

Ulrich Schmitzer

## Raumkonkurrenz

### Der symbolische Kampf um die römische Topographie im christlich-paganen Diskurs

*Non potes enim mensae Domini participare et mensae daemoniorum; nec calicem Domini bibere et calicem daemoniorum. nec potes templum Dei esse et diaboli: lux simul et tenebrae in te convenire non possunt.*

Denn du kannst nicht am Tisch des Herrn teilhaben und am Tisch der Dämonen. Und du kannst nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen. Noch kannst du der Tempel Gottes sein und der des Teufels: Licht und Dunkelheit können in dir nicht zugleich zusammenkommen.<sup>1</sup>

Mit diesen scharfen Worten<sup>2</sup> greift Papst Gelasius (494–496) den römischen Senator Andromachus an (*epist.* 100,9).<sup>3</sup> Anlass für den massiven Ärger des Papstes war, dass ausgerechnet in Rom immer noch ein tief in der paganen Vergangenheit verwurzelt fest begangen wurde, das dem Volk und auch den Eliten unter apotropäischem Vorwand (der Abwehr einer in Kampanien ausgebrochenen Pest) die Gelegenheit zu Ausschweifungen gab, die Lupercalia (*epist.* 100,11–12):

*Nec enim dicturus es haec sacra adhuc illo tempore non coepisse, quae ante Romulum ab Evandro in Italiam perhibentur allata. Lupercalia autem propter quid instituta sunt, quantum ad ipsius superstitionis commenta respectant, Livius in secunda decade loquitur.*

Und du wirst nicht sagen wollen, dass diese Feiern nicht zu jener Zeit schon begonnen haben, da sie doch dem Vernehmen nach vor Romulus von Euander nach Italien gebracht wurden. Warum die Lupercalien aber eingerichtet wurden, soweit es sich auf das Erlogene des Aberglaubens selbst bezieht, davon spricht Livius in der zweiten Dekade.

Gelasius bietet in diesen Worten eine bemerkenswerte Mischung aus antiquarischer Referenz und christlicher Polemik, mit der er den Wahrheitsgehalt paganen Wissens nützt und zugleich unterminiert. Denn auch wenn wir nicht genau wissen, wie die Lupercalia am Ausgang des 5. Jahrhunderts oder überhaupt in der Spätantike begangen wurden,<sup>4</sup> kann kein Zweifel daran bestehen, dass es sich keineswegs um ein harmloses Stadtgründungs-

<sup>1</sup> Soweit nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen vom Verfasser.

<sup>2</sup> Siehe die hilfreiche Ausgabe von Pomarès (1959) mit den beigefügten Erläuterungen.

<sup>3</sup> PL 59,112B/D.

<sup>4</sup> Vgl. McLynn (2008); Pomarès (1959) 20–34.

erinnerungsfest handelte, sondern sie über das Spektakel hinaus eine Kontinuität stifteten hin zu den Anfängen Roms, die in seinen paganen Mythen aufgehoben sind. Die Lupercalia hielten ritualisiert und durch die Prozession in der römischen Topographie verankert<sup>5</sup> die Erinnerung an die heidnisch-mythische Vorzeit fest.<sup>6</sup> Diese auch in späteren Jahrhunderten noch selbstverständlich vorhandene Verbindung geht besonders deutlich aus der ausführlichen Schilderung bei Plutarch hervor, wo das Fest und sein Ursprungsort beschrieben sind.<sup>7</sup> Gelasius nun beschränkt sich nicht darauf, die heidnischen Grundlagen Roms zu unterminieren, was leicht zur völligen konzeptuellen Marginalisierung der Stadt – die ja längst keinen Hauptstadtstatus mehr hatte – hätte führen können. Vielmehr erhebt er Anspruch auf Rom, indem er ein Gegenritual zu etablieren sucht, das ebenfalls die römische Topographie in den Dienst nimmt und zur christlichen Memorialtopographie transformiert, durch die Prozession an Mariae Lichtmess (dem kirchlichen Nebenfest zur Geburt Christi).<sup>8</sup>

Dass die Stadt Rom zum tatsächlichen Austragungsort des Konkurrenzverhältnisses zwischen den Anhängern der traditionellen und derjenigen der aufstrebenden Religion wurde, ist in dieser Form eher selten. Ansonsten geht es bei den im Folgenden behandelten Fällen meist um unterschiedliche Raumkonzepte, die den gebauten Raum als Basis haben und ihn (im weitesten Sinne) interpretieren.<sup>9</sup> Es sollen solche topographischen Interpretationen v.a. intellektueller Provenienz vorgestellt werden, in denen sich die konkurrierenden paganen und christlichen Sichtweisen exemplarisch greifen lassen.<sup>10</sup>

Das Lupercal und die damit verbundenen Bräuche nun rühren an den zutiefst mythischen, kaum euhemeristisch heilbaren Grundbestand des pagan-römischen Selbstverständnisses, der für Christen umso skandalöser sein musste, als sogar Cicero (*rep.* 2,4) Zweifel an der Historizität des Geschehens hegte, so dass es nicht mit einer bloßen Rede-

5 Siehe Šterbenc Erker (2009).

6 Vgl. prinzipiell zuletzt North u. McLynn (2008), immer noch heranzuziehen ist Ulf (1982) 71 Anm. 143 mit einem aus dem Werk des Battista Mantuanus (1516/1576) gewonnenen Hinweis auf ein trotz päpstlichem Verbot mögliches Weiterleben der Lupercalia bis weit in die christliche Zeit hinein.

7 *Rom.* 21: Τὰ δὲ Λουπερκάλια τῷ μὲν χρόνῳ δόξειεν ἂν εἶναι καθάρσια· δοῦναι γὰρ ἐν ἡμέραις ἀποφοράσι τοῦ Φεβρουαρίου μηνός, ὃν καθάρσιον ἂν τις ἐρμηνεύσειε, καὶ τὴν ἡμέραν ἐκείνην τὸ παλαιὸν ἐκάλουν Φεβράτιην· τοῦνομα δὲ τῆς ἑορτῆς ἑλληνιστὶ σημαίνει Λύκαια, καὶ δοκεῖ διὰ τοῦτο παμπάλαιος ἀπ' Ἀρκάδων εἶναι τῶν περὶ Εὐάνδρον· ἀλλὰ τοῦτο μὲν κοινὸν ἐστὶ· δύναται γὰρ ἀπὸ τῆς λυκαίνης γεγενῆναι τοῦνομα· καὶ γὰρ ἀρχομένους τῆς περιδρομῆς τοὺς Λουπέρκους ὀρῶμεν ἐντεῦθεν, ὅπου τὸν Ῥωμύλον ἐκτεθῆναι λέγουσι.

8 Ein paralleles Ereignis wird über das Patroziniumsfest von S. Petrus ad vincula berichtet: Die Kaiserwitwe Eudoxia habe mit der Stiftung der Ketten des Petrus für die zu errichtende Kirche die Bedingung verknüpft, alljährlich am 1. August an die Kirchengründung feierlich zu erinnern, um so die heidnisch geprägten traditionellen stadtrömischen Feiern an den Kalenden des August zu überdecken (*mir. urb.* 18).

9 Zum diesen Ausführungen zu Grunde liegenden Raumbegriff vgl. Stenger (2011).

10 Wenn hier von ‚pagan‘ die Rede ist, dann ist damit primär die Orientierung an traditionellen römischen Denkmustern gemeint (vgl. Leppin [2004], außerdem Demandt [2007] 494–514), unabhängig davon, ob die alt-hergebrachte Polisreligion oder die orientalischen Kulte Gegenstand persönlicher Verehrung waren (letzterer Aspekt mit all seinen Implikationen ist jetzt umfassend untersucht von Cameron [2011]). Es handelt sich also um einen weitaus mehr kulturellen denn religiösen Begriff.

inition getan ist. Denn der ideologische Rang des Lupercal steht in auffälligem Kontrast zur Tatsache, dass es als konkrete Stätte in nachantiker Zeit nicht mehr auffindbar ist. Es ist deshalb nur folgerichtig, wenn seit gut einem Dreivierteljahrhundert nicht nur das Verschwinden der Lupercalia, sondern auch des Lupercal ursächlich mit der Baupolitik des aufstrebenden Christentums in Verbindung gebracht wird. Erst jüngst hat Andrea Carandini weite Teile seines Buches über den Palatin der These gewidmet, dass das Lupercal durch Kaiser Konstantin in die auf kaiserlichem Gelände errichtete Basilika S. Anastasia integriert und damit unschädlich gemacht worden sei.<sup>11</sup> Wie später die von Papst Gelasius eingeführte Prozession an Mariae Lichtmess, so sei durch das Weihnachtsfest und die Erinnerung an die in den Apokryphen genannte Geburtsgrötte Jesu auch das heidnische und als gefährlich empfundene Lupercal überdeckt und unschädlich gemacht worden. Wenn dem so sein sollte (und der Konjunktiv ist bewusst gesetzt), dann hätten wir hier einen der seltenen Fälle, in denen im 4. Jahrhundert die Konkurrenz zwischen Christen und Anhängern der paganen Religion zu einer tatsächlichen, materiellen Verdrängung geführt hat.

Es kann unbeschadet dessen kein Zweifel daran bestehen, dass S. Anastasia an einer symbolträchtigen, zwischen Palatin und Ara Maxima eingebundenen Lage errichtet ist.<sup>12</sup> Die Kirche ist zugleich nach einer im Codex Einsidlensis bewahrten Inschrift<sup>13</sup> Teil der Bauprojekte, mit denen Papst Damasus (366–384) die visuelle Präsenz des Christentums nachdrücklich förderte,<sup>14</sup> auch wenn in diesem Fall nicht klar ist, ob er der Auftraggeber des Baus ist oder einen bereits bestehenden (möglicherweise konstantinischen) Kirchenbau nur ausgestaltete.<sup>15</sup>

Das Kirchenbauprogramm des Damasus, zu dem S. Anastasia nicht zuletzt aufgrund der liturgischen Bedeutung für das Weihnachtsfest prominent zählt, ist nur die eine Seite seiner Bemühungen, die tatsächliche und symbolhafte Präsenz des Christentums demonstrativ zu festigen; es wird komplementär begleitet durch sein Projekt, Rom durch ein Netz von Inschriften als Stadt der Märtyrer zu redefinieren.<sup>16</sup> In Damasus' Bemühungen über-

<sup>11</sup> Carandini u. Bruno (2008); vgl. Brandenburg (<sup>2</sup>2005) 134f.

<sup>12</sup> So schon Whitehead (1927); vgl. Curran (2000) 143f.

<sup>13</sup> *Antistes Damasus picturae ornatat honore  
tecta, quibus nunc dant pulchra metalla decus.  
divite testatur pretiosior aula nitore,  
quos rerum effectus possit habere fides.  
papae Hilari meritis olim devota Severi  
nec non Cassiae mens dedit ista deo.*

(ICUR 2,24 [Nr. 25] = ILCV 1782 = Nr. 104 Ihm [1895] = Walser [1987] 82f.)

<sup>14</sup> Siehe jetzt Reutter (2009). Zum (kirchen-)politischen Hintergrund vgl. Lizzi Testa (2004) 93–208; vgl. auch Pietri (1976) I 405–573.

<sup>15</sup> Pietri (1976) I 461–468. – Die Bedeutung des Titulus Anastasiae ist soeben von Steffen Diefenbach neu diskutiert worden mit dem Ziel, ihn aus dem engen inhaltlichen Konnex mit dem Palatin und der kaiserlichen Residenz und Administration zu lösen; Diefenbach (2007) 351–353 und 372–375; vgl. Reutter (2009) 103. Das mag hier unberührt bleiben. Unbestritten ist die demonstrative Präsenz der kirchlichen Institution an einem sowohl aktuell als auch (noch mehr) durch die Tradition bedeutungsvollen Ort Roms.

<sup>16</sup> Vgl. auch Chenault (2008) 150–162.

lappen sich auf diese Weise symbolische und reale Aneignungen des stadtrömischen Raums. Sie zeigen zugleich, dass programmatische Baupolitik einer flankierenden Begründung bedarf, um volle Wirksamkeit zu entfalten.

Dieses Ziel des Damasus ist von der Forschung von jeher gewürdigt worden, etwa unter dem Schlagwort *Christianising the topography of Rome* (Curran).<sup>17</sup> Doch gegenüber solch plakativen Etikettierungen ist auch festzuhalten, wie klug, zurückhaltend und auf diese Weise umso wirkungsvoller Damasus vorgeht: Obwohl die letztlich Verantwortlichen für das Leiden der Märtyrer in christlicher Sicht ja feststanden, die vorkonstantinischen Herrscher und Magistrate, vermeidet Damasus eine explizite Schuldzuweisung und richtet den Fokus der Erzählung auf die Folterung und den Gefolterten. Zugleich erscheinen auf diese Weise die Angehörigen der traditionellen Eliten als prinzipiell in die neue Ordnung integrierbar, so dass nicht nur die Ergebnisse der griechisch-römischen Bildung gesichert werden (wie die formale Gestaltung der Epigramme ja unbezweifelbar zeigt),<sup>18</sup> sondern auch deren Träger und Repräsentanten. Diese über das Literarische hinaus reichende Strategie zeigt sich etwa am (einzigem völlig unversehrt erhaltenen) Epigramm auf Euty chius, der unter Diokletian das Martyrium erlitten hatte.<sup>19</sup> Über die Identität dieses Euty chius ist nichts weiter bekannt.<sup>20</sup> Damasus aber holt ihn aus der Anonymität, ein paradigmatisches Vorgehen für die durch diese Epigramme vorgenommene Umwertung: Der pagane Herrscher Diokletian wird zum namenlosen Tyrannen (ein Titel, der seit der einschlägigen Apokalypse des Maxentius in der Inschrift des Konstantinsbogens – *tam de tyranno quam de omni eius factione* – den Feinden des Christentums auch als eine Abart der *damnatio memoriae* zugewiesen ist). Seine Tat und die seiner Schergen ist eine Reprise der Folter, die der musterhafte republikanische Held Regulus zu erleiden hatte, nämlich Schlafentzug (Gell. 7,4,1–4) und ein finsternes, mit allerlei spitzen Gegenständen präpariertes Verlies (Vir. ill. 40,4; Aug. civ. 1,15).

Der Fokus liegt auf dem realgeschichtlich marginalen, glaubensgeschichtlich aufgewerteten Märtyrer. Alle anderen Beteiligten bleiben namenlos, bis am Ende der Name des Autors sphragistisch in den Text kommt. Euty chius triumphiert letztlich über den

17 Curran (2000) 116–158.

18 Vgl. Reutter (2009) 137–152. Siehe auch grundsätzlich Gemeinhardt (2007).

19 ICUR V,13274: *Euty chius martyr crudelia iussa tyranni / carnificumque vias pariter tunc mille nocendi / vincere quod potuit monstravit gloria Christi. / carceris inluviem sequitur nova poena per artus, / testarum fragmenta parant ne somnus adiret, / bis seni transiere dies, alimenta negantur, / mittitur in barathrum, sanctus lavat omnia sanguis / vulnera quae intulerat mortis metuenda potestas. / nocte soporifera turbant insomnia mentem, / ostendit latebra insontis quae membra teneret, / quaeritur, inventus colitur, fovet, omnia praestat. / expressit Damasus meritum: venerare sepulcrum.* Vgl. Ferrua (1942) Nr. 21,144–148 (mit den dort gegebenen Erläuterungen); bisweilen immer noch hilfreich ist Ihm (1895); siehe auch Fontaine (1986), bes. 131–137 und vor allem nunmehr Reutter (2009) 80 (mit Similienapparat) und 116f.

20 Vgl. Reutter (2009) 116f. mit Hinweis auf Parallelen in anderen Märtyrererzählungen. – Um den Euty chius aus Messina, den das Martyrologium Romanum bis zum zweiten Vatikanum unter dem Datum des 5. Oktober führte, kann es sich wegen der Herkunft des Mörders (*a Manucha pirata pro Christi fide*) und wegen der Datierung ins 6. Jahrhundert nicht handeln.

Mächtigen, denn sein Name ist inschriftlich und damit im topographischen Gedächtnis Roms bewahrt (sein Grab befindet sich sogar bis heute sichtbar an der Seite des Papstes in S. Lorenzo in Damaso), genauso wie einst die republikanischen Helden, von denen stadtrömische Topographie und Literatur noch künden. Überhaupt erinnern die Epigramme des Damasus an die *elogia*, die Augustus für Angehörige seiner Familie und die *summi viri* Roms in der Statuengalerie des Forum Augustum anbringen ließ.<sup>21</sup> In beiden Fällen werden nicht nur individuelle Würdigungen vorgenommen, vielmehr vollzieht sich auch ein Prozess der historischen Kanonisierung: Die eigene Geschichte wird durch die Auswahl der Vorläufer begründet und teleologisch nobilitiert, die anderen, die nicht dazu Gehörigen sind aus der *memoria* gelöscht.

Noch einen wesentlichen Schritt weiter geht die folgende Inschrift, die in den Katakomben von S. Sebastiano den Platz der *memoria* für Petrus und Paulus bezeichnet (ICUR V,13274):<sup>22</sup>

*hic habitasse prius sanctos cognoscere debes  
nomina quisq(ue) Petri pariter Pauliq(ue) requiris  
discipulos oriens misit quod sponte fatemur  
sanguinis ob meritum Chr(ist)umq(ue) per astra secuti  
aetherios petiere sinus regnaque piorum  
Roma suos potius meruit defendere cives  
haec Damasus vestras referat nova sidera laudes*

Dass hier früher die Heiligen gewohnt haben, sollst du erkennen, wer auch immer du die Namen des Petrus und gleichermaßen des Paulus suchst. Der Osten schickte die Apostel, auf dass wir von uns aus den Glauben bekennen. Wegen des Verdienstes des vergossenen Blutes und nachdem sie Christus über die Sterne hinaus gefolgt sind, strebten sie nach den himmlischen Gestaden und den Königreichen der Frommen. Rom hat es damit eher verdient, seine Bürger zu verteidigen. Das möge Damasus als euer Lob verkünden, ihr neuen Gestirne.

Obwohl die Apostelfürsten Ankömmlinge aus dem Osten waren,<sup>23</sup> sind sie nun tatsächliche *cives Romani*. Sie haben damit nach römischem Rechtsverständnis in der Tat Anspruch auf privilegierten Schutz.<sup>24</sup> Als *nova sidera* verdrängen sie auch Castor und Pollux<sup>25</sup> und nehmen deren Rolle als Schützer der Stadt ein. Möglicherweise steckt darin sogar eine Anspielung auf das tatsächliche römische Bürgerrecht des Paulus (vgl. *Apg* 22), das ihn aber nicht vor dem Martyrium bewahrte. Nachdem sich aber Rom nun zum Christentum bekehrt hat, ist dieses historische Versagen geheilt. In der *Memoria Apostolorum* an der

<sup>21</sup> Geiger (2008).

<sup>22</sup> Ferrua (1942) Nr. 20,139–144; Reutter (2009) 90f.

<sup>23</sup> Vgl. Ferrua (1942) 143; Reutter (2009) 149f.

<sup>24</sup> Vgl. Mommsen (1899) 78–80.

<sup>25</sup> Vgl. Diefenbach (2007) 308f.



Der Hymnus setzt mit einem gezielt gesuchten Paradoxon ein:<sup>30</sup> Das erzheidnische Rom ist vom Christentum besiegt und gerade deshalb seinerseits spirituell siegreich geworden. Die militärischen Erfolge der früheren Epochen sind durch die religiösen jetzt überboten, aber sie sind deshalb nicht überflüssig oder ungültig. Auch die Helden aus der Früh- und Spätzeit der Republik, die einst die nahen und fernen Gegner Roms niedergedrückt hatten, werden in einer livianischen Wendung (Liv. 2,56,14: *haud incruento proelio*)<sup>31</sup> dem großen Sieg des Laurentius untergeordnet.<sup>32</sup> Der Sieg über die Götzen steht höher als der Sieg über menschliche Feinde. Die folgende detailgesättigte Schilderung des Martyriums ist zwar ein Beleg für die retrospektive christliche Faszination am Grauen, tut aber hier nichts zur Sache. Am Ende legt Prudentius seinem Laurentius ein langes Gebet in den Mund, in dem er Christus auffordert, das Heidentum, die heidnischen Kulte und die Erinnerung daran ein für alle Mal aus Rom zu vertreiben, wodurch zugleich klar wird, dass die siegesgewisse Aussage am Beginn in der Realität eine noch einzulösende Aufgabe ist (*perist.* 2):

*Absterge, Christe, hoc dedecus,  
emitte Gabriel tuum,  
agnoscat ut verum deum           455  
errans Iuli caecitas!*

*Et iam tenemus obsides  
fidissimos huius spei,  
hic nempe iam regnant duo  
apostolorum principes,           460*

*alter vocator gentium,  
alter cathedram possidens  
primam recludit creditas  
aeternitatis ianuas.*

*Discede, adulter Iuppiter,           465  
stupro sororis oblite,  
relinque Romam liberam  
plebemque iam Christi fuge!*

*Te Paulus hinc exterminat,  
te sanguis exturbat Petri,           470  
tibi id, quod ipse armaveras,  
factum Neronis, officit.*

<sup>30</sup> Die Junktur *parens fanorum* ist sehr gesucht, vergleichbar sind nur Sil. 16,150 (*belli parentem*: Karthago) und Claud. *carm.* 24,136 (*armorum legumque parens*): Rom (ThlL X,1 s.v. *parens*, 365,48sq.); die Zusammenstellung *antiqua parens* findet sich nur Trag. inc. 91 (ibid. 358,73sq.).

<sup>31</sup> Vgl. Tac. *Agr.* 17,1; ThlL VII,1 s.v. *incruentus*, 1059,46sq.

<sup>32</sup> Vgl. jetzt auch Krasser (2010) 211.

*Video futurum principem  
quandoque, qui servus dei  
taetris sacrorum sordibus* 475  
*servire Romam non sinat,*

*qui templa claudat vectibus,  
valvas eburnas obstruat,  
nefasta damnet limina  
obdens aënos pessulos.* 480

*Tunc pura ab omni sanguine  
tandem nitebunt marmora,  
stabunt et aera innoxia,  
quae nunc habentur idola.*

Vertreibe, Christus, diese Schande, schick deinen Gabriel aus, damit den wahren Gott anerkennt die irrende Blindheit der Iulier.

Und schon haben wir höchst treue Bürgen für diese Hoffnung, denn hier regieren schon die zwei Apostelfürsten, der eine ist der Rufer der Völker, der andere besitzt den ersten Thron und öffnet die ihm anvertrauten Türen zur Ewigkeit.

Verschwinde, du Ehebrecher Jupiter, befleckt von der Unzucht mit deiner Schwester, verlasse das dann freie Rom und flieh nun vor dem Volk Christi.

Dich vertreibt Paulus von hier, dich verjagt das Blut des Petrus, dir schadet, was du selbst ins Werk gesetzt hattest, die Tat des Nero.

Ich sehe einst den künftigen Herrscher, der als Knecht Gottes es nicht zulässt, dass Rom dem düsteren Schmutz der Opfer dient, der die Tempel mit Balken schließt und die elfenbeinernen Türflügel verrammelt, der die ruchlosen Schwellen büßen lässt und ehernen Riegel davorsetzt. Dann wird rein von jedem Blut endlich der Marmor glänzen, dann werden die Bronzen unschädlich dastehen, die man jetzt noch für Götzenbilder hält.

Die Substitution der alten Götter durch die Repräsentanten des Christentums ist durch unterschiedliche Raumangaben ausgedrückt: Die Vertreibung der Götzen (*discede, relinque, absterge, exterminat, exturbat*) und die Verhinderung der Wiederkehr (indirekt durch *claudat* und *obstruat* bezeichnet) wird durch die Apostelfürsten bewirkt. Sie sind – anders als bei Damasus – keine Ankömmlinge aus dem Orient mehr, sondern bereits fest in Rom etabliert (*hic, possidens*).

Petrus und Paulus sind wie bei Damasus die wahren und legitimen Bürger Roms, die die einstigen Inhaber als Usurpatoren erscheinen lassen und auf diese Weise ihrer traditionellen Legitimation berauben. Nun könnte man erwarten, dass eine solche Haltung in die Aufforderung zum Bildersturm und zur Tempelzerstörung münden würde. Doch dafür war die Zeit offenbar noch nicht reif. Prudentius beschränkt sich auf die Forderung, den Zugang der Altgläubigen zu ihren einstigen Kultstätten zu verhindern, auf dass der Kunstwert besser hervortrete. Damit nimmt er die von Theodosius tatsächlich vorgenom-



überführt somit die eigene biographische Erfahrung des Rombesuchs (in den 390er Jahren) in das literarische Konzept eines christlich definierten Stadtraums, wobei ihm sehr zuzugute kommt, dass seit kurzem auch das Paulusgrab durch einen repräsentativen Kirchenbau dem des Petrus gleichrangig geworden war (*perist.* 12):<sup>36</sup>

*Dividit ossa duum Tybris sacer ex utraque ripa,  
inter sacrata dum fluit sepulcra.* 30

*dextra Petrum regio tectis tenet aureis receptum  
canens oliva, murmurans fluento;*

...

*parte alia titulum Pauli via servat Ostiensis,  
qua stringit amnis caespitem sinistrum.* 45

*regia pompa loci est, princeps bonus has sacravit arces  
lusitque magnis ambitum talentis.*

Es teilt die Gebeine der beiden der heilige Tiber an beiden Ufern, während er zwischen den geheiligten Gräbern fließt. Die rechte Gegend hat den Petrus, der in goldene Gebäude aufgenommen ist, weißschimmernd vom Ölzweig, mit leisem Geplätscher ... Im anderen Teil bewahrt die Via Ostiensis die Kirche des Paulus, wo der Strom den Rasen auf der linken Seite berührt. Es gibt königlichen Aufwand an diesem Ort, der gute Fürst hat diese Burgen geweiht und schmückte den Kreis mit großem Aufwand.

Vor dem Kult für die beiden Apostelfürsten war der Tiber nie als städtebaulich verbindendes Element gesehen worden, eher als Grenze zum etruskischen Territorium, die nur von der augusteischen Regio XIV (Transtiberim) überschritten wurde. Unter den Bedingungen des christlichen Märtyrerkults und seiner literarischen Repräsentationen ändert sich also auch die Stadtwahrnehmung fundamental.

Dieser Mischung aus Integration, Usurpation und Selektion, die vom Vollgefühl der neuen Definitionsmacht getragen ist, lässt sich seitens der traditionell Gesinnten nur schwer Wirksames, und schon gar kein offener Widerstand entgegensetzen.<sup>37</sup> Das hatte der Streit um den Victoria-Altar durch die Intervention des Ambrosius<sup>38</sup> ein für alle Mal deutlich werden lassen.<sup>39</sup>

So ist es bezeichnend, dass sich Sympathien für die pagane Vergangenheit und deren Spuren in der Gegenwart meist nur noch indirekt zeigten,<sup>40</sup> dass das Hergebrachte durch bloße Nennung, Erläuterung und Begründung im Gedächtnis wach gehalten wurde, ohne dass damit eine plakative Abwehr des Neuen verbunden wäre. Diese das pagane Wissen be-

<sup>36</sup> Siehe Krautheimer (1996) 53f. und 68; Brandenburg (2005) 114f.; Tränkle (2008) 9.

<sup>37</sup> Vgl. Gemeinhardt (2007) 159f.

<sup>38</sup> Zu Symmachus und Rom sowie seinem Verhältnis zu Mailand siehe jetzt Chenault (2008) 227–259.

<sup>39</sup> Siehe Klein (2006); für unsere Fragestellung relevant ist Behrwald (2009) 147–157.

<sup>40</sup> Haverling (1988) vermutet beispielsweise, dass die (etwa im Vergleich mit Augustinus) konservative Latinität des Symmachus auch auf seiner traditionsbewahrenden Grundeinstellung basieren könnte. Das wäre eine sehr diskrete Form des Widerstands.

wahrende Strategie gilt speziell auch für das Wissen über die pagane Topographie in einer sich christianisierenden Umwelt.<sup>41</sup>

Die *Saturnalia* des Macrobius und der *Aeneis*-Kommentar des Servius<sup>42</sup> sind als konzentrierte Wissensspeicher gerade auch für die Kenntnis vom Raum, also für die gelehrte Begründung des tatsächlich Sichtbaren, von besonderer Bedeutung. Die *Saturnalia* stellen Servius in den intellektuellen Umkreis des Symmachus. Die Angehörigen dieses ‚Zirkels‘,<sup>43</sup> darunter eben auch Servius, sind in entspannter Atmosphäre am Saturnalienfest ins Gespräch vertieft, und zwar vor allem über Vergil und damit über die gesamte traditionelle römische Bildung.<sup>44</sup> Wüsste man nicht, was drumherum vorging, würde man kaum ahnen, dass etwa die folgende Passage aus dem ersten Buch über den Tempel für den Gott, dem zu Ehren die Saturnalien gefeiert wurden, keineswegs mehr in einer homogenen paganen Umgebung angesiedelt ist (*Sat.* 1,8):

*Nunc de ipso dei templo pauca referenda sunt. Tullum Hostilium, cum bis de Albanis, de Sabinis tertio triumphasset, invenio fanum Saturno ex voto consecravisse et Saturnalia tunc primum Romae instituta: quamvis Varro libro sexto, qui est de sacris aedibus, scribat aedem Saturni ad forum faciendam locasse L. Tarquinium regem, Titum vero Larcium dictatorem Saturnalibus eam dedicasse. nec me fugit Gellium scribere senatum decrevisse ut aedes Saturni fieret, eique rei L. Furium tribunum militum praefuisse. habet aram et ante Senaculum. illic Graeco ritu capite aperto res divina fit, quia primum a Pelasgis post ab Hercule ita eam a principio factitatum putant.*

Jetzt muss ich einiges vom Tempel des Gottes selbst berichten. Ich lese, dass Tullus Hostilius, als er zweimal über die Albaner und dreimal über die Sabiner triumphiert hatte, auf Grund eines Gelübdes dem Saturn einen Tempel weihte und dass damals in Rom zum ersten Mal Saturnalien eingerichtet wurden. Varro freilich schreibt in seinem sechsten Buch, der König Tarquinius habe den Bau eines Saturn-Tempels am Forum verdingt und der Dictator Titus Larcus habe diesen an den Saturnalien geweiht. Weiterhin weiß ich wohl, dass Gellius schreibt, der Senat habe den Bau eines Tempels für Saturn beschlossen, und der Militärtribun Lucius Furius habe diesen Bau durchgeführt. Saturn hat auch vor dem Senaculum einen Altar. Dort bringt man nach griechischem Ritus mit unbedecktem Haupt das Opfer dar, denn, so meint man, sei es von Beginn an zuerst bei den Pelasgern und später bei Hercules der Brauch gewesen. (Übersetzung hier und im Folgenden nach Schönberger [2008])

41 Aus Raumgründen nur angemerkt sei, dass dieses literarisch vermittelte Wissen über die Topographie und die reale jeweils aktuelle Topographie in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen und nicht deckungsgleich sind.

42 Heute wird vielfach von einer Spätdatierung der *Saturnalia* ausgegangen (ca. 430 n. Chr.); vgl. bes. Cameron (2011, 231–272); Schmidt (2008). Für eine Datierung bald nach 400 plädiert Döpp (1978); siehe dazu Schmitzer (2004) 60f. Zum politischen Hintergrund siehe Fleischmann (2001) 9–20.

43 Zu Prosopographie und Intentionen des inszenierten ‚Symmachus-Kreises‘ siehe Cameron (2011) 353–398.

44 An Symmachus gerichtet ist auch der fragmentarisch erhaltene Traktat *De verborum Graeci et Latini differentiis vel societatibus* (ed. Paolo de Paolis, Urbino 1990): Symmachus ist für Macrobius eine für Bildung im umfassenden Sinn geeignete Instanz.

Macrobius führt eine nach antiken Maßstäben schulmäßige wissenschaftliche Diskussion der Gründungs- und Ritualgeschichte des Saturntempels durch, der letztmals in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts erneuert worden war und so gewiss eindrucksvoll am Fuße des Kapitols sichtbar war. Dieser optischen Präsenz im Stadtbild<sup>45</sup> korrespondieren die präsentischen Verbalformen bei Macrobius, die einen kontinuierlichen Fortbestand des Kultes in der gedachten Gegenwart des Textes suggerieren. Das alte Rom, das durch die Gegenwart seiner Götter in den Tempeln der Stadt und deren politische Signifikanz geprägt ist, wird so implizit in die eigene Zeit fortgeschrieben und der in der Folge der konstantinischen Wende eingetretene Kontinuitätsbruch überspielt. Dieser Eindruck wird durch die folgende Passage im dritten Buch bekräftigt, wo es erneut um die Ara Maxima geht (*Sat.* 3,12):

*Oportune mehercle, Praetextate, fecisti Herculis mentionem, in cuius sacra hic vester gemino errore commisit:*

*Tum Salii ad cantus incensa altaria circum  
populeis adsunt evincti tempora ramis.*

*Nam et Salios Herculi dedit, quos tantum Marti dicavit antiquitas, et populeas coronas nominat, cum ad aram Maximam sola lauro capita et alia fronde non vinciant. videmus et in capite praetoris urbani lauream coronam, cum rem divinam Herculi facit.*

Es trifft sich, beim Hercules, sehr gut, Praetextatus, dass du Hercules erwähnst, denn bei dessen Kult hat euer Dichter einen doppelten Fehler begangen:

Dann umringen die Salier, die Stirn mit Pappelzweigen bekränzt,  
die flammenden Altäre und tragen Lieder vor.

Vergil hat nämlich erstens dem Hercules die Salier zugeordnet, die doch das Altertum nur dem Mars weihte, und zweitens spricht er von Pappelkränzen, während man das Haupt bei der Ara Maxima nur mit Lorbeer kränzt und mit keinem anderen Laub. Wir sehen ja auch auf dem Haupt des Stadtprätors einen Lorbeerkranz, wenn er für Hercules ein Opfer darbringt.

Vergil ist für die Gesprächsteilnehmer der Bezugspunkt auch für die eigene Gegenwart. In diesem Fall handelt es sich um einen vermeintlichen Fehler des Dichters, der diesem bei der Schilderung der für den Hercules-Kult zuständigen Priester unterlaufen sei. Dieser scheinbare Fehler wird (hier) nicht antiquarisch, sondern aus dem aktuellen optischen Eindruck der eigenen Gegenwart erläutert. Dabei bereitet es augenscheinlich kein Kopfzerbrechen, dass eine solche Argumentation aus dem vom Stadtpräfekten durchgeführten staatlichen Kult heraus spätestens dann seine Selbstverständlichkeit verloren hatte, als Theodosius 392 n. Chr. sein v. a. an die Magistrate gerichtetes Verbot der Opfer für heidnische Kulte erlassen hatte.<sup>46</sup> Diese Verordnungen stehen im Hintergrund der *Saturna-*

45 Vgl. auch Krautheimer (<sup>2</sup>1996) 20 und 47.

46 *Cod. Theod.* 16,10,10: *nemo se hostiis polluat, nemo insontem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suspiciat, ne divinis adque humanis sanctionibus reus fiat. iudices quoque haec forma contineat, ut, si quis profano ritui deditus templum uspiam vel in itinere vel in urbe adoraturus intraverit, quindec-*

lia<sup>47</sup> – für die Zeitgenossen sicher unübersehbar, aber dennoch im Text ausgespart. Das demonstrative Ignorieren macht die *Saturnalia* gewiss nicht zu einem Dokument des offenen Widerstandes gegen die kaiserliche Verordnung und Religionspolitik insgesamt. Wohl aber bieten sie eine Momentaufnahme, die die geistige Verfasstheit der paganen Kreise zeigt, die womöglich hofften, es werde sich nur um eine temporäre Erscheinung handeln, die man für die eigene Argumentation auch einmal beiseitelassen und ausblenden konnte.<sup>48</sup>

Schon mehrfach ist nun – selbst im *Codex Theodosianus* – für die paganen Kultstätten der Begriff *delubrum* gefallen. Macrobius benützt nicht nur selbst diese Bezeichnung, sondern kümmert sich auch um die Definition und damit um rechte Terminologie bei der Benennung sakraler Orte: Es ist dies ein dezidiert paganer Begriff, der nicht für christliche Kultorte verwendet wird,<sup>49</sup> und der von Macrobius nach der Definition dann mit Blick auf die stadtrömische Sakraltopographie illustriert wird. Ausgangspunkt für Macrobius' Erörterung aber ist die Begriffsklärung von *religiosus* (*Sat.* 3,3):

*Superest ut quid sit religiosum cum Vergilio communicemus ... nomina etiam sacrorum locorum sub congrua proprietate proferre pontificalis observatio est. ergo delubrum quid pontifices proprie vocent et qualiter hoc nomine Vergilius usus sit requiramus. Varro libro octavo rerum divinarum delubrum ait alios aestimare in quo praeter aedem sit area adsumpta deum causa, ut est in Circo Flaminio Iovis Statoris, alios in quo loco dei simulacrum dedicatum sit, et adiecit, sicut locum in quo figerent candelam candelabrum appellatum, ita in quo deum ponerent nominatum delubrum.*

Nun müssen wir noch sehen, was „ehrwürdig“ bei Vergil bedeutet ... Es gehört weiter zum priesterlichen Wissen, bei der Bezeichnung für heilige Orte die passenden Ausdrücke zu gebrauchen. So wollen wir untersuchen, was die Priester eigentlich Heiligtum nennen, und wollen sehen, wie Vergil diesen Ausdruck verwendet. Varro sagt im achten Buch seiner „Kultaltertümer“, die einen würden unter *delubrum* einen Ort verstehen, an dem außer dem Tempel ein Grundstück für die Götter ausgewiesen ist, z. B. im Circus Flaminius der Bezirk für Iuppiter Stator; andere meinten einen Ort, an dem ein Götterbild geweiht sei, und Varro fügt hinzu: Wie man den Ort, wo man eine Wachskerze aufstecke, *candelabrum* nenne, so sei auch der Platz, wo man einen Gott aufstelle, *delubrum* genannt.

*cin pondo auri ipse protinus inferre cogatur nec non officium eius parem summam simili maturitate dissolvat, si non et obstitit iudici et confestim publica adtestatione rettulerit. consulares senas, officia eorum simili modo, correctores et praesides quaternas, apparitiones illorum similem normam aequali sorte dissolvant.* Dazu Behrwald (2009) 105.

47 Zur Datierungsfrage s.o. Anm. 42.

48 Cameron (2011) 265–272 wendet sich dezidiert gegen die *communis opinio* von der paganen Überzeugung des Macrobius. Aber auch wenn es mehr antiquarische denn pagane Interessen gewesen sein sollten, die ihn geleitet hätten, so ändert das nichts daran, dass er nicht- und vor-christliches Wissen in seinen Schriften bewahrt, also die Erinnerung an die pagane Kultur wach hält. Vgl. auch ibd. 576–626: Die präsentischen Formen seien dem Dialoggenre und dem „dramatic date“ um 380 zuzuschreiben. Selbst wenn man das als alleinigen Grund akzeptiert, ändert das nichts an der unmittelbaren Wirkung bei den Lesern, die die Differenz zur eigenen Gegenwart im Rezeptionsprozess feststellen.

49 ThL V,1 s.v. *delubrum*, 471,41–472,69.

Die sakrale Terminologie, so wird an *religiosus* und *delubrum* deutlich, kann immer noch so diskutiert werden wie zur Zeit Varros, als hätte sich an den Rahmenbedingungen nichts geändert. Es ist vielleicht übertrieben, wenn J. Flamant (nach G. Boissier) dem Macrobius zuschreibt, die größte Schmach, die er dem Christentum zufüge, liege darin, dass er es verschweige;<sup>50</sup> denn das setzt eine strategische Abwägung voraus, wie man die neue Religion am besten angreifen könnte. Aber es ist schon sehr auffällig, in welchem Maß für Macrobius Religion exklusiv pagane Religion ist. Und diese Religion ist bis in die Gegenwart von Macrobius' Text untrennbar mit der Topographie der Stadt Rom verbunden, die damit pagane Sakraltopographie wie seit eh und je bleibt.

Dass Macrobius' Verfahren der literarischen Konservierung und Einkapselung nicht nur eine Idiosynkrasie ist, sondern offenbar die Haltung der Intellektuellen um Symmachus repräsentiert, zeigt der Blick auf den Vergilkommentator Servius,<sup>51</sup> der in den *Saturnalien* noch als junger und schüchterner, aber gebildeter Gesprächsteilnehmer vorgestellt wird. Er geht bei seiner Erläuterung von *delubrum* ähnlich wie Macrobius vor (Serv. *Aen.* 2,225):

*DELUBRA delubrum dicitur quod uno tecto plura complectitur numina, quia uno tecto diluitur, ut est Capitolium, in quo est Minerva, Iuppiter, Iuno.*

... *delubrum* sagt man, weil unter einem Dach mehrere Gottheiten zusammengefasst sind, weil durch ein Dach aufgelöst wird, wie es beim Kapitol der Fall ist, in dem Minerva, Jupiter und Juno sind.

Die individuellen Modi des Umgangs mit dem paganen Rom und den Referenzautoren Vergil und Varro verdichten sich zu einem traditionalistischen Diskurs. Der Vergilkommentar des Servius, der zwar aus älteren Quellen schöpfte, aber doch wesentlich sein eigenes konzeptionelles Werk ist, stellt nicht nur eine Synthese des (spät)antiken Wissens zu Vergil dar und etabliert diesen Autor dadurch noch mehr als Macrobius zur enzyklopädischen Referenz bis in die Neuzeit schlechthin, er ist auch – im Wesentlichen – implizit eine Auseinandersetzung mit der eigenen Gegenwart, mag auch etwa Werner Suerbaum die Überzeugung vertreten, Servius sei „von Anspielungen auf konkrete zeitgenössische Ereignisse praktisch frei“.<sup>52</sup>

Auch Servius befasst sich mit dem für das traditionelle römische Selbstverständnis so wichtigen Lupercal. Anlässlich des Rundgangs, den Aeneas und Euander im achten Buch der *Aeneis* an der Stätte des künftigen Rom unternehmen – dabei kommen sie auch unterhalb des Palatin vorbei –, flicht der Kommentator folgende gelehrte antiquarische Erläuterung ein (Serv. *Aen.* 8,343):

50 Flamant (1999) 628.

51 Die folgenden Erwägungen zu Servius gehen aus von der umfassenden Behandlung durch Fleischmann (2001).

52 Suerbaum (2001) 471, siehe im Gegensatz dazu Fleischmann (2001).

*GELIDA MONSTRAT SUB RUPE LUPERCAL sub monte Palatino est quaedam spelunca, in qua de capro luebatur, id est sacrificabatur: unde et lupercal non nulli dictum putant. alii quod illic lupa Remum et Romulum nutrierit: alii, quod et Vergilius, locum esse hunc sacratum Pani, deo Arcadiae, cui etiam mons Lycaeus in Arcadia consecratus est. et dictus Lycaeus, quod lupos non sinat in oves saevire. ergo ideo et Euander deo gentis suae sacravit locum et nominavit lupercal, quod praesidio ipsius numinis lupia pecudibus arcerentur.*

UNTER DEM KALTEN FELS ZEIGT ER DAS LUPERCAL: Unter dem Palatinhügel ist eine Höhle, in der man an einem Ziegenbock eine Sühne vollzog, das heißt opferte: Einige glauben, dass es deshalb Lupercal genannt wird. Andere, weil dort die Wölfin den Remus und den Romulus nährte; andere, so auch Vergil, weil dieser Ort dem Pan geweiht sei, dem Gott Arkadiens, dem auch der Berg Lycaeus (Lykaion) in Arkadien heilig ist. Und er wird Lycaeus genannt, weil er die Wölfe nicht gegen die Schafe wüten lässt. Also weihte auch Euander deshalb dem Gott seines Volkes den Ort und nannte ihn Lupercal, weil durch den Schutz der Gottheit selbst die Wölfe vom Vieh abgehalten werden.

Servius hat hier aus chronologischen Gründen Probleme, das Lupercal ohne Weiteres mit Romulus und Remus zu verbinden, da Vergils Schilderung die vorromulische Zeit behandelt. Aber Servius hat seine Erläuterungen so abgefasst, dass sie in ihren Varianten bis in die eigene Gegenwart Gültigkeit besitzen, ohne Abschwächung, wie sie leicht durch ein *ut tum credebatur* o.ä. hätten herbeigeführt werden können. Dabei ist Servius keineswegs so naiv, Vergangenheit und Gegenwart durchgängig gleichzusetzen, wie die folgende Passage über Palatin und Lupercal zeigt (Serv. *Aen.* 8,98):<sup>53</sup>

*CUM MUROS ARCEMQUE PROCUL Palatinum vidit. nec situm praesentem considerare debemus: tunc enim nullis obstantibus aedificiis et Tiberi ... per lupercal fluente, facile mons poterat videri Palatinus.*

ALS ER DIE MAUERN UND DIE BURG VON FERNE: Er sah den Palatin. Und wir dürfen nicht den gegenwärtigen Stand betrachten: Damals nämlich standen keine Gebäude im Wege und der Tiber floss durch das Lupercal und so konnte der Palatinhügel leicht gesehen werden.

Der Gehalt des ideologischen Konzepts bleibt über die Jahrhunderte unangetastet, mag sich auch die topographische Realität geändert haben. Mit solchen Mitteln gelingt es Servius, Varros Entwurf aus augusteischer Zeit von Rom als einer Stadt voller Götter in die eigene spätantike Gegenwart zu transponieren, ja sogar nicht nur die Gebäude, sondern auch die Riten als gegenwärtig erscheinen zu lassen. Wir können angesichts der Häufung einschlägiger Belege davon ausgehen, dass das nicht nur ein Quellenproblem ist (dass Servius einfach unkritisch einer älteren Vorlage gefolgt wäre), sondern dass sich ein Teil der Realität der eigenen Zeit und der eigenen Leser wiederfinden lässt. Dazu kann etwa eine für sich ganz und gar ideologisch unverdächtige Landmarke beitragen, die sich dennoch in

<sup>53</sup> Vgl. Pellizzari (2003) 126–129 (passim generell zu Servius heranzuziehen).

das Konzept eines Gesamtpanoramas des traditionellen Rom einfügt, wie bei der Erläuterung von Vergils Angabe über das Forum deutlich wird (Serv. *Aen.* 8,361):

*ROMANOQUE FORO Romanum forum est ubi nunc rostra sunt.*

... Das römische Forum ist, wo jetzt die Rednertribüne ist.

Das ist auch ein Hinweis darauf, dass in der Antike das heute so genannte Forum Romanum gar nicht unter diesem Terminus geläufig war.<sup>54</sup> Warum sonst müsste Servius diesen Platz gegenüber den anderen Fora (also den Kaiserforen) durch die Erwähnung der *rostra* abheben? Dazu passt auch die bekannte Passage aus der Schilderung des Ammianus Marcellinus vom Rombesuch des Constantius: *cum venisset ad rostra, perspectissimum priscæ potentiae forum, obstupuit* (Amm. 16,10,13f.). Der Raum des Forums ist also durch *rostra* – Sinnbild der oralen Kultur des öffentlichen Lebens in Rom – definiert. Als Gesamtanlage verkörpert es die Erinnerung an die Zeit, in der die *Stadt* Rom den *orbis Romanus* und damit den *orbis terrarum* beherrschte – ein Ort, an dem zur Zeit des Servius auch die Präsenz des Christentums noch kaum zu spüren war.<sup>55</sup> Eher beiläufig wird der Tempel der Tellus (Serv. *Aen.* 8,361: *circa templum Telluris*) genannt, oder es kommt das Vestaheiligtum ins Spiel (Serv. *Aen.* 2,469):<sup>56</sup>

*VESTIBULUM ... dictum autem vestibulum ... vel quoniam Vestae consecratum est. unde nubentes puellae limen non tangunt.*

VESTIBULUM: Es wird aber *vestibulum* genannt, (u.a.) weil es ja der Vesta geweiht ist. Deshalb berühren heiratswillige Mädchen die Schwelle nicht.

Nun waren die Vestalinnen nicht nur – durch Rhea Silvia – untrennbar mit den mythischen Anfängen Roms verbunden; als Hüterinnen des heiligen Herdfeuers, des Palladiums und der Penaten waren sie Trägerinnen der Kontinuität von Troia nach Rom. Vielmehr waren die Vestalinnen auch von Symmachus (*rel.* 3,15–17) sowie Ambrosius und Symmachus (*c. Symm.* 2,965–1019) beim Streit um den Victoria-Altar ins Zentrum der wechselseitigen Polemik gerückt worden und damit zur symbolhaften Verkörperung des abgelehnten und des als bewahrenswert empfundenen alten Rom geworden.<sup>57</sup>

Mit der Bedeutung, die er dem Vestakult beimisst, trifft sich Servius mit der außerliterarischen Verehrung, die die Vestalinnen in dieser Zeit immer noch genossen, was die letzte datierbare Inschrift (377) zeigt, in der dieses Heiligtum genannt wird (CLE 1529 = CIL VI,511):<sup>58</sup>

54 Vgl. ThLL VI,1 s.v. *forum*, 1198,1–1208,72; zur Terminologie auch Tagliamonte (1995) 313f.

55 Vgl. Bauer (2001) 81–90.

56 Vgl. 7,153.

57 Vgl. zur historischen Rolle der Vestalinnen in dieser Zeit Lizzi Testa (2007).

58 Zu den hier nicht weiter behandelten Zeugnissen paganer Epigraphik siehe generell Demandt (<sup>2</sup>2007) 509.

*Antiqua generose domo, cui regia Vestae  
pontifici felix sacro militat igne, ...*

Edel durch das althehrwürdige Haus, dem der Königssitz der Vesta als Priester glückbringend mit dem heiligen Feuer dient [es folgen die Angaben über den Verfasser].

Entsprechend wütend fällt die christliche Polemik gegen Vesta und Vestalinnen aus, etwa in Prudentius' zwei Gedichtbücher umfassender Invektive *Contra Symmachum*, wohl auch, weil man darin eine Konkurrenz zu den christlichen Jungfräulichkeitskonzepten zu erkennen meinte. Servius nun hatte schon im ersten Buch Vesta grundlegend etymologisch definiert und ihr geradezu eine Totalität zugeschrieben, die Basis aller paganen Religiosität (Serv. *Aen.* 1,292):

*CANA FIDES ET VESTA ... Vesta vero pro religione, quia nullum sacrificium sine igne est, unde et ipsa et Ianus in omnibus sacrificiis ... Vesta autem dicta vel ἀπὸ τῆς ἑστίας ..., vel quod variis vestita sit rebus. ipsa enim esse dicitur terra, quam ignem habere non dubium est.*

Vesta steht für Religion, weil es kein Opfer ohne Feuer gibt, weshalb sie selbst und auch Ianus bei allen Opfern ist. Vesta wird aber so genannt entweder von Hestia/Herd oder weil sie mit verschiedenen Dingen bekleidet ist. Sie selbst soll nämlich Erde genannt werden, von der unzweifelhaft ist, dass sie Feuer besitzt.

*Optima belli civilis defensio oblivio est*, hatte einst der Rat des Labienus über den Umgang mit einer auch noch für die Gegenwart heiklen Vergangenheit gelautet (Sen. *contr.* 10,3,5). Fast hat man den Eindruck, die paganen Autoren des späten vierten Jahrhunderts hätten sich diesen Rat zum Motto genommen, stattdessen eine Strategie des Schweigens gewählt und das, was nicht in die gewohnten und vor allem überkommenen Raster passte, ausgeklammert. Die Verteidigung der für die pagane Tradition gewohnten Plätze gegen die expliziten und impliziten Angriffe in Literatur und Realität vollzieht sich in der Literatur dadurch, dass ihre Gegenwart lebendig gehalten und das Wissen über sie weitergegeben wird. Dieses Wissen wird gleichsam eingekapselt; es ist die implizite Abwehr einer Neudefinition der Stadt durch die Bewahrung der Tradition. Ein Servius ist zur Anbieterung genauso ungeeignet wie zum paganen Märtyrertum.

Wie der Erfolg des Macrobius und des Servius in der europäischen Geistesgeschichte beweist, war es ein kluges Vorgehen, mit ihren Werken einen enzyklopädischen Wissenspeicher zu schaffen und damit die pagan-antike Kultur aufzuheben – klüger als das Handeln der römischen Senatoren vor Theodosius, wovon Zosimus gut ein Jahrhundert später berichtet (Zos. 4,59): Es mag aus historiographischer Sicht zutreffen, dass der öffentlich vollzogene pagane Ritus durch den vom Kaiser geltend gemachten Haushaltsvorbehalt beendet war; doch nicht zu Ende war seine Geschichte als Teil des antiken Wissens, das sich untrennbar mit der Aitiologie des paganen Rom verband.

Diese Strategie der beharrlichen Diskretion steht in fundamentalem Kontrast zu den Handlungsmöglichkeiten im christlichen Umgang mit dem traditionellen Rom. Das lässt sich zum Abschluss noch einmal anhand von Prudentius zeigen, der ja nicht nur die Märty-

rer-memoria literarisch begründen wollte, sondern mit *Contra Symmachum* auch einen Generalangriff auf den Stadtpräfekten und Exponenten paganer Überzeugungen sowie auf die durch ihn verkörperten Werte und Überzeugungen startete.<sup>59</sup> Mit elaborierten poetischen Mitteln sollten sie ein für alle Mal aus der Stadt vertrieben werden, um den Raum zu schaffen für das Christentum. Aus den vielen hundert Versen seien hier nur einige kurze Stücke ausgewählt, wobei hinzuzufügen ist, dass die Wucht des Angriffs insgesamt durch die Häufung der Vorwürfe und damit die schiere Menge ganz erheblich gesteigert wird (c. *Symm.* 1):

*Haec Italos induxit avos vel fama vel error,* 180

*Martia Romuleo celebrarent ut sacra campo.*

*utque Palatinis Capitolia condita saxis*

*signarent titulo proavi Iovis atque Pelasgae*

*Palladis et Libyca Iunonem ex arce vocarent,*

*cognatos de Marte deos, Veneris quoque nudum* 185

*accirent proceres Erycino e vertice signum,*

...

*et tot templa deum Romae quot in orbe sepulcra* 190

*heroum numerare licet; quos fabula manes*

*nobilitat, noster populus veneratus adorat.*

*hos habuere deos Ancus, Numitor, Numa, Tullus,*

*talia Pergameas fugerunt numina flammis,*

*sic Vesta est, sic Palladium, sic umbra penatum,* 195

*talis et antiquum servavit terror asyllum.*

*ut semel obsedit gentilia pectora patrum*

*vana superstitio, non interrupta cucurrit*

*aetatum per mille gradus.*

Dieses Gerücht, oder besser: dieser Irrglaube hat unsere italischen Vorväter dazu verleitet, auf dem Feld des Romulus Mars feierlich Opfer darzubringen und den auf den Felsen des Palatin errichteten kapitolinischen Tempel mit dem Namen ihres Urvaters Jupiter und dem der pelasgischen Pallas zu bezeichnen sowie Juno aus ihrer libyschen Feste herbeizurufen – alles mit ihnen durch Mars verwandte Gottheiten –, ja sogar dazu, dass der Senat ein Standbild der nackten Venus vom Gipfel des Eryx herbeischaffen ließ ... und man kann in Rom so viele Göttertempel zählen wie auf dem ganzen Erdkreis Heroengräber; unser Volk betet alle Toten voller Ehrfurcht an, die legendären Ruhm erlangt haben. Von solcher Art waren die Gottheiten, die Ancus, Numitor, Numa und Tullus hatten, von solcher diejenigen, die dem Brand Trojas entronnen waren; so ist Vesta, so das Palladium, so das Trugbild der Penaten. Furcht vor solchen Wesen war es auch, die dem uralten Asyl Sicherheit gewährte. Nachdem einmal ‚nichtiger Aberglaube‘ den Sinn unserer heidnischen Vorfahren besetzt hatte, pflanzte er sich ohne Unterbrechung von Generation zu Generation durch die Jahrhunderte fort. (Übersetzung hier und im Folgenden nach Tränkle [2008])

59 Vgl. auch Klein (1986); zur Datierung (Abschluss nach 403) siehe Tränkle (2008) 14f. und Cameron (2011) 337–349 (mehrstufige Entstehung zwischen 394 und 402).

Es ist also erneut von einem *error* die Rede, der die heidnischen Götter in Rom hatte heimisch werden lassen – ein ganz anderer *error* als die in paganer Perspektive letztlich heilsbringenden *errores* von Vergils Aeneas. Marsfeld, Palatin und Kapitol (letztere von Prudentius zu einer Einheit zusammengefügt) müssen demgemäß von ihren falschen, dämonischen Besitzern befreit werden, also vom Urvater Mars und der Kapitolinischen Trias. Venus ist gar als *Erycina* in ihrer moralisch anstößigsten Variante vertreten (der Tempel mit ihrer nackten Statue wurde ja besonders von Prostituierten frequentiert). Doch die Römer handelten nicht aus bösem Willen, sondern ihr *error* beruhte auf übergroßer Religiosität, da sie eifrig alles verehrten, was ihnen als göttlich genannt wurde.

In einer Klimax erscheinen am Ende Vesta, Palladium und Penaten (bzw. deren schattenhafte Trugbilder), die ausgetrieben werden sollen, um die *vana superstitio* der Vorväter (oder sind die *patres* gar die Senatoren?) zu heilen.<sup>60</sup> Mit diesem Vergilzitat (*Aen.* 8,187) korrigiert Prudentius die Erzählung des Euander über die Ursprünge des Kultes an der Ara Maxima, der prononciert behauptet hatte: *non ... vana superstitio ... imposuit.*

Prudentius selbst bringt nun den paganen Stadtraum als prächristliche visuelle Alltagserfahrung ins Spiel, einen durch die Götter, ihre Feste und Stätten konstituierten Sakralraum (c. *Symm.* 1):

<i>iamque domo egrediens, ut publica festa diesque</i>	215
<i>et ludos stupuit celsa et Capitolia vidit</i>	
<i>laurigerosque deum templis adstare ministros</i>	
<i>ac Sacram resonare Viam mugitibus ante</i>	
<i>delubrum Romae (colitur nam sanguine et ipsa</i>	220
<i>more deae, nomenque loci ceu numen habetur,</i>	
<i>atque urbis Venerisque pari se culmine tollunt</i>	
<i>templa, simul geminis adolentur tura deabus),</i>	
<i>vera ratus quaecumque senatu auctore probantur,</i>	
<i>contulit ad simulacra fidem dominosque putavit</i>	
<i>aetheris, horrifico qui stant ex ordine vultu.</i>	225

Und wenn er dann vollends aus dem Hause trat, die öffentlichen Feste, Feiertag und Spiele bestaunte, das hochaufragende Kapitol erblickte, sah, wie Priester lorbeerbekrönt bei den Göttertempeln standen und die Via Sacra vor dem Heiligtum der Roma von Rindergebrüll widerhallte (denn sie wird auch selbst nach Art einer Göttin verehrt, und der Name des Ortes wird für eine Gottheit gehalten, und die Tempel der Stadt und der Venus erheben sich mit gleichem Dach, zugleich werden die Zwillingsgöttinnen mit Weihrauch angebetet), wandte er, alles für wahr haltend, was durch die Empfehlung des Senates anerkannt wird, den Götzenbildern seinen Glauben zu und hielt die Figuren, die da mit furchterweckenden Gesichtern aufgereiht stehen, für die Herren des Äthers.

<sup>60</sup> Cerri (1963).

Das *delubrum Romae* (abermals dieser pagane Schlüsselbegriff, dieses Mal polemisch gebraucht), das *templum Urbis*,<sup>61</sup> ist von erheblicher zeitgeschichtlicher Signifikanz, denn es war von Maxentius restauriert worden,<sup>62</sup> gehörte also zu den letzten und zugleich größten Bauten im vorchristlichen Rom. Als in dieser Form singuläres Doppelheiligtum wurden hier Venus und Roma verehrt. Gelegen war der Tempel in der Nähe der Carinae, am Südwestabhang des Esquilin. Mit der Erwähnung des Gebrülls der Opferrinder spielt Prudentius auf diese Lage an, indem er einen Vers der *Aeneis* – aus dem Rundgang Euanders mit Aeneas durch das künftige Rom – zitiert (*Aen.* 8,360f.): *passimque armenta videbant / Romanoque foro et lautis mugire Carinis*. Nur ist das nicht mehr eine idyllische Szenerie – eine Vorform des *campo vaccino* –, sondern Ergebnis heidnischer Opferriten, die die empfindsame Seele in Angst und Schrecken versetzen. Das fügt sich klimaktisch ein in die Reihe der Monstrositäten, die das pagane Rom prägen.<sup>63</sup> Erst Konstantin ging daran, mit diesen Zumutungen und Verirrungen ein Ende zu machen und die Stadt Rom aus ihrer Verstrickung zu befreien. Prudentius legt ihm eine lange Rede in den Mund, die tiefe Wirkung hat auf Rom und Römer und sie zur Einsicht über ihre früheren Verfehlungen führt (c. *Symm.* 1 – der Schluss der Rede):

„ergo cave, egregium caput orbis, inania post haec prodigia et larvas stolido tibi fingere cultu, atque experta Dei virtutem spernere veri. deponas iam festa velim puerilia, ritus ridiculos tantoque indigna sacraria regno.	496    500
marmora tabenti respergine tincta lavate, o proceres: liceat statuas consistere puras, artificum magnorum opera: haec pulcherrima nostrae ornamenta fiant patriae, nec decolor usus in vitium versae monumenta coinquinet artis“.	   505
talibus edictis urbs informata refugit errores veteres et turbida ab ore vieto nubila discussit, iam nobilitate parata aeternas temptare vias Christumque vocante magnanimo ductore sequi et spem mittere in aevum.	   510
tunc primum senio docilis sua saecula Roma erubuit; pudet exacti iam temporis, odit praeteritos foedis cum religionibus annos.	

61 Der Duktus der Passage und die ausdrückliche Nennung der Venus weisen darauf hin, dass hier tatsächlich der Doppeltempel der Venus und Roma gemeint ist, nicht das *templum Urbis Romae*, das womöglich als eigenständiger Bau im Bereich des sog. Romulus-Tempels an der Via Sacra anzusetzen ist (so Freyberger [2009] 26f.).

62 Vgl. Freyberger (2009) III–III8.; Leppin u. Ziemssen (2007) 74–82; Ziemssen, s. o. in diesem Band.

63 Gnilka (2000).

„Hüte dich deswegen, erlesene Hauptstadt der Welt, nach diesen Ereignissen nichtige Missgebilde in törichtem Aberglauben für Götter zu halten und die Macht des wahren Gottes, die du erfahren hast, zu missachten! Schaffe nun die kindischen Festlichkeiten, die lächerlichen Kultbräuche und die eines so bedeutenden Reiches unwürdigen Opferaltäre ab! Wascht den von verspritztem Blut verfärbten Marmor ab, ihre Männer von Adel! Erlaubt den Statuen, Werken großer Künstler, unbefleckt da zu stehen! Schönster Schmuck unserer Vaterstadt mögen sie werden, und Missbrauch möge nicht mehr die Denkmäler einer Kunst besudeln, die man zur Sünde gemacht hat“.

Durch solche Verlautbarungen belehrt, ließ die Stadt von den alten Verirrungen ab und verscheuchte die finsternen Wolken von ihrem runzligen Antlitz, indem ihre Vornehmen nun bereit waren, unvergängliche Wege einzuschlagen, auf den Ruf des großgesinnten Fürsten hin Christus zu folgen und ihre Hoffnung auf die Ewigkeit zu errichten. Damals errötete Rom im Alter nun endlich einsichtig, zum ersten Mal über seine früheren Jahrhunderte, schämte sich nunmehr seiner Vergangenheit, und hasste die Jahre, die in schimpflichem Aberglauben dahingegangen waren.

Doch diese poetische Vision des Prudentius war in vielfacher Hinsicht noch frommes Wunschdenken, in dem die Literatur der Realität weit vorauseilte. Bis Rom tatsächlich sich der alten Riten, die die Stadtlandschaft geprägt hatten, entledigt hatte, sollten noch viele Jahre ins Land ziehen – wie Papst Gelasius zu seinem Zorn feststellen musste, bis gar römische Tempel (so sie nicht zerfielen) zu Kirchen wurden, also auch heidnische Sakralräume tatsächlich christianisiert wurden, war es gar schon Mittelalter geworden.<sup>64</sup>

## Literaturverzeichnis

### Bauer (2001)

Franz Alto Bauer, „Beatitudo temporum. Die Gegenwart der Vergangenheit im Stadtbild des spätantiken Rom“, in: Franz Alto Bauer u. Norbert Zimmermann (Hgg.), *Epochenwandel? Kunst und Kultur zwischen Antike und Mittelalter*, Mainz, 75–94.

### Behrwald (2009)

Ralf Behrwald, *Die Stadt als Museum? Die Wahrnehmung der Monumente in der Spätantike*, Berlin.

### Brandenburg (2005)

Hugo Brandenburg, *Die frühchristlichen Kirchen in Rom*, 2. Auflage, Regensburg.

### Cameron (2011)

Alan Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford.

<sup>64</sup> Im Jahre 609 wurde das Pantheon durch Papst Bonifatius IV. in die Kirche S. Maria ad Martyres transformiert (Brandenburg [2005] 233f.).

**Carandini u. Bruno (2008)**

Andrea Carandini u. Daniela Bruno, *La casa di Augusto. Dai „Lupercalia“ al Natale*, Bari u. Roma.

**Cerri (1963)**

Angelo Cerri, „Archeologia Romana nel Contra Symmachum di Prudenzio“, *Athenaeum* 41, 304–317.

**Chenault (2008)**

Robert Chenault, *Rome Without Emperors: The Revival of a Senatorial City in the Fourth Century CE*, Diss. Univ. of Michigan ([http://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/2027.42/60773/1/rchenaul\\_1.pdf](http://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/2027.42/60773/1/rchenaul_1.pdf) [Stand 4. 5. 2010])

**Curran (2000)**

John R. Curran, *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Oxford.

**Demandt (2007)**

Alexander Demandt, *Die Spätantike. Die Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr., 2.*, vollständig bearbeitete und erweiterte Auflage, München.

**Diefenbach (2007)**

Steffen Diefenbach, *Römische Erinnerungsräume: Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.*, Berlin.

**Döpp (1978)**

Siegmar Döpp, „Zur Datierung von Macrobius' Saturnalia“, *Hermes* 106, 619–632.

**Ferrua (1942)**

*Epigrammata Damasiana*, recensuit et adnotavit Antonius Ferrua S.I., Roma (SSAC 2).

**Flamant (1999)**

Jacques Flamant, „Macrobius“, *DNP* 7, 627–630.

**Fleischmann (2001)**

Petra Fleischmann, *Die Aeneasfigur in der Darstellung des Servius*, Diss. Jena.

**Fontaine (1986)**

Jacques Fontaine, „Damase poète théodosien: L'imaginaire poétique des Epigrammata“, in: *Saecularia Damasiana* (Atti del Convegno internazionale per il XVI Centenario della morte di Papa Damaso I), Città del Vaticano, 113–145.

**Freyberger (2009)**

Klaus Stefan Freyberger, *Das Forum Romanum. Spiegel der Stadtgeschichte des antiken Rom*, Mainz.

**Geiger (2008)**

Joseph Geiger, *The First Hall of Fame. A Study of the Statues in the Forum Augustum*, Leiden, Boston, Tokyo (Mnemosyne Suppl. 295).

**Gemeinhardt (2007)**

Peter Gemeinhardt, *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*, Tübingen (STAC 41).

**Gnilka (2000)**

Christian Gnilka, „Das templum Romae und Statuengruppe bei Prudentius, c. Symm. 1,215/237“, *Boreas* 17 (1994) 65–88 (= FS H. Brandenburg) = in: ders., *Prudentiana I – Critica*, München, Leipzig 2000, 187–218 (mit den Addenda 665–668).

**Haverling (1988)**

Gerd Haverling, *Studies on Symmachus' Language and Style*, Göteborg.

**Hunt (2008)**

Thomas Hunt, „... ibi et cor tuum (Jer. Ep. 22.30): Roman Christian Topography and the Statements of Christian Identity in Jerome“, *JLARC* 2, 17–32.

**Ihm (1895)**

Damasi Epigrammata, *accedunt Pseudodamasiana aliaque ad Damasiana inlustranda idonea*, rec. Maximilianus Ihm, Leipzig (Anth. Lat. Suppl. 1)

**Klein (1986)**

Richard Klein, „Die Romidee bei Symmachus, Claudian und Prudentius“, in: François Paschoud (Hg.), *Colloque Genevois sur Symmaque à l'occasion du mille six centième anniversaire du conflit de l'autel de la Victoire*, Paris, 119–144.

**Klein (2006)**

Richard Klein, „Die dritte Relatio des Symmachus. Ein denkwürdiges Zeugnis des untergehenden Heiligtums“, in: Ulrich Schmitzer (Hg.), *Suus cuique mos. Studien zur paganen Kultur des lateinischen Westens im 4. Jahrhundert n. Chr.*, Göttingen (Vertumnus 1), 25–58.

**Kolb (²2002)**

Frank Kolb, *Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike*, München.

**Krasser (2010)**

Helmut Krasser, „Pilgerreisen im Text. Das Peristephanon des Prudentius als religiös-performativer Erfahrungsraum“, *Millennium-Jahrbuch* 7, 205–222.

**Krautheimer (²1996)**

Richard Krautheimer, *Rom. Schicksal einer Stadt 312–1308*, 2. Auflage, München.

**Lavarenne (1963)**

*Prudence IV: Le livre des couronnes (Peristephanon liber)*. Dittochaeton. *Épilogue*. Texte établi et traduit par M. Lavarenne, Paris.

**Leppin (2004)**

Hartmut Leppin, „Zum Wandel des spätantiken Heidentums“, *Millennium-Jahrbuch* 1, 59–81.

**Leppin u. Ziemssen (2007)**

Hartmut Leppin u. Hauke Ziemssen (Hgg.), *Maxentius. Der letzte Kaiser in Rom*, Mainz.

**Lizzi Testa (2004)**

Rita Lizzi Testa, *Senatori, Popolo, Papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari.

**Lizzi Testa (2007)**

Rita Lizzi Testa, „Christian Emperors, Vestal Virgins and Priestly Colleges: Reconsidering the End of Roman Paganism“, *AntTard* 15, 251–262.

**Mommsen (1899)**

Theodor Mommsen, *Das römische Strafrecht*, Berlin.

**McLynn (2008)**

Neil McLynn, „Crying Wolf. The Pope and the Lupercalia“, *JRS* 98, 161–175.

**North u. McLynn (2008)**

John A. North u. Neil McLynn, „Postscript to the Lupercalia: from Caesar to Andromachus“, *JRS* 98, 176–181.

**Pellizzari (2003)**

Andrea Pellizzari, *Servio. Storia, cultura e istituzioni nell'opera di un grammatico tardoantico*, Firenze.

**Pietri (1976)**

Charles Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*, Rome.

**Pietri (1996)**

Charles u. Lucie Pietri (Hgg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. Altertum: 2. Das Entstehen der einen Christenheit (250–430)*, Deutsche Ausgabe, bearbeitet von Thomas Böhm u. a., Freiburg, Basel u. Wien.

**Pomarès (1959)**

*Gélase Ier, Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire Léonien*. Introduction, texte critique, traduction et notes de G. Pomarès, Paris (SC 65).

**Reutter (2009)**

Ursula Reutter, *Damasus, Bischof von Rom (366–383)*, Tübingen (STAC 55).

**Schönberger (2008)**

*Ambrosius Thodosius Macrobus, Tischgespräche am Saturnalienfest*. Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von Otto und Eva Schönberger, Würzburg.

**Schmidt (2008)**

Peter Lebrecht Schmidt, „(Macrobius) Theodosius und das Personal der *Saturnalia*“, *RFIC* 136, 47–83.

**Schmitzer (2004)**

Ulrich Schmitzer, „Theater ohne Bühne. Macrobius und Servius über das Drama“, in: Joachim Fugmann u. a. (Hgg.), *Theater, Theaterpraxis, Theaterkritik im kaiserzeitlichen Rom*, Leipzig, 59–81.

**Stenger (2011)**

Jan Stenger, „Plenartagungsbericht der Forschergruppe C-IV ‚Ancient City Spaces. Conceptions of Urban Space in Literature, Architecture, and Art‘“, *eTopoi. Journal for Ancient Studies*, Sonderband 1.

**Šterbenc Erker (2009)**

Daria Šterbenc Erker, „Das Lupercalia-Fest im augusteischen Rom: Performativität, Raum und Zeit“, *AR* 11, 1–34.

**Suerbaum (2001)**

Werner Suerbaum, „Servius“, *DNP* 11, 470–472.

**Tränkle (2008)**

*Prudentius, Contra Symmachum – Gegen Symmachus*, übersetzt und eingeleitet von Hermann Tränkle, Turnhout (FC 100).

**Ulf (1982)**

Christoph Ulf, *Das römische Lupercalienfest. Ein Modellfall für Methodenprobleme in der Altertumswissenschaft*, Darmstadt (Impulse der Forschung 38).

**Walser (1987)**

Gerold Walser (Hg.), *Die Einsiedler Inschriftensammlung und der Pilgerführer durch Rom (Codex Einsidlensis 326). Facsimile, Umschrift, Übersetzung und Kommentar*, Stuttgart.

**Whitehead (1927)**

Philip Barrows Whitehead, „The Church of S. Anastasia in Rome“, *AJA* 31, 405–420.