultaat komt? Het is opvallend dat in het *Martyrium Polycarpi* 18, 1–3 op een vrij nuchtere manier verteld wordt dat het lichaam van Polycarpus verbrand werd, dat de resten als kostbare stenen verzameld werden, dat ze op een gepaste plaats gelegd werden en op die plaats werd de verjaardag van de martelaar gevierd. Nergens wordt erop in gegaan dat door de crematie de verrijzenis van Polycarpus in het gedrang gekomen was. Bovendien wordt ook niet dieper ingegaan op de vraag of de resten met bepaalde rituelen begraven werden “op de gepaste plaats”.

In Tertullianus, *De anima* 51 wordt gesteld dat het verbranden van het lichaam een wreedheid is omdat de mens uit geest en lichaam bestaat. Dezelfde benadering treffen we ook aan in Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 1, 3: cremeren is wreed. Ook in Origines, *Contra Celsum* 5, 24 wordt expliciet aangegeven dat het lichaam cremeren niet getuigt van respect tegenover het lichaam waarin de ziel gewoond heeft. Schijnbaar is dus de verrijzenisgedachte niet de initiële opzet voor de “keuze” voor inhumatie door de christenen. Het respect voor het lichaam zette er hen toe aan om niet te cremeren. Indirect kan dit ook afgeleid worden op basis van Minucius Felix, *Octavius* 11, 4 waarin de heiden Caecilius zich afvraagt waarom de christenen tegen crematie zijn, tenzij ze geloven in een hiernamaals. In *Octavius* 34, 10 dient de christen Octavius Januarius hem van antwoord: het is verkeerd te denken dat de christenen schade vrezen door een begrafeniswijze, christenen hanteren alleen maar de oude en betere inhumatieritus. Het is niet alleen opvallend dat Octavius niet vermeldt waarom die “oude en betere” ritus moet verkozen worden, maar gezien zijn stilzwijgen over de verrijzenis, dé reden volgens de heidenen, lijkt het er sterk op dat de verrijzenisgedachte geen determinerende rol speelde in de christelijke keuze. Eenzelfde conclusie wordt ook ondersteund door Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 5, 1, 63 waarin de vervolgingen in Lyon in 177 n.Chr. weergegeven worden. De autoriteiten meenden dat ze door het verhinderen van de begrafenis van de martelaren, de martelaren van hun verrijzenis konden beroven. Ook hier zijn het de heidenen die menen dat de verrijzenis hét centrale thema was voor de christelijke keuze voor inhumatie.

Het lijkt het er inderdaad op dat Rebillard (en ook Volp) op een meer overtuigende wijze heeft weten aan te tonen dat inhumatie voor de christenen niet als eerste doel de verrijzenis had, maar moet gezien worden vanuit het idee van het respect tegenover het lichaam. Bovendien wordt zijn betoog, namelijk dat er in een toenemende mate meer respect voor het lichaam aan de dag wordt gelegd, ondersteund met gegevens uit de contemporaine civiele wetgeving. Op basis van zijn bondig en overtuigend onderzoek komt Rebillard tot de conclusie dat er naar het einde van de derde eeuw n.Chr. toe twee belangrijke evoluties werkzaam waren. Het eerste proces was dat grafschennis als een *crimen*, een publieke misdaad, beschouwd werd. Het tweede proces was dat ook de ontwijding van het lichaam zelf als een specifieke misdaad aangezien werd.² Het lijkt er dus veeleer op dat de christenen als kind van hun tijd konden beschouwd worden. Door het klimaat waarin het respect voor het lichaam en de bescherming van het graf toenam, was het bijna logisch dat ook zij deze ritus zouden aangaan. Misschien onderkent Rebillard evenwel net te weinig de invloed van de verrijzenisgedachte (in tegenstelling tot Volp). Het kan namelijk toch niet toevallig zijn dat de eerste christelijke begraafplaatsen met de term *coemeterium* werden aangeduid:

onderzochte stelling verder ondersteund op basis van bepaalde Bijbelfragmenten (1 Thess. 4, 13–18 en 1 Kor. 15, 12–32 waarin de verrijzenis het centrale thema uitmaakt); Minucius Felix, *Octavius* 34, 10 en Lactantius, *Institutiones divinae* 6, 12, 30. In De Santis 1997, 8 en 10 wordt de verrijzenisgedachte afgeleid van inscripties die het graf van christenen dienden te beschermen tegen het onwettig wegnemen of vernielen van het lijk.

¹ Rebillard 2003, 98–105.

² Zie hiervoor Rebillard 2003, 74–83.

“slaapplaatsen” (zie boven). Op de vraag of de vroegste christelijke begraafplaatsen werden aangelegd wegens een religieuze plicht tot inhumeren louter en alleen omwille van de verrijzenis moet veeleer negatief geantwoord worden. Op de vraag of de vroegste christelijke begraafplaatsen waar inhumatie de gangbare ritus was door de christenen zelf als een slaapplek in afwachting van de verrijzenis werden beschouwd kan waarschijnlijk veeleer positief geantwoord worden.

Vervolgens moet nagegaan worden of de Kerk haar eigen begraafplaatsen wilde met het oog op een funeraire cultus of funeraire rituelen.¹ Zowel in de oudere studies als in het moderne onderzoek wordt er gesteld dat catacomben werden opgericht als plaats voor eucharistievieringen of gebeden, maar deze stellingen worden nergens met argumenten (gebaseerd op de primaire bronnen) ondersteund. Het grootste probleem voor een reconstructie van het christelijke funeraire ritueel is dat er in de eerste drie eeuwen n.Chr. schijnbaar geen sacramenteel ritueel ontwikkeld was rond het sterven en de begrafenis van een christen.² Veeleer werd het lijkbestel uitgevoerd volgens de traditionele pagane gebruiken maar met hier en daar een typisch christelijk element.³ Meer nog zelfs, soms vonden de bisschoppen het noodzakelijk om op te treden tegen diep gewortelde pagane gebruiken die naar hun mening te sterk uit de hand liepen. Dit was bijvoorbeeld het geval bij de luidruchtige *refrigeria*, dodenmaaltijden, die vaak meer weg hadden van drinkgelagen.⁴ De hoofdrede waarom het moeilijk is om een éénvormig beeld te schetsen van dé christelijke funeraire gebruiken ligt in de afwezigheid van primaire bronnen voor deze vroegste periode. In preken en homilieën wordt pas vanaf de vierde en vijfde eeuw n.Chr. expliciet aandacht geschonken aan de funeraire rituelen. Ook synoden en concilieteksten schenken pas vanaf de vierde eeuw aandacht aan rituelen. Sacramentaria bieden hier helemaal geen hulp daar deze pas in de zevende eeuw n.Chr. ontstaan zijn. Ook de *Ordines Romani* die over de dood handelen, bieden geen hulp. Deze bronnen waarin het verloop van de funeraire rituelen werd opgenomen, zijn pas ontstaan tussen de achtste en elfde eeuw n.Chr. Men kan dus stellen dat in de eerste vijf eeuwen van het christendom funeraire rituelen geen vooraanstaande plaats innamen in de geschreven bronnen. Soms treft men in later ontstane primaire bronnen verwijzingen naar vroegere periodes aan. Zo wordt in canon 13 van het Concilie van Nicaea uit 325 n.Chr. melding gemaakt van een “laatste en zeer noodzakelijk *viaticum* (namelijk een laatste eucharistie), wat een oud en canonisch gebruik is”. Hier kan worden uit afgeleid dat het gebruik van het *viaticum* dus misschien reeds in de derde eeuw n.Chr. gebruikelijk was. Men kan dus besluiten dat er geen vast beeld kan gereconstrueerd worden over de christelijke funeraire rituelen in de eerste drie eeuwen n.Chr.⁵

Recent voerde Rebillard onderzoek uit naar de christelijke funeraire rituelen uit de eerste drie eeuwen n.Chr. Op basis van een grondige studie van primaire bronnen uit verschillende geografische regio's weet ook Rebillard op overtuigende wijze aan te tonen dat de christelijke funeraire rituelen niet met zekerheid kunnen gereconstrueerd worden. De primaire bronnen kunnen elk apart wel informatie opleveren over een bepaald aspect van de christelijke funeraire rituelen, maar schetsen nooit één samenhangend beeld tussen al die aspecten.⁶ Duidelijk is verder dat ook voor Rome zelf géén eensluitend beeld kan gereconstrueerd worden. Zo spreekt Aristides in zijn *Apologia* 15, 9 wel over het vergezellen

¹ Zie bijvoorbeeld Focchi Nicolai 2000d, 43 en Focchi Nicolai 2003, 31 waarin deze these verdedigd wordt.

² Wegman 1991, 95–97.

³ Rutherford 1980, 3–12; Wegman 1991, 163–164.

⁴ Wegman 1991, 163–164. Zie ook Marinone 2000, 71–72 waarin het oogluikend toestaan door de Kerk van funeraire maaltijden verklaard wordt door het gegeven dat dergelijke maaltijden een sociaal gebeuren waren en in tegenstelling tot bijvoorbeeld libaties niet (sterk) religieus geladen waren.

⁵ Sicard 1978, 1, 33–34; Volp 2002, 96–101.

⁶ Rebillard 2003, 143–148. Zie ook daar voor de primaire bronnen.

van het lijk door broeders in het geloof met als grootste zorg het heil van de overledene, maar over specifieke funeraire rituelen zwijgt hij. Terwijl Minucius Felix in zijn *Octavius* 12, 6 en 38, 2–4 het alleen heeft over de discussie aangaande het al dan niet versieren van graven met bloemenkransen.

Het is evenwel noodzakelijk om hier even het vooropgestelde chronologische kader van de dissertatie te doorbreken. Rebillard bestudeert namelijk ook de christelijke funeraire rituelen van de vierde en vijfde eeuw n.Chr. Via de door hem geraadpleegde primaire bronnen weet hij op overtuigende wijze aan te tonen dat de dodenzorg en de eigenlijke begrafenis een plicht is voor de nabestaanden en aldus tot de private of zelfs profane sfeer behoorden. Hoewel in de christelijke primaire bronnen gesteld wordt dat gebeden, eucharistievieringen en aalmoezen de enige middelen zijn die de overledenen tot heil strekken, wordt nergens een exacte beschrijving van dergelijke christelijke ceremoniën gegeven. Rebillard besluit dan ook dat de Kerk nooit een christelijke ceremonie in de plaats wilde stellen van een “traditionele” begrafenis. Hieruit kan volgens hem afgeleid worden dat dit voordien óók zo was en dat de christelijke begraafplaatsen dus niet werden ingericht door de Kerk met het oog op een rituele begeleiding.¹

Hoewel Rebillard op overtuigende wijze heeft aangetoond dat het funeraire gebeuren in de vierde en vijfde eeuw n.Chr. binnen de familiale, of zelf de profane, context plaats vond, is de link met het bestuur van de begraafplaatsen zeer betwistbaar. Het is namelijk niet omdat het funeraire gebeuren in familiale kring plaats vond, dat de eigenlijke begraafplaats dan ook *ipso facto* niet aan de Kerk kan worden toegeschreven. Zoals in hoofdstuk vijf werd uiteengezet werden keizerlijke *liberti* in de eerste eeuw n.Chr. bijgezet in door de keizer opgerichte columbaria. De initiële organisator is hier dus de keizer en niet de *collegia* van *liberti* of de familieleden die commemoratie-inscripties aanbrenge op de graven. De *collegia* en/of familieleden zijn hier secundair of zelfs tertiaire organisatoren. Hetzelfde kon ook worden vastgesteld bij de stad of staat als inrichter van *puticuli*. Of de armen daar door hun familie ten grave werden gedragen of niet, is bijkomstig. Het is de stad of de staat die de eigenlijke organisator was van de begraafplaats. Hoeft het bovendien nog herhaald dat ook in de kleine familiehypogea de oprichter de eerste organisator was en na hem de groep van *liberti*. Wanneer in dergelijke graven een niet tot de *familia* behorende persoon werd bijgezet door bijvoorbeeld zijn echtgenote, dan was dit alleen maar mogelijk omdat de grafeigenaar zijn toestemming had gegeven. Dat de commemoratie-inscriptie door de echtgenote werd opgedragen aan haar man, en dus een familie-relatie aantoon, is evenwel secundair. Het is dan ook logisch dat het grote aandeel van de familie in het dodenbestel en de commemoratie niet *ipso facto* uitsluit dat de zogenaamde gemeenschappelijke begraafplaatsen niet door de Kerk werden georchestreerd. Bovendien hoeft het kerkelijke bestuur van de begraafplaatsen de familiale vrijheid niet in de weg te staan zoals Rebillard het wil laten overkomen. Dat er in de catacomben aanwijzingen zijn voor funeraire maaltijden ondanks de ietwat lauwe houding van de Kerk hiertegenover, kan gerechtvaardigd worden door de vrijheid die de Kerk aan de families gaf. En dit zelfs ondanks het gegeven dat ze eigenaar was van deze begraafplaatsen. Het lijkt er inderdaad op dat het argument dat Kerk eigen begraafplaatsen wilde omwille van funeraire vieringen of gebeden niet langer houdbaar is, maar dit kan niet aangewend worden om te zeggen dat de Kerk dan sowieso ook niet de eigenaar van de begraafplaatsen kon zijn.²

¹ Rebillard 2003, 148–197.

² Pace Brandenburg 1994, 224: hierin wordt gesteld dat de christelijke gemeentes op een gelijkaardige wijze als de burgerlijke *patroni* fungeren inzake funeraire aangelegenheden en dus ook instaan voor graven van niet-familieleden. Zie tevens ook Volp 2002, 193–194, 240–247 en 266 waarin eveneens het bestaan van kerkelijke begrafenissen of door priesters gecelebreerde gedachtenisvieringen ontkend worden en bijgevolg het funeraire gebeuren aan de familie werd overgelaten. Alleen tegen bepaalde “uitspattingen” zoals bij *refrigeria* of te luxueuze begrafenissen trad de Kerk op. Maar deze vrijheid die de kerk aan de families gaf, staat geenzins in de

Bovendien dringt zich de vraag op of men een algemene reconstructie kan opdringen aan één specifieke regio, hier namelijk Rome. Wanneer Augustinus en Johannes Chrysostomos schrijven over zogenaamde funeraire uitspattingen, wat is daar dan de relevantie van voor regio's buiten respectievelijk enerzijds Hippo en Carthago en anderzijds Antiochië en Constantinopel? Kan de gemeenschap van Rome door uitzonderlijke omstandigheden ook geen nood hebben gehad aan uitzonderlijke maatregelen? Nergens anders in de christelijke wereld zijn er namelijk dergelijke grote voor christenen bestemde begraafplaatsen geattesteerd. Het is vrij plausibel te denken dat de omvang van de groep christenen in Rome, er de Kerk van Rome toe aanzette om hun een begraafplaats te geven vanuit caritatieve bekommernissen én omdat ze het kon. Andere steden hadden dan op hun beurt een kleiner aantal christenen en een minder sterke plaatselijke Kerk waardoor daar noch de dwingende noodzaak gevoeld werd om te voorzien in een begraafplaats, noch de mogelijkheden bestonden voor de plaatselijke Kerk om een begraafplaats aan te leggen.

Laten we nu proberen de conclusies op basis van de primaire bronnen over de inhumatie-problematiek bij de christenen en de funeraire rituelen te verbinden met het archeologische materiaal. Voor de christelijke inhumatie-problematiek is het niet evident om hiervoor verwijzingen te vinden in het archeologische materiaal uit de periode vóór het bestaan van de eerste zekere christelijke begraafplaatsen uit het einde van de tweede, begin van de derde eeuw n.Chr. Tot op heden is namelijk in Rome nog nooit een crematie-graf van een christen ontdekt. Een mogelijke reden hiervoor is dat er zich in deze periode nog geen specifieke christelijke epigrafie en iconografie had ontwikkeld. Wanneer Rebillards stelling inderdaad zou kloppen, namelijk dat de christenen vanaf 200 n.Chr. (want dit zijn de oudste archeologische gegevens hiervoor) opteerden voor inhumatie vanuit een algemeen toenemend respect voor het lichaam, dan zou men redelijkerwijs de mogelijkheid moeten openlaten dat de vroegste christenen daarvóór konden worden gecremeerd.

Het is natuurlijk mogelijk dat bij de eerste christenen reeds van meet af aan een sterker idee van respect voor het lichaam heerste vanuit de joodse traditie.¹ Het is dan ook evenmin uit te sluiten dat de christenen reeds vanaf het begin hun doden inhumeerden. Denken we hierbij aan de talrijke individuele inhumatiebijzettingen in *sub divo*-grafvelden. Wederom is het wegens het ontbreken van een specifieke christelijke iconografie en epigrafie niet mogelijk dergelijke christelijke graven te onderscheiden van contemporaine pagane graven. Toch is deze optie zeer aannemelijk. Volgens recente archeologische studies werd namelijk reeds duidelijk dat inhumatie helemaal niet zo ongewoon was in de periode vóór Hadrianus zoals tot voordien algemeen aanvaard werd.² Op basis van deze inzichten is het dan ook heel aannemelijk dat de christenen naar het voorbeeld van bepaalde heidenen zich lieten inhumeren. Deze keuze kan dan primair verantwoord worden vanuit het respect voor het lichaam dat de christenen hadden en secundair vanuit het verrijzenis-geloof.

weg dat de Kerk alvast één element van de funeraire voorziening op zich nam, namelijk het voorzien in een begraafplaats. Zie verder ook nog Martorelli 2000, 244–248 voor een voorbeeld van een uitspatting waartegen de Kerk optrad, namelijk het niet begraven in een lijkwade. Hoewel volgens Martorelli de primaire bronnen erop wijzen dat christenen in een lijkwade dienden bijgezet te worden, gebeurde dit toch niet altijd. Zie bijvoorbeeld het graf β nabij het memoriaal van Petrus in het Vaticaan waarin met goud- en zilverdraad doorweven stoffen werden aangetroffen. Ook in Nuzzo 2000b, 249–255 en Marinone 2000, 78 wordt de hypothese geponeerd dat het aanbrengen van amuletten, apotropeïsche inscripties, afbeeldingen van magische symbolen en zelfs belletjes die nabij de graven in de catacomben werden aangebracht niet puur als herkenningsteken fungeerden maar uitingen zijn van een bijgeloof dat ingaat tegen het kerkelijke verbod hierop.

¹ Daar deze discussie buiten het bereik van de dissertatie valt, volstaat het te verwijzen naar Rutgers 2000b, 96–99 waarin het voor Rome veeleer onwaarschijnlijk wordt geacht dat de joden er in columbaria werden bijgezet.

² Zie bijvoorbeeld Steinby 2001, 31–33 en Steinby 2003, 28–29 voor de necropool van de via Triumphalis.

In het archeologisch materiaal zijn er weinig aanwijzingen die ons inlichten over funeraire rituelen in de eerste drie eeuwen n.Chr. Onderstaand overzicht is allerm minst exhaustief, maar beperkt zich tot die archeologische structuren zoals ze tijdens de eerste (christelijke) fase in een bepaald grafmonument werden aangelegd en die getuigenis afleggen van een funerair ritueel.

Een eerste object dat in verband kan gebracht worden met funeraire rituelen, en meer bepaald met *refrigeria* of funeraire maaltijden, zijn *mensae*. Deze voorwerpen (niet te verwarren met de *a mensa*-graven) zijn gemetselde of in de tufsteen uitgehakte blokken met een cirkelvormige, halfcirkelvormige of vierkante doorsnede. Daarop werd soms een schaal in aardewerk of een marmerblad aangebracht. Soms zijn ze versierd met mozaïeken, opschriften, reliëfs of graffiti. Volgens Fasola en Fiocchi Nicolai zijn dergelijke structuren typisch christelijk en treft men ze bijgevolg niet aan in pagane grafconstructies. De functie van dergelijke *mensae* staat volgens hen in rechtstreeks verband met funeraire maaltijden.¹

In het in deze dissertatie behandelde christelijke funeraire materiaal troffen we slechts enkele *mensae* aan. In het columbarium van het circus van Maxentius werd tijdens de eerste christelijke fase een *mensa*-tafel (en dus niet een blok) aangebracht. Deze diende volgens Nestori waarschijnlijk om lampen en andere voorwerpen op te plaatsen.² Ook in het zogenaamd neutrale hypogeum van de (christelijke) anonieme catacombe van de via Anapo was er in het *cubiculum* A2 één *mensa* (vroeger waarschijnlijk twee) aangebracht. Volgens Fiocchi Nicolai kan de *mensa* met funeraire rituelen in verband gebracht worden.³

Volgens De Santis, Biamonte en Fiocchi Nicolai kunnen ook sommige van de voorwerpen die bij anonieme graven in de nog frisse mortellaag werden gedrukt, verwijzen naar *refrigeria*. Dergelijke voorwerpen zoals juwelen, speelgoed, lampen, munten en met bladgoud versierd glaswerk hebben in eerste instantie een herkenningfunctie voor de familie die het graf van een overledene willen bezoeken maar wier graf niet voorzien is van een inscriptie. Bepaalde voorwerpen echter, hierbij wordt specifiek verwezen naar recipiënten zoals vaasjes, kommetjes en flessen in ceramiek en glas, zijn echter volgens hen ook een bewijs dat er *refrigeria* en drank- en voedseloffers plaats vonden. Bovendien waren het merendeel van deze glazen voorwerpen reeds gebroken toen ze in de mortel van de afsluitstenen gedrukt werden. Het breken van vaatwerk dat gebruikt was tijdens *refrigeria* is een typisch pagaan gebruik met een apotropeïsche functie.⁴ Hetzelfde kan worden afgeleid op basis van enkele grafstenen uit de Petrus en Marcellinus-catacombe waarin openingen zijn aangebracht om voedsel in het graf te kunnen leggen.⁵

Archeologische structuren, zoals de banken in de pagane columbaria, die mogelijk wijzen op het houden van funeraire maaltijden in de constructie zelf ontbreken heel

¹ Fasola 1989, 1180–1183. Zie ook daar voor een uitgebreide bibliografie. Zie verder ook Février 1978, 211–274 waarin een diepgaande discussie is opgenomen over de eigenlijke functie van de *mensae* die hoofdzakelijk in *cubicula* en in veel mindere mate in gangen zijn aangebracht. Deze discussie blijft echter grotendeels steken in de vraag of er al dan niet echt funeraire maaltijden plaats vonden in de catacomben. Zie verder ook nog Fiocchi Nicolai 1998, 45 en Marinone 2000, 76–77. In verband met *refrigeria* zie onder meer ook nog De Santis 1997, 10–11; Pavia 2000a, 11–12

² Nestori 1969a, 640.

³ Fiocchi Nicolai 1992, 8–9. Als het inderdaad klopt dat *mensae* alleen voorkomen in christelijke begraafplaatsen, dan vormt de aanwezigheid van de *mensae* in het hypogeum van de via Anapo een extra argument om het *cubiculum* als christelijk te classificeren.

⁴ De Santis 1997, 11; Fiocchi Nicolai 1997, 131; Fiocchi Nicolai 1998, 46; Marinone 2000, 78. Zie ook daar voor verdere bibliografie. Voor een bondig overzicht van mogelijke materialen die in de mortel van *loculi* zijn aangebracht, zie bijvoorbeeld Testini 1966, 211–220. De glazen flesjes dienden volgens hem veeleer om reukwerk of wijwater in te doen.

⁵ Marinone 2000, 78.

waarschijnlijk tijdens de eerste fase van de christelijke begraafplaatsen.¹ In de ruimte g3 van de *cryptoporticus in de Priscilla-catacombe* werd tegen de linker- en achterwand een bank opgetrokken zodat de ruimte ‘lijkt’ op een funerair *triclinium* dat plaats kon bieden aan ongeveer tien personen. Misschien werden hier funeraire maaltijden gehouden.² Ook in het *cubiculum* B van het hypogeum V nabij de Lucina-crypte is tegen de achterwand een bank aangebracht. Of deze bestemd was voor funeraire maaltijden, is niet bekend.³ In het gechristianiseerde hypogeum van de Flavii werd tijdens aanpassingswerken een ruimte met banken en een waterput aangelegd die misschien dienst deed als bijeenkomstplaats voor funeraire maaltijden.⁴ Andere structuren die rechtstreeks in verband kunnen gebracht worden met funeraire rituelen ontbreken bij de christelijke graven die binnen het vooropgestelde chronologische kader bestudeerd werden.⁵

Tenslotte zijn er ook nog de afbeeldingen van maaltijden op fresco’s. Het grootste probleem dat zich hier stelt is of de afbeeldingen een weergave zijn van echte funeraire maaltijden of niet.⁶ Op basis van de studie van het christelijke archeologische funeraire materiaal wordt duidelijk dat nergens tijdens de eerste fase van de aanleg van een begraafplaats een fresco met een afbeelding van een maaltijd werd aangebracht. In latere *cubicula* zoals in de Petrus en Marcellinus-catacombe werden wél maaltijdscènes aangebracht.⁷ Dit is tevens het geval voor de *cubicula* A2 en A3 en nog later in de *cubicula* A5 en A6 van de Area I in de Callixtus-catacombe.⁸

Ook in door christenen én heidenen in gebruik zijnde grafconstructies of gechristianiseerde grafconstructies komen afbeeldingen van maaltijden voor. In het hypogeum van de Aurelii in de viale Manzoni (dat door heidenen en christenen gelijktijdig in gebruik was) is in het *cubiculum* A een maaltijdscène aangebracht.⁹ Op de *attica* van het oorspronkelijk pagane mausoleum van Clodius Hermes onder de Sebastiano-catacombe zijn minstens zes afbeeldingen van maaltijden aangebracht.¹⁰ Ter volledigheid moet nog aangegeven worden dat ook in pagane hypogea zoals dat van de Flavii afbeeldingen van banketten voorkwamen. Het is heel waarschijnlijk dat de fresco met de afbeelding van een maaltijd nog tijdens de pagane fase van het hypogeum werd aangebracht.¹¹

Op basis van het bovenstaande lijkt het zeer waarschijnlijk dat funeraire maaltijden ook gehouden werden ten tijde van de aanleg van de eerste christelijke hypogea of primitieve kernen. Alleen ontbreken de meeste materiële sporen hiervan. Voor latere periodes hebben we

¹ Voor de functie van de banken in columbaria, zie: Jastrzebowska 1981, 25 (banken voor uitstellen van bijvoorbeeld dodenmaskers en bloemen) en Kammerer-Grothaus 1978, 114 en 116 (banken als zitplaatsen voor maaltijden).

² Styger 1931, 62 en 66–67; Tolotti 1968, 305–307.

³ Reekmans 1964, 33–34.

⁴ Rutgers 2000a, 120.

⁵ Pace Fasola 1989, 1179–1180. Hierin stellen Fasola en Fiocchi Nicolai dat er geen monumentale structuren in de christelijke catacomben bewaard zijn die bestemd waren voor funeraire rituelen. Cf. Marinone 2000, 73.

⁶ Zie eveneens Février 1978, 211–274. Zie verder ook nog Bisconti in Fiocchi Nicolai 1998, 109–113 die er van overtuigd is dat alle maaltijdscènes niet *ipso facto* als symbolisch of als realistisch kunnen beschouwd worden. Sommige afbeeldingen zijn volgens hem inderdaad afbeeldingen van effectief plaatsgevonden *refrigeria*, terwijl andere afbeeldingen door bepaalde details (bijvoorbeeld in verhouding overdreven groot afgebeelde voorstellingen van vis en brood) veelmeer een symbolische duiding moeten krijgen.

⁷ Deckers 1987, 208–216, 302–307.

⁸ Provoost 2000a, 15 (n° 10 en 11), 31–32 (n° 166 en 167).

⁹ Provoost 2000a, 13–14 (n° 6).

¹⁰ Provoost 2000a, 15 (n° 13). Zie ook Jastrzebowska 1981, 53 waarin deze maaltijdscènes geïnterpreteerd worden als maaltijden van een funerair college. Zoals in hoofdstuk 2 evenwel aangetoond werd, zijn er geen overtuigende argumenten om aan te nemen dat het hypogeum inderdaad in handen kwam van een *collegium*.

¹¹ Pani Ermini 1969, 156–159; Pergola 1982, 116.

wel dergelijke archeologische getuigenissen van een familiaal gebonden funerair ritueel. Sporen van kerkelijke rituelen, bijvoorbeeld voorwerpen of structuren die in verband kunnen gebracht worden met een funeraire eucharistie ontbreken, zoals op basis van de primaire bronnen te verwachten viel, volledig. Men kan zich bovendien de vraag stellen waar eucharistie gevierd zou moeten worden in de catacomben. Het overgrote deel van de graven zijn eenvoudige *loculi* die in de wanden van relatief smalle gangen zijn aangebracht. Het lijkt zeer onpraktisch om daar met een groep personen samen te komen om eucharistie te vieren. Het tegenargument dat eucharistievieringen dan misschien op andere, meer comfortabele, plaatsen werden gehouden, kan tegengesproken worden op basis van de primaire bronnen: eucharistievieringen bij begrafenissen waren sowieso zeer uitzonderlijk. Het is evenwel onterecht om hieruit te besluiten dat de catacomben bijgevolg geen kerkelijk bezit waren zoals Rebillard meent. Niet alleen omdat de Kerk toen nog geen uitgewerkte funeraire rituelen had, maar ook omdat wat betreft Afrika en het oosten het duidelijk is dat de Kerk (via de kerkvaders weliswaar) toch van op de achtergrond toezicht hield op de funeraire rituelen in familieverband. Er zijn geen argumenten die een gelijkaardige situatie voor Rome tegenspreken.

4.4.6 Begraafplaatsen als bezit van en georganiseerd door de Kerk: conclusies

Nu de vier mogelijke redenen elk apart zijn behandeld, zijn we op het punt gekomen om na te gaan of het al dan niet gerechtvaardigd is om te stellen dat de christelijke begraafplaatsen, en in het bijzonder de in oorsprong zelfstandige gemeenschappelijke begraafplaatsen en de primitieve kernen, eigendom waren van de Kerk van Rome en door de Kerk van Rome zelf georganiseerd werden. Het minst waarschijnlijke argument voor het bestaan van kerkelijke begraafplaatsen is het argument dat de Kerk begraafplaatsen wilde die exclusief voor christenen bestemd waren. Er zijn geen primaire bronnen of archeologische bewijzen aan te dragen die aantonen dat de Kerk haar eigen begraafplaatsen wilde als verzet tegen heterodoxe gelovigen. Men mag hierbij echter niet uit het oog verliezen dat dit géén argument is om te stellen dat er bijgevolg ook géén kerkelijke begraafplaatsen waren. Ook het oprichten van kerkelijke begraafplaatsen als verweer tegen het gemengd begraven van christenen en heidenen bleek niet meteen te kunnen worden ondersteund met primaire bronnen. In bepaalde private familiehypogea werden duidelijk christenen én heidenen naast elkaar begraven. In de primitieve kernen en de in oorsprong zelfstandige gemeenschappelijke hypogea daarentegen zijn er geen dergelijke bewijzen aangetroffen. Hieruit mag niet meteen de conclusie getrokken worden dat het exclusief christelijk karakter zoals het er voorkomt het gevolg is van een verplichting. Met de nodige voorzichtigheid kan men echter wel stellen dat er voor zover het archeologische materiaal laat uitschijnen exclusief christenen werden bijgezet.

Het argument dat de Kerk behoefte had aan eigen begraafplaatsen omwille van haar funeraire rituelen en cultus is, mits de nodige voorzichtigheid betracht wordt, deels als argument voor het bestaan van kerkelijke begraafplaatsen in te roepen. Wat het aspect van inhumatie betreft, kon worden aangetoond dat de christelijke begraafplaatsen niet werden aangelegd omdat alle christenen geïnhumeerd dienden te worden vanuit het verrijzenisgeloof. Veelmeer kaderde de “keuze” voor inhumatie door christenen binnen de grotere verandering in de maatschappij. Onder deze verandering verstaan we het toenemende belang en respect dat voor het lichaam aan de dag werd gelegd. Ook voor het bestaan van een kerkelijk ritueel kader, zoals bijvoorbeeld kerkelijke begrafenissen, ontbreekt elk spoor binnen het vooropgestelde chronologisch kader. Veeleer lijkt het erop dat de traditionele funeraire familiecultus in zwang bleef. Maar, en dit is een belangrijke nuance, de Kerk hield wel degelijk toezicht op deze familiecultus en aarzelde niet om in te grijpen wanneer deze cultus

naar haar mening te veel tot uitspattingen leidde. Wanneer nu christenen werden begraven in begraafplaatsen die onder gezag van de Kerk stonden, is het zeer waarschijnlijk dat het kerkelijke toezicht nog sterker zal geweest zijn. Maar tot een volledige vervanging van de funeraire familiecultus door een kerkelijke ritus is het vóór de zesde eeuw n.Chr. niet gekomen.

Het argument dat de Kerk instond voor de aanleg van begraafplaatsen vanuit een zorg tegenover de armen is een sterk argument. Op basis van het onderzoek van de primaire bronnen werd duidelijk dat er een dergelijke caritatieve zorg (of misschien zelfs plicht) bestond. Ook de archeologie lijkt dit te ondersteunen. Volgens Rebillard is er echter niet steeds sprake van een plicht. Maar dan nog blijven we met de vaststelling zitten dát de christenen “armen” (daarom niet alleen de bezitslozen) van een graf voorzagen zoals de massale hoeveelheid aan simpele *loculi*, die soms zelfs niet van een inscriptie werden voorzien, aantonen.

Ook het argument dat de Kerk haar eigen begraafplaatsen aanlegde omdat haar interne organisatie en bestuur tot een dergelijk niveau ontwikkeld was, dat ze dit kon doen, is een zeer overtuigend argument. Talrijke primaire bronnen wijzen in die richting. Men moet zich evenwel hoeden om te stellen dat de Kerk vanaf 200 n.Chr. (dus vanaf de aanleg van de eerste gemeenschappelijke begraafplaats van Rome) meteen alle christelijke begraafplaatsen onder haar bestuur had. Veeleer tekent zich vanaf dan een evolutie-proces af waarbij de Kerk steeds meer en meer invloed zal verkrijgen in de christelijke begraafplaatsen. Dat de Kerk inderdaad in staat was om over eigen begraafplaatsen te beschikken valt af te leiden uit het gegeven dat wanneer geconfisceerde christelijke begraafplaatsen teruggeschonken werden, deze aan de bisschoppen gegeven werden. Op basis van de evaluatie van de waarde dat aan elk van de klassieke argumenten kan geschonken worden, is het duidelijk dat de Kerk inderdaad over haar eigen begraafplaatsen kon beschikken en deze via de *fossores* organiseerde.¹

4.5 De Kerk versus de familie inzake de christelijke funeraire organisatie

Op basis van de studie van de funeraire organisatie door de christelijke families en door de Kerk is duidelijk geworden dat beide organisatievormen in de hier bestudeerde chronologische periode sterk met elkaar verweven waren.² Een evaluatie van de argumenten voor het oprichten en besturen van begraafplaatsen door de Kerk toonde aan dat deze argumenten, hoewel niets steeds als “plicht” te bekijken, inderdaad een duidelijke structuur

¹ De redenen waarom Rebillard tot een tegenovergestelde conclusie kwam, zijn drieledig. Ten eerste is er de uiterst gebrekkige aandacht voor het archeologische materiaal. Een studie van de primaire bronnen in combinatie met een studie van de archeologische bronnen heeft een veel grotere kans op slagen omdat men in het archeologische materiaal bevestiging kan zoeken van datgene wat in de primaire bronnen beschreven wordt en omgekeerd. Ten tweede maakt Rebillard geen onderscheid tussen “primaire” organisatoren en “secundaire” organisatoren. Zo sluit de vaststelling dat de familie ook bij de christenen het kernpunt bleef voor de funeraire organisatie niet *ipso facto* uit dat de Kerk instond voor de aanleg van een begraafplaats. Ten derde gaat Rebillard steeds op zoek naar verplichtingen (religieuze plichten, plicht tot armenbegravenissen), terwijl het archeologische materiaal duidelijk aantoont dat in de praktijk iets gebeurde zonder dat daartoe een verplichting nodig was.

² Zo wordt er bijvoorbeeld in Fiocchi Nicolai 1997, 124–125 terecht op gewezen dat er een relatie bestond tussen private grafeigenaars en de kerkelijke gemeenschappelijke begraafplaatsen. De Domitilla-, Praetextatus-, Bassilla- en Trasone-catacombe zijn slechts enkele voorbeelden van begraafplaatsen die genoemd zijn naar private grafeigenaars maar die na verloop van tijd overgegaan zijn in handen van de Kerk. (Later opgerichte gemeenschappelijke begraafplaatsen zijn vaak genoemd naar daar bijgezette heiligen. Hieruit volgt volgens Fiocchi Nicolai dat deze begraafplaatsen niet langer op privé-initiatief werden opgericht.) Maar de vaststelling dat christenen zich ook nog na het oprichten van de gemeenschappelijke begraafplaatsen door de Kerk konden laten bijzetten in familiegraven of in individuele graven in necropolen, wijst er duidelijk op dat deze relatie niet steeds een verplichtend karakter had.

vormen in de kerkelijke organisatie van christelijke begraafplaatsen. De vraag stelt zich nu in welke mate deze argumenten ook van toepassing waren op de private christelijke organisatie in familiegraven. Met andere woorden: in welke mate waren de structurele elementen van de kerkelijke funeraire organisatie ook bepalend voor de familiale funeraire organisatie? We zagen namelijk reeds dat op het vlak van de cultus en rituele handelingen de Kerk een relatieve grote vrijheid toeliet aan de families. De vraag is nu in hoeverre de overige argumenten compatibel zijn. Het belang van deze vraagstelling volgt uit de vaststelling dat de christelijke familiegraven (en zeker de in oorsprong private familiegraven) typologisch sterk afwijken van de pagane familiehypogea. Het valt bijgevolg dus te verwachten dat de organisatie en/of het concept waarmee christelijke hypogea werden opgericht verschillend waren van die bij de pagane hypogea.

Op de vraag of christelijke welgestelde families hun graven openstelden voor christenen op basis van een (eventueel kerkelijke) verplichting tot het apart begraven van de christenen, kan negatief geantwoord worden. Hierboven is aangetoond dat er geen primaire bronnen zijn die onomwonden een christelijke funeraire exclusiviteit oplegden. Ook uit de archeologische vondsten blijkt dat ook nog na het oprichten van de eerste vermeende kerkelijke begraafplaats in 200 n.Chr. christenen werden begraven tussen heidenen. Opmerkelijk hierbij is dat gemengd begraven schijnbaar wel beperkt bleef tot de private context in hypogea en mausolea. Hoewel het natuurlijk nooit kan worden uitgesloten dat bepaalde christelijke families uit zichzelf of onder invloed van de Kerk hun begraafplaatsen louter en alleen voor christenen openstelden, toont de archeologische realiteit dat dit zeker geen algemene regel kan geweest zijn.

Het begraven van “armen” schijnt wel een belangrijker plaats te hebben ingenomen in de familiegraven. Hoewel het niet meteen mogelijk bleek in de primaire bronnen een echte verplichting tot het begraven van armen aan te treffen, wijst het archeologisch materiaal erop dat dit in de praktijk wel gebeurde. Ook in de in oorsprong private familiehypogea treffen we (hoewel exacte aantallen vaak niet bekend of gepubliceerd zijn) een groter aantal graven aan dan in de private pagane hypogea. Naast een kleine meer luxueuze kern voor de opdrachtgever en zijn familie, treffen we er alleen sobere *loculi* aan in de gangen. Hieruit kan terecht besloten worden dat de familie inderdaad ook hun eigen begraafplaats ter beschikking stelde van “armere” tijdgenoten.

Het argument dat de Kerk eigen begraafplaatsen aanlegde en organiseerde omdat de Kerk over een goed uitgewerkte bestuursstructuur beschikte, is op het eerste gezicht niet van toepassing op de familiegraven. Toch meen ik dat dit “negatief” argument ons informatie kan opleveren over de christelijke funeraire organisatie in de familie. Zoals aangetoond in hoofdstuk drie kwamen in de eerste helft van de derde eeuw n.Chr. hoofdzakelijk in oorsprong private en (weliswaar in mindere mate) in oorsprong gemeenschappelijke hypogea voor. Pas vanaf 250 n.Chr. zagen we een opvallende toename van primitieve kernen en zones. Het lijkt er dus op dat rond het midden van de derde eeuw de Kerk op een groter niveau begraafplaatsen inrichtte. Bovendien richtte ze vanaf dan niet alleen meer, maar ook meteen grotere begraafplaatsen in dan de in oorsprong gemeenschappelijke hypogea. De in oorsprong zelfstandige familiale hypogea daarentegen nemen vanaf 250 n.Chr. sterk af. Veeleer lijkt het erop dat wanneer families nog eigen begraafplaatsen aanleggen deze steeds zelfstandig bleven. Zoals deze patronen suggereren, nam de “macht” van de Kerk inzake de funeraire organisatie dus vanaf 250 n.Chr. de bovenhand op de “macht” van de families. Toch is het te sterk om te stellen dat de familie volledig buitengesloten werd. Zoals in het vorige onderdeel namelijk werd aangetoond, verschijnen de families gedeeltelijk opnieuw wanneer de geprivilegieerde *cubicula* verschijnen in de catacomben. Het grote verschil met vroeger is dat na 250 n.Chr. families schijnbaar niet langer dienden in te staan voor het bijzetten van andere

christenen in hun eigen begraafplaatsen. Dit valt ten eerste af te leiden uit de vaststelling dat de steeds zelfstandig gebleven familiehypogea kleiner in omvang zijn dan de vroegere in oorsprong zelfstandige hypogea waren en ten tweede uit de vaststelling dat het familiegraf “inkrimpt” tot een *cubiculum*.

Tenslotte moet nagegaan worden of de christelijke families hun eigen begraafplaatsen aanlegden met het oog op cultusgebonden of rituele handelingen. Het ligt voor de hand dat indien er geen typisch christelijke of kerkelijke rituele handelingen kunnen aangeduid worden vóór de vierde, vijfde eeuw n.Chr. dit element géén argument kan zijn voor de aanleg van private familiegraven. Wat evenwel niet uit te sluiten is, is dat de christelijke families die het zich konden permitteren een eigen begraafplaats aanlegden omdat ze daar de funeraire rituelen die traditioneel in de familiale context ingebed lagen, wilden houden. Men denke hierbij bijvoorbeeld aan de funeraire maaltijden.

Op basis van de vier bovenstaande argumenten kan een genuanceerd beeld gegeven worden van de plaats van de familie ten opzichte van de Kerk en de interactie tussen beide inzake de funeraire organisatie in de derde eeuw n.Chr. Het zwaartepunt van de familie als primaire organisator ligt grotendeels in de eerste helft van de derde eeuw n.Chr. In die periode waren het de christelijke families die instonden voor begraafplaatsen van “armen”. Hoewel in de in deze dissertatie bestudeerde steeds zelfstandig gebleven familiehypogea (met uitzondering van het hypogeuum van de Aurelii langs de viale Manzoni) en de in oorsprong zelfstandige familiehypogea geen niet-christelijke bijzettingen zijn geattesteerd, lijkt de situatie uit de vierde eeuw het evenwel niet toe te laten om te stellen dat alleen christenen in hypogea van christelijke eigenaars werden bijgezet. Het enige wat met de nodige voorzichtigheid kan gesteld worden is dat op basis van het archeologische materiaal het erop lijkt dat in de hier bestudeerde familiehypogea alleen christenen werden bijgezet.

Toen het zwaartepunt van de christelijke families als primaire organisatoren vanaf 250 n.Chr. naar de achtergrond werd geschoven, ontstonden opvallend veel grote primitieve kernen die op basis van wat we hierboven reeds zagen aan de Kerk kunnen worden toegeschreven. Vandaar dat mag worden gesteld dat vanaf de tweede helft van de derde eeuw de Kerk (als primaire organisator) op een meer pertinente manier zal instaan voor de christelijke funeraire organisatie. De enige manier waarop de families dan nog op de voorgrond konden komen, was via steeds privaat gebleven familiehypogea en via het inrichten van *cubicula* in die primitieve kernen. Dit laatste gebeurde evenwel quasi nooit gelijktijdig met de aanleg van de primitieve kern, maar pas in latere fasen. Dit vormt een extra argument om te bewijzen dat het zeker niet de families waren die instonden voor de aanleg van de primitieve kernen. Men kan hier dus besluiten dat in de eerste helft van de derde eeuw n.Chr. hoofdzakelijk (maar niet alleen) de christelijke families optraden als primaire organisatoren voor de begrafenis van (heel waarschijnlijk christelijke) “armen”. Terwijl in de tweede helft van de derde eeuw hoofdzakelijk (maar eveneens niet in een monopoliepositie) de Kerk optrad als primaire organisator.

Deze conclusie sluit naadloos aan bij twee hierboven gemaakte opmerkingen door Février en Volp. Namelijk enerzijds de opmerking van Février dat het onmogelijk is in de derde eeuw n.Chr. over dé kerkelijke funeraire organisatie te spreken als ware deze een monolithisch blok.¹ En anderzijds Volps vaststelling dat de Kerk ondanks het feit dat ze niet voorzag in een rituele context, wel vanaf de derde eeuw voorzag in een materiële context. En

¹ Février 1960, 12.

dat de Kerk zich vanaf dan ook stilaan voorbereide op een overname van de familiale funeraire cultus wat tot conflicten geleid heeft.¹

Er kan dan ook besloten worden dat, veel meer dan de strakke indeling in verband met organisatoren in dit hoofdstuk doet vermoeden (namelijk enerzijds individuen, anderzijds families en daarnaast nog de Kerk), het archeologisch materiaal en de primaire bronnen wijzen op een gedeeltelijke interactie tussen de drie onderscheiden organisatoren. De veranderende verhoudingen in de invloedssfeer tussen enerzijds de individuen en de families en anderzijds de Kerk komt vanaf 250 n.Chr. sterk op de voorgrond. Daar waar vóór 250 n.Chr. een inmenging van de Kerk verondersteld kan worden in de familiale funeraire organisatie, treedt na 250 n.Chr. de Kerk sterker op het voorplan en verdringt ze dus in grote mate de individuen en families als primaire organisatoren. Hiermee is evenwel de rol van de individuen en families als secundaire organisatoren niet uitgespeeld. Pas ongeveer 150 tot 200 jaar na het waargenomen keerpunt zal de Kerk er in slagen om ook het rituele veld dat tot voordien sterk verankerd zat in de familiale context in haar invloedssfeer binnen te brengen.

4.6 Besluit

Op basis van het bovenstaande kunnen enkele overkoepelende patronen uitgezet worden voor de funeraire organisatie door de Kerk. Het moet evenwel benadrukt worden dat er veel meer dan een eenduidig beeld, sprake is van een gestage ontwikkeling.

Wat betreft de sociale status van de doelgroep die een beroep deed op de Kerk als funeraire organisator, kan gesteld worden dat de doelgroep slechts in algemene termen kan omschreven worden als de middenklasse uit de maatschappij, of nog, als het hogere *plebs*. Deze vage omschrijving is het gevolg van de problemen die optreden bij de sociale stratificatie van de antieke maatschappij in haar geheel. Toch werd duidelijk dat de doelgroep van de Kerk allerm minst louter armen, in de zin van bezitslozen, waren. Aan diegenen die een *loculus* wilden in een kerkelijke begraafplaats werd namelijk een zekere financiële tegemoetkoming gevraagd. Deze bijdrage kan vergeleken worden met de som die ook door *collegia* geïnd werd. Dat er heel waarschijnlijk ook bezitslozen werden bijgezet in de catacomben, kan afgeleid worden uit de primaire bronnen waarin gesteld werd dat er een soort gemeenschappelijke kas was die onder meer diende voor het bijzetten van armen. In de door de Kerk georganiseerde begraafplaatsen werden in een latere periode dan de ontstaansfase ook meer gegoeden bijgezet in gedecoreerde en architecturaal opgesmukte *cubicula* met *arcosolia*. Daar deze meer gegoede klasse pas later haar intrede deed in de catacomben, kan gesteld worden dat de Kerk in allereerste instantie de minder gegoede christenen voor ogen had als doelgroep.

Wat betreft de opdrachtgever, namelijk de Kerk, kan een onderscheid gemaakt worden tussen de clerici als eigenaars en de *fossores* als ambachtslui. Directe interventies van de clerici in de christelijke catacomben zijn veeleer zeldzaam. Dankzij de gestage ontwikkeling van de Kerk en haar toenemende invloed kon zij instaan voor de aanleg van eigen begraafplaatsen in Rome. De *fossores* daarentegen waren de eigenlijke motor in deze begraafplaatsen. Ze bekleedden waarschijnlijk een zeer cruciale rol in de dagelijkse organisatie en ontginning van de catacomben die ontstonden uit in oorsprong zelfstandige gemeenschappelijke hypogea en primitieve kernen. Op basis van het epigrafische materiaal dat erop wijst dat ze werkten daar waar het nodig was, is het niet mogelijk hen als feitelijke eigenaars van de catacomben te beschouwen. De uitgestrektheid van de begraafplaatsen laten een sterke centrale organisatie vermoeden. Een organisatie die inderdaad arbitrair bij paus

¹ Volp 2002, 240–247, 266.

Victor begon en naar het midden van de derde eeuw toe uitmondde in het oprichten van talrijke begraafplaatsen rond Rome. Begraafplaatsen die trouwens stilaan de familiebegraafplaatsen naar de achtergrond verdrongen hebben.

De “politieke” aspiraties van de Kerk om in te staan voor begraafplaatsen voor haar gelovigen (en dus niet alleen omdat ze het kon) waren hoofdzakelijk ingebed in de armenzorg. De typische *loculi*-graven zijn daar het grootste bewijs van. Dat de Kerk eigen begraafplaatsen wilde om zo de christenen te verplichten om hier begraven te worden en niet tussen hun pagane medemensen is echter niet correct. In het archeologisch materiaal komt duidelijk naar voren dat christenen geen schroom hadden om zich in een pagaan grafmonument te laten bijzetten. Ook het argument dat de Kerk een architecturale context wilde voor funeraire rituelen werd noch door de primaire bronnen, noch door de archeologische resten bevestigd. Dit is evenwel niet in tegenspraak met het kerkelijke bezit van de begraafplaatsen. Want ondanks het feit dat de Kerk geen eigen ritueel kader had in de door ons bestudeerde periode, hield ze de traditioneel in familiale kringen gevierde funeraire rituelen nauwlettend in het oog. Veelmeer is er dus sprake van een geleidelijke evolutie: van het ter beschikking stellen van een materiële begraafplaats (waarbij de familie-rituelen min of meer gerespecteerd of getolereerd werden) evolueerde de Kerk naar de vijfde, zesde eeuw toe ook als terbeschikkingstelster van een ritueel kader. In de derde eeuw n.Chr. ziet men dus als het ware de basis waarop de Kerk haar verdere evolutie ontwikkelde.

Na onderzoek van de primaire bronnen aangaande het juridische statuut van de Kerk als mogelijke bezitster van eigen begraafplaatsen kon niet meer gesteld worden dan dat de Kerk alleen via tolerantie begraafplaatsen kon bezitten. Dat deze situatie natuurlijk geen echte zekerheid bood, werd duidelijk wanneer de begraafplaatsen werden geconfisceerd door de staat om naderhand terug geschonken te worden aan de Kerk in de persoon van de bisschoppen. Hypothesen die de Kerk als een *collegium* beschouwen, konden telkens opnieuw van de hand gewezen worden. Hoewel de Kerk baat zou hebben gehad bij een statuut als *collegium*, zijn er geen argumenten die erop wijzen dat de Kerk een funerair of religieus *collegium* of een *collegium tenuiorum* was. Maar het ontbreken van een dergelijke juridische basis is allerminst een bewijs om te stellen dat de Kerk dan ook geen eigen begraafplaatsen kon hebben.

Economische gegevens zijn zo goed als niet te achterhalen. Veel meer dan de wetenschap dat de Kerk haar patrimonium kon uitbreiden door schenkingen van stukken grond en overnames van bestaande familiegraven kan men niet komen. Misschien ook vandaar dat men pas vanaf 250 n.Chr. een overvloed aan kerkelijke begraafplaatsen kan waarnemen. Na de schuchtere start met de Area I van de Callixtus-catacombe, vergde het enige tijd alvorens de Kerk genoeg financiële draagkracht had om meerdere dergelijke grootschalige bouwprojecten uit te voeren. Ook het gegeven dat de christenen zelf ook gedeeltelijk financieel tegemoet dienden te komen voor hun graf, lijkt dit te bevestigen.

Over de religieus-rituele aspecten die kunnen worden ontdekt in de kerkelijke organisatie van de Kerk, hadden we het reeds bij haar aspiraties. Het belangrijkste aspect hierbij is dat er in de derde eeuw een soort symbiose bestond tussen Kerk en familie op dit vlak. Op basis van het archeologisch materiaal werd ook duidelijk dat de “keuze” voor inhumatie bij christenen niet zo afwijkend was van de situatie in de pagane maatschappij. Ook daar werden reeds lang voor de zogenaamde omslag ten tijde van Hadrianus talrijke personen geïnhumeerd. De door de Kerk ontwikkelde ideeën rond de verrijzenis en het in de maatschappij in het algemeen toegenomen respect voor het lichaam zullen de “keuze” voor inhumatie alleen nog maar versterkt hebben.

5. Algemeen besluit

Op basis van een onderzoek van de primaire bronnen en de archeologische bronnen in verband met de christelijke funeraire organisatie kan besloten worden dat de christelijke funeraire organisatie weliswaar geënt werd op de pagane funeraire organisatie, maar gekenmerkt wordt door een sterk verschillende praktische en ideologische invulling. Deze invulling van de christelijke funeraire organisatie was een proces dat misschien reeds in de eerste twee eeuwen n.Chr. ingezet werd, maar dat in de loop van de derde eeuw n.Chr. een meer definitieve vorm kreeg. Het uiteindelijke resultaat van deze ontwikkeling waren de catacomben. Vandaar dat het gerechtvaardigd is te stellen dat de catacomben een specifiek christelijke (of sterker nog: kerkelijke) vinding waren. Deze vinding verschilde niet alleen op materieel vlak van de verschillende pagane funeraire constructies, maar is tevens sterk doordrongen van een typisch christelijke ideologie.

De basis van de christelijke funeraire organisatie kan gezocht worden bij de funeraire organisatie van christelijke individuen in de eerste twee eeuwen n.Chr. De verschillende bijzettingwijzen die voor deze christenen geattesteerd (of op basis van goede argumenten kunnen verondersteld) zijn, verschillen niet van de begrafeniswijzen die in de pagane maatschappij voorkwamen. De armste christenen werden op een eenvoudige manier bijgezet in *sub divo*-necropolen. Die christenen die over de nodige sociale contacten beschikten, konden een graf verwerven in pagane familiehypogea. De christenen die tot de beter gesitueerde middenklasse of het hogere *plebs* behoorden, konden zich wenden tot pagane *collegia*. Hoewel het funeraire aspect bij de pagane *collegia* nooit de eigenlijke opzet voor het oprichten van een dergelijk *collegium* was (en dit in tegenstelling tot het sociale aspect), zijn er geen tegenargumenten aan te dragen die bewijzen dat christenen geen lid konden worden of blijven van dergelijke *collegia*. De reden waarom de graven van de christenen uit de eerste en tweede eeuw n.Chr. (bijna) niet geattesteerd zijn in het archeologisch materiaal, is te wijten aan het ontbreken van een typisch christelijke iconografie en kunst. Bovendien zijn *sub divo*-graven door de minimale materiële uitwerking vaak niet langer bewaard. Door deze oorzaken is het moeilijk om te doorgronden of er ook bij deze eerste christelijke graven reeds een onderliggende ideologie tot uitdrukking werd gebracht.

Vanaf het einde van de tweede, begin van de derde eeuw is er echter een duidelijke kentering waar te nemen. Vanaf dan verschijnen de eerste christelijke grafconstructies onder de vorm van familiegraven. De oprichters van deze hypogea kunnen gerekend worden tot een financieel sterke klasse. In de pagane funeraire organisatie werden de hypogea onder druk van economische factoren steeds kleiner, terwijl de christelijke familiehypogea van meet af aan groter waren dan de pagane hypogea. In dergelijke christelijke hypogea ontbreken duidelijke elementen die erop wijzen dat de hypogea werden aangelegd vanuit het idee van *public display*. De enige pronkelementen zijn geconcentreerd in fresco's en duurdere graftypes in de zeldzame *cubicula*. Daarnaast komen alleen sobere *loculi* voor in de voor het overige ongedecoreerde gangen. Deze sobere omkadering valt te verklaren door de achterliggende ideologie. Hoewel ook in pagane hypogea niet-familieleden konden worden bijgezet, gebeurde dit in christelijke familiale hypogea op een veel grotere schaal. De reden waarom familiehypogea werden opengesteld voor andere christenen is te vinden in de typisch christelijke armenzorg. Een dergelijk concept kwam in de pagane maatschappij niet voor. Het langdurig in gebruik blijven van dergelijke familiegraven is te danken aan zogenaamde pseudo-verenigingen. Dergelijke wettelijk niet sterk omschreven verenigingen kwamen bij de pagane familiehypogea eveneens voor, maar waren daar slechts een kort leven beschoren wegens het ontbreken van een blijvende gemeenschappelijke band. Als de grafeigenaar en zijn familie eenmaal overleden waren, ontbrak het aan hechte sociale banden om het graf in

gebruik te houden. Bij de christenen daarentegen vormde het gemeenschappelijke geloof wel een blijvende band. Vandaar dat pagane familiehypogea ook nooit zijn uitgegroeid tot catacomben.

Rond het midden van de derde eeuw n.Chr. is een tweede belangrijk keerpunt waar te nemen. Hoewel de Kerk ook reeds vanaf het einde van de tweede, het begin van de derde eeuw eigen begraafplaatsen had, zien we vanaf dit ogenblik een opvallende toename van kerkelijke begraafplaatsen ten nadele van de familiale hypogea. Ondanks het ontbreken van een juridische basis, had de Kerk toch haar eigen begraafplaatsen weten aan te leggen. De reden waarom de Kerk rond het midden van de derde eeuw pas in die mate op de voorgrond kwam, is te linken aan de evolutie van de kerkelijke organisatie in haar geheel. Hoewel de Kerk zich rond het einde van de tweede eeuw n.Chr. reeds kon profileren, was de Kerk schijnbaar nog niet genoeg ontwikkeld om talrijke grote begraafplaatsen te financieren en te organiseren. Op basis van tolerantie wist de Kerk evenwel haar eigen begraafplaatsen op te richten met het oog op funeraire armenzorg. De wil om begraafplaatsen op te richten die exclusief voor de christenen openstonden kan eventueel ook aan de basis gelegen hebben, maar is niet op overtuigende wijze met argumenten te staven. Zeker is dat de Kerk geen begraafplaatsen wilde om ruimtes te scheppen voor funeraire rituelen zoals eucharistievieringen. In de derde eeuw n.Chr. had zich namelijk nog geen uitgesproken christelijke funeraire liturgie ontwikkeld. Hoewel de administratie van de kerkelijke begraafplaatsen niet tot in het detail kan gereconstrueerd worden, is het wel duidelijk dat de Kerk via haar *fossore*s over een goed systeem beschikte om haar uitgebreide begraafplaatsen te organiseren. De administratie en organisatie zal waarschijnlijk per begraafplaats verschillend geweest zijn. Maar ondanks de onzekerheden op dit vlak, is het onmogelijk het ontstaan van de catacomben toe te schrijven aan *consortia* of christelijke *collegia*. Dergelijke toewijzingen roepen niet alleen meer vragen op dan dat ze antwoorden bieden, maar *consortia* en *collegia* kunnen tevens bezwaarlijk verantwoordelijk gesteld worden voor de aanleg van begraafplaatsen die van een sterke centrale organisatie getuigen.

Op basis van deze conclusies is het duidelijk dat het niet mogelijk is te spreken van dé kerkelijke funeraire organisatie in de derde eeuw n.Chr. Veelmeer was er sprake van symbiose tussen de christelijke families en de Kerk. De familie was namelijk in de pagane maatschappij in grote mate het kernpunt geweest voor de funeraire organisatie. Zoals goed te volgen is op het religieus-rituele vlak wist de christelijke familie deze organisatie gedurende lange tijd te behouden. Het oprichten van kerkelijke begraafplaatsen of het door de Kerk overnemen van familiebegraafplaatsen om deze uit te bouwen tot catacomben, betekende toen ook niet meteen het einde voor de families als funeraire organisatoren. Door met andere woorden eerst te voorzien in een materiële context, namelijk kerkelijke begraafplaatsen, wist de Kerk de basis te leggen om stilaan naar de vierde, vijfde eeuw toe ook een rituele context door te drukken. Het voorzien in een graf sloot namelijk allerm minst de familie-invloed uit. Dit wordt nog duidelijk wanneer in latere fasen geprivilegieerde familie-*cubicula* verschijnen in de kerkelijke begraafplaatsen. Men moet hierbij een duidelijk onderscheid maken tussen primaire organisatoren en secundaire organisatoren. Wanneer de Kerk als primaire organisator een begraafplaats exploiteerde, laat dit nog genoeg ruimte open voor de familie om als secundaire organisator funeraire rituelen zoals *refrigeria* te houden en commemoratie-opschriften op het graf aan te brengen. In die zin verschilde deze derde eeuwse situatie niet veel met de pagane situatie. Wanneer een niet-familielid in een familie-mausoleum werd bijgezet was de primaire organisator de bouwheer. Dit sloot evenmin de invloed van de familie van de overleden persoon uit die als secundaire organisator een commemoratie-inscriptie kon aanbrengen. Het is dus een onnodige probleemstelling om de Kerk loodrecht tegenover de familie te plaatsen in de door ons bestudeerde periode net omdat de Kerk inzake

de rituele context nog maar op de achtergrond aanwezig was. Net zoals het bijvoorbeeld onzinnig zou zijn om de stad tegenover de familie te plaatsen bij de *puticuli* op het einde van de Republiek: het is niet omdat de stad in een graf voorziet, dat de familie niet over de vrijheid beschikte om rituelen te verzorgen. In die zin zou men bijna kunnen stellen dat de kerkelijke funeraire organisatie niet veel verschilde van de pagane funeraire organisatie zoals de stad deze voerde. Toch is dit sterk overdreven. De aspiraties voor de Kerk verschilden dermate van de aspiraties van de stad bij de aanleg van *puticuli* dat er wel degelijk sprake is van een typisch christelijke, kerkelijke organisatie. Dat deze organisatie rekening hield met de bestaande algemene waarden en gang van zaken is niet verwonderlijk. Het is goed denkbaar dat een plotse diepgaande verandering inzake de funeraire rituelen nooit zou aanvaard worden zijn. Een, al dan niet bewuste, geleidelijke evolutie was dan ook de best mogelijke oplossing voor de Kerk om binnen te dringen in een familiale aangelegenheid.

Het is duidelijk geworden dat er geen sprake kan zijn van dé christelijke funeraire organisatie in de derde eeuw n.Chr. in Rome. Veelmeer zagen we een geleidelijk proces dat zich volop ontwikkelde. Deze ontwikkeling was afhankelijk van parameters zoals bijvoorbeeld de kerkelijke organisatie in het algemeen en de houding van de staat tegenover de Kerk. Net zoals het archeologische materiaal er duidelijk op wees dat christelijke grafconstructies een typisch eigen karakter droegen ten opzichte van de pagane grafconstructies (niettegenstaande enkele overeenkomsten), wijst ook de christelijke funeraire organisatie op een typisch christelijk karakter (niettegenstaande enkele overeenkomsten in de organisatie). Met reden kan dan ook gesteld worden dat de funeraire organisatie door christenen stilaan evolueerde naar een typisch christelijke funeraire organisatie. Op de centrale vraag in deze dissertatie, namelijk of de catacomben een typisch christelijke vinding zijn, kan een positief antwoord gegeven worden wanneer men de christelijke organisatie in al haar aspecten vergelijkt met de pagane organisatie in al haar aspecten. Deze conclusie staat geenszins beïnvloeding van andere culturen in de weg. Zoals recent onderzoek uitwees, is een joodse basis voor de christelijke funeraire organisatie niet uit te sluiten.¹ Wat hier echter op basis van de primaire en archeologische bronnen werd aangetoond is dat de christelijke funeraire organisatie zich een typisch eigen weg baande, geënt op maar zich verwijderend van de pagane funeraire organisatie.

¹ Rutgers 2005a, 339.