

Tradition und Topographie: Papst Silvester I. (314–335) und der Drache vom Forum Romanum¹

Von WILHELM POHLKAMP

Prof. Dr. Karl Hauck zum 65. Geburtstag

Einführung

Wer das Glück gehabt hat, unter kundiger Führung eine Stadt wie Rom kennenzulernen, dem werden Empfindungen vertraut sein, die Cicero am Anfang des fünften Buches von *De finibus bonorum et malorum* mit seinen Freunden erörtert. Einer der Gesprächsteilnehmer, Marcus Piso, versucht zu ergründen, warum die unmittelbare Anschauung von Orten, wo sich erinnerungswürdige Männer (*memoria digni viri*) oftmals aufgehalten haben sollen, stärkere Eindrücke hinterläßt als die Erzählung ihrer Taten oder die Lektüre ihrer Schriften. Dabei lasse sich nicht eindeutig feststellen, meint Piso, ob diese Empfindungen von Natur aus (*natura*) gegeben sind oder auf irgendeiner Selbsttäuschung (*errore quodam*) beruhen². Orte, welche die Tradition mit berühmten Männern in Verbindung bringt, rufen nicht nur die Erinnerung an diese Personen wach, sondern man meint sie gleichsam lebendig vor sich zu sehen³. Man betrachtet zum Beispiel Gebäude, denkt dabei aber an die Personen, die dort gewohnt und gewirkt haben⁴. Aus solchen auch den anderen Gesprächsteilnehmern vertrauten Erfahrungen schließt Piso, daß erinnerungsträchtige Orte eine sehr große Kraft der Vergewärtigung (*vis admonitionis*) haben müssen. Nicht ohne Grund stütze sich die *memoriae disciplina* gerade auf Orte⁵. Für das Verhältnis von Tradition und Topographie sind damit zwei zentrale Gesichtspunkte angesprochen. Wie der Hinweis auf die antike Disziplin der Mnemotechnik zeigt, können Orte die Funktion von Gedächtnisstützen haben⁶. Man behält Ereignisse und Personen der Vergangenheit leichter in Erinnerung, wenn sie mit bestimmten Orten verbunden sind. Deren *vis admonitionis* erschöpft sich jedoch nicht in dieser mnemotechnischen Funktion, sondern bewirkt darüber hinaus, daß Ereignisse und Personen der Vergangenheit lebendige Gegenwart werden. So kann der Besucher berühmter Städte seine Erlebnisse und Empfindungen in die Worte fassen: *quacumque ingredimur, in aliqua historia vestigium ponimus*⁷. Der Wert solcher Erfahrungen wird bei Cicero freilich eingeschränkt. Denn ‚Menschen von Geist‘ (*ingeniosi*) bedienen sich ihrer *ad imitandos summos viros*, während es ‚wißbegierigen Touristen‘ (*curiosi*) schon ausreicht, *ad indicia veteris memoriae cognoscenda* zu gelangen⁸.

Wie Cicero und seine Gesprächspartner zeigt sich 1400 Jahre später auch Petrarca rein antiquarischem Interesse an geschichtsträchtigen Plätzen abge-

neigt, als er in einem Brief seinen Freund Giovanni Colonna an gemeinsame ‚Streifzüge‘ durch Rom erinnert, wo auf Schritt und Tritt Gespräch und Besinnung angeregt wurden⁹. In diesem Brief äußert Petrarca seine berühmte Klage: „Wer weiß denn heute weniger von römischen Dingen als die Bürger Roms? Ich sage es ungern: Nirgends kennt man Rom schlechter als in Rom. An dieser Tatsache stimmt mich nicht die Unwissenheit allein traurig – obwohl es nichts Schlimmeres als Unwissenheit gibt –, sondern die Verdrängung vieler Vorzüge. Denn wer kann daran zweifeln, daß sich Rom auf der Stelle wieder erheben würde, wenn es anginge, sich selbst zu erkennen?“¹⁰ Eindringlicher läßt sich die historische Kraft von Traditionen kaum vor Augen führen. Ganz anders und konkreter zeigt sich die Kraft von Traditionen, wenn man der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte jener Vorstellungen nachgeht, die sich die von Petrarca als so unwissend gescholtenen Römer selbst von der Vergangenheit ihrer Stadt gebildet haben. In solchen Vorstellungen haben sich gerade auch in christlicher Zeit Erinnerungen an denkwürdige Ereignisse oder bedeutende Personen mit konkreten Orten der Stadt verbunden. Würde man, um nur dieses Beispiel zu nennen, die römische Martyrer- und Heiligenliteratur der Spätantike in ihrer Gesamtheit untersuchen, ließe sich das Bild einer Geschichte der Kirche von Rom nachzeichnen, von ihrer angeblichen Gründung durch den Apostel Petrus über die Kämpfe der Verfolgungszeit bis hin zum Frieden der Kirche unter Silvester und Konstantin¹¹.

Der Beziehung zwischen Erinnerungen und Orten, zwischen Tradition und Topographie hat M. Halbwachs in seinen Arbeiten über das kollektive Gedächtnis besondere Bedeutung beigemessen¹². Charakteristisch für jedes kollektive Gedächtnis ist nach Halbwachs, daß es sich „innerhalb eines räumlichen Rahmens bewegt“¹³. Orte, mit denen sich Erinnerungen an Ereignisse oder Personen der Vergangenheit verbunden haben, sichern durch ihre materielle Dauer den Fortbestand solcher Erinnerungen. Als sichtbare Zeugen lassen diese Orte die Vergangenheit zu einem Teil der Gegenwart werden: man kann dort die Vergangenheit ‚berühren‘ und hat unmittelbaren Kontakt mit ihr¹⁴. Erinnerungen verändern aber auch die Orte selbst, mit denen sie sich verbinden. Die konkrete, materielle Realität der Orte wird gewissermaßen überlagert von einer imaginären Wirklichkeit. Diesen Vorgang versuchte Cicero zu beschreiben als die den Orten selbst inwohnende *vis admonitionis*. Wie Halbwachs zeigen konnte, hat solche Kraft der Vergegenwärtigung im Bereich der Religionen große Bedeutung. Insofern Religion ihren Daseinsgrund in der Vergangenheit hat, läßt sie sich definieren als „ein ins Gedächtnisrufen von Ereignissen oder heiligen Personen, die seit langem beendet bzw. gestorben sind“¹⁵. Der größer werdende zeitliche Abstand zu dieser Vergangenheit führt dazu, daß Orte, die einst Schauplätze von religiös bedeutsamen Ereignissen oder Wirkungsstätten heiliger Personen waren, ihren Charakter ändern. Sie werden zu geheiligten Orten, die oftmals zugleich Kultstätten sind, zu Orten, deren An-

schauung die religiöse Erinnerung weckt, aber auch zu unheimlichen, unheilvollen oder fluchbeladenen Orten¹⁶. In diesem Sinne kann man von einer religiösen Geographie oder von einer religiösen Topographie sprechen¹⁷, die Halbwachs am Beispiel des Heiligen Landes als im Laufe von Jahrhunderten entstandene ‚legendarische Topographie‘ untersucht hat.

In gleicher Weise ließe sich anhand von hagiographischen Texten die religiöse Topographie von Städten oder Regionen rekonstruieren. M. De Certeau hat darauf hingewiesen, daß für die Hagiographie das Vorherrschen von Ortsangaben über Zeitangaben charakteristisch sei und daß sie sich darin von der Biographie unterscheidet¹⁸. Die Vita eines Heiligen ist für die ihn verehrenden Gläubigen nicht primär Anlaß zu historischer Erinnerung, sondern Grundlage liturgischer Memoria am jährlich wiederkehrenden Festtag dieses Heiligen. Die liturgische Funktion hagiographischer Texte läßt die historische Dimension des in ihnen Berichteten zurücktreten und erklärt zugleich die große Bedeutung der überlieferten ‚Schauplätze‘ des Heiligenlebens¹⁹. Orte, an denen nach hagiographischen Traditionen Heilige geweiht und gewirkt haben, werden im Sinne religiöser Topographie zur erlebbaren und erlebten ‚Terra Sancta‘ dieser Heiligen, in deren Zentrum ihr Grab als Kultort und Anziehungspunkt der Gläubigen liegt²⁰.

I. Die Tradition von Silvesters Drachensieg und die historische Topographie des Forum Romanum

Zu den Traditionen, welche die religiöse Topographie des christlichen Rom beeinflußt haben, gehört eine Erzählung, der zufolge der heilige Papst Silvester I. zur Zeit Kaiser Konstantins des Großen am Forum Romanum einen Drachen bezwungen hat, der mit seinem tödlichen Pestatem die Bürger der Stadt bedrohte. Daß diese Erzählung in den Bereich der Legende gehört, steht außer Zweifel. Drachen sind schließlich Phantasietiere und nicht Vertreter einer zoologischen Gattung²¹. Obwohl auch der Drache vom römischen Forum nur ein ‚imaginäres Lebewesen‘ darstellt²², ist seine Existenz weder in der Antike noch im Mittelalter jemals in Zweifel gezogen worden. Er gehörte zu den berühmtesten und am besten bezeugten Drachen im antiken und mittelalterlichen Rom²³. Seine Geschichte bestätigt, was A. Graf in seinem Buch über die „Naturgeschichte des Teufels“ festgestellt hat: „Schrecklich, unwiderstehlich ist die Macht von Dingen, welche nicht sind, und viele von den mächtigsten Faktoren der Geschichte der Menschheit finden sich nicht unter den wirklichen Dingen, sondern sind niemals gewesen und werden niemals sein.“²⁴ Der schon in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts von Graf angeregten Beschäftigung mit der historischen Kraft des Unwirklichen²⁵ entspricht es, wenn unlängst die Bedeutung einer „histoire de l’imaginaire“ für die Geschichte der Menschen und Gesellschaften herausgestellt worden ist²⁶. Das Imaginäre zum Gegenstand einer historischen Untersuchung zu machen, trifft auf eine

zweifache Schwierigkeit²⁷. Einerseits läßt sich die Grenze zwischen dem Realen und dem Imaginären, die eher den Charakter einer Grenzzone zu haben scheint, für vergangene Jahrhunderte nicht eindeutig fixieren. Daraus folgt, daß andererseits der moderne Historiker, der sich mit dem Verhältnis von Realem und Imaginärem bei zeitlich sehr weit entfernten Kulturen beschäftigt, die Grenze zwischen beiden nur dort ziehen kann, wo sie für ihn selbst im Kontext seiner eigenen Zeit und Kultur verläuft.

Für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Tradition von Silvesters Drachensieg sind Schwierigkeiten in der Beurteilung des Imaginären kennzeichnend. Man hat diese Tradition vor allem im Hinblick auf die historische Bedeutung Silvesters und seiner Zeit gewürdigt. Bei solchem Zugriff ließ sich Silvesters Kampf mit dem römischen Drachen allenfalls als Metapher oder als Symbol des Sieges verstehen, den das Christentum über die antiken Religionen im Laufe des 4. Jahrhunderts errungen hatte²⁸. Aber selbst Deutungsversuche im engeren Kontext der Stadtgeschichte Roms haben vorrangig entweder nach einem historischen Kern oder nach einem topographischen Anknüpfungspunkt der Erzählung gesucht. Dabei wurde die Tradition von Silvesters Drachensieg ausgewertet und interpretiert als Quelle zur historischen Topographie des Forum Romanum, zur Rekonstruktion noch nicht ausgegrabener Stellen ebenso wie zur Beschreibung bereits bekannter Plätze hinsichtlich ihres Zustandes in Antike und Mittelalter²⁹. Die historisch-topographische Auswertung hat zu einer Reihe von Irrtümern geführt, weil sie ohne ausreichende Kenntnis der Text- und Überlieferungsgeschichte jenes Dokumentes erfolgt ist, das diese Tradition begründet hat. Die Erzählung von Silvesters Sieg über den Drachen vom Forum Romanum ist überliefert in den lateinischen ‚Actus Silvestri‘. W. Levison konnte bereits 1924 nachweisen, daß der lateinische Text in zwei ‚Ursprungsfassungen‘ und mindestens drei Typen von aus diesen gebildeten ‚Mischfassungen‘ handschriftlich bezeugt ist³⁰. Die älteste, in Rom selbst entstandene lateinische Textfassung der Actus Silvestri wurde von Levison in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts datiert³¹. Die verwirrende Überlieferungssituation des Textes und seiner verschiedenen Fassungen hätte eine den archäologischen Bemühungen um die historische Topographie des Forum Romanum vergleichbare Schichtenanalyse der literarischen Tradition von Silvesters Drachensieg erfordert. Statt dessen wurden jedoch, wie schon vor der Veröffentlichung von Levisons Ergebnissen, auch weiterhin nur die in Frühdrucken des 15. Jahrhunderts zugänglichen Textformen der Actus Silvestri benutzt³². Allein L. Duchesne griff 1897 direkt auf die handschriftliche Überlieferung zurück, ohne jedoch Textform und -qualität der von ihm benutzten Handschrift zu erkennen³³. Der von Duchesne publizierte lateinische Text hat ebenso wie seine Analyse der Tradition von Silvesters Drachensieg deren historisch-topographische Auswertung bis heute beeinflusst. Es ist deshalb notwendig, den Kontext der These von Duchesne wenigstens kurz zu skizzieren.

Die Frage nach dem ‚Schauplatz‘ von Silvesters Drachensieg ist im Rahmen der Vorbereitung und Auswertung von Ausgrabungen des Forum Romanum wohl vor allem deshalb diskutiert worden, weil für den Ort der Drachenhöhle zwei einander widersprechende Angaben bezeugt sind. Auf diesen Widerspruch war 1871 H. Jordan aufmerksam geworden, als er den von ihm selbst benutzten griechischen Text der *Actus Silvestri*, wo die Drachenhöhle im Mons Tarpeius unterhalb des Kapitols lokalisiert wurde, verglich mit einer Aussage der um die Mitte des 12. Jahrhunderts entstandenen *Mirabilia urbis Romae*, der zufolge sich die Höhle des Drachen beim antiken Tempel der Vesta zu Füßen des Palatin befunden haben sollte³⁴. Jordan glaubte, daß die vom Mirabilienautor zitierte *vita S. Silvestri* verlorengegangen sei, und hielt außerdem die Lokalisierung der Drachenhöhle unterhalb des Kapitols für die ursprüngliche Angabe³⁵. Seiner Auffassung folgte ein Vierteljahrhundert später Duchesne, weil der von ihm benutzte lateinische Handschriftentext der *Actus Silvestri* die Drachenhöhle ebenfalls lokalisierte *in monte Tarpeio in quo est Capitolium collocatum*³⁶. Duchesnes Beschäftigung mit der Erzählung von Silvesters Drachensieg erfolgte im Zusammenhang mit einer Kontroverse, die Ende des 19. Jahrhunderts um die Lokalisierung der Kirche S. Maria Antiqua am Forum Romanum entstanden war³⁷.

Im Vorfeld der 1900–1901 erfolgten Ausgrabung der alten Marienkirche gab es zwei einander widerstreitende Meinungen. Duchesne selbst sah in S. Maria Antiqua die nicht nur historische, sondern auch topographische Vorgängerin von S. Maria Nova, jener Kirche beim Tempel der Venus und Roma also, die heute den Namen S. Francesca Romana führt³⁸. Die von H. Grisar vertretene Gegenmeinung vermutete S. Maria Antiqua jedoch an genau der Stelle zu Füßen des Palatin, wo sie dann tatsächlich wiedergefunden wurde³⁹. Zur Stützung seiner Lokalisierung der alten Marienkirche hatte Grisar neben anderen Zeugnissen auch die Erzählung von Silvesters Drachensieg herangezogen. Offenbar in dem Bemühen, den bis heute nicht eindeutig geklärten Beinamen ‚Antiqua‘⁴⁰ zu entschlüsseln, nahm Grisar an, daß S. Maria Antiqua das älteste Heiligtum der Gottesmutter auf römischem Boden gewesen sei⁴¹. Da der Name der Kirche aber erst in einem Pilgeritinerar des 7. Jahrhunderts bezeugt ist⁴², glaubte er über den von ihm vermuteten historischen Kern der Tradition von Silvesters Drachensieg zeitlich noch weiter zurückgehen zu können⁴³. Wenn S. Maria Antiqua die älteste Marienkirche in Rom war, konnte sie nur in der Zeit Silvesters I. (314–335) oder kurze Zeit später entstanden sein⁴⁴. Grisar vertrat diese Meinung, weil er als historischen Kern der in den *Actus Silvestri* überlieferten Erzählung annahm, daß Papst Silvester der Gottesmutter ein Heiligtum errichtete nicht weit von jenem Platz, wo er nach der späteren Tradition „den Drachen des Heidenthums gebändigt“ hatte, „indem er seinem Cultus in einem dortigen Göttertempel ein Ende bereitete“⁴⁵. Die Frage, um welchen Tempel es sich dabei gehandelt haben sollte, ließ sich mit der von Gri-

sar benutzten Textfassung der Actus Silvestri nicht eindeutig beantworten⁴⁶. Diese Lücke ließ sich jedoch füllen mit der Angabe der *Mirabilia urbis Romae*, der zufolge man im 12. Jahrhundert die Höhle des von Silvester besiegten Drachen beim Tempel der Vesta am Forum Romanum vermutete. Aus der topographischen Nachbarschaft von Vestatempel und Marienkirche folgerte Grisar: „Die kleine Kirche also oder das Oratorium der Mutter Gottes, welches wir später hier finden, das aber bedeutsam genug Antiqua heißt, scheint durchaus auf Papst Silvester sich zurückzuführen und von ihm eingerichtet worden zu sein, um einen Gegensatz zum Vestacultus zu bilden.“⁴⁷ Duchesne, der die Gründung von S. Maria Antiqua durch Silvester I. bestritt⁴⁸, hat mit dieser Kritik recht behalten, wie die Ausgrabungsergebnisse beweisen. Denn von einer wirklichen Kirche S. Maria Antiqua kann frühestens nach der Mitte des 6. Jahrhunderts ausgegangen werden⁴⁹. Das dieser Kirche an derselben Stelle vorausgehende, in Gebäuden der römischen Kaiserzeit errichtete Marienoratorium ist ebenfalls kaum vor der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts entstanden⁵⁰. Nach diesen Ergebnissen sind Grisars Datierung und Duchesnes Lokalisierung von S. Maria Antiqua unhaltbar geworden.

Die historisch-topographische Auswertung der Tradition von Silvesters Drachensieg hat zwei Fragen aufgeworfen, deren endgültige Beantwortung auch nach der Wiederentdeckung von S. Maria Antiqua zu Füßen des Palatin noch aussteht. Von den Ausgrabungsergebnissen nicht betroffen ist zunächst die Annahme, daß es eine Konkurrenz zwischen Vestakult und Marienverehrung an dieser Stelle des Forum Romanum gegeben haben könnte, wenn auch nicht in dem von Grisar angenommenen Sinn und zu dem von ihm vermuteten Zeitpunkt⁵¹. Die Berechtigung einer solchen Annahme läßt sich allerdings erst feststellen, wenn die Frage nach der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Tradition von Silvesters Drachensieg geklärt ist⁵². Die zweite aus der Kontroverse um S. Maria Antiqua aufzunehmende Frage betrifft das Zeugnis der *Mirabilia urbis Romae*, wo die Höhle des von Silvester besiegten Drachen beim antiken Tempel der Vesta lokalisiert wird. Diese Angabe ließ sich durch keine der um die Jahrhundertwende bekannten Textfassungen der Actus Silvestri bestätigen. Daß sie gleichwohl im Sinne der Tradition selbst berechtigt ist, wird erst bei genauerer Kenntnis der Textgeschichte der Actus Silvestri deutlich.

II. Der ‚Schauplatz‘ des Drachensieges in den *Mirabilia urbis Romae*

Die *Mirabilia urbis Romae* sind, wie die weite Verbreitung und die immer neuen Redaktionen ihres Textes zeigen, der wohl berühmteste ‚Romführer‘ des Mittelalters gewesen⁵³. Ihr Autor, nach Meinung der Forschung der Kanoniker Benedikt von St. Peter⁵⁴, wollte ‚zum Gedächtnis der Nachkommen‘ über Tempel und Paläste aus der heidnischen Vergangenheit Roms schreiben, was er in alten Annalen gelesen, mit eigenen Augen gese-

hen und von ‚alten Leuten‘ gehört hatte⁵⁵. In welchem äußeren Zustand sich das von ihm beschriebene römische Forum um die Mitte des 12. Jahrhunderts befand, läßt sich nur schwer noch genau feststellen. Angesichts des fortschreitenden Verfalls der antiken Monumente war das Forum sicher zum Teil schon unzugänglich geworden⁵⁶. Papst Leo IV. (847–855) sah sich vielleicht infolge des Erdbebens von 847 gezwungen, die mit S. Maria Antiqua verbundene Diakonie nach S. Maria Nova zu verlegen, weil die Palastbauten des Palatin einzustürzen drohten⁵⁷. Die alte Marienkirche selbst war dann im 12. Jahrhundert längst aufgegeben und unter den vom Palatin herabgestürzten Ruinen begraben. Der *Mirabilien*autor erwähnt sie deshalb auch nicht mehr.

Im Atrium von S. Maria Antiqua hatte sich im 9. und 10. Jahrhundert ein Oratorium eingemauert, das dem heiligen Eremiten Antonius geweiht war. Von diesem Oratorium haben sich bauliche Spuren und Reste von Wandbildern erhalten, die bei der Ausgrabung von S. Maria Antiqua entdeckt worden sind⁵⁸. Auf dieses Antoniusheiligtum spielt der Text der *Mirabilia* an, wenn er östlich der großen Basilica Iulia des Forums einen von ihm selbst so bezeichneten ‚Palast des Catilina‘ erwähnt, *ubi fuit ecclesia sancti Antonii*⁵⁹. Diese Kirche wurde jedoch, wie das *fuit* vermuten läßt, zur Zeit der *Mirabilia* offenbar nicht mehr für Kultzwecke benutzt. Wenn die Annahme zutrifft, daß die Antoniuskirche schon vor dem Jahre 1000 aufgegeben worden ist⁶⁰, hat Benedikt von St. Peter diese Kirche nicht mehr aus eigener Anschauung, sondern nur noch vom Hörensagen gekannt, vielleicht weil die von ihm zitierten ‚alten Leute‘ noch um ihre Existenz wußten. Von ihnen wird er wohl auch erfahren haben, daß der Ort in unmittelbarer Nachbarschaft der Antoniuskirche *Infernus* genannt wurde⁶¹.

Der Name *Infernus* läßt auf eine religiöse topographische Bedeutung des mit ihm bezeichneten Ortes schließen, die sich hier in einer offenbar schon vor dem 12. Jahrhundert entstandenen Lokaltradition erhalten hat. Das Alter dieser Lokaltradition ist nicht bekannt. Welche Vorstellungen die Römer selbst im Mittelalter mit dem *Infernus* genannten Ort verbunden haben, läßt sich ebenfalls nur vermuten⁶². Vielleicht handelte es sich dabei um unartikulierte Empfindungen, die allein schon von der äußeren Beschaffenheit des Ortes selbst provoziert wurden. Benedikt von St. Peter selbst scheint jedenfalls keine eindeutige Erklärung des *Infernus* vorgefunden zu haben. Er versucht deshalb in seinen *Mirabilia* den Namen nachträglich durch eine gelehrte Erklärung zu deuten. Danach sollte sich an diesem Ort in alter Zeit die Erde geöffnet und großes Unheil über die Stadt gebracht haben. Erst als ein adliger Ritter, um die Stadt zu befreien, auf Weisung seiner Götter sich bewaffnet in den Erdsplatt gestürzt habe, sei die Erde wieder geschlossen und die Stadt vom Übel befreit worden. Man erkennt in dieser Erzählung unschwer jene aitiologische Legende wieder, mit der sich die Römer in der Antike die Entstehung des in der Mitte des Forumsplatzes gelegenen *lacus Curtius* erklärten⁶³. Auch wenn diese Legende im antiken

Rom die volkstümlichste von insgesamt drei bezeugten Aitiologien zum *lacus Curtius* gewesen ist⁶⁴, im späteren Mittelalter dürfte sie kaum anders als durch bloß literarisches Wissen bekannt gewesen sein, zumal da der *lacus Curtius* selbst als der den Fortbestand der Tradition sichernde Ort längst nicht mehr zu sehen war⁶⁵. Die literarische Erinnerung an das die Stadt befreiende Selbstopfer des Marcus Curtius ist also dadurch, daß die *Mirabilia* sie mit dem von einer älteren Lokaltradition *Infernus* genannten Ort verbunden haben, wieder lebendige Gegenwart geworden. Für die historisch-topographische Auswertung der *Mirabilia* ist diese Lokalisierung des *lacus Curtius* einer jener Irrtümer gewesen, die den nur begrenzten Wert der Aussagen Benedikts von St. Peter als Quelle zur Geschichte des Forum Romanum im Mittelalter deutlich machen⁶⁶. Als Zeugnis zur religiösen Topographie des Forums ist die Aussage der *Mirabilia* dagegen historisch wertvoll. Denn die Vorstellung, daß jener Erdsplatt, in den sich einst Marcus Curtius gestürzt hatte, um die Stadt zu befreien, sich an der *Infernus* genannten Stelle des Forum Romanum befunden haben sollte, hat zweifellos die Erlebniswirkung des Ortes im Sinne einer religiösen Topographie intensiviert.

Obwohl im Text der *Mirabilia* nur die Curtius-Aitiologie zur Erklärung des *Infernus* herangezogen wird, ist der unmittelbar darauf folgenden Lokalisierung der Drachenhöhle die gleiche Funktion zugewiesen worden. Der *Mirabilien*autor habe, so wurde behauptet, die beiden Traditionen vom Selbstopfer des Curtius und von Silvesters Drachensieg miteinander vermengt⁶⁷. Diese Auffassung erscheint zwar plausibel, sie ist aber vom Text der *Mirabilia* allein aus nicht zu beweisen. Denn zwischen der erläuternden Paraphrase der Curtius-erzählung und dem Hinweis auf die Höhle des von Silvester besiegten Drachen besteht kein direkter syntaktischer Zusammenhang⁶⁸. Durch diesen im Zusammenhang mit dem Tempel der Vesta erfolgten Hinweis wird lediglich die Aufzählung der Monumente fortgesetzt, die Benedikt von St. Peter an der beschriebenen Stelle des Forum Romanum gesehen oder vermutet hat. Diese Aufzählung war durch die Erklärung zum *Infernus* kurz unterbrochen worden. Die Auffassung, daß in den *Mirabilia* eine künstliche Verbindung zwischen Curtius- und Silvestertradition hergestellt worden sei, ging davon aus, daß beide Traditionen ursprünglich mit ganz anderen Orten verknüpft waren. Daß die Curtius-Tradition zum *lacus Curtius* in der Mitte des Forumsplatzes gehört hat, ist nicht zu bezweifeln. Daß die Silvestertradition ursprünglich beim Kapitol angesiedelt gewesen sei, läßt sich dagegen bei genauerer Kenntnis der Textgeschichte der *Actus Silvestri* nicht mehr aufrechterhalten.

Benedikt von St. Peter verlegte den im 12. Jahrhundert nicht mehr sichtbaren antiken Tempel der Vesta in die unmittelbare Nachbarschaft des *Infernus*. Bei dieser Lokalisierung stützte er sich wohl auf das Zeugnis der von ihm in den *Mirabilia* benutzten ‚Fasten‘ des Ovid⁶⁹. Der von Benedikt richtig vermutete Standort des Vestatempels unterhalb der Nordecke des

Palatin bildet im Text der *Mirabilia* zugleich den topographischen Bezugspunkt für die Angabe der unter der Erde gedachten Drachenhöhle. Daß der Mirabilienautor sich die Höhle direkt unter dem Tempel selbst vorgestellt habe, geht aus dem Text nicht zwingend hervor⁷⁰. Der Ort, *ubi dicitur inferius draco cubare*, wird in den *Mirabilia* nicht eindeutig lokalisiert. Es ist deshalb denkbar, daß er in Benedikts eigener Vorstellung identisch gewesen ist mit dem *Infernus* selbst. Unabhängig davon, ob der Mirabilienautor mit seiner Beschreibung bewußt eine Beziehung zwischen Drachenhöhle und *Infernus* hergestellt hat, darf als sicher gelten, daß die Lokalisierung der Höhle beim Vestatempel nicht seine Erfindung ist. Dies wird die Untersuchung der Entstehungsgeschichte der Erzählung von Silvesters Drachensieg zeigen⁷¹.

Der Widerspruch zwischen der Angabe der Drachenhöhle beim Vestatempel und ihrer Lokalisierung im Mons Tarpeius unterhalb des Kapitols, den die Forschung in Unkenntnis der Textgeschichte der Actus Silvestri glaubte gegen das Zeugnis der *Mirabilia* ins Feld führen zu können, ist nicht erst im 12. Jahrhundert entstanden. Die einander widersprechenden Lokalisierungen der Drachenhöhle sind vielmehr bereits lange vor der Zeit Benedikts von St. Peter bezeugt. Sie werden überliefert in den beiden ‚Ursprungsfassungen‘ der Actus Silvestri und gehören also zwei verschiedenen Schichten der Tradition von Silvesters Drachensieg an⁷². Bevor dies genauer dargelegt werden kann, soll zunächst eine erste Antwort auf die Frage versucht werden, warum Benedikt von St. Peter die Höhle des von Silvester bezwungenen Drachen überhaupt für erwähnenswert gehalten hat. Wie er selbst am Schluß der *Mirabilia* betont, wollte Benedikt über Tempel und Paläste schreiben, die es *tempore paganorum* in der Stadt Rom gegeben hat⁷³. Man könnte deshalb vermuten, daß er in diesem Sinne auch den zu seiner Zeit nicht mehr sichtbaren antiken Tempel der Vesta beschreiben wollte. Dabei wird man es jedoch nicht einfach auf die in den *Mirabilia* zu beobachtende Vorliebe für legendarische Traditionen zurückführen können, wenn die Beschreibung dieses Tempels nicht nach Zeugnissen antiker Autoren wie des von Benedikt benutzten Ovid erfolgt, sondern statt dessen eine Aussage der als *vita sancti Silvestri* zitierten Actus Silvestri wiedergegeben wird. Da dafür auch nicht mangelndes Wissen über den Vestatempel als Erklärung herangezogen werden kann, muß die Erwähnung der Drachenhöhle in den *Mirabilia* einen anderen Grund als die bloße Charakterisierung des Tempels gehabt haben. Wahrscheinlich diente die aus der Kenntnis des Ovid resultierende, richtige Lokalisierung des Vestatempels gewissermaßen nur als Vehikel, um jenen Ort angeben zu können, wo sich nach der Tradition die Drachenhöhle befinden sollte. Diese Tradition hat Benedikt aus seiner Kenntnis sowohl des Ovid als auch der Actus Silvestri in topographischer Hinsicht präzisiert. Vestatempel und Drachenhöhle gehören in den *Mirabilia* zum imaginären topographischen Kontext des *Infernus*, da beide nicht wirklich zu sehen waren. In diesem Sinne trägt die von Bene-

dikt nicht erfundene, sondern aus den Actus Silvestri übernommene Lokalisierung der Drachenhöhle beim Vestatempel zur Illustration des *Infernus* selbst bei. Denn die durch sie vermittelte Vorstellung, daß der Platz zu Füßen des Palatin auch der Schauplatz von Silvesters Sieg über den die Bürger Roms mit seinem tödlichen Pestatem bedrohenden Drachen gewesen sei, war geeignet, die Erlebniswirkung des *Infernus* im Sinne einer religiösen Topographie zu intensivieren. Seine Unheimlichkeit ergab sich nicht nur aus der äußeren Beschaffenheit des Platzes im Mittelalter, sondern ebenso aus der mit ihm verbundenen Erinnerung an zwei imaginäre Ereignisse aus der Geschichte der Stadt Rom, die als Traditionen zwar in verschiedenen Jahrhunderten entstanden waren, die im Erlebnis des Ortes selbst jedoch sich zu einer einzigen Gegenwart der Vergangenheit vereinigten.

Der aitiologische Charakter der Erzählung vom Selbstopfer des Curtius, als dessen Schauplatz die *Mirabilia* den *Infernus* beim Palatin angeben, legt die Vermutung nahe, daß auch die Erzählung von Silvesters Drachensieg ursprünglich durch die Topographie des Forum Romanum motiviert oder inspiriert worden sei. Solche Motive und Inspirationen erschienen plausibel, solange man die Lokalisierung der Drachenhöhle beim Vestatempel als mittelalterliche Veränderung der Ursprungstradition glaubte interpretieren zu können⁷⁴. Da sich diese Auffassung nach der Kenntnis der Textgeschichte der Actus Silvestri nicht mehr vertreten läßt, muß für die Vorstellung, Silvester habe den Drachen in seiner Höhle beim Tempel der Vesta besiegt, ein älterer historischer Kontext und eine ältere topographische Situation des römischen Forums gesucht werden. Nicht Zustand und Aussehen des Forums zur Zeit der *Mirabilia* geben den historisch-topographischen Kontext für die Lokalisierung der Drachenhöhle wieder, sondern die folgende Beschreibung der Erlebniswirklichkeit dieser Region, die zu Beginn des 5. Jahrhunderts der Dichter Prudentius bietet: Wenn ein heidnischer Römer sein Haus in der Nähe des Forums verließ, umfing ihn die Stadt im Glanz von Festen und Spielen. Vor sich das erhabene Kapitol, wo mit Lorbeer bekränzte Priester sich um die Tempel drängten, konnte er die Sacra Via widerhallen hören vom Gebrüll der Opfertiere beim Tempel der Venus und Roma⁷⁵. Der hier beschriebenen Erlebniswirklichkeit läßt sich die Erzählung von Silvesters Sieg über den Drachen vom Forum Romanum zuordnen, die nun in ihrer ältesten Form genauer untersucht werden soll.

III. Der Drachenkult der römischen Vestalinnen in christlichen Zeugnissen der Spätantike

Die von W. Levison A (1) genannte, älteste Textfassung der Actus Silvestri besteht aus zwei Büchern⁷⁶. Den Inhalt des zweiten Buches bildet eine längere Disputation zwischen Silvester und zwölf Juden über Fragen der Gottheit Christi. Auf diese Disputation folgt als Abschluß nicht nur des zweiten Buches, sondern des ganzen Textes der Actus Silvestri die Erzählung von

Silvesters Drachensieg⁷⁷. Diese Erzählung ist nur lose mit dem übrigen Text verbunden⁷⁸. Für die Annahme, daß die Erzählung ursprünglich vielleicht eine eigenständige Tradition gewesen und als solche vom Autor der *Actus Silvestri* in seinen Text übernommen worden sei, haben sich bisher weder textgeschichtliche noch überlieferungsgeschichtliche Indizien finden lassen⁷⁹. Wenn die Erzählung von Silvesters Drachensieg deshalb auch weiterhin als Bestandteil der *Actus Silvestri* gesehen werden muß, ist es aus methodischen Gründen unerläßlich, die von Levison vorgeschlagene Datierung des Textes in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts auszuweiten auf die gesicherten Termini ‚a quo‘ und ‚ad quem‘. Nur so lassen sich alle Möglichkeiten nutzen, die Entstehungsgeschichte der Tradition von Silvesters Drachensieg zu erhellen. Die älteste Textfassung A (1) der *Actus Silvestri* kann frühestens zur Zeit des Papstes Damasus (366–384) entstanden sein⁸⁰. Den Terminus ‚ad quem‘ bildet der Pontifikat des Papstes Symmachus (498–514), weil in dieser Zeit die Existenz der *Actus Silvestri* durch wirkungsgeschichtliche Testimonien erstmals bezeugt ist⁸¹.

Die Erzählung von Silvesters Drachensieg besteht aus zwei Teilen. Den ersten Teil bildet die Schilderung von Anlaß und Ausgang des Drachenkampfes. Im zweiten Teil wird der Inhalt eines Gesetzes mitgeteilt, das Kaiser Konstantin nach Silvesters Sieg über den Drachen in allen Städten des Reiches öffentlich bekanntmachen läßt, um den ganzen *orbis Romanus* und alle Bürger der Städte zur Verehrung des *summus deus* aufzufordern⁸². Die Erzählung beginnt mit einer ‚Eingabe‘ der römischen Pontifices an Kaiser Konstantin. Deren für das Verständnis der ganzen Erzählung zentrale Bedeutung konnte bisher nicht erkannt werden, weil eine Edition der ältesten Textfassung A (1) noch fehlt. Deshalb sei hier zunächst der Text in seiner ältesten erreichbaren Form wiedergegeben⁸³:

Transactis itaque aliquantis diebus pontifices universi templorum huiusmodi suggestionem augusto Constantino fecisse dicuntur: Sacratissime imperator et semper auguste, populus semper vester Romanus draconis periclitatur afflatu. Solebant enim virgines sacrae in templo Vestae omni kalendarum die ad eum descendere cibosque ei similaginis ministrare. Ex quo autem pietas vestra legem christianam accepit, huic nihil infertur ideoque indignatus cotidie flatu suo populum vexat. Et ideo deprecamur, ut solitas maiestati eius escas iubeas exhiberi, quo possit tuae pietatis civitas Romana de salute suorum omnium civium gratulari.

Die römischen Pontifices beantragen die Wiederzulassung eines angeblich alten, seit Konstantins Übertritt zum Christentum jedoch nicht mehr verrichteten Drachendienstes, der im weiteren Verlauf der Erzählung als *cultura draconis* bezeichnet wird⁸⁴. Dieser Drachenkult wiederholte sich an den Kalenden eines jeden Monats in der Form eines rituellen Abstiegs⁸⁵, bei welchem dem Drachen ‚Speisen aus Weizenmehl‘ dargebracht wurden. Man könnte die *cultura draconis* als ein Phantasieprodukt des Autors der *Actus Silvestri* abtun, weil der Empfänger der kultischen Leistung kein

wirkliches Lebewesen, sondern ein real gedachtes Phantasietier ist. Bei näherem Zusehen wird jedoch deutlich, daß die Beschreibung der *cultura draconis* von der Vorstellung eines unblutigen Speiseopfers ausgeht, das in der realen Kultpraxis der antiken römischen Religion ganz geläufig war⁸⁶. Der Erzählkontext gibt Aufschluß über den Zweck des Speiseopfers. Dieser wird jedoch nicht erfaßt, wenn man sich mit der Feststellung begnügt, daß das im Antrag der Pontifices beschriebene Wüten des Drachen wohl die unmittelbare Folge der Unterlassung des Opfers sei⁸⁷. Denn im weiteren Verlauf der Erzählung wird deutlich, daß der Wegfall des Opfers nicht Ursache, sondern nur Anlaß für das Wüten des Drachen gewesen ist⁸⁸. Als Konstantin auf Anraten Silvesters die Bitte der Pontifices um Wiederzulassung der *cultura draconis* abzulehnen bereit ist, greift der römische Stadtpräfekt Calpurnius ein und erinnert den Kaiser daran, daß täglich mehr als dreihundert Menschen beiderlei Geschlechts und unterschiedlichen Alters vom tödlichen Drachenatem dahingerafft werden. Diese Bedrohung sei, wenn überhaupt, nur dadurch abzuwenden, daß der Drache die gewohnte Opfergabe wieder erhalte. Silvester begegnet diesem Argument des Calpurnius mit dem Hinweis, daß sich unter den Opfern des Drachen nicht ein einziger Christ befinde. Der Stadtpräfekt fordert daraufhin den Bischof auf, selber zum Drachen hinabzusteigen und ihn wenigstens einen Monat lang vom Menschenmord abzubringen. Silvester sichert schließlich zu, er werde den Drachen im Namen seines Gottes Jesus Christus ein für allemal unschädlich machen. Der Stadtpräfekt und die Pontifices betonen nochmals, daß sie selbst sich zum Glauben an diesen Christus bekehren wollen, wenn der Drache einen einzigen Monat lang keinen Menschen mehr tötet.

Silvester verspricht nicht nur, die vom Drachen ausgehende Bedrohung der Bürger Roms endgültig zu beseitigen, sondern macht zugleich auf die wahre Natur des von den Römern kultisch verehrten Drachen aufmerksam⁸⁹. Daß dieser Drache Menschen getötet habe, sei nichts Neues oder Ungewöhnliches. Das allmonatliche Speiseopfer habe deshalb auch den Drachen nicht wirklich unschädlich gemacht, sondern lediglich bewirkt, daß er nicht größeren Schaden anrichtete. Weil diese Bemerkung Silvesters in den von der Forschung bisher benutzten Textfassungen der *Actus Silvestri* nicht überliefert ist⁹⁰, konnte der Eindruck entstehen, das von den Pontifices und vom Stadtpräfekten beklagte Wüten des Drachen sei allein durch die Unterlassung des Speiseopfers zu erklären. Im Text der ältesten Fassung A (1) wird dagegen deutlich gemacht, daß die regelmäßige Darbringung des Speiseopfers über die wahre Natur des Drachen hinweggetäuscht habe, die deshalb auch erst nach dem Wegfall des Kultes offenbar geworden sei. Der Autor der *Actus Silvestri* stellt also die *cultura draconis* als einen Besänftigungs- oder Befriedungsritus dar, dessen Wirkung genau einen Monat anhielt. Deshalb mußte das Speiseopfer an den Kalenden des jeweils folgenden Monats wiederholt werden.

Der Antrag der römischen Pontifices enthält eine kurze Beschreibung

der *cultura draconis*, die zwar von den jungfräulichen Priesterinnen der Vesta vollzogen wird, die aber keineswegs der Göttin selbst gilt. Vesta ist nur mittelbar angesprochen durch die Kennzeichnung der Kultdienerinnen des Drachen als *virgines sacrae in templo Vestae*. Diese Kennzeichnung der Vestalinnen erscheint zwar etwas ungewöhnlich, ist umgangssprachlich jedoch durchaus möglich⁹¹. Sie läßt sich darüber hinaus auch als Hinweis auf den Schauplatz des allmonatlichen Drachenkultes verstehen. Schon Benedikt von St. Peter interpretierte sie im 12. Jahrhundert als Bezeichnung des Ortes, wo sich die Höhle des Drachen befinden sollte. Die in den *Mirabilia urbis Romae* überlieferte Lokalisierung: *Ibi est templum Vestae, ubi dicitur inferius draco cubare* geht also zurück auf die Kennzeichnung der Vestalinnen als *virgines sacrae in templo Vestae* in der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri⁹². Letztere läßt indessen keine genaue Lokalisierung der Drachenhöhle zu, weil sie dem Autor der Actus Silvestri dazu diente, die Vestalinnen selbst nach dem für jeden sichtbaren Ort ihrer Kulttätigkeit zu bezeichnen. Da die Erzählung von Silvesters Drachensieg keine weitere Angabe zum Schauplatz des Ereignisses enthält, ist der topographische Bezug zum Tempel der Vesta zugleich der einzige Hinweis auf den Ort der Drachenhöhle. Zum besseren Verständnis dieses Hinweises ist jedoch daran zu erinnern, daß in der Antike die Wohnung der Vestalinnen (*atrium Vestae*) und der Tempel ihrer Göttin (*aedes Vestae*) den ‚heiligen Bezirk‘ der Vesta am Forum Romanum bildeten, zu dem ursprünglich auch ein der Göttin geweihter Hain (*lucus Vestae*) gehört hat⁹³. Wenn der Autor der Actus Silvestri mit seiner Kennzeichnung der Vestalinnen bewußt oder unbewußt zugleich einen Hinweis auf den Ort der Drachenhöhle gibt, wird man diesen Hinweis wohl kaum auf den Tempel selbst, sondern eher auf den heiligen Bezirk der Göttin Vesta zu beziehen haben⁹⁴. Das eigentliche Anliegen der Erzählung von Silvesters Drachensieg war jedoch nicht eine genaue Lokalisierung des Schauplatzes. Es sollte vielmehr bewiesen werden, daß das Wohl der Bürger Roms nicht abhängig war vom allmonatlichen Vollzug der *cultura draconis*. Deshalb richtet sich die Erzählung nicht gegen die Göttin Vesta oder gegen ihren Tempel am Forum Romanum, sondern gegen die Tätigkeit der römischen Vestalinnen.

Die Actus Silvestri sind nicht das einzige Dokument, in dem die Vorstellung bezeugt ist, die Vestalinnen in Rom hätten neben anderen Pflichten auch einen Drachen kultisch zu betreuen gehabt. Daß es andere Zeugnisse zu dieser Vorstellung gibt, ist der Forschung seit langem bekannt⁹⁵. Nicht gesehen oder unterschätzt wurde dagegen, welche Bedeutung in diesem Zusammenhang der Erzählung von Silvesters Drachensieg zukommt. Auch in diesem Punkt hat die mangelnde Kenntnis der Textgeschichte der Actus Silvestri zu manchen Irrtümern geführt. Denn allein die älteste Textfassung A (1) bezeugt die Vorstellung von einer *cultura draconis* der Vestalinnen⁹⁶. Diese Vorstellung wurde vom Autor der Fassung A (1) nicht erfunden, sondern muß lange vor ihm bereits existiert haben. Schriftlich be-

zeugt ist sie erstmals zu Beginn des 3. Jahrhunderts bei Tertullian. In der Schrift *Ad uxorem*, mit der er seine Frau dazu bewegen will, im Falle seines Ablebens das Ideal der Witwenschaft anzunehmen⁹⁷, kommt Tertullian darauf zu sprechen, wie schwer es christlichen Frauen fallen müsse, diesem Ideal zu folgen, *cum gentiles satanae suo et virginitatis et viduitatis sacerdotia perferant*⁹⁸. Als ein Beispiel heidnischer *virginitatis sacerdotia* nennt er an erster Stelle die vestalischen Jungfrauen in Rom: *Romae quidem quae ignis illius inextinguibilis imaginem tractant, auspicia poenae suae cum ipso dracone curantes, de virginitate censentur*⁹⁹. Diese Bemerkung ist ohne Zweifel eine zugleich scharfsinnige und stilistisch brillante Invektive gegen die Institution der römischen Vestalinnen. Sie zielt nämlich nicht nur gegen die Hauptaufgabe der vestalischen Jungfrauen, die bekanntlich im Tempel der Vesta am Forum Romanum das immerwährende Feuer zu unterhalten hatten, sondern spielt darüber hinaus an auf die Vorstellung, daß zu dem Pflichtenkreis dieser Priesterinnen auch die Sorge für einen Drachen gehören sollte. Das immerwährende Feuer des Vestatempels deutet Tertullian christlich negativ um zum ‚unauslöschlichen Höllenfeuer‘¹⁰⁰. Der erläuternde Zusatz, daß die Vestalinnen gleichsam jene eschatologischen Strafen vorwegnahmen, die sie in der Hölle zu erwarten hatten, könnte den Eindruck entstehen lassen, als sei durch das *cum ipso dracone* angespielt auf den kurz vorher genannten *atanas*, dem die Heiden Jungfrauen- und Witwenstand weihen. Tertullian betont dann ja auch, daß der Teufel durch die Enthaltbarkeit der Seinen die Diener Gottes herausfordere¹⁰¹. Gegen die Annahme, daß *ipse draco* hier nur als Symbol des Teufels zu verstehen ist, sprechen jedoch Drachenbelege bei Tertullian, mit denen real gedachte Lebewesen gemeint sind¹⁰². Ohne den Symbolcharakter des Drachen von vornherein ausschließen zu wollen, darf deshalb angenommen werden, daß *draco* an dieser Stelle auf den römischen Drachen zu beziehen ist und also auf ein konkret gedachtes Tier anspielt¹⁰³. Wenn diese Anspielung fast beiläufig erfolgt, ergibt sich daraus, daß die Vorstellung von einer *cultura draconis* der römischen Vestalinnen zu Beginn des 3. Jahrhunderts bekannt genug gewesen sein muß, um von Tertullian ohne weitere Erläuterung aufgenommen zu werden¹⁰⁴.

Ohne Bezug auf das von den Vestalinnen gehütete Feuer, aber mit einer detaillierteren Beschreibung der *cultura draconis* ist die gleiche Vorstellung bezeugt in dem unter den Gedichten des Paulinus von Nola überlieferten sogen. ‚Carmen ultimum‘¹⁰⁵. Dieses Gedicht, das auch einem nicht näher bekannten Antonius zugeschrieben wird, stellt eine satirische Invektive des ausgehenden 4. oder beginnenden 5. Jahrhunderts gegen die römischen Götter und ihre Verehrung dar¹⁰⁶. Der Autor des ‚Carmen ultimum‘ beschreibt den Drachendienst der vestalischen Jungfrauen, den er aber offenbar nur vom Hörensagen kennt¹⁰⁷:

*additur hic aliud: Vestae quas virgines aiunt
quinquennis epulas audio portare draconi,*

145 *qui tamen aut non est aut si est diabolus ipse est,
humano generi contrarius antea suasor,
et venerantur eum, qui nunc in nomine Christi
et tremet et pendet suaque omnia facta fatetur.*

Die Beschreibung der *cultura draconis* der Vestalinnen im ‚Carmen ultimum‘ steht derjenigen in der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri sehr nahe. Trotzdem sind deutliche Unterschiede zu erkennen, die gegen eine direkte Verwandtschaft beider Texte sprechen. Sie stimmen zwar in der Charakterisierung des Drachenkultes als eines Speiseopfers überein, unterscheiden sich jedoch in der Angabe des Termins, an dem dieser Ritus vollzogen wurde. Das ‚Carmen ultimum‘ läßt ihn alle fünf Jahre stattfinden, während in den Actus Silvestri die Vestalinnen *omni kalendarum die* zum Drachen hinabsteigen. Die Erzählung von Silvesters Drachensieg ist im Hinblick auf die Bedeutung des Speiseopfers wesentlich ausführlicher als das ‚Carmen ultimum‘, in dem nur festgestellt wird, daß es einen solchen Ritus geben soll. Im Gedicht wird auch nicht vom Ende der *cultura draconis* gesprochen, vielleicht weil sie als noch immer bestehend angenommen wird. Schließlich beurteilt der Autor des ‚Carmen ultimum‘ die Existenz des von den Vestalinnen betreuten Drachen skeptischer als der Autor der Actus Silvestri. Nur unter der Voraussetzung, daß es diesen Drachen wirklich gebe, woran er zu zweifeln scheint, nimmt der Dichter an, es sei der Teufel selbst. In der Erzählung von Silvesters Drachensieg dagegen wird nicht nur nicht an der Existenz des Drachen gezweifelt. Der Drache vom Forum Romanum wird darüber hinaus im Unterschied zum ‚Carmen ultimum‘ bezeichnet als ein Drache, *in quo habitat satanas*¹⁰⁸. Er ist demnach ein von Satan selbst zu unterscheidendes, allerdings in seinen Diensten stehendes Untier. In dieser Auffassung steht der Autor der Actus Silvestri Tertullian näher, der ja ebenfalls den Drachen nicht mit *satanas* oder *diabolus* identifiziert¹⁰⁹. Für den Autor des ‚Carmen ultimum‘ ist die *cultura draconis* der Vestalinnen auch dann obsolet geworden, wenn es den Drachen wirklich geben sollte und man ihn folglich für den Teufel selbst zu halten hätte. Denn der alte feindliche Ratgeber des Menschengeschlechtes erzittere ja längst beim Namen Christi und gestehe alle seine Untaten ein. Daraus folgt für den Autor des ‚Carmen ultimum‘, daß auch die *cultura draconis* der römischen Vestalinnen zu jenen *vani timores* zu zählen ist, wo Menschen ‚Falsches für Wahres ausgeben, verehren, was aufzugeben ist, und statt dessen aufgeben, was zu verehren ist‘¹¹⁰.

Angesichts solcher Differenzen wird der Nachweis einer unmittelbaren Abhängigkeit, sei es der Actus Silvestri vom ‚Carmen ultimum‘ oder sei es des ‚Carmen ultimum‘ von den Actus Silvestri, schwer zu führen sein. Wahrscheinlicher ist deshalb, daß beide Texte die gleiche Tradition einer *cultura draconis* der Vestalinnen bezeugen, die lange vor ihnen bestanden hat, weil bereits Tertullian auf sie anspielt. Daß beide Texte eine bloß literarische, auf Tertullian zurückgehende Tradition weitergeben, ist zwar

denkbar, dürfte aber ebenfalls schwer nachzuweisen sein¹¹¹. In diesem Falle müßte man nämlich annehmen, daß Actus Silvestri und ‚Carmen ultimum‘ unabhängig voneinander den von Tertullian so scharfsinnig umgedeuteten Bezug der Vestalinnen zum immerwährenden Feuer weggelassen und statt dessen die von Tertullian nur angedeutete Drachensorge auf unterschiedliche Weise ausgestaltet haben. Demgegenüber lassen sich alle drei Zeugnisse zur *cultura draconis* der Vestalinnen ohne Schwierigkeiten erklären als verschiedene Entwicklungsstufen einer Tradition, die erst durch die Aussagen der ältesten Textfassung A (1) der Actus Silvestri deutlichere Konturen erhält.

Bei dem Versuch, den historischen Kern der Tradition von der *cultura draconis* der Vestalinnen zu ermitteln, hat die Forschung immer wieder auf eine Erzählung zurückgegriffen, die in der Schrift *De promissionibus et praedictionibus Dei* überliefert ist¹¹². Der Autor dieser Schrift, „ein um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Italien lebender Afrikaner“¹¹³, berichtet in seinem Kapitel *De subversione idolorum atque templorum* von der Zerstörung eines *draco mirae magnitudinis mechanica arte formatus*, dessen Höhle er in die Nähe der Stadt Rom (*apud urbem Romam*) verlegt¹¹⁴. Zu diesem Drachen stiegen alljährlich mit Blumen bekränzte Jungfrauen hinab, die ihm *munera* darzubringen meinten, in Wirklichkeit aber selber durch einen teuflischen Mechanismus zu blutigen Opfern des Drachen wurden. Ein dem Stilicho gut bekannter Mönch deckte diesen grausamen Betrug auf, indem er zunächst mit List die versteckte Mechanik des Mordinstrumentes, eines im Maul des Drachen befestigten Schwertes, entlarvte und anschließend den künstlichen Drachen in Stücke schlug.

Wegen ihrer wirklichkeitsnahen Detailschilderung hat man die Erzählung des Afrikaners für die rationalistischere Version der Tradition von der *cultura draconis* der Vestalinnen gehalten¹¹⁵. In dieser Erzählung werde beschrieben, was der Drache vom Forum Romanum wirklich gewesen sei und wie er geendet habe¹¹⁶. Man hat sogar erwogen, daß der Bericht vom Ende des mechanischen Drachen eine literarische Vorstufe oder zumindest eine Seitenverwandte der Erzählung von Silvesters Drachensieg gewesen sein könnte¹¹⁷. Ausschlaggebend für solche Vermutungen war wieder der jeweils benutzte Text der Actus Silvestri¹¹⁸. Eine inhaltliche Parallele zwischen beiden Erzählungen läßt sich jedoch höchstens dann ziehen, wenn der Bericht des Afrikaners nicht mit dem Text der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri verglichen wird, sondern mit dem Text der jüngeren Fassung B (1). Dort vollziehen nämlich nicht mehr die Vestalinnen, sondern *magi cum virginibus sacrilegis* den Opferritus für den Drachen¹¹⁹. Aber selbst in der jüngeren Erzählung von Silvesters Drachensieg ist nicht von Menschenopfern die Rede, sondern von *sacrificia* und *lustra*. Der Abstieg zum Drachen erfolgt auch nicht wie in der Erzählung des Afrikaners einmal im Jahr, sondern einmal im Monat. Die Lokalisierung der Drachenhöhle wird vom Afrikaner unscharf als *apud urbem Romam* angegeben, in

der Fassung B (1) der Actus Silvestri dagegen präzisiert als *in monte Tarpeio, in quo est Capitolium collocatum*. Beide Lokalisierungen können nicht einfach als identisch angenommen werden¹²⁰. Selbst wenn man solche Differenzen als literarische oder historische Weiterentwicklung der Aussagen des Afrikaners durch die Fassung B (1) der Actus Silvestri verstehen wollte, wären damit weder die Zeugnisse Tertullians und des ‚Carmen ultimum‘ noch die sie stützenden Aussagen der Fassung A (1) erklärt. Erstere hat man bisweilen vorschnell übergangen oder sogar angezweifelt, letztere waren bis jetzt fast unbekannt¹²¹. Damit dürfte deutlich geworden sein, daß die Erzählung vom Ende des „Theater-Drachen“¹²², wie sie die Schrift *De promissionibus et praedictionibus Dei* um die Mitte des 5. Jahrhunderts überliefert, bei der Interpretation der schon im 3. Jahrhundert bezeugten Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen überschätzt worden ist.

Traditionen, deren Inhalt unwirklich oder imaginär ist, werden zu historischen Wirklichkeiten besonders dann, wenn ihre Existenz über Jahrhunderte nachgewiesen werden kann. Der Versuch, solche Traditionen auf einen historischen Kern zu reduzieren, verkennt die geschichtliche Kraft des Unwirklichen. Um die Wirkkraft der Tradition von der *cultura draconis* der Vestalinnen besser erfassen zu können, empfiehlt sich deshalb die Anwendung des folgenden, von M. Halbwachs formulierten methodischen Prinzips: „L'essentiel est que ces traditions existent, au moment où nous les atteignons. Nous ne cherchons pas ce qu'il y a derrière elles, et si elles sont authentiques. Mais nous les étudions elles-mêmes, comme des croyances collectives. Nous essayons d'en apercevoir la force, l'étendue.“¹²³ Existenz und Verbreitung der Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen werden jedoch nur von christlichen Autoren bezeugt. Deren Absicht war es nicht, diese Vorstellung als solche zu beschreiben. Sie fühlten sich vielmehr von ihr herausgefordert und versuchten deshalb, ihre Wirkung einzudämmen¹²⁴. I. Santinelli hat zu Recht darauf hingewiesen, daß die Aussagen über die *cultura draconis* der Vestalinnen nicht als ‚Aberglaube‘ der christlichen Spätantike disqualifiziert werden sollten¹²⁵. Sie müssen vielmehr aus dem Kontext der Invektiven, in dem sie überliefert sind, herausgelöst werden. Sodann ist zu prüfen, ob und in welcher Weise die Existenz der Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen auch außerhalb der sie bezeugenden christlichen Texte nachgewiesen oder zumindest begründet angenommen werden kann. Nicht nur authentische Riten und Bräuche der heidnischen Antike, sondern auch Vorstellungen, die sich im Umkreis von authentischen Kulturen gebildet haben, lassen sich aus den sie bekämpfenden oder verhöhnenden christlichen Invektiven rekonstruieren¹²⁶. Für solche Invektiven war eine Vorstellung, die sich vom Kult der Vestalinnen als einer *cultura draconis* gebildet hatte, besonders gut geeignet. Denn an ihr ließ sich nicht nur nachweisen, daß Glaube und Kult der Heiden ganz allgemein *vani timores* waren. Sie bot vielmehr zugleich Gelegenheit, einen Kult anzugreifen, der wie der Vestakult in der Religion der Römer so tief verwurzelt

war, daß er bis zum Ausgang der Antike allen christlichen Invektiven widerstanden hat.

IV. Die römische *cultura draconis* als antike religiöse Tradition

Die Vorstellung von einer *cultura draconis* der Vestalinnen ist bei den klassischen Autoren der römischen Religion nicht bezeugt. Deren Schweigen, aber auch die Unkenntnis der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri als eines Schlüsselzeugnisses für diese Vorstellung hat dazu geführt, daß die römische Religionsgeschichte sich nicht eingehender mit der *cultura draconis* der Vestalinnen befaßt hat¹²⁷. Für die unter dem Einfluß von Duchesne stehenden Untersuchungen der *cultura draconis* war die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Wert dieser Tradition eher zweitrangig, weil der von ihnen benutzte Text der Actus Silvestri keinen Bezug zu den Priesterinnen der Göttin Vesta aufwies¹²⁸. So konnte auch nicht die geschichtliche Entwicklung der Vorstellung von der *cultura draconis* erkannt werden, die sich bei einem Vergleich der Aussage Tertullians mit derjenigen des ‚Carmen ultimum‘ und der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri rekonstruieren läßt. Tertullian steht der authentischen Tätigkeit der Vestalinnen näher, wenn er das Unterhalten des immerwährenden Feuers im Tempel der Vesta in den Vordergrund stellt, auf die Drachensorge der Vestalinnen aber nur kurz anspielt¹²⁹. Dem Autor des ‚Carmen ultimum‘ ist der Bezug zwischen Vesta und Feuer zwar nicht unbekannt¹³⁰, er behandelt aber die bei ihm zum Drachenkult gewordene Drachensorge ausführlicher, um sie als *vanus timor* zu entlarven. Die älteste Fassung A (1) der Actus Silvestri dagegen erwähnt den Feuerkult überhaupt nicht und widmet statt dessen dem Drachenkult und seiner Beseitigung eine ganze Erzählung. Die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen hat demnach bei den sie bezeugenden christlichen Autoren an Bedeutung gewonnen und das Wissen um den authentischen Kult der Vesta in den Hintergrund gedrängt. Daß die drei christlichen Autoren unabhängig voneinander die gleiche Tradition bezeugen, ist nicht mehr zu bezweifeln. Diese Tradition muß nicht unbedingt christlichen, sondern kann auch heidnischen Ursprungs sein. Da sie jedoch von den klassischen Autoren nicht erwähnt wird, ist zu vermuten, daß sie in letzterem Falle eine hinsichtlich der offiziellen Vestareligion sekundäre, möglicherweise volkstümliche Tradition gewesen ist. Mit dieser Annahme wäre zugleich ein Motiv dafür gefunden, daß christliche Autoren gegen die Tradition vorgehen, während sie von gebildeten heidnischen Autoren leicht übergangen werden konnte.

Bis zur Invektive Tertullians, der die *cultura draconis* der Vestalinnen als bekannt und keiner weiteren Erläuterung bedürftig voraussetzt, ist diese Tradition nicht schriftlich bezeugt. Nach Tertullian begegnet sie in schriftlichen Zeugnissen erst wieder im Zusammenhang mit der letzten großen Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen am Ende des 4. Jahr-

hunderts. Wenn die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen trotz des Fehlens schriftlicher Texte vom Anfang des 3. bis zum Ende des 4. Jahrhunderts fortbestanden hat, ist sie wohl eine hauptsächlich mündlich weitergegebene Tradition gewesen. Auch so läßt sich das Schweigen der klassischen Autoren über die *cultura draconis* erklären. Sie schriftlich zu fixieren, hätte zudem bedeutet, ihr eine in gewissem Sinne endgültige Form zu geben. Sie hätte aufgehört, als „lebender, sich verändernder Organismus“¹³¹ zu existieren. Daß vielleicht weder die Möglichkeit noch das Bedürfnis bestanden hat, die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen niederzuschreiben, hat zu den unterschiedlichen Darstellungen des Drachenkultes bei Tertullian, im ‚Carmen ultimum‘ und in der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri geführt. Die christlichen Autoren haben dem, was ihnen von der *cultura draconis* der Vestalinnen bekannt war, entgegenzuwirken versucht. Ihre Invektiven bezeugen zugleich die geschichtliche Entwicklung einer sonst nur mündlich weitergegebenen Tradition.

Vom Standpunkt der klassischen antiken Zeugnisse zur Göttin Vesta und zur Tätigkeit der ihr geweihten Jungfrauen läßt sich die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen leicht als Phantasiegebilde abtun. Ein solches Urteil ist jedoch in mehrfacher Hinsicht einseitig. Es setzt zunächst voraus, daß die antiken Texte die ganze Wirklichkeit der Vestareligion wiedergeben. Daran zu zweifeln, ist um so berechtigter, wenn man mit A. Dieterich feststellen darf: „Was geschrieben steht, sagt oft nur das Äußerlichste und Roheste einer Religion aus.“¹³² Die Vorstellung, daß zu den kultischen Pflichten der Vestalinnen auch eine *cultura draconis* gehört haben soll, paßt schlecht zu dem, was man den offiziellen Staatskult der Vesta nennen kann. Dieterich hat jedoch zu Recht darauf hingewiesen, daß eine Gottheit nicht ein einheitliches Wesen hat, weil daran in einem jahrhundertelangen Prozeß „die unzähligen Traditionen der Orte, wo sie einmal heimisch war, und die mannigfaltigen Stimmungen der Zeiten und Seelen der Menschen, die einmal an sie geglaubt“, mitgestaltet haben¹³³. Diese Beurteilung trifft gerade für die römische Göttin Vesta zu, deren mehrschichtigen Charakter neuere Forschungen ebenso aufgezeigt haben wie die Vielfalt der von den Vestalinnen verrichteten Kultdienste¹³⁴. Das schillernde Bild der Vesta, das die erhaltenen Zeugnisse ihrer Religion zeichnen, trägt die Spuren eines Jahrtausends der Verehrung dieser römischen Göttin. Es zeigt die geschichtliche Tiefe des Vestakultes, der eingebunden ist in die Geschichte der römischen Religion und Kultur überhaupt.

Die Frage, ob und in welcher Weise die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen verbunden gewesen ist mit dem Kult der Vesta oder den Aufgaben ihrer Priesterinnen, läßt sich gewiß leichter stellen als beantworten, wenn man nicht von vornherein diese Vorstellung als abseitig disqualifizieren will. Vor allem die neuen Erkenntnisse zur Textgeschichte der Actus Silvestri machen jedoch deutlich, daß in dieser Frage das letzte Wort noch nicht gesprochen sein dürfte. Ziel der hier vorgetragenen Überlegun-

gen ist es deshalb, eine erneute Diskussion des Problems anzuregen. Dabei sollte man einem Anliegen von Dieterich folgen und sich bemühen um „die Einsicht in das, was Volksreligion ist und allzeit sozusagen die rohe Materie abgibt für die Schöpfungen, Umbildungen und Neubildungen auch der höchsten religiösen Geister“¹³⁵. Denn die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen läßt sich einordnen in das von Dieterich angesprochene Beziehungsfeld zwischen Volksreligion und Götterlehre, Volksfrömmigkeit und offizieller Kultpraxis. Die Verehrung der römischen Vesta gehörte zu den unverzichtbaren Voraussetzungen für das Wohl der Stadt und des Reiches. Ihr Kult und ihr Tempel am Forum Romanum haben den Römern jedoch aus Mangel an genauerem Wissen immer Anlaß zu Spekulationen geboten¹³⁶. Das darin sichtbar werdende Bedürfnis, dem eigenen religiösen Empfinden Ausdruck zu verleihen, hat wohl auch die volkstümliche Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen entstehen lassen.

Die allein von christlichen Autoren verfaßten schriftlichen Zeugnisse zur *cultura draconis* der Vestalinnen in Rom geben drei für die Frage nach der Entstehung dieser Tradition wichtige Hinweise: Erstens betreffen die christlichen Invektiven gegen die *cultura draconis* nicht die Göttin Vesta selbst, sondern die Kulttätigkeit ihrer Priesterinnen. Zweitens ist weder bei Tertullian noch im ‚Carmen ultimum‘ oder in der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri die Absicht erkennbar, einen der Göttin Vesta geweihten Ort im Sinne der religiösen Topographie negativ zu charakterisieren. Drittens wird der Drache nicht als heiliges Tier der Vesta bezeichnet. Nicht das real gedachte Phantasietier Drache oder seine zoologische Verwandte, die Schlange, sondern der Esel galt in der Antike als das heilige Tier der Göttin Vesta¹³⁷. Der Esel als ständiger Begleiter der Göttin erinnerte daran, daß dem Schutz der Vesta die Herstellung des Brotes unterstand. Er spielte zudem eine Rolle im Rahmen der volkstümlichen Begehung der Vestalia, des Hauptfestes der Göttin. Im Unterschied zum Zeremoniell der offiziellen Vestareligion feierte das römische Volk diesen Tag als fröhliches Fest der Müller und Bäcker. Mühlen wurden bekränzt, die sie treibenden Esel hatten Arbeitsruhe und wurden mit Kränzen aus Blumen oder mit Schnüren, auf die man Brote gereiht hatte, behängt. Wie C. Koch herausgestellt hat, zeigt die volkstümliche Begehung der Vestalia, daß „nicht die ganze Vesta-Religion aus dem soziologischen Gedanken des Herdes als Familienmittelpunkt“ herzuleiten ist¹³⁸. Ebenso vertritt K. Latte die Auffassung, daß von der ‚Vesta publica populi Romani‘ kein Weg zum Fest der Müller und Bäcker führt¹³⁹. Gleichwohl galt die Göttin in Rom auch als Patronin des *corpus pistorum*¹⁴⁰. So erklärt sich, daß unter den Dedikanten der Vesta häufiger Berufsgruppen zu finden sind, die wie *pistores* oder *factores* mit der Herstellung von Brot und Kuchen zu tun haben¹⁴¹.

Aus dem Kreis der römischen Bäcker stammt auch jenes berühmte, der Göttin Vesta geweihte Relief, das mehrfach zur Erklärung der Vorstellung von der *cultura draconis* herangezogen worden ist¹⁴². Das kurz vor 1683 in

Rom gefundene Relief war bis vor einigen Jahren nur aus einer Zeichnung des 17. Jahrhunderts bekannt¹⁴³. Es stellt eine Göttin in matronalem Typus dar, die mit dem Szepter in der linken Hand auf einem Thron sitzt. Die rechte Hand hält im Spendegestus eine Patera, auf der sich nach A. Greifenhagen ein Ei befindet, „an dem eine mächtige, von der rechten unteren Ecke des Reliefs diagonal aufsteigende Schlange saugt“¹⁴⁴. Den Typus der römischen Göttin Bona Dea wiedergebend, ist diese Darstellung allein durch ihre Dedikationsinschrift als zur Göttin Vesta gehörend zu identifizieren¹⁴⁵. Zwischen Vesta und Bona Dea als zwei vor allem von Frauen verehrten Göttinnen gab es Gemeinsamkeiten und Parallelen bis hin zur Beteiligung der Vestalinnen an der nächtlichen Feier zu Ehren der Bona Dea, die alljährlich im Dezember stattfand¹⁴⁶. Darüber hinaus ist Bona Dea, in deren Wesen die ältere Beziehung zum Landbau von der jüngeren Funktion einer Frauen- und Heilgottheit überlagert worden ist, wegen der unbestimmten Bedeutung ihres Namens zu einem Appellativum für andere Göttinnen geworden¹⁴⁷. Von den Funktionen der Bona Dea spiegelt das der Vesta geweihte Relief wohl diejenige einer Heilgottheit, zumal da bekannt ist, daß im Tempel der Bona Dea am Fuße des Aventin in Rom Schlangen gehalten wurden wie in den Bezirken des Asklepios und der Hygieia¹⁴⁸. Außerdem wurde die Göttin auch als ‚Bona Dea Hygia‘ angerufen¹⁴⁹. Die Größe der Schlange auf dem Vesta-Relief erinnert jedoch eher an die Asklepioschlange als an vergleichbare Darstellungen der Bona Dea, auf denen sich um den Unterarm der Göttin gewöhnlich nur eine kleine Schlange ringelt¹⁵⁰. Wenn ein Relief, das nach seiner Dedikationsinschrift der Vesta geweiht war, diese Göttin wie die Bona Dea darstellte und gleichzeitig durch die Größe der abgebildeten Schlange einen Bezug zu Asklepios herstellte, mag sich der römische Betrachter bei seinem Anblick an die Sage von der Ankunft der Asklepioschlange auf der Tiberinsel erinnern haben¹⁵¹, an deren Empfang ja auch die Vestalinnen selbst beteiligt gewesen sein sollen¹⁵².

Auf dem Relief sind außerdem noch ein Faß mit heraushängenden Ähren und ein Laib Brot abgebildet. Beides weist hin auf die dem Schutz der Vesta unterstellte Zubereitung des Brotes und charakterisiert so zugleich den Stifter des Reliefs¹⁵³. Dieser Stifter, dessen Name in der Dedikationsinschrift als C. Pupius Firminus angegeben wird, ist identisch mit einem *quaestor corporis pistorum urbanorum* des Jahres 144 n. Chr.¹⁵⁴. Derselbe Firminus hat auch ein Weiherelief an Asklepios und Hygieia gestiftet, auf dem die beiden Gottheiten mit zwei riesigen Schlangen in ganz ähnlicher Weise abgebildet sind wie die Göttin auf dem die Bona Dea darstellenden, aber der Vesta gewidmeten Relief¹⁵⁵.

Das Vesta-Relief des Firminus vereinigt in seiner Bildaussage verschiedene kultische Bezüge, in denen die persönliche Vestafrömmigkeit des Stifters ihren Ausdruck gefunden hat. Das Faß mit Ähren und der Laib Brot erinnern an Vesta als Patronin der Brotzubereitung und des *corpus pisto-*

rum. Die Göttin selbst trägt Züge der Fruchtbarkeits- und Heilgöttin Bona Dea. Diese Parallele erklärt jedoch noch nicht die im Hinblick auf sonstige Bona Dea-Darstellungen überdimensionale Schlange des Vesta-Reliefs. Die Verbindung zwischen Vesta und Riesenschlange, für die keine weiteren Beispiele bekannt sind, weist vielmehr hin auf die Heilgottheiten Asklepios und Hygieia. Man würde der Bedeutungsvielfalt des Vesta-Reliefs nicht gerecht, wollte man der dort dargestellten Schlange die Bedeutung eines heiligen Tieres der Vesta beilegen. Zutreffender ist wohl die Deutung der Schlange als „Verkörperung der heilsamen Kräfte“¹⁵⁶, deren Segnungen sich der fromme Bäcker Firminus von seiner Schutzgöttin erhofft zu haben scheint. Die Person des Stifters und der Bildkontext seines Reliefs erlauben darüber hinaus die Vermutung, daß die Schlange zugleich auf Vorstellungen zu beziehen ist, in denen Vesta als Erd- und Fruchtbarkeitsgöttin verstanden wurde. In dieser Hinsicht ist die durch das Relief zum Ausdruck kommende Vestafrömmigkeit des Firminus vergleichbar mit der volkstümlichen Begehung der Vestalia als Müller- und Bäckerfest, in der ebenfalls sichtbar wird, daß die Göttin Vesta „eine genuine Beziehung zur Erde, ihrer Frucht und damit zur Brotbereitung“ hatte¹⁵⁷. In den Bereich der Erdreligion führen schließlich auch jene Riten und Zeremonien, an denen die jungfräulichen Priesterinnen der Vesta außerhalb des im Tempel ihrer Göttin verrichteten Kultdienstes teilnahmen, so zum Beispiel die bereits erwähnte Feier des Bona Dea-Festes im Dezember¹⁵⁸.

Das beziehungsreiche Relief des frommen Bäckers Firminus, die Begehung der Vestalia als Müller- und Bäckerfest durch das römische Volk und die Tätigkeit der Vestalinnen außerhalb des eigentlichen Vestakultes bilden einen antiken religiösen Kontext, dem sich die nur von christlichen Autoren bezeugte Vorstellung zuordnen läßt, daß zu den kultischen Pflichten der vestalischen Jungfrauen auch der Vollzug einer *cultura draconis* gehört haben soll. Bei dem Versuch, den imaginären Drachenkult der Vestalinnen in diesem religionsgeschichtlichen Kontext zu deuten, kommt der Erzählung von Silvesters Drachensieg in ihrer ältesten Form eine Schlüsselstellung zu. In der Fassung A (1) der Actus Silvestri wird der Drachenkult beschrieben als allmonatliche Darbringung von Speisen aus Weizenmehl, von der nach Auffassung der römischen Pontifices die *salus* aller Bürger Roms abhängig war. Silvester widerlegt diese Auffassung durch den Hinweis, daß der Drachenkult gegen die nach dem Wegfall des Opfers sichtbar gewordene Bedrohung letztlich unwirksam sein müsse, weil Drachen gleichsam von Natur aus Menschen umbringen. Daß der römische Drache vom Autor der Actus Silvestri als Verkörperung tödlichen Unheils entlarvt wird, macht diesen Drachen zum negativen literarischen Antitypus der großen Schlange auf dem Vesta-Relief des Bäckers Firminus. Der Gegensatz zwischen Bild und Text, der zurückzuführen ist auf die unterschiedlichen Intentionen der beiden Zeugnisse, eröffnet die Möglichkeit, die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen aus dem Kontext der gegen sie gerichteten christli-

chen Invektiven herauszulösen und für diese Vorstellung eine ursprünglich positive Bedeutung zu rekonstruieren. Die Vermutung, daß die imaginäre *cultura draconis* der Vestalinnen erst in christlicher Sicht eine negative Bedeutung erhalten hat, ist jedoch nur dann zulässig, wenn es gelingt, sie durch Parallelen aus der paganen Antike inhaltlich zu stützen.

Eine der Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen verwandte Tradition, die seit langem die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gelenkt hat¹⁵⁹, ist bereits in den letzten Jahrzehnten der römischen Republik bezeugt. Im vierten Buch seiner Elegien erzählt der Dichter Propertius, daß der am Südhang der Albaner Berge gelegene latinische Ort Lanuvium seit alter Zeit Hort (*tutela*) eines ‚hochbejahrten Drachen‘ war¹⁶⁰. Dort gab es einen in einen dunklen Schlund hinabführenden geweihten Pfad (*sacer descensus*). Auf diesem stieg jedes Jahr einmal eine *virgo* hinab, um einer Schlange Nahrung darzubringen. Sobald sich die Jungfrau der Schlange näherte, tönte ihr deren Zischen aus dem Erdinnern entgegen. Die Mädchen, die solche Riten vollzogen, wurden bleich, wenn beim Darreichen der Speise ihre Hände vom Maul der Schlange gestreift wurden. Waren die Jungfrauen keusch, kehrten sie nach dem Vollzug des unheimlichen Opfers zurück, und die Bauern der Gegend riefen: ‚Es wird ein fruchtbares Jahr sein.‘ Daß diese von Propertius eher beiläufig erwähnte Erzählung¹⁶¹ auf die in Lanuvium verehrte Göttin Iuno Sospita zu beziehen ist, bestätigen zeitgenössische Münzen, auf denen die Stadtgöttin von Lanuvium mit einer Schlange dargestellt ist¹⁶². Der Ritus der Schlangenspeisung selbst findet sich auf dem Revers einer Münze, deren Avers den Kopf der Iuno Sospita zeigt¹⁶³. Gut zweihundert Jahre später, also etwa zur Zeit Tertullians, erzählt der aus dem latinischen Praeneste stammende Dichter Aelian in seinen griechischen ‚Tierleben‘ ebenfalls von der Speisung einer Schlange bzw. eines Drachen, die er mit der von ihm selbst Hera genannten Göttin Iuno in Verbindung bringt, jedoch statt nach Lanuvium nach dem latinischen Ort Lavinium verlegt¹⁶⁴. In Lavinium, erzählt Aelian, gingen an festgesetzten Tagen (*νεομισμένας ἡμέρας*) geweihte Jungfrauen (*παρθέναι ἱεραί*) in einen beim Heiligtum der Göttin Hera (Iuno) gelegenen Hain, um einem dort in einer tiefen Höhle hausenden δράκων ein Gerstenbrot (*μάζαν*) darzubringen. Obwohl ihnen die Augen verbunden waren, bewegten sie sich, vom göttlichen Geist geführt, zielstrebig und ohne Straucheln zum Lager des δράκων. Wenn sie wirklich jungfräulich waren, nahm dieser die Speise an, die er andernfalls verweigerte. Aelian bezeichnet ihn als gottgeliebtes Tier (*ζῷον θεοφιλές*). Wenn die Bewohner der Gegend jedoch erfuhren, daß der δράκων, weil er im voraus um die Unreinheit der Jungfrauen wußte, die Speise verweigert hatte, wurden die Jungfrauen verhöört, um diejenige von ihnen, die ihre Jungfräulichkeit verletzt hatte, ‚nach den Vorschriften des Gesetzes‘ zu bestrafen. Wie Propertius erzählt auch Aelian die Geschichte nicht um ihrer selbst willen. Da er mit seinen ‚Tierleben‘ die Absicht verfolgt, „das weise und wunderbare Walten der Natur zu

illustrieren“¹⁶⁵, dient ihm die Geschichte dazu, die mantische Fähigkeit von Drachen oder Schlangen aufzuzeigen¹⁶⁶.

Properz und Aelian bezeugen in unterschiedlicher Absicht die auch von Münzdarstellungen überlieferte Vorstellung eines Drachen- bzw. Schlangenkultes, die sich als antike lateinische Parallele zur römischen *cultura draconis* interpretieren läßt. Zwischen den literarischen Zeugnissen des Properz und des Aelian liegt ein ähnlicher großer Zeitabstand wie zwischen den Aussagen über die *cultura draconis* der Vestalinnen bei Tertullian und im ‚Carmen ultimum‘ sowie in der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri. In beiden Fällen ist eine geschichtliche Entwicklung der jeweiligen Tradition zu beobachten. Properz verbindet mit der *cultura draconis* der Jungfrauen von Lanuvium den Gedanken eines Vorzeichens für die Fruchtbarkeit des Jahres und räumt so dem Drachen eine schützende Funktion im Leben der Landbevölkerung ein¹⁶⁷. Aelian dagegen deutet die lanuvische Tradition als Jungfrauenprobe, pointiert also einen auch bei Properz angedeuteten Aspekt¹⁶⁸. Aelians Schilderung der Jungfrauen von Lanuvium erinnert nicht nur allgemein an die Vestalinnen in Rom, sondern weist darüber hinaus sogar Detailparallelen zur Beschreibung der *cultura draconis* in der Fassung A (1) der Actus Silvestri auf¹⁶⁹. Daß deren Autor Aelians Schrift gekannt hat, ist zwar nicht grundsätzlich auszuschließen, dürfte aber schwer nachzuweisen sein¹⁷⁰. Neben den Parallelen zum Text der Actus Silvestri ist an Aelians Erzählung noch die Verlegung der lanuvischen Tradition nach Lavinium bemerkenswert. Angesichts der republikzeitlichen Münzzeugnisse läßt sich diese Verlegung wohl nur als eine Verwechslung der beiden Orte Lanuvium und Lavinium verstehen, die in der Antike offenbar häufiger vorkam¹⁷¹. In diesem Zusammenhang ist jedoch daran zu erinnern, daß Lavinium nicht nur als der Ort galt, von dem aus der Vestakult nach Rom gekommen sein sollte, sondern zugleich auch einen eigenen Iunokult hatte¹⁷². Aelian vertauscht in seiner Erzählung nicht einfach zwei Ortsnamen, sondern gibt nach der Erwähnung Laviniums einige Erläuterungen zur Entstehung des Ortes als Gründung des Aeneas¹⁷³. Man kann deshalb nicht von einem bloßen Versehen Aelians sprechen. Entweder hat er ganz bewußt die lanuvische Tradition nach Lavinium verlegt oder sie als bereits dorthin verlegte Tradition vorgefunden. Von dieser Annahme nicht betroffen ist die Feststellung, daß Lanuvium und nicht Lavinium Ursprungsort der lateinischen Variante einer von (geweihten) Jungfrauen vollzogenen *cultura draconis* gewesen ist. Daß der Drache oder die Schlange von Lanuvium ursprünglich eine Tempelschlange gewesen sei und die Höhle folglich als Bestandteil der „novellistischen Ausmalung unserer literarischen Quellen“ zu gelten habe¹⁷⁴, ist eine denkbare Erklärung, wenn man versucht, mit Hilfe der Münzzeugnisse den historischen Kern der Erzählung zu beschreiben. Absicht der folgenden Überlegungen ist es jedoch nicht, die Erzählung auf einen solchen historischen Kern zu reduzieren. Sie soll vielmehr im Sinne des methodischen Prinzips von M. Halbwachs als eine antike Tradition ver-

standen werden, deren Existenz und Verbreitung im ersten vorchristlichen und im zweiten nachchristlichen Jahrhundert durch zwei literarische Texte bezeugt sind. Aus dieser in Latium beheimateten Tradition lassen sich Anhaltspunkte gewinnen für den Versuch, eine antike Vorstufe der nur von christlichen Autoren bezeugten und umgedeuteten Vorstellung zu rekonstruieren, daß auch in Rom selbst die geweihten Jungfrauen der Göttin Vesta eine *cultura draconis* vollzogen.

Die in Lanuvium verehrte Iuno Sospita, deren voller Kultname *Iuno Sispes Mater Regina* lautete¹⁷⁵, wurde mit Ziegenfell, Lanze und Schild dargestellt. Diese Darstellung entspricht dem griechischen Typus der Stadtgöttin (πολιοῦχος), der Hera ebenso wie der Athena¹⁷⁶. Mit der als Stadtherrin von Lanuvium verehrten Iuno Sospita war die Vorstellung einer von Jungfrauen verrichteten *cultura draconis* verbunden¹⁷⁷, deren Schauplatz der heilige Hain der Göttin sein sollte. Aber weder Aelian, der die Höhle des δράκων ausdrücklich in diesen Hain verlegt, noch Properz, aus dessen Schilderung sich die Beziehung zwischen Iuno Sospita und der *cultura draconis* erschließen läßt¹⁷⁸, bezeichnen die Jungfrauen als Kultdienerinnen oder Priesterinnen der Iuno. In diesem Punkt unterscheidet sich die lanuvische Tradition von der römischen *cultura draconis*, deren Vollzug von den christlichen Autoren übereinstimmend als Aufgabe der Vestalinnen angegeben wird. Der Schlangenkult von Lanuvium ist schon in der Antike unterschiedlich gedeutet worden. Bei Aelian hat er die Funktion einer Keuschheitsprobe, während sich bei Properz aus seinem Vollzug auch die Fruchtbarkeit des Jahres vorhersagen ließ. Die bei Properz der Schlange zugeordnete Schutzfunktion für das Leben der Bauern von Lanuvium ist Vorstellungen und Erwartungen verwandt, wie sie das Vesta-Relief des römischen Bäckers Firminus erkennen läßt. In beiden Fällen hat die Schlange eine positive Bedeutung. Der Vergleich zwischen dem Vesta-Relief des Firminus und der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri hat uns zu der Vermutung geführt, daß der als menschenmordendes Untier charakterisierte Drache vom Forum Romanum erst in christlicher Sicht diese negative Bedeutung erhalten hat. Die Tradition von der *cultura draconis* in Lanuvium stützt diese Vermutung. Mit ihrer Hilfe läßt sich die ursprüngliche Bedeutung der imaginären *cultura draconis* der römischen Vestalinnen sogar inhaltlich präzisieren.

Wie seine lanuvische Parallele dient auch der römische Drachenkult dem Wohl der ganzen Stadt. Die Pontifices bitten in den Actus Silvestri Kaiser Konstantin um die Wiederzulassung des Kultes, *quo possit tuae pietatis civitas Romana de salute suorum omnium civium gratulari*. Ihr Antrag zielt jedoch nicht nur auf die Beseitigung der vom erzürnten Drachen ausgehenden Gefahr für Leib und Leben der Römer, sondern zugleich auch auf die Wiederherstellung einer gewohnten kultischen Übung¹⁷⁹, deren Vollzug in der Vergangenheit die *salus* der Bürger Roms garantiert hatte. Beide Aspekte werden im Text der Actus Silvestri angesprochen mit der Fest-

stellung, Silvesters Drachensieg habe das römische Volk gleichsam von einem doppelten Tode befreit, nämlich *a cultura draconis et a veneno eius*¹⁸⁰. Gegenüber dem ebenfalls um das Wohl der Bürger Roms besorgten Stadtpräfekten kritisiert Silvester das allmonatliche Speiseopfer der Vestalinnen als nur begrenzt wirksamen Ritus zur Besänftigung oder Befriedung des von Natur aus todbringenden Drachen. Daß die römische *cultura draconis* ursprünglich die Bedeutung der Abwehr von Unheil gehabt haben könnte und der Drache selbst folglich auch von denen, die seinen Kult für notwendig hielten, als Verkörperung unheilvoller Kräfte verstanden wurde, läßt sich zwar nicht absolut ausschließen¹⁸¹. Gegen diese Annahme spricht jedoch das Vesta-Relief des Firminus. Dort spendet die Göttin der großen Schlange, die als Verkörperung heilsamer Kräfte zu deuten ist, ein auf einer Schale befindliches Ei. In Analogie zu dieser auf Vesta selbst bezogenen Bildszene ist wohl auch die ursprüngliche Bedeutung der römischen *cultura draconis* zu rekonstruieren. Die Priesterinnen der Vesta brachten demnach allmonatlich dem Drachen Speisen aus Weizenmehl dar, nicht um das in ihm verkörperte Unheil von der Stadt Rom abzuwehren, sondern um ihm das Wohl aller Bürger anzuempfehlen. Wie Lanuvium, das von Properz als *tutela draconis* bezeichnet wurde¹⁸², galt offenbar auch Rom selbst als eine solche *tutela draconis*. Den von Properz *virgines* oder *puellae*, von Aelian jedoch *παρθέναι ἱεραὶ* genannten Jungfrauen von Lanuvium entsprechen in Rom die vom Autor der Actus Silvestri *virgines sacrae in templo Vestae* genannten Vestalinnen. Da nur Jungfrauen Priesterinnen der Vesta werden konnten, war der von Properz und Aelian für Lanuvium bezeugte Zusammenhang zwischen der *cultura draconis* und der Keuschheit der opfernden Jungfrauen auch in Rom gegeben¹⁸³.

Der zwischen lanuvischer und römischer *cultura draconis* gegebene Unterschied betrifft vor allem den Termin, an dem das jeweilige Speiseopfer stattfinden sollte. In diesem Punkt sind jedoch die Zeugnisse beider Traditionen auch untereinander uneinheitlich. Während Properz das Opfer in Lanuvium einmal jährlich stattfinden läßt, spricht Aelian allgemeiner von den für diesen Ritus ‚festgesetzten Tagen‘. Tertullian macht über einen Termin der römischen *cultura draconis* keine Angaben. Im ‚Carmen ultimum‘ bringen die Vestalinnen dem Drachen nur alle fünf Jahre ein Speiseopfer dar. In der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri wiederholt sich der rituelle Abstieg zum Drachen dagegen *omni kalendarum die*. Es scheint so, als sei die Bestimmung des jeweiligen Opfertermins bei den einzelnen Autoren beliebig gewesen. Wahrscheinlich ist deshalb bisher auch nicht nach der Bedeutung des von den Actus Silvestri bezeugten Termins *omni kalendarum die* gefragt worden¹⁸⁴. Wie die anderen Elemente der *cultura draconis* der Vestalinnen kann aber auch der Termin des Speiseopfers religionsgeschichtlich erklärt werden. Bei den Römern waren die Kalenden außer dem Ianus vor allem der Iuno geweiht¹⁸⁵. Daß die im Text der Actus Silvestri bezeugte Angabe *omni kalendarum die* als Termin des Speiseopfers

der Vestalinnen beeinflußt sein könnte von einer in der römischen Religion gegebenen Kultbeziehung zwischen Janus und Vesta¹⁸⁶, läßt sich zwar nicht absolut ausschließen. Die Parallelen zwischen der römischen und der lanuvischen Drachenkulttradition sprechen jedoch für die Annahme, daß die Beschreibung der *cultura draconis* der Vestalinnen als Kalendenopfer eher durch Elemente des Kultes der Göttin Iuno zu erklären ist. Daß der Iuno die Kalenden heilig waren, hat seinen Ausdruck im römischen Kult der ‚Iuno Covella‘ gefunden¹⁸⁷. Die in diesem Kult sichtbar werdende Beziehung der Iuno zu den Kalenden geht zurück auf eine sehr frühe Zeit, als der kalendarische Ablauf des Monats sich noch nach dem Mond richtete, die Kalenden selbst also auf den Tag des Neumonds fielen¹⁸⁸. Nach einer in der Antike verbreiteten Auffassung bestanden zwischen dem Umlauf des Mondes und dem weiblichen Geschlechtsleben Wechselwirkungen¹⁸⁹. Auf diesen Zusammenhang geht die Beziehung zwischen Iuno und Mond zurück, die deshalb zu erklären ist aus der Verehrung Iunos als Frauengottheit¹⁹⁰. Daß erst der Autor der *Actus Silvestri* durch sein *omni kalendarum* die einen Zusammenhang zwischen der *cultura draconis* der Vestalinnen und der Kalendenfeier der Frauengottheit Iuno hergestellt haben soll, ist schwer vorstellbar. Eher ist zu vermuten, daß die Charakterisierung als Kalendenopfer bereits fester Bestandteil der Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen war, als der Autor der *Actus Silvestri* sich mit dieser Vorstellung auseinandersetzte. Daraus ergibt sich ein weiteres Indiz für eine Beziehung zwischen der lanuvischen Tradition und ihrer römischen Parallele. Denn die Umwandlung des jährlichen in einen monatlichen Opfertermin läßt sich mit Hilfe des Kultes der Göttin Iuno erklären, die als Iuno Covella eine besondere Beziehung zu den Kalenden hatte, die in Gestalt der Iuno Sospita als Stadtherrin von Lanuvium verehrt wurde und in deren heiligem Hain zu Lanuvium einmal jährlich von Jungfrauen eine *cultura draconis* vollzogen wurde¹⁹¹.

Aus der Verehrungsgeschichte der Iuno Sospita in Rom können verschiedene Indizien abgeleitet werden für die Annahme, daß die römische Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen beeinflußt worden ist durch die lanuvische Tradition¹⁹². Beim Anschluß von Lanuvium an Rom nach dem Latinerkrieg im Jahre 338 v. Chr. ging zwar der Kult der Iuno Sospita in römische Obhut über, die Göttin selbst blieb jedoch in Lanuvium. Tempel und Hain der Iuno Sospita sollten eine für Lanuviner und Römer gemeinsame Kultstätte sein. Einen Tempel in Rom selbst erhielt die Göttin erst im Jahre 194 v. Chr. am Forum Holitorium. Den Kult in Lanuvium hat dann Kaiser Antoninus Pius (138–161) erneuert, der dort geboren war und deshalb die Iuno Sospita besonders verehrte. Alle drei Zeitpunkte könnten den Beginn der Entstehungsgeschichte der römischen Tradition von der *cultura draconis* der Vestalinnen anzeigen¹⁹³. Münzen aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr., auf deren Revers zwar eine Schlangenspeisung dargestellt ist, deren Avers jedoch Bilder anderer Gottheiten auf-

weist¹⁹⁴, bestätigen, daß die Vorstellung einer *cultura draconis* nicht allein mit der Iuno Sospita verbunden gewesen ist. Aus der Zeit des Antoninus Pius stammt das Relief des römischen Bäckers Firminus, das die Göttin Vesta mit einer überdimensionalen Schlange darstellt¹⁹⁵. Schauplatz der lanuvischen *cultura draconis* sollte, wie Properz und Aelian bezeugen, der heilige Hain der Iuno Sospita sein. Auch zum heiligen Bezirk der Vesta am Forum Romanum hat ein Hain der Göttin (*lucus Vestae*) gehört, der sich oberhalb der Wohnung der Vestalinnen entlang der Nova Via bis zur Nordwestecke des Palatin hinzog. Dieser Hain, der in republikanischer Zeit öfter erwähnt wird, wurde jedoch durch Erweiterungs- und Umbauten der Wohnung der Vestalinnen in der Kaiserzeit verdrängt¹⁹⁶.

Ob und wie sich aus den genannten Indizien die Entstehungsgeschichte der antiken Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen rekonstruieren läßt, muß vorerst offengelassen werden. Daß diese Vorstellung von der lanuvischen Tradition beeinflusst worden ist, dürfte dagegen nicht mehr zu bezweifeln sein¹⁹⁷. Wenn Aelian einige Jahrzehnte nach der Erneuerung des Kultes der Iuno Sospita von Lanuvium durch Kaiser Antoninus Pius die *cultura draconis* als von dort nach Lavinium verlegte Tradition bezeugt, könnte diese Translation auch dadurch verursacht worden sein, daß es in Lavinium selbst nicht nur den Kult der Vesta und vestalische Jungfrauen gab¹⁹⁸, sondern daß dort auch die Göttin Iuno als *Iuno kalendaris* verehrt wurde¹⁹⁹. Angesichts der besonderen religiösen und kultischen Beziehungen, die Rom selbst sowohl zu Lanuvium als auch zu Lavinium unterhalten hat²⁰⁰, darf man wohl annehmen, daß sich mit dem aus diesen drei Städten gebildeten Dreieck ungefähr der geographische Rahmen bestimmen läßt, in dem die volkstümliche Tradition von der *cultura draconis* der Vestalinnen entstanden ist. Die christliche Wirkungsgeschichte dieser antiken Tradition bezeugen Tertullian, das ‚Carmen ultimum‘ und die älteste Fassung A (1) der Actus Silvestri. Von ihnen zu unterscheiden ist die in der Schrift *De promissionibus et praedictionibus Dei* um die Mitte des 5. Jahrhunderts erzählte Geschichte über die Zerstörung eines mechanischen Drachen in der Nähe von Rom, dem alljährlich ahnungslose Jungfrauen zum Opfer fielen. Diese Erzählung stellt offenbar eine eigenständige Weiterentwicklung von Traditionen aus der Gegend um Lanuvium dar, zu denen die *cultura draconis* des Ortes selbst ebenso gehört hat wie Legenden vom Tod einer Jungfrau durch eine Schlange²⁰¹.

Den Glauben der Antike an die Existenz von Drachen²⁰² nachzuvollziehen, fällt dem modernen Historiker schwer, weil für ihn die Grenze zwischen dem Realen und dem Imaginären anders verläuft als für diejenigen, die von der Wirklichkeit der *cultura draconis* der Vestalinnen überzeugt waren oder die sie bekämpfen zu müssen glaubten. Der römische Drache war im Bewußtsein seiner Anhänger und Gegner ein wirkliches Lebewesen, dessen Bedeutung für das Wohl der Bürger Roms von Heiden anerkannt, von Christen jedoch bestritten wurde. Erstere konnten in ihm wie in der Schlan-

ge von Lanuvium ein ‚gottgeliebtes Tier‘ sehen, das jedoch zu unterscheiden ist vom Esel als dem heiligen Tier der Göttin Vesta. Die ihm zugeordnete Schutzfunktion für die Stadt charakterisiert den Drachen vom Forum Romanum in ähnlicher Weise wie die Schlange von Lanuvium als ‚Agathos Daimon‘²⁰³. Aus der Funktion eines die *salus* der Bürger Roms garantierenden ‚Schutzgeistes‘ ergibt sich seine Beziehung zur Göttin Vesta, deren Priesterinnen mit dem Vollzug des Drachenkultes beauftragt waren und in deren heiligem Bezirk am römischen Forum man sich seine Höhle vorstellte. In der volkstümlichen römischen Tradition von der *cultura draconis* der Vestalinnen kommt wie in ihrer lanuvischen Parallele wohl ein religiöser Glaube zum Ausdruck, in dem das Erscheinungsbild einer Göttin, die als Stadtherrin verehrt wurde, zugleich Züge einer Erd- und Fruchtbarkeitsgöttin angenommen hat²⁰⁴. Diese Annahme kann sich darauf stützen, daß die Göttin Vesta selbst in antiken Vorstellungen auch mit ‚Erde‘ gleichgesetzt worden ist²⁰⁵. Vestas Deutung als ‚Erde‘ läßt sich religionsgeschichtlich erklären aus der Beteiligung ihrer Priesterinnen an Kulte, die nicht der Göttin selbst, sondern römischen Erd- und Fruchtbarkeitsgottheiten galten²⁰⁶. Diesem über den eigentlichen Dienst im Vestatempel hinausgehenden kultischen Aufgabenbereich der Vestalinnen ist auch die in der Antike real gedachte römische *cultura draconis* zuzuordnen. Diese charakterisiert nicht das Wesen der Vesta, sondern stellt wie deren im Kult gebräuchliche Bezeichnung als ‚Mutter‘ gleichsam nur die „der Menschenwelt zugekehrte Gestalt“²⁰⁷ der Göttin dar.

Die antike Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen, deren beziehungsreicher Gehalt sich durch Vergleich mit dem Vesta-Relief des römischen Bäckers Firminus und mit der lanuvischen Tradition einer *cultura draconis* hat rekonstruieren lassen, gehört nicht in den Bereich der offiziellen Götterlehre, sondern ist wie die Feier der Vestalia als Müller- und Bäckerfest Ausdruck antiker römischer Volksfrömmigkeit. Sie stellt eine jener Vorstellungen und Traditionen dar, die im Laufe von Jahrhunderten mitgestaltet haben an dem vielschichtigen Erscheinungsbild der Göttin Vesta. Vesta selbst ist zwar nicht wie Tellus „die Kraft, die im Schoße der Erde den Keim behütet“, und auch nicht wie Ceres „die Macht, die aus ihm Halm und Frucht wachsen läßt“²⁰⁸. Sie muß jedoch eine tiefe Beziehung gehabt haben zum „Geheimnis der Fruchtbarkeit in der Welt“²⁰⁹, wenn sie durch die Tätigkeiten ihrer Priesterinnen in so vielfältiger Weise teilnahm an römischen Fruchtbarkeitsritualen. Daß diese Beziehung auch in der imaginären *cultura draconis* der Vestalinnen zum Ausdruck kam, läßt von den sie bezeugenden christlichen Texten allein noch die älteste Form der Erzählung von Silvesters Drachensieg erkennen. Der in der Fassung A (1) der *Actus Silvestri* beschriebene Drachenkult enthält Elemente, welche über die Funktion hinausweisen, die der Kult bei der christlichen Umdeutung der ursprünglichen Tradition erhalten hat. Die Form, in der der Autor der *Actus Silvestri* sich literarisch mit dieser Tradition auseinandersetzt, zeigt, daß

nicht die *cultura draconis* als solche, sondern der Drache als Empfänger der kultischen Leistungen das eigentliche Ziel des Angriffs ist. Deshalb wird das an allen Kalenden stattfindende Speiseopfer der Vestalinnen nicht als verabscheuungswürdiger Ritus disqualifiziert²¹⁰, sondern lediglich als untauglicher Versuch entlarvt, den von Natur aus todbringenden Drachen vom Forum Romanum unschädlich zu machen. Dabei wird dem Drachenkult eine Funktion unterstellt, die er ursprünglich wohl nicht gehabt haben kann. Denn die *cultura draconis* der Vestalinnen ließ sich nur dann glaubhaft als Besänftigungs- oder Befriedungsritus darstellen, wenn der römische Drache seine Bedeutung als stadtschirmender guter Dämon nicht mehr hatte und zu einem das Leben der Bürger Roms bedrohenden Untier geworden war. Zu den Elementen des Drachenkultes, die von solcher christlichen Umdeutung nicht unmittelbar betroffen waren, gehörte neben dem Opfertermin auch die Opfergabe. Diese bestand aus Weizenmehl, dessen Herstellung und Weiterverarbeitung zu Brot dem Schutz der Göttin Vesta unterstellt waren. Aus dem Bezug der Opfergabe zur Göttin Vesta läßt sich die ursprünglich mit dem Vollzug der *cultura draconis* verbundene Erwartung rekonstruieren. Nicht wie der Autor der Actus Silvestri glauben machen will, um eine tödliche Bedrohung für Leib und Leben der Römer abzuwehren, sondern um ganz allgemein den Fortbestand der *salus* aller Bürger der Stadt zu sichern, opferten die Vestalinnen, wie man glaubte, zu Beginn eines jeden Monats dem römischen Drachen etwas von dem, was man zum Leben am notwendigsten brauchte.

Die christliche Deutung des Drachen als menschenmordendes Untier und der dem Speiseopfer der Vestalinnen unterstellte Zweck einer Besänftigung oder Befriedung dieses Untiers haben die ursprüngliche Bedeutung der römischen *cultura draconis* verdeckt, aber nicht völlig unkenntlich gemacht. Der Autor der Actus Silvestri ist nicht nur von der Existenz des Drachen selbst überzeugt, sondern ebenso von der Wirklichkeit des Drachenkultes. In seiner detaillierten Beschreibung dieses Kultes ist ein Zeugnis antiker römischer Volksfrömmigkeit erhalten geblieben, dessen Bedeutung man infolge mangelnder Kenntnis der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri bisher unterschätzt hat. Der religionsgeschichtliche Wert dieses Zeugnisses wird sichtbar, wenn man die römische *cultura draconis* und ihre Beziehung zur Göttin Vesta vergleicht mit der Beziehung der lanuvischen *cultura draconis* zur Göttin Iuno Sospita. In beiden Traditionen kommt das gleiche religiöse Bedürfnis zum Ausdruck, die elementare Abhängigkeit des menschlichen Lebens von der Fruchtbarkeit des Erdbodens dadurch abzumildern, daß man die Beschaffung der Nahrung dem Schutz eines mit der jeweiligen Stadtgöttin verbundenen ‚Agathos Daimon‘ empfiehlt. Dabei erscheint der allmonatlich wiederholte Drachenkult in Rom gewissermaßen als eine den Gegebenheiten der Stadt angepaßte Variante der bäuerlichen Tradition von Lanuvium²¹¹. In Rom kommt die zwischen der *cultura draconis* und Vesta als Stadtgöttin bestehende Beziehung deutlicher zum Ausdruck als in Lanu-

vium. Denn die römische Tradition verlegt den Vollzug des Kultes nicht nur in die Umgebung des Tempels der Vesta, sondern macht ihn darüber hinaus ausdrücklich zur Aufgabe der geweihten Jungfrauen dieser Göttin. Die von der Opfergabe aus Weizenmehl noch verstärkte Beziehung ist letztlich wohl zu erklären aus dem im Laufe von Jahrhunderten gewachsenen, vielschichtigen Erscheinungsbild der Vesta als einer mütterlichen Göttin, die zugleich mit ‚Erde‘ gleichgesetzt wurde. Man könnte deshalb fragen, ob nicht gerade in volkstümlichen Traditionen wie derjenigen von der *cultura draconis* der Vestalinnen, die außerhalb eines offiziellen Kultes entstanden sind, der uralte, in antiken Religionen weitverbreitete Glaube an die ‚Mutter Erde‘ nachwirkt, der sich nach A. Dieterich „immer wieder aus den unerschöpflichen Tiefen der Volksreligion emporgedrängt hat“²¹². Mit dieser Vermutung, die sich anhand einer einzigen Fallstudie gewiß noch nicht beweisen läßt, soll keineswegs die römische Göttin Vesta zu einer Personifizierung der Erdmutter gemacht werden²¹³. Der Glaube an die Mutter Erde kann darüber hinaus auch nicht die antike Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen in ihrer konkreten Form erklären, die in der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri trotz christlicher Umdeutung noch zu erkennen ist. Der Glaube an die Erdmutter ist in dieser Vorstellung vielmehr wirksam gewesen als ein, wie man mit Ph. Ariès sagen könnte, „inconscient collectif favorisé par les cultures orales et refoulé par les cultures écrites“²¹⁴. Von Vesta als der mütterlichen Schützerin der Stadt und des Reiches erhofften sich die Römer den Fortbestand der *salus publica*. Die Göttin wurde deshalb nicht als Spenderin, sondern als Garant von Leben, Fruchtbarkeit, Nahrungsbeschaffung und Gesundheit verehrt²¹⁵. In dieser umfassenden Bedeutung weist das Erscheinungsbild der römischen Vesta wie dasjenige der lanuvischen Iuno Sospita Züge der Erdmutter auf²¹⁶. Ob dem Autor der Actus Silvestri bei seinem Versuch, die Ausstrahlungskraft der volkstümlichen Tradition von der römischen *cultura draconis* zu brechen, die tiefen religiösen Bezüge dieser Tradition noch bewußt oder erkennbar waren, muß offengelassen werden. Er hat mit seiner Erzählung von Silvesters Drachensieg diese Bezüge jedenfalls zurückgedrängt und zugleich einer bis dahin hauptsächlich mündlich weitergegebenen Tradition jene endgültige, schriftliche Form gegeben, die den weiteren Verlauf ihrer Wirkungsgeschichte geprägt hat²¹⁷.

V. Das Ende des römischen Drachenkultes in den Actus Silvestri. Zur Datierung der ältesten Erzählung von Silvesters Drachensieg

Die älteste Fassung A (1) der Actus Silvestri hat die Ausstrahlungskraft der antiken römischen Tradition von der *cultura draconis* der Vestalinnen dadurch gebrochen, daß sie diese Vorstellung zum Bestandteil einer neuen christlichen Tradition gemacht hat, deren Wirkungsgeschichte sich über Jahrhunderte verfolgen läßt. Der Zusammenhang zwischen der antiken

Vorgeschichte und der mittelalterlichen Wirkungsgeschichte der Tradition von Silvesters Drachensieg, der ohne das Zeugnis der *Actus Silvestri* nicht zu erkennen wäre, zeigt, daß die Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt gerade auch im Bereich der „*histoire de l'imaginaire*“ stattgefunden hat. In diesem Zusammenhang ist an die zentrale Bedeutung zu erinnern, die der Drache als Symbol dämonischer Mächte und als Bild des Teufels selbst in der christlichen Vorstellungswelt zu allen Zeiten gehabt hat. Trotzdem wäre es falsch, die Vorstellung von der römischen *cultura draconis*, deren christliche Weitergabe sicher auch angereichert ist durch die negative Symbolik des Drachen als Verkörperung des Bösen, nur symbolisch oder metaphorisch zu interpretieren. Obwohl es für einen Christen nahegelegen hätte, bezeichnet der Autor der *Actus Silvestri* den Drachen vom Forum Romanum nicht als Satan selbst, sondern als ein in Satans Diensten stehendes Untier, dessen Bösartigkeit außerdem aus der Natur von Drachen abgeleitet wird. Der römische Drache bedrohte die Bürger der Stadt in christlicher Sicht nicht nur durch die tödliche Wirkung seines giftigen Atems, sondern zugleich auch durch die ihm allmonatlich zuteil werdende kultische Verehrung. Man darf deshalb den Drachen nicht einfach als Symbol für das Heidentum interpretieren, sondern muß ihn als im Bewußtsein der Römer sehr konkret gedachte Realität verstehen. Die Silvester zugeschriebene Beseitigung der *cultura draconis* der Vestalinnen symbolisiert auch nicht den Sieg des Christentums über das Heidentum²¹⁸. Um der Intention des Autors der *Actus Silvestri* gerecht werden zu können, ist es vielmehr notwendig, genau zu unterscheiden zwischen der Funktion, die seine Erzählung zur Zeit ihrer Entstehung gehabt hat, und der Deutung, die sie in späteren Jahrhunderten erfahren hat. Denn erst im Verlauf ihrer Wirkungsgeschichte konnte diese Erzählung zum literarischen Bild der mit Silvester und Konstantin verbundenen Erinnerung an eine „Zeitenwende“ werden²¹⁹. Ursprünglich war sie nicht Symbol der Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen, sondern selber konkret an dem Prozeß der christlichen Auseinandersetzung mit der antiken Welt beteiligt. Der Autor der *Actus Silvestri* verfolgte mit seiner Erzählung das gleiche Ziel wie Tertullian und vor allem das ‚*Carmen ultimum*‘, deren Invektiven ja ebenfalls nicht symbolisch, sondern ganz konkret gemeint waren.

Die antike Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen hat den römischen Drachen zu einer mentalen Wirklichkeit von großer Ausstrahlungs- und Beharrungskraft werden lassen²²⁰. Die christliche Vorstellung, der zufolge Silvester diesen Drachen unschädlich gemacht haben soll, stellte zwar die Notwendigkeit der *cultura draconis* in Frage. An der ‚Wirklichkeit‘ des Drachen selbst bestand dabei jedoch kein Zweifel. Deshalb ist die Erzählung von Silvesters Drachensieg nicht symbolisch gemeint, sondern sie schildert ein konkret gedachtes Ereignis. Ihr Erfolg erklärt sich daraus, daß die Erzählung nicht nur in Rom selbst spielt, sondern dort auch entstanden ist. Rom war in der Antike das Zentrum der Vestaverehrung, und

dort hat sich der Kult der Göttin auch am längsten gehalten. Wie sehr gerade Vesta mit dem Geschick der Stadt und des Reiches verbunden war, läßt sich daran erkennen, daß seit den Krisen des 3. Jahrhunderts n. Chr. in Rom die Verehrung der Göttin und die Achtung ihrer Priesterinnen zunahm²²¹. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, als sich die heidnische Religion gegenüber der neuen christlichen Religion immer mehr in die Defensive gedrängt sah, wandten sich die Römer angesichts der äußeren und inneren Bedrohungen erst recht jenen Mächten zu, von denen sie den Schutz der Stadt erhoffen konnten, und Vesta selbst war immer die besondere Schutzherrin Roms gewesen²²². Es kann deshalb kein Zufall sein, daß zu Beginn des 3. Jahrhunderts und vor allem am Ende des 4. Jahrhunderts christliche Autoren gegen die imaginäre *cultura draconis* der Vestalinnen gestritten haben. Ihre Invektiven beweisen vielmehr, daß die zunehmende Verehrung der Vesta nicht nur dem authentischen Kult der Göttin zugute gekommen ist, sondern auch Vorstellungen, die sich im Umkreis ihres Kultes gebildet hatten. In diesem Zusammenhang erhalten die Aussagen des Autors der *Actus Silvestri* besonderes Gewicht, weil er die Ausstrahlungskraft der Tradition von der *cultura draconis* der Vestalinnen aus nächster Nähe erlebt hat. Daß er das Ende des römischen Drachenkultes in die Zeit Silvesters und Konstantins zurückverlegt, erklärt sich aus der Absicht, Probleme der eigenen Gegenwart als bereits in der Vergangenheit gelöst darzustellen. Diese für die *Actus Silvestri* insgesamt charakteristische Tendenz hat die Darstellung der Vergangenheit zum Abbild der Gegenwart werden lassen²²³. Das läßt sich an der Erzählung von Silvesters Drachensieg konkret aufzeigen, wenn man den Versuch unternimmt, ihre Bezüge zur historischen Wirklichkeit des 4. Jahrhunderts aufzudecken. Die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen konnte bereits als eine im 4. Jahrhundert existierende Tradition identifiziert werden. Es ist deshalb zu fragen, ob der literarische Kontext, den diese Tradition in der Erzählung von Silvesters Drachensieg erhalten hat, ebenfalls Bezüge zu historischen Wirklichkeiten erkennen läßt.

Aufschlußreich ist zunächst die Beobachtung, daß die Erzählung von Silvesters Drachensieg nicht mit einer Beschreibung des Drachen und seiner Höhle beginnt, sondern mit einem Antrag auf Wiederezulassung der *cultura draconis* der Vestalinnen, den die *pontifices universi templorum* an Kaiser Konstantin gestellt haben sollen. Der Rang der Antragsteller ist signifikant, wenn man darin eine Anspielung auf das Kollegium der römischen Pontifices sieht²²⁴. Daß gerade *pontifices* sich beim Kaiser für die Fortsetzung des Drachenkultes der *virgines sacrae in templo Vestae* einsetzen, läßt sich vielleicht erklären aus der Geschichte des Kollegiums der römischen Pontifices seit dem Ende des 3. Jahrhunderts. Als Kaiser Aurelian (270–275) für die Priester des von ihm eingeführten Sol Invictus-Kultes den Namen *pontifices Solis* beanspruchte, nannten sich die alten Pontifices aus Gründen der Abgrenzung *pontifices maiores* und *pontifices Vestae*²²⁵. Der vor 350 n. Chr.

offenbar nicht belegte Titel der *pontifices Vestae*²²⁶ bestätigt die zentrale Bedeutung der Göttin Vesta im 4. Jahrhundert und erinnert zugleich daran, daß zu den priesterlichen Funktionen der römischen Pontifices auch die Aufsicht über die Vestalinnen gehörte²²⁷. Mit den *pontifices universi templorum* könnte der Autor der Actus Silvestri also die alten römischen Pontifices gemeint haben, die sich spätestens seit der Mitte des 4. Jahrhunderts *pontifices Vestae* nannten.

Aus der Sicht des 4. Jahrhunderts läßt sich auch das kurze Gespräch erklären, in dem Konstantin mit Silvester darüber berät, ob dem Antrag der römischen Pontifices auf Wiederzulassung der *cultura draconis* der Vestalinnen stattgegeben werden dürfe²²⁸. Silvester beantwortet diese Frage nicht direkt, sondern konstruiert einen der Situation des Kaisers vergleichbaren Fall aus dem militärischen Bereich, den Konstantin beurteilen soll. Dabei geht es um das Verhalten eines Soldaten, der zuläßt, daß gegen die Rechte des Kaisers einer Anordnung seines Feindes, des Tyrannen, Folge geleistet wird. Zur Rechtfertigung seines Verhaltens könnte dieser Soldat darauf hinweisen, daß er ja nicht selber gegen die Rechte des Kaisers handelt. Gleichwohl ist zu fragen, ob er sich nicht trotzdem schuldig macht, weil er durch sein Verhalten einen Dritten nicht daran hindert, gegen die Interessen des Kaisers zu handeln. Konstantins Urteil über das Verhalten des Soldaten ist eindeutig: Tod durch Schwert oder Feuer. Der gleichen Strafe verfällt nach Meinung Silvesters beim *rex caelestis* auch derjenige, der zuläßt, daß gegen den Willen Gottes der Wille des ‚Gottesfeindes‘²²⁹ erfüllt wird. Daß Konstantin den Antrag der Pontifices ablehnen soll, geht klar aus dieser Analogie hervor. Die Form, in der dem Kaiser die Ablehnung nahegelegt wird, bedarf allerdings der Erläuterung. So ist zu fragen, warum der Autor der Actus Silvestri nicht klar und deutlich sagt, daß ein christlicher Kaiser den Antrag auf Wiederzulassung der *cultura draconis* der Vestalinnen ablehnen muß. Die eher zurückhaltende Antwort Silvesters auf Konstantins Frage, ob der Drachenkult in der gewohnten Weise wieder stattfinden dürfe, läßt sich mit Hilfe einer anderen Erzählung der Actus Silvestri erklären. In dieser Erzählung wird berichtet, wie Konstantin nach seiner im Lateran erfolgten Taufe sich darum bemüht, auch die römischen Senatoren für das Christentum zu gewinnen²³⁰. Als keiner der Senatoren dem Beispiel des Kaisers folgen und zum christlichen Glauben übertreten will, bewahrt diese das Eingreifen Silvesters vor dem Zorn des Kaisers²³¹. Konstantin versucht daraufhin, die in der Basilica Ulpia des Trajansforums versammelten Senatoren durch eine im Stil christlicher Apologeten gehaltene Rede vom Aberglauben der heidnischen Bilderreligion abzubringen. Das gleichfalls anwesende Volk von Rom fordert nach dieser Rede durch Akklamationen die Schließung der Tempel, die Vertreibung der Tempelpriester (*sacerdotes templorum*) und das sofortige Aufhören der heidnischen Kultopfer²³². Konstantin selbst mäßigt jedoch die ungestümen Forderungen des Volkes durch eine weitere Ansprache, in deren Verlauf er allgemeine Glau-

bens- und Kultfreiheit proklamiert²³³. Diese Proklamation findet die begeisterte Zustimmung der heidnischen und der christlichen Bevölkerung Roms, weil niemand zur *cultura Christi* gezwungen, aber auch niemand an ihrer Ausübung gehindert wird²³⁴.

Zwischen der Bekehrungsszene in der Basilica Ulpia des Trajansforums und dem Gespräch, in dem Konstantin mit Silvester den Antrag der römischen Pontifices auf Wiedenzulassung der *cultura draconis* berät, besteht ein innerer Zusammenhang, der die Haltung des Autors der Actus Silvestri gegenüber den heidnischen Kulturen deutlich werden läßt. Der Übertritt zur christlichen Religion soll nicht durch kaiserliche Anordnung erzwungen, sondern in freier Entscheidung von den Senatoren vollzogen werden. Die *cultura Christi* ist freiwillig²³⁵. Den römischen Senatoren wird die Möglichkeit zugestanden, bei ihrem alten Glauben zu bleiben und auch weiterhin die heidnischen Kulte zu vollziehen, ohne deshalb beim Kaiser in Ungnade zu fallen. Den Antrag der römischen Pontifices auf Wiedenzulassung der von den Vestalinnen betreuten *cultura draconis* dagegen soll Konstantin auf Anraten Silvesters ablehnen. Die in beiden Maßnahmen zum Ausdruck kommende Haltung ist nur scheinbar inkonsequent. Das Nebeneinander von Toleranz und Intoleranz macht vielmehr deutlich, daß der Autor der Actus Silvestri unterscheidet zwischen der privaten Ausübung heidnischer Kulte und ihrer offiziellen Duldung und Förderung durch einen christlichen Kaiser. Daß eine solche Unterscheidung noch in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts möglich gewesen sein soll, ist schwer vorstellbar. Wenn man also dem Autor der Actus Silvestri nicht einfach einen Anachronismus unterstellen will, ist es notwendig, W. Levisons Datierung der ältesten Fassung A (1) des Textes in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts zu revidieren²³⁶.

Die in der Fassung A (1) der Actus Silvestri zum Ausdruck kommende Einstellung gegenüber den heidnischen Kulturen erinnert an Argumente, die in den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts geäußert worden sind im Zusammenhang mit der bekannten Kontroverse um den Victoria-Altar der römischen Senatskurie²³⁷. Gegenstand dieser Auseinandersetzung waren nicht allein die Rückführung des Altars der Victoria in das Senatsgebäude am Forum Romanum und die Wiedenzulassung einer seit der Zeit des Augustus die Senatssitzungen eröffnenden kultischen Handlung. Es ging vielmehr auch darum, die seit den Maßnahmen Kaiser Gratians gegen die Heiden zu Beginn der 80er Jahre immer stärker werdende Privatisierung der staatlichen Kulte aufzuhalten und rückgängig zu machen. In diesem Zusammenhang wurde die Frage diskutiert, ob ein christlicher Kaiser heidnische Kulte überhaupt zulassen oder sogar öffentlich fördern durfte. Die Meinung der heidnischen Senatoren, daß die Erhaltung und offizielle Anerkennung der Staatskulte für das Wohl des Reiches unverzichtbar seien, wurde vom römischen Stadtpräfekten Symmachus in seiner berühmten gewordenen Relatio des Jahres 384 Kaiser Valentinian II. in Mailand vorge-

tragen²³⁸. Symmachus setzte sich nicht nur für die Wiederaufstellung des Victoria-Altars im Sitzungssaal des römischen Senats ein, sondern bat den Kaiser zugleich darum, den heidnischen Priesterkollegien und insbesondere den Vestalinnen die für den Vollzug ihrer Kulte notwendige finanzielle Unterstützung auch weiterhin zu gewähren²³⁹. Die Argumente der Relatio verfehlten ihre Wirkung beim christlichen Kaiser und seiner Umgebung nicht, und man war nahe daran, den Forderungen des Symmachus nachzugeben²⁴⁰. Deshalb sah sich Bischof Ambrosius von Mailand veranlaßt, sofort Stellung zu nehmen und nicht zu warten, bis er den Text der Relatio des Symmachus in Händen hatte²⁴¹.

In seiner ersten Stellungnahme bringt Ambrosius gegen den Antrag des Symmachus Einwände vor, die für das Verständnis der Actus Silvestri aufschlußreiche Hinweise bieten. Ambrosius schreibt in seinem Brief an den Kaiser: „Keinem geschieht ein Unrecht, wenn der allmächtige Gott den Vorrang hat. Auch Symmachus hat seine Meinung. Ihr zwingt keinen, gegen seinen Willen etwas zu verehren, was er nicht will. Aber dies muß auch Euch erlaubt sein, Kaiser, und jeder muß es hinnehmen, wenn er dem Kaiser nicht entreißen kann, worüber er sich sehr erregen würde, wenn es der Kaiser ihm entreißen wollte. Selbst den Heiden pflegt die Freundschaft eines Menschen zu mißfallen, der seinen Glauben verleugnet; denn frei soll jeder die ehrliche Überzeugung seines Herzens verteidigen und bewahren.“²⁴² Auch wenn der Mailänder Bischof hier aus aktuellen Gründen von seinen sonstigen Anschauungen abweicht²⁴³, die Argumente seines ersten Briefes an Valentinian II. sind denjenigen sehr ähnlich, mit denen Konstantin in den Actus Silvestri den römischen Senatoren persönliche Glaubens- und Kultfreiheit zugesteht²⁴⁴. In seinem zweiten, nach dem Erhalt der Relatio des Symmachus geschriebenen Brief an Valentinian läßt Ambrosius dann erkennen, daß für ihn die Zulassung oder Förderung der heidnischen Kulte durch einen christlichen Kaiser undenkbar war²⁴⁵. Der Mailänder Bischof verzichtet darauf, sich mit dem falschen Glauben der Heiden auseinanderzusetzen. Ihm geht es in seinem Brief allein um die Widerlegung der Relatio des Symmachus²⁴⁶. Die dabei von Ambrosius gegen die Rückführung des Victoria-Altars geltend gemachte Auffassung entspricht derjenigen, mit der in den Actus Silvestri Konstantin nahegelegt wird, den Antrag der römischen Pontifices auf Wiederezulassung der *cultura draconis* abzulehnen. Für Ambrosius unterliegt der christliche Kaiser der *lex propria christianorum*²⁴⁷, die jegliche Teilnahme an heidnischen Kulturen verbietet. Gegen dieses Verbot verstößt der Kaiser auch dann, wenn er die Rückführung des Victoria-Altars erlaubt und so die christlichen Senatoren zur Teilnahme an der die Senatssitzungen eröffnenden heidnischen Kulthandlung zwingt: „Keiner beruhige sich damit, daß er nicht anwesend ist. Wer sich dem Denken der Heiden anschließt, ist eher anwesend als einer, der ihnen vor die Augen kommt. Die geistige Einheit zählt mehr als die persönliche Begegnung. Ihr seid die Vorgesetzten des Senats, und Ihr beruft ihn ein, auf Eue-

ren Befehl tritt er zusammen.“²⁴⁸ Ähnlich hatte Ambrosius auch in seinem ersten Brief gegen einen positiven Bescheid auf den Antrag des Symmachus argumentiert: „Wer immer dazu rät, der opfert schon, und ebenso, wer dies beschließt.“²⁴⁹

Ambrosius und der Autor der *Actus Silvestri* vertreten in der Frage der offiziellen Duldung und Förderung der heidnischen Kulte die gleiche Auffassung. Für einen christlichen Kaiser sind Konzessionen dieser Art nicht erlaubt. Die von Ambrosius an die Adresse Valentinians II. gerichtete Warnung ist jedoch energischer und vor allem konkreter als der Rat Silvesters an Konstantin. Der Mailänder Bischof droht für den Fall, daß der Kaiser sich nicht überzeugen läßt, mit dem Kirchenbann²⁵⁰. Silvester führt Konstantin zwar auch die Strafe vor Augen, die der Kaiser bei der Wiederzulassung der *cultura draconis* von Gott zu erwarten hat. Trotzdem soll Konstantin nicht in erster Linie durch solche Drohung dazu veranlaßt werden, den Antrag der römischen Pontifices abzulehnen. Die Entscheidung des Kaisers soll sich vielmehr an dem allgemeingültigen, ethischen Grundsatz orientieren, daß derjenige, der Unrecht zuläßt, sich genauso schuldig macht wie derjenige, der Unrecht tut. Ziel des in der Form behutsamen, in der Sache jedoch eindeutigen Rates, den Silvester Konstantin auf seine Anfrage gibt, ist es also nicht, dem Kaiser zu drohen, sondern ihn zu überzeugen.

Die in den *Actus Silvestri* geschilderte fiktive Beratung zwischen Konstantin und Silvester über den Antrag der römischen Pontifices weist Bezüge zur historischen Wirklichkeit auf, wenn man sie mit dem Streit um den Victoria-Altar der römischen Senatskurie vergleicht. Dieser Vergleich macht darüber hinaus deutlich, daß zwischen der von Konstantin den Senatoren zugestandenen Glaubens- und Kultfreiheit und der von Silvester befürworteten Ablehnung des Antrags der Pontifices kein Widerspruch besteht, wenn man beide Maßnahmen aus der Sicht des ausgehenden 4. Jahrhunderts interpretiert. Die zwischen Ambrosius und Symmachus umstrittene Trennung von christlich gewordener Staatsführung und heidnischem Staatskult betraf zunächst nur die Stellung des Kaisers gegenüber der bis kurze Zeit vorher offiziell geförderten heidnischen Religion. Das persönliche Bekenntnis des einzelnen und der private Kultvollzug waren davon vorerst noch nicht unmittelbar betroffen. Konstantin mußte in den *Actus Silvestri* die Wiederzulassung der *cultura draconis* ablehnen, weil sie die offizielle Duldung eines heidnischen Kultes bedeutet hätte. Solcher Duldung war seit Kaiser Gratians Verzicht auf den Titel eines Pontifex maximus auch rechtlich jegliche Grundlage entzogen²⁵¹. Als Pontifex maximus war der römische Kaiser, der Amt und Titel seit der Zeit des Augustus innehatte, nicht nur allgemein oberste Instanz in Fragen des heidnischen Kultes gewesen, sondern auch unmittelbarer Vorgesetzter der Vestalinnen²⁵². Ebenfalls seit der Zeit des Augustus waren die Göttin Vesta und der Dienst ihrer Priesterrinnen in besonderer Weise mit dem Geschick des römischen Kaisers verbunden²⁵³. Das erklärt die Sonderstellung der Vestalinnen, die auch nach

dem Verzicht christlicher Kaiser auf Amt und Titel eines Pontifex maximus erhalten geblieben ist bis zum Ende des 4. Jahrhunderts²⁵⁴. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum in den Actus Silvestri die römischen Pontifices ihren Antrag auf Wiedenzulassung der *cultura draconis* der Vestalinnen nicht etwa an Silvester selbst, sondern an Konstantin stellen. Denn als römischer Kaiser mußte dieser nicht nur allgemein am Wohl der Bürger der Stadt interessiert sein, sondern war er zugleich auch zuständig für einen dieses Wohl garantierenden Kult, zumal wenn es sich dabei um einen von den Vestalinnen betreuten Kult handelte. In den Actus Silvestri wird diese Zuständigkeit Konstantins, der selber noch Pontifex maximus gewesen ist²⁵⁵, allerdings aus der Sicht des ausgehenden 4. Jahrhunderts beschrieben. Weil christliche Kaiser nach Gratian Amt und Titel nicht mehr führten, wird in den Actus Silvestri auch Konstantin nicht mehr als Pontifex maximus angesprochen. Daß die Probleme, die für christliche Kaiser mit diesem Amt verbunden waren, auch nach Gratians Verzicht noch weiter bestanden, zeigt der Streit zwischen Symmachus und Ambrosius. Darauf deutet auch der Beginn der Erzählung von Silvesters Drachensieg hin. Den Antrag auf Wiedenzulassung der *cultura draconis* stellen nicht irgendwelche Kulddiener, sondern die römischen Pontifices, denen historisch die Aufsicht über die Vestalinnen oblag und die sich selbst im 4. Jahrhundert *pontifices Vestae* nannten. Nicht allein solche Details beweisen die Nähe der Erzählung von Silvesters Drachensieg zur historischen Wirklichkeit des ausgehenden 4. Jahrhunderts. Wirklichkeitsnähe spricht auch aus dem Zögern des Kaisers, den Antrag der Pontifices abzulehnen. Dies wird erneut deutlich beim Vergleich mit der historischen Situation des Jahres 384. Die verständlichen Zweifel Kaiser Valentinians II. und des Mailänder Hofes, ob die Ablehnung der Forderungen des Symmachus vertretbar war, wurden ausgeräumt durch das entschiedene Eingreifen des Ambrosius. In gleicher Weise ist auch Konstantin bei seiner Antwort auf die *suggestio* der römischen Pontifices auf den Rat des christlichen Bischofs angewiesen. Ganz im Sinne des Ambrosius, für den der christliche Kaiser ein ‚Soldat Christi‘ ist²⁵⁶, weist Silvester darauf hin, daß Konstantin, auch wenn er nicht selber am Vollzug der *cultura draconis* der Vestalinnen teilnimmt, schon durch die bloße Wiedenzulassung dieses Kultes den *rex caelestis* hintergeht und deshalb von Gott wie ein untreuer Soldat durch Schwert oder Feuer bestraft werden muß.

Der Autor der Actus Silvestri hat mit der Erzählung von Silvesters Drachensieg für die von ihm bereits vorgefundene Tradition der *cultura draconis* der Vestalinnen einen literarischen Kontext geschaffen, der konstantinische Vergangenheit als Abbild der Gegenwart des ausgehenden 4. Jahrhunderts darstellt. Aus seiner Absicht, zu Vorstellungen und Fragen dieser Zeit Stellung zu nehmen, erklärt sich wohl auch jenes Gesetz, das Konstantin im Anschluß an Silvesters Drachensieg öffentlich in allen großen Städten des Reiches verkündet haben soll²⁵⁷. Dieses Gesetz, dessen Inhalt wegen

schwieriger Textprobleme in der handschriftlichen Überlieferung hier nicht ausführlicher behandelt werden kann, enthält nämlich keine einzige Aussage, die man spezifisch christlich nennen kann²⁵⁸. Nach Silvesters Sieg über den römischen Drachen hätte man eigentlich ein klares Bekenntnis des Kaisers zur *cultura Christi* erwartet, für die Konstantin in den Actus Silvestri die römischen Senatoren in der Basilica Ulpia des Trajansforums zu gewinnen suchte. Statt dessen erfolgt jedoch in dem nach Silvesters Drachensieg verkündeten Gesetz die Aufforderung des ganzen römischen Erdkreises *ad culturam summi dei*. Die Ausführungen über Wesen und Wirken des höchsten Gottes sind dabei so allgemein gehalten, daß selbst Heiden sich seiner von Konstantin geforderten Verehrung hätten anschließen können²⁵⁹. Theologisch bleibt Konstantins Gesetz weit zurück hinter den Ergebnissen der Disputation Silvesters mit den zwölf Juden, die mit einem Bekenntnis der Stadt Rom und des ganzen römischen Erdkreises zu der von Silvester verkündeten *fides catholica* geendet hatte²⁶⁰. Außerdem enthält der Text des Gesetzes keine inhaltlichen Bezüge zur Erzählung von Anlaß und glücklichem Ausgang des Drachenkampfes. Die Bedeutung und die Funktion des Gesetzes lassen sich demnach nicht textimmanent erklären, sondern weisen über den unmittelbaren Erzählzusammenhang hinaus. Konstantin begründet sein öffentliches Eintreten für die *cultura summi dei* mit seiner Stellung als *pater patriae*²⁶¹. Diese Stellung verpflichtete ihn nicht nur zur Sorge für die *res publica*, sondern auch zur Verwirklichung des allen Menschen geziemenden *cultus divinae pietatis*. Der Titel des *pater patriae* gehörte – wie der des Pontifex maximus – seit der Zeit des Augustus zur Titulatur der römischen Kaiser²⁶². Als ‚Vater des Vaterlandes‘ waren dem christlichen Kaiser nicht nur die christlichen, sondern auch die heidnischen Bürger der Stadt und des Reiches anvertraut. Aus dem Gedanken solcher Verantwortung ließe sich der Tenor des von Konstantin anläßlich der Befreiung Roms vom Kult und Gift des Drachen verkündeten Gesetzes erklären. Mit seinen Ausführungen über den *summus deus* sollten offenbar jene heidnischen Kreise Roms angesprochen werden, die Ende des 4. Jahrhunderts noch zögerten, zum christlichen Glauben überzutreten.

Wenn Konstantins fiktive *adhortatio ad culturam summi dei* eine über den Text der Erzählung von Silvesters Drachensieg hinausgehende Funktion gehabt hat, wird man annehmen dürfen, daß ihre Ausführungen der römischen Aristokratie gegolten haben, die in neuplatonisch geformter Frömmigkeit am überkommenen Glauben festhielt. In diesem Falle ist es auch kein Zufall, daß gerade dem Versuch der Bekehrung des römischen Senats in den Actus Silvestri eine eigene Erzählung gewidmet ist. Dort begründet Konstantin die den Senatoren auch weiterhin zugestandene Freiheit in der Wahl des Glaubens und der Religion mit den Worten: *Inter divina humanaque servitia hoc interest, ut humana servitia coacta sint, divina autem voluntaria comprobentur. Deus enim qui mente colitur et sincero hominis veneratur affectu, spontanea eius debet esse cultura. In hoc enim apparet, quia verus deus*

*est, quod per tanta saecula contemptoribus suis non iratus finem imposuit, sed propitium se esse, qui eum colebat, demonstravit indulgendo crimina et salutem animabus et corporibus conferendo*²⁶³. Niemand darf deshalb gegen seine eigene Überzeugung zum Glaubenswechsel gezwungen werden. Die gleiche tolerante Haltung wird auch in der Erzählung von Silvesters Drachensieg deutlich. Auch wenn Konstantin, um seiner Aufforderung Nachdruck zu verleihen, das über den ganzen Erdkreis verbreitete Ansehen seiner Herrschaft einsetzt, soll doch niemand zur *cultura summi dei* gleichsam durch gesetzliche Verfügung gezwungen werden. Der Kaiser versucht vielmehr unter Hinweis auf das vielfältige Wirken des *summus deus* in der Welt die Römer davon zu überzeugen, daß der Schutz der Stadt und des Reiches gewährleistet ist, wenn der ganze *orbis Romanus* diesen Gott verehrt. Denn die Verehrung des allmächtigen und unsterblichen Gottes werde dazu führen, daß Kriege und Niederlagen von den Menschen abgewendet werden und daß in Zukunft niemand mehr mit dem Schwert zu kämpfen oder Hungersnot zu erleiden habe. Der höchste Gott werde vielmehr, durch fromme und religiöse Verdienste bewogen, den Römern für alle Zeit ewigen Frieden und unermeßlichen Überfluß an Freuden gewähren²⁶⁴. Diese Bemerkungen, mit denen Konstantins Gesetz fast wie ein *sermo* endet, zeigen nicht nur allgemein die Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Sie erhalten vielmehr zugleich konkrete Aktualität angesichts der historischen Wirklichkeit des ausgehenden 4. Jahrhunderts. Denn gerade in dieser Zeit ist von heidnischer Seite häufig gegen die christliche Religion der Vorwurf geäußert worden, daß für die Kriege und Hungersnöte, unter denen die Römer vor allem seit der Niederlage gegen die Goten bei Adrianopel im Jahre 378 zu leiden hatten, allein die Abwendung von der überkommenen Religion verantwortlich sei²⁶⁵.

Die Erzählung von Silvesters Drachensieg gehört einer Zeit an, in der die alten Traditionen noch lebendig waren und die neue Religion der Christen sich noch nicht endgültig durchgesetzt hatte. Als Zeit ihrer Entstehung kommen deshalb die beiden letzten Jahrzehnte des 4. oder das erste Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts in Frage. Wie F. Heinzberger gezeigt hat, war es für die heidnische wie für die christliche Apologetik auch dieser Jahrzehnte noch charakteristisch, daß man sich gegenseitig Mißernten, Hungersnöte, Naturkatastrophen und Kriege vorhielt²⁶⁶. Der Autor der *Actus Silvestri* versucht ohne Polemik Stellung zu nehmen zu der seine Zeit bedrängenden Frage, wer das Wohl der Stadt und des Reiches besser zu sichern vermochte, die alten Götter der Römer oder der Gott der Christen. Die Antwort, die in Konstantins Gesetz und in der Erzählung von der Bekehrung des römischen Senats gegeben wird, zeugt von einer unerschütterlichen Sicherheit des Glaubens an den christlichen Gott bei gleichzeitiger Toleranz gegenüber denjenigen, die sich lieber dem Schutz der alten Götter anvertrauen wollten. Daß diese Haltung auch nach der Einnahme Roms durch Alarich im Jahre 410 noch vertretbar gewesen wäre, erscheint zweifelhaft. Man

könnte deshalb dieses Jahr als Terminus ‚ad quem‘ für die Entstehung der Erzählung von Silvesters Drachensieg annehmen. Ihre Datierung ans Ende des 4. Jahrhunderts ist nicht unmöglich. Denn in dieser Zeit konnte sich angesichts der noch vorhandenen Bedeutung des Vestakultes und der Vestalinnen am ehesten die Notwendigkeit ergeben, eine Vorstellung zu überwinden, der zufolge die *salus* der Bürger Roms nur dann gesichert war, wenn an den Kalenden eines jeden Monats die *virgines sacrae in templo Vestae* dem die Stadt schirmenden Drachen ein Speiseopfer aus Weizenmehl darbrachten²⁶⁷.

Im ‚Carmen ultimum‘ wird die *cultura draconis* der Vestalinnen als ein *vanus timor* kritisiert²⁶⁸. Auch die Erzählung von Silvesters Drachensieg will die Bürger Roms von der falschen Vorstellung befreien, das Wohl der Stadt sei abhängig vom allmonatlichen Vollzug des Drachenkultes. Der Autor der *Actus Silvestri* begnügt sich nicht damit, ein imaginäres Ereignis der Vergangenheit zu erzählen, dessen glücklicher Ausgang die *cultura draconis* überflüssig machte. Er nimmt vielmehr gleichzeitig zu Fragen und Problemen Stellung, die noch am Ende des 4. Jahrhunderts die Auseinandersetzung des Christentums mit den antiken Religionen bestimmten. Seine Erzählung mußte nicht zuletzt deshalb für Zeitgenossen so glaubwürdig erscheinen, weil sie in ihr leicht ein Abbild der eigenen Gegenwart erkennen konnten. Die Wirkung, die diese Erzählung in späteren Jahrhunderten gehabt hat, läßt sich jedoch nicht durch solche Gegenwartsbezüge erklären, sondern geht zurück auf die Art, wie die Bezwingung des Drachen vom Forum Romanum geschildert wird. Weil dieser Drache in christlicher Umdeutung zu einem von Natur aus todbringenden Untier geworden war, konnte Rom nicht mehr *tutela draconis* im positiven Sinn des Wortes sein. Die Bürger der Stadt mußten jetzt vielmehr vor dem Wüten des Untiers geschützt werden. Daß die *cultura draconis* der Vestalinnen diesen Schutz wirksam gewähren konnte, wird von Silvester bestritten. Sein Versprechen, den Drachen selbst unschädlich zu machen, führt jedoch nicht, wie man vielleicht erwartet hätte, zur Tötung des Untiers. Statt dessen gibt der Apostel Petrus während einer nächtlichen Vision Silvester den Auftrag, den Drachen lediglich durch Bann in seiner Höhle festzusetzen. Das Drachenmaul soll mit einem dreifach gewundenen Hanfseil zugebunden und mit dem darüber auf Wachs angebrachten Zeichen des Kreuzes gesiegelt werden²⁶⁹. Daß der Drache sich nicht aus diesen Fesseln befreien kann, garantiert die von Silvester zu sprechende Bannformel: *Jesus dominus natus ex spiritu sancto et Maria virgine crucifixus est et sepultus, resurrexit et ascendit in caelos, sedet nunc ad dexteram patris, hic venturus est iudicare vivos et mortuos; exspecta eum fixus in isto loco usque dum veniat*²⁷⁰.

Der eigentliche Bannspruch wird eingeleitet durch eine auf zentrale christologische Aussagen reduzierte Kurzformel des Symbolums²⁷¹. Der darin angesprochene Herr Jesus garantiert bis zu seiner Wiederkunft die Unschädlichkeit des Drachen. Die Anklänge an Motive der Apokalypse

sind nicht zu übersehen²⁷². Gleichwohl identifiziert der Autor der *Actus Silvestri* den römischen Drachen nicht mit dem großen Drachen der Apokalypse, *qui est diabolus et Satanas*²⁷³. Denn das von Silvester zu bannende Untier ist nicht Satan selbst, sondern ein Drache, *in quo habitat satanas*²⁷⁴. Im Gegensatz zum Drachen der Apokalypse befindet sich der römische Drache bereits im Innern der Erde²⁷⁵. Deshalb tritt Silvester auch nicht, wie A. Graf meinte²⁷⁶, an die Stelle des Engels der Apokalypse, der den großen Drachen fesselt und in einen Abgrund wirft. Der Bezug zur Apokalypse besagt zunächst nur, daß von Silvesters Befreiungstat eine ähnliche Wirkung ausgehen sollte wie vom Eingreifen des apokalyptischen Engels, der den großen Drachen auf tausend Jahre festsetzte²⁷⁷. Auch hier sind die Details der Erzählung aufschlußreicher als der mögliche Symbolgehalt des Erzählten. Sie zeigen nämlich, daß es um die Überwindung eines konkreten, real gedachten Drachen geht. Wenn der Apostel Petrus Silvester auffordert, allein durch die Eucharistie gestärkt zum Drachen hinabzusteigen²⁷⁸, wird damit eine tiefsinnige Beziehung hergestellt zum Speiseopfer aus Weizenmehl, das die Vestalinnen allmonatlich bei ihrem rituellen Abstieg dem Drachen darbringen sollten. Die gleiche Beziehung zeigt die Anweisung des Petrus, Silvester solle nach dem Wiederaufstieg vom Drachen sich durch ein Brot, das der Apostel für ihn in seiner *Confessio* bereithält, von den schädlichen Auswirkungen des giftigen Drachenatems befreien²⁷⁹. Dieses Brot vereinigte in sich offenbar die Wirkung eines Heilbrotes (*eulogia*) und einer Berührungsreliquie (*brandeum*)²⁸⁰. Eucharistisches Brot als Stärkung und Heilbrot zur Entgiftung unterstreichen zugleich die konkret gedachte Gefahr, der sich Silvester aussetzte und die dann die beiden von den römischen Pontifices zur Kontrolle mitgeschickten Magier zu Boden warf²⁸¹.

Die Einzelheiten und die Dramatik der Erzählung von Silvesters Drachensieg weisen nicht allein auf den Motivkreis der Apokalypse hin. Sie erinnern vielmehr auch an die in der Antike und im Mittelalter weitverbreiteten Vorstellungen eines *Descensus* in die Unterwelt²⁸². Deshalb wird auch nicht zu Beginn der Erzählung, sondern erst in dem Augenblick, als Silvester zum Drachen hinabsteigt, dessen Höhle etwas genauer beschrieben. Zu dieser Höhle führten 150 Stufen hinab, und ihren Eingang bildeten eherne Tore²⁸³. Stufen und eherne Tore gehören zum Motivkreis eines *Descensus*²⁸⁴. Den Toren gilt eine zweite Bannformel, die Silvester bei ihrer Schließung spricht und die wieder auf apokalyptische Motive hindeutet: *In nomine domini nostri Iesu Christi non aperies draco istas portas, donec veniat dominus Iesus Christus iudicare saeculum per ignem*²⁸⁵. Auch die zweite Bannformel zielt also nicht auf die Vernichtung oder Vertreibung des Drachen. Er soll vielmehr in seiner Höhle eingeschlossen bleiben, bis der Herr Jesus Christus kommt, die Welt durch Feuer zu richten. In diesem Punkt erinnert die Erzählung von Silvesters Drachensieg an die tausendjährige Gefangenschaft des mit Satan gleichgesetzten Drachen der Apokalypse. Was mit dem

römischen Drachen am Ende der Zeiten geschehen wird, ob er wie der apokalyptische Drache noch einmal für kurze Zeit freigelassen werden muß, um dann endgültig durch Feuer vernichtet zu werden²⁸⁶, wird nicht gesagt. Silvesters Drachensieg ist keine zeitliche Vorwegnahme des apokalyptischen Endkampfes, sondern eine Descensusstat zur Befreiung der Stadt Rom. Daß der römische Drache nicht getötet wird, unterscheidet diese Descensusstat auch von antiken Parallelen²⁸⁷. Es ist deshalb zu vermuten, daß die Erzählung von Silvesters Drachensieg sich orientiert hat am bedeutendsten christlichen Descensus überhaupt, an Christi Höllenfahrt und Sieg über die Mächte der Unterwelt.

Ausgangspunkt der von vielen Erzählungen ausgemalten Vorstellung vom Descensus Christi in die Unterwelt ist die liturgische Erinnerung der Heilstaten des Erlösers gewesen. Zu dieser Erinnerung gehörte schon lange vor der Einführung des Satzes *descendit ad inferos* ins christliche Glaubensbekenntnis die Überzeugung, daß Christus zwischen Tod und Auferstehung in die Hölle hinabgestiegen sei und dort die Mächte der Unterwelt besiegt habe²⁸⁸. Als Bestandteil des Symbolums ist Christi ‚Descensus ad inferos‘ erst etwa ab der Mitte des 4. Jahrhunderts bezeugt²⁸⁹. Ebenfalls seit dem 4. Jahrhundert ist das Anwachsen des christlichen Interesses an einer wirkungsvollen Schilderung der Höllenfahrt Christi zu beobachten²⁹⁰. Die außerordentliche Wirkung des Descensus Christi zeigte sich auch darin, daß nicht nur dem Erlöser selbst der Sieg über die Mächte der Unterwelt zugeschrieben wurde, sondern daß auch Apostel, Martyrer und Heilige diese Heilstat Christi wiederholen konnten²⁹¹. Silvesters Sieg über den Drachen vom Forum Romanum läßt sich als eine solche Wiederholung des Descensus Christi verstehen²⁹². Der dabei bezwungene Gegner ist allerdings nicht Satan selbst, sondern der real gedachte römische Drache als ein in Satans Diensten stehendes Untier.

Zur Wirkungsgeschichte der Vorstellung von Christi Höllenfahrt gehörten auch Zaubersprüche, in denen der Bericht über die Heilstaten des Erlösers und vor allem über seinen siegreichen Descensus als „Analogiezauber gegen Satan und die ihm unterstellten Dämonen“²⁹³ diente. In solchen Zaubersprüchen wirkte die Liturgie weiter, deren Vergegenwärtigung der Heilstaten Christi ja ebenfalls nicht bloßes Gedenken oder erinnerndes Reproduzieren, sondern realer Vollzug der Handlungen des Erlösers und dadurch Erneuerung ihrer Heilswirkungen ist²⁹⁴. Vor diesem Hintergrund läßt sich die Funktion des Symbolums erklären, das in der von Silvester benutzten Bannformel dem eigentlichen Bannspruch *expecta eum* (sc. *Iesum dominum*) *fixus in isto loco usque dum veniat* vorausgeht. Dieses Symbolum stellt eine kurze Epiklese zur Bekräftigung des Bannspruchs dar. Genannt werden jene Heilstaten Christi, in denen die Macht des aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria geborenen Erlösers am wirkungsvollsten zum Ausdruck gekommen ist. Auf die erwartete Dauer der Bannwirkung weisen das Sitzen zur Rechten des Vaters und die Wiederkunft Christi als

Richter über Lebende und Tote hin. Die Erlösung selbst wird angesprochen in dem *crucifixus est et sepultus, resurrexit et ascendit in caelos*. Zwar fehlt neben der ausdrücklichen Erwähnung des Todes auch der Hinweis auf den siegreichen Descensus Christi²⁹⁵. Aber wie das Gedächtnis des Leidens den Tod mitbegreift, so schließt das Gedächtnis der Auferstehung den siegreichen Descensus ein als „Bindeglied zwischen passio und resurrectio“²⁹⁶. Die im Symbolum von Silvester beschworene Macht Christi, die einst über Hölle und Tod gesiegt hat, soll den die Bürger Roms bedrohenden Drachen überwinden und in seiner Höhle festsetzen bis zur Wiederkunft des Gottessohnes. Die mit dem Aussprechen dieses Symbolums verbundene Wirkung sollte also diejenige eines Analogiezaubers sein²⁹⁷. Nicht zufällig schicken ja auch die römischen Pontifices *magi* als Beobachter hinter Silvester her. Da diese Magier jedoch vor dem giftigen Drachenatem nicht geübt sind, werden sie beim Erreichen der Drachenhöhle von Atemnot zu Boden gestreckt. Nach ihrer Errettung durch Silvester verbrennen die Magier vor den Augen des ganzen Volkes und der anwesenden Pontifices die *codices maleficiorum suorum*²⁹⁸.

Der Drache vom Forum Romanum war nach seiner Bezwingung durch Silvester weder tot noch endgültig vertrieben. Er lebte weiter auch für diejenigen, die ihn nach Silvesters Descensusstat für gebannt hielten. Mit der Erzählung von Silvesters Drachensieg endete deshalb nicht die Geschichte des römischen Drachen, sondern begann lediglich ein neues Kapitel dieser Geschichte. Der Glaube an die Existenz des Drachen vom Forum Romanum wurde gewissermaßen zu einer antiken ‚Ablagerung‘ in der durch die Actus Silvestri begründeten christlichen Tradition. Die ‚Wirklichkeit‘ des römischen Drachen wurde vom Autor der Actus Silvestri in einer für die „histoire de l’imaginaire“ bezeichnenden Weise nicht verneint, sondern negativ christianisiert. Auch deshalb ist seine Erzählung vom Drachensieg Silvesters zur Zeit ihrer Entstehung nicht Symbol des Sieges gewesen, den das Christentum im Laufe des 4. Jahrhunderts über die antike Religion errungen hatte. Die Erzählung war vielmehr konkret beteiligt an der letzten großen Auseinandersetzung, die zwischen beiden Religionen in Rom selbst stattgefunden hat.

VI. Die stadtrömische Wirkungsgeschichte der Erzählung von Silvesters Drachensieg bis zum 12. Jahrhundert

Für die Wirkungsgeschichte der durch die Fassung A (1) der Actus Silvestri begründeten Tradition von Silvesters Drachensieg ist das Bedürfnis charakteristisch, die Höhle des Drachen vom Forum Romanum genau lokalisieren zu können. Die Frage nach dem ‚Schauplatz‘ der römischen *cultura draconis* und ihrer Beseitigung durch Silvesters siegreichen Descensus ließ sich ein Jahrhundert nach der Entstehung der Tradition mit dem Text von A (1) offenbar nicht mehr zureichend beantworten. Denn der Autor

der jüngeren Textfassung B (1) lokalisiert die Höhle des Drachen *in monte Tarpeio, in quo est Capitolium collocatum*²⁹⁹, obwohl nachgewiesen werden kann, daß er die Fassung A (1) nicht nur gekannt, sondern in anderen Erzählungen des von ihm verfaßten Textes der Actus Silvestri sogar zitiert hat³⁰⁰. Seine Erzählung von Silvesters Drachensieg weist auch sonst gegenüber dem Text von A (1) deutliche Unterschiede auf. Die *cultura draconis* wird in B (1) nicht mehr von Vestalinnen vollzogen, sondern von *magi cum virginibus sacrilegis*³⁰¹. Die für das Verständnis des Drachenkultes in A (1) wichtige Angabe *omni kalendarum die* als Termin des Speiseopfers ist ersetzt durch ein einfaches *semel in mense*. Das Speiseopfer selbst besteht nicht mehr aus Weizenmehl, sondern wird ebenfalls weniger signifikant umschrieben durch die Bemerkung, daß die Magier und Jungfrauen zum Drachen hinabstiegen *cum sacrificiis et lustris, ex quibus esca poterat tanto draconi inferri*. Überhaupt scheint es sich eher um eine Drachenfütterung zu handeln als um einen Opferritus, denn der in A (1) gegebene Zusammenhang zwischen dem Wegfall des Speiseopfers und dem Wüten des Drachen besteht in B (1) nicht mehr. Dort wird nur gesagt, daß der Drache von Zeit zu Zeit aus seiner Höhle nach oben stieg, zwar nicht hinauskam, aber mit seinem Giftatem die Luft der ganzen Stadt Rom verpestete, weshalb viele Menschen sterben mußten³⁰².

Die Erzählung von Silvesters Drachensieg hat ein Jahrhundert nach ihrer Entstehung alle Bezüge und Anspielungen auf historische Wirklichkeiten verloren und ist zu einer reinen Geschichte geworden, die wie ein Märchen beginnt mit den Worten: *Erat draco inmanissimus . . .*³⁰³. Ihre gegenüber der Fassung A (1) veränderte Stellung im Gesamttext der Actus Silvestri deutet darauf hin, daß die Erzählung für den Autor der Fassung B (1) auch eine andere Funktion erhalten hat. Sie bildet nicht mehr den Schluß des Textes, sondern steht noch vor der Erzählung über Aussatz, Taufe und Heilung Kaiser Konstantins. Die Folge dieser Umstellung zeigt sich darin, daß Konstantin selbst im Zusammenhang mit Silvesters Drachensieg überhaupt nicht mehr auftritt, weshalb der Erzählung auch das vom Kaiser im Anschluß an Silvesters Drachensieg erlassene Gesetz fehlt. Die Umstellung der Erzählung und die Verkürzung ihres Inhalts lassen sich, was bisher nicht erkannt wurde, auf eine vom Autor der Fassung B (1) selbst mitgeteilte literarische Absicht zurückführen. Nachdem er nämlich – wie der Autor der Fassung A (1), allerdings wesentlich kürzer als dieser – einige die Liturgie und Kirchendisziplin betreffende Anordnungen Silvesters aufgezählt hat, leitet er über zu den in seinem Text unmittelbar nacheinander folgenden Erzählungen von Silvesters Drachensieg und Konstantins Aussatz, Taufe und Heilung mit den Worten: *Sint itaque ista doctrinae paucissima memorata ex multis. Nunc aliqua ex mirabilibus divinis, quae per eum fecerit dominus ad laudem sui nominis, referamus*³⁰⁴. Daß beide Erzählungen in der literarischen Konzeption von B (1) eine Einheit bilden, geht auch aus der Bemerkung hervor, die in B (1) die Folgen des giftigen Drachenatems be-

schreibt: *Ex quo mortalitas hominum et maximus luctus de morte eveniebat infantum*. Von den durch den Drachenatem getöteten Kindern ist nämlich im weiteren Verlauf der Erzählung keine Rede mehr. Der Sinn des Hinweises auf den Tod von Kindern wird aber sofort deutlich, wenn man berücksichtigt, daß in B (1) wie schon in A (1) der Kindermord ein zentrales Motiv der Erzählung von Konstantins Aussatz, Taufe und Heilung darstellt. Der Autor von B (1) stellt also mit seinem Hinweis eine Beziehung her zwischen den in seinem Text aufeinander folgenden Erzählungen von Silvesters Drachensieg und Konstantins Aussatz, Taufe und Heilung. Für diese Absicht spricht auch die folgende Beobachtung: In B (1) wie in A (1) sind es *pontifices Capitolii*, die dem Kaiser raten, den Aussatz, der in den Actus Silvestri als Strafe Gottes für Konstantins Christenverfolgungen bezeichnet wird, durch ein Bad im Blut gemordeter Kinder zu heilen³⁰⁵. B (1) präzisiert die Aussagen von A (1) noch, wenn die Pontifices dem Kaiser raten *debere piscinam fieri in ipso Capitolio, quae innocentium puerorum sanguine repletur*³⁰⁶. Das Kapitol selbst ist in B (1) also gleichsam das topographische Bindeglied zwischen den Erzählungen von Silvesters Drachensieg und Konstantins Aussatz, Taufe und Heilung. Unter dem Kapitol hauste der von Silvester besiegte grausame Drache, der auch viele Kinder tötete; auf dem Kapitol sollte das von den nicht weniger grausamen Pontifices angeratene Bad des Kaisers im Blut gemordeter Kinder stattfinden. Beide Aussagen charakterisieren das römische Kapitol als den Inbegriff des von Christen verabscheuten Götzendienstes der Heiden³⁰⁷. Sie lassen die Absicht des Autors von B (1) erkennen, das Kapitol, das einst bedeutende Kultstätte der Römer war, im Sinne einer christlichen religiösen Topographie zu einem Ort der Feinde Gottes zu machen, der mit einem tödlichen Fluch behaftet war³⁰⁸.

In der Erzählung der Fassung B (1) hat sich die Tradition von Silvesters Drachensieg ein Jahrhundert nach ihrer Entstehung mit einem genau bezeichneten Ort verbunden und dabei die ursprüngliche religiöse Erlebniswirkung dieses Ortes negativ verändert. Diese wirkungsgeschichtliche Veränderung der Ursprungstradition ist zunächst dadurch zu erklären, daß die Höhle des von Silvester besiegten Drachen in der Fassung A (1) nicht ausdrücklich auf den heiligen Bezirk der Vesta mit dem Tempel der Göttin am Forum Romanum bezogen war. Darüber hinaus war die in A (1) ohne Zweifel intendierte topographische Beziehung zum Vestatempel gefährdet, wenn das Wissen um den Kult der Göttin und den Dienst ihrer Priesterinnen nicht mehr vorhanden war. Dies traf für den etwa hundert Jahre nach dem historischen Ende von Vestakult und Vestalinnen schreibenden Autor der Fassung B (1) der Actus Silvestri offenbar zu. Denn er setzte an die Stelle der *virgines sacrae in templo Vestae* die weniger signifikanten *magi cum virginibus sacrilegis* und beseitigte dadurch den einzigen topographischen Bezugspunkt, den die Höhle des römischen Drachen in der Fassung A (1) hatte. Je weiter sich Traditionen wie diejenige von Silvesters Dra-

chensieg von ihrem Ursprung entfernen, desto wichtiger werden für sie aber ‚Schauplätze‘, an denen die in ihnen erinnerten Ereignisse stattgefunden haben. Auch deshalb wird in der Fassung B (1) der Schauplatz von Drachenkult und Drachensieg genau beschrieben als eine Höhle, die sich im Unterschied zu A (1) im Mons Tarpeius unterhalb des Kapitols befinden sollte.

Die Schilderung des Drachensieges ist auch in der Fassung B (1) durch Motive des Descensus und der Apokalypse geprägt. Die Magier und die gottlosen Jungfrauen steigen allmonatlich statt über 150 über 365 Stufen zum Drachen hinab *quasi ad infernum*³⁰⁹. Die ehernen Tore der Drachenhöhle haben Ringe, in die Silvester auf visionäre Anweisung des Apostels Petrus hin eine Kette einführen soll. Den Schlüssel zur Kette soll er irgendwo vergraben³¹⁰. Kette und Schlüssel erinnern an den Engel der Apokalypse³¹¹. Wie in A (1) soll auch in B (1) der Drache nicht vernichtet werden, sondern bis zum Tage des Jüngsten Gerichtes in seiner Höhle eingeschlossen sein. Die Silvester von Petrus mitgeteilte Bannformel hat allerdings nicht mehr die Form eines Symbolums, sondern lautet: *Haec dicit apostolus Christi Petrus: Istae ianuae non aperientur nisi in die iudicii*³¹². Die Wirkung des Banns geht also nicht von einem durch die Erinnerung an Christi Heilstaten evozierten Analogiezauber aus, sondern wird offensichtlich aus der besonderen dem Petrus als Stellvertreter Christi zukommenden Bindegewalt abgeleitet³¹³. Petrus ist hier zum eigentlichen Garanten des Drachensieges geworden, während er in der Fassung A (1) nur als Vermittler des in Christi Namen und mit seiner Macht errungenen Sieges auftrat³¹⁴. Der Kampf gegen den kapitolinischen Drachen gilt in B (1) nicht mehr der Beseitigung einer konkret gedachten *cultura draconis*, sondern dient allgemeiner zur Demonstration der Gottheit Christi gegenüber den Heiden, mit denen Silvester um die Verteidigung der Wahrheit streitet³¹⁵. Auch in diesem Punkt hat sich die Funktion der Erzählung von Silvesters Drachensieg verändert. Ein Jahrhundert nach der Entstehung der Erzählung ist Silvesters siegreicher Descensus in die Unterwelt zum Symbol der Überwindung des Heidentums geworden³¹⁶.

Nach der Veränderung der Ursprungstradition durch die Fassung B (1) der Actus Silvestri läßt sich die Wirkungsgeschichte der Erzählung von Silvesters Drachensieg in der Stadt Rom zunächst nicht weiter verfolgen. Außerhalb Roms wurde Silvesters Drachensieg dagegen zur exemplarischen Heldentat eines christlichen Bischofs, an der sich ähnliche Leistungen messen ließen. So glaubte im späteren 6. Jahrhundert Venantius Fortunatus den Sieg, den Bischof Marcellus von Paris über einen dort hausenden *serpens inmanissimus* errungen haben sollte, höher einschätzen zu können als Silvesters Sieg über den Drachen vom römischen Forum: *Si sanctorum virorum ex factis merita conferantur, miretur Marcellum Gallia dum Roma Silvestrum, nisi hoc distat in opere, quod draconem sigillavit ille iste iactavit*³¹⁷. Für Venantius Fortunatus war der Grund, weshalb Silvester den römischen Dra-

chen nicht vernichtet oder vertrieben, sondern nur gefesselt und in seiner Höhle eingeschlossen hatte, nicht mehr durchschaubar. Seine Auffassung, daß Silvesters Drachensieg von der Heldentat des Marcellus noch übertroffen worden sei³¹⁸, macht deutlich, daß die Erzählung der *Actus Silvestri* ohne ihren konkreten Kontext gewissermaßen nur die typische Geschichte eines christlichen Drachenbezingers darstellte³¹⁹. Ohne einen topographischen Bezug, sei es zum Forum Romanum oder sei es zum Kapitol in Rom, ist die Erinnerung an Silvesters Drachensieg also ein Beispiel für religiöse Denkinhalte, die M. Halbwachs charakterisiert hat als „konkrete Bilder mit der imperativen Kraft und Allgemeinheit von Ideen, oder wenn man will, Ideen, die einzigartige Personen und Ereignisse darstellen“³²⁰.

Ende des 7. Jahrhunderts nennt Aldhelm von Malmesbury unter den *signa miraculorum*, durch die sich Silvesters Ruhm *per omnes Europae provincias* verbreitet hatte, als erste und unmittelbar hintereinander den Sieg über den *letiferus draco* in Rom und Kaiser Konstantins Heilung vom Aussatz durch die Taufe³²¹. Während Venantius Fortunatus wohl nur die Fassung A (1) der *Actus Silvestri* gekannt hat³²², ist die Frage, welchen Text Aldhelm benutzt hat, weniger eindeutig zu beantworten. Er folgt zwar in der Reihenfolge der Erzählungen von Silvesters Drachensieg und Konstantins Heilung vom Aussatz durch die Taufe der literarischen Konzeption der Fassung B (1). Seine Schilderung des Drachensieges weist jedoch Elemente auf, die eher der Fassung A (1) zuzuordnen sind³²³. Venantius Fortunatus und Aldhelm bezeugen in ihren Schriften die Ausstrahlungskraft einer Tradition, deren zwei Versionen für Nicht Römer längst zu einer Einheit verschmolzen gewesen sein mögen³²⁴. Für Römer dagegen verbanden die beiden Versionen die Tradition von Silvesters Drachensieg mit konkreten topographischen Punkten der Stadt. Da wirkungsgeschichtliche Textzeugnisse vor der Mitte des 12. Jahrhunderts nicht erhalten sind, läßt sich nicht mehr genau feststellen, ob und vor allem wo die Römer selbst vor dieser Zeit die Höhle des von Silvester besiegt Drachen lokalisiert haben. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts bezeugen die *Mirabilia urbis Romae* als Schauplatz des Drachensieges die Umgebung des (nicht mehr sichtbaren) Vestatempels zu Füßen des Palatin. Das Kapitol dagegen spielt als Ort der Drachenhöhle erst wieder im 19. Jahrhundert eine Rolle, als die historisch-topographische Erforschung des Forum Romanum auf das Zeugnis der *Actus Silvestri* aufmerksam wurde. Daß die Tradition von Silvesters Drachensieg sich über Jahrhunderte in Rom selbst gehalten haben sollte ohne einen ihren Fortbestand sichernden ‚Schauplatz‘ des Ereignisses, ist schwer vorstellbar. Angesichts des Zeugnisses der *Mirabilia* ist vielmehr zu fragen, ob der in der Fassung A (1) der *Actus Silvestri* überlieferte topographische Bezug sich auch schon vor der Mitte des 12. Jahrhunderts gegenüber der jüngeren Lokalisierung der Drachenhöhle in der Fassung B (1) durchgesetzt hat.

Um die Mitte des 9. Jahrhunderts entstand eine zu Silvesters Drachen-

sieg in Konkurrenz tretende neue Tradition, der zufolge Papst Leo IV. im Jahre 847 einen Drachen verjagte, dessen Höhle angegeben wird *iuxta basilicam beatae Luciae martyris, quae in Orphea sita est*, also in der Nachbarschaft der Kirche S. Lucia in Selcis beim Esquilin lag³²⁵. Leos IV. Drachensieg ereignete sich, wie seine Vita im Liber Pontificalis erzählt, anlässlich einer feierlichen Prozession, die am Fest Mariä Himmelfahrt vom Lateran über S. Adriano am Forum Romanum nach S. Maria Maggiore führte und die zu den populärsten christlichen Begehungen im mittelalterlichen Rom gehört hat³²⁶. Der Drache hatte bis zu seiner Vertreibung durch Leo IV. alle, die an seiner Höhle vorbeigingen, durch seinen Pestatem und seinen furchterregenden Anblick getötet. Bemerkenswert an dieser Tradition des 9. Jahrhunderts, deren Spuren sich noch im 12. Jahrhundert in der ‚Prozessionsordnung‘ Benedikts von St. Peter finden³²⁷, ist die Lokalisierung der Drachenhöhle. Sie führt nämlich in die Nachbarschaft des alten Titulus Equitii, jener Kirche also, die spätestens seit dem Ende des 5. Jahrhunderts Ort der Verehrung Silvesters gewesen ist und heute den Namen S. Martino ai Monti führt³²⁸. In dieser alten Kirche befindet sich die älteste erhaltene bildliche Darstellung von Silvesters Drachensieg, die nach J. Wilpert in der Zeit Leos IV. entstanden ist und zu den von diesem Papst in Auftrag gegebenen Ausschmückungen der Kirche gehört hat³²⁹. Das Wandbild ist nicht mehr vollständig erhalten. Es fehlt die rechte untere Ecke, wo nach Wilpert der von Silvester bezwungene Drache abgebildet gewesen sein soll³³⁰. Daß es sich um eine Darstellung von Silvesters Drachensieg handelt, geht hervor aus der beigegebenen Inschrift: + *VBI SC̄S SILVEST(E)R ORE [LIGAT] DRACONE*³³¹. Nach dieser Inschrift zu urteilen, sollte auf dem Bild nicht nur die Drachenbindung, sondern auch ihr Schauplatz (*VBI*) dargestellt werden³³². Auf dem erhaltenen Teil des Bildes noch erkennbar ist Silvester selbst, eingerahmt von einer Architekturdarstellung, deren auffälligstes Element ein kleiner Tempel mit dreieckigem Giebel ist³³³. Das Wandbild im Titulus Equitii gibt also als Schauplatz von Silvesters Drachensieg die unmittelbare Umgebung eines heidnischen Tempels an. Wenn diese Schauplatzdarstellung vom Text der Actus Silvestri beeinflusst worden ist, steht sie dem topographischen Bezug zum Tempel der Vesta in der Fassung A (1) näher als der Lokalisierung der Drachenhöhle im Mons Tarpeius unterhalb des Kapitols, wie sie in der Fassung B (1) überliefert ist³³⁴. Als wirkungsgeschichtliches Bildzeugnis nimmt die Schauplatzdarstellung aus der Mitte des 9. Jahrhunderts eine Deutung des Textes von A (1) vorweg, die drei Jahrhunderte später in den *Mirabilia urbis Romae* wiederholt wird³³⁵.

Benedikt von St. Peter kennt im 12. Jahrhundert zwei Schauplätze eines Drachensieges, die er deutlich unterscheidet. Den von Silvester nach der Fassung A (1) beim Palatin bezwungenen Drachen erwähnt er in den *Mirabilia*. An den von Leo IV. nach dessen Vita beim Esquilin vertriebenen Drachen erinnert er bei seiner Beschreibung der Prozession des Festes Mariä Himmelfahrt. Die von der Fassung B (1) der Actus Silvestri unter das

Kapitol verlegte Drachenhöhle nennt er dagegen nicht³³⁶. Benedikts *Mirabilia* und das Wandbild der Titelkirche des Equitius bestätigen also, daß sich spätestens seit der Mitte des 9. Jahrhunderts in Rom die ursprüngliche Lokalisierung der Drachenhöhle beim Vestatempel durchgesetzt haben muß. Da der Platz zwischen dem antiken Tempel der Vesta und der christlichen Kirche S. Maria Antiqua im 9. Jahrhundert noch zugänglich war³³⁷, ist nicht auszuschließen, daß die Darstellung auf dem Wandbild des Titulus Equitii sich an einer realen topographischen Situation orientiert haben könnte. Mit dieser Vermutung soll keineswegs behauptet werden, daß der auf dem Wandbild in Form einer Aedicula gemalte Tempel den Tempel der Vesta darstellt. Ob dieser Tempel und seine unmittelbare Umgebung im 9. Jahrhundert noch als heiliger Bezirk der antiken Göttin Vesta verstanden wurden, läßt sich nicht mehr sicher feststellen. Der Platz selbst käme trotzdem als topographisches Vorbild für die Szene des Wandbildes in Frage, wenn sich beweisen oder zumindest begründet vermuten ließe, daß die Erinnerung an Silvesters Drachensieg auch schon vor dem 9. Jahrhundert mit ihm verbunden gewesen ist. In diesem Falle stellt das Wandbild nicht den konkreten Vestatempel als solchen dar, sondern gibt ganz allgemein jenen Ort wieder, wo sich nach der Tradition der von Silvester bezwungene Drache im Innern der Erde befinden sollte und wo im 9. Jahrhundert noch ein als heidnischer Tempel gedeutetes Gebäude zu sehen war, auf das die Angaben der Fassung A (1) der Actus Silvestri bezogen werden konnten.

Die Umgebung des antiken Vestatempels zu Füßen des Palatin bildete im früheren Mittelalter zugleich den Vorplatz von S. Maria Antiqua. Zwei Wandbilder aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts deuten darauf hin, daß mit dieser alten Marienkirche auch die Erinnerung an Papst Silvester verbunden gewesen ist. Im linken Seitenschiff der Kirche ist ein thronender Christus dargestellt in einer Gruppe von elf lateinischen und neun griechischen Heiligen und Kirchenvätern. In der Reihe der zur Rechten Christi stehenden lateinischen Heiligen ist an zweiter Stelle nach dem Heiligen Clemens Silvester dargestellt, der in seiner linken Hand ein Buch hält, während seine rechte Hand im Segensgestus erhoben ist³³⁸. Diese Darstellung erinnert an ein Mosaik im Titulus Equitii aus der Zeit des Papstes Symmachus (498–514), wo Silvester ganz ähnlich abgebildet ist³³⁹. An der Westwand des Atriums von S. Maria Antiqua befindet sich, nicht weit vom Haupteingang entfernt, ein weiteres Bild, auf dem Silvester zu sehen ist. Das Wandbild, das die Gottesmutter im Typus der Maria Regina und umgeben von sechs männlichen Personen darstellt, hatte Papst Hadrian I. (772–795) dort anbringen lassen. Silvester, dessen Gestalt derjenigen im Gruppenbild des linken Seitenschiffs verwandt ist, befindet sich zur Linken der Maria Regina, während Hadrian I. selbst, durch rechteckigen Nimbus als Stifter des Bildes kenntlich gemacht, zu ihrer Rechten steht³⁴⁰. Die zweimalige Darstellung Silvesters in S. Maria Antiqua ist zu erklären durch das Ansehen dieses Papstes im 8. Jahrhundert. Zu seinem Ansehen haben

vor allem die Actus Silvestri beigetragen. Hadrian I. hat die Actus Silvestri nicht nur gekannt, sondern ihren Text in Briefen auch zitiert oder mit seinen Aussagen argumentiert³⁴¹. Die beiden Wandbilder von S. Maria Antiqua sind in einer Zeit entstanden, als die Wirkungsgeschichte der Actus Silvestri und die Verehrungsgeschichte Silvesters in Rom selbst ihren ersten Höhepunkt erreicht hatten³⁴². Als Gruppenbilder sind sie für die Verehrungsgeschichte Silvesters zwar nicht so signifikant wie das spätantike Mosaik des Titulus Equitii. Sie weisen auch nicht einen unmittelbaren Bezug zur Tradition von Silvesters Drachensieg auf, wie ihn das mittelalterliche Wandbild derselben Titelkirche bezeugt. Ihre Bedeutung für den Fortbestand dieser Tradition sollte trotzdem nicht unterschätzt werden. Denn bei ihrem Anblick wird sich der Besucher von S. Maria Antiqua erinnert haben an die in den Actus Silvestri erzählten Taten Papst Silvesters, zu denen die Überwindung des Drachen in der Umgebung des benachbarten antiken Vestatempels gehörte.

Mitte des 9. Jahrhunderts sah sich Papst Leo IV. gezwungen, die alte Marienkirche am Forum Romanum aufzugeben angesichts der von den Bauten auf dem Palatin drohenden Einsturzgefahr. Um die gleiche Zeit entstand im Titulus Equitii als einem der Hauptkultorte Silvesters die bildliche Darstellung seines Drachensieges³⁴³. Diese verlegte den Schauplatz zwar im Sinne der ursprünglichen Tradition in die unmittelbare Umgebung eines heidnischen Tempels und könnte folglich den Betrachter an den Platz zwischen dem antiken Vestatempel und der Marienkirche zu Füßen des Palatin erinnert haben. Der bildlichen Schauplatzwiedergabe fehlte jedoch die dem Ort des Drachensieges selbst zukommende Kraft der Vergegenwärtigung. Darüber hinaus war seit der Mitte des 9. Jahrhunderts die unmittelbare Nachbarschaft des Titulus Equitii zum Schauplatz von Leos IV. Sieg über einen anderen die Bürger Roms bedrohenden Drachen geworden³⁴⁴. Gegen diese neue Tradition, deren Einfluß auf die Erlebniswirkung der Gegend im Sinne einer religiösen Topographie konkret nachweisbar ist im Zusammenhang mit der alljährlichen Prozession an Mariä Himmelfahrt, hätte sich die ältere Tradition von Silvesters Drachensieg allein durch ihre bildliche Wiedergabe im Titulus Equitii und ohne einen ihre Fortdauer sichernden topographischen Anknüpfungspunkt wohl schwerlich behaupten können.

Man wird deshalb annehmen dürfen, daß der Platz zwischen dem antiken Vestatempel und S. Maria Antiqua auch nach der Aufgabe der Marienkirche weiter als der Ort galt, an dem die Römer sich den von Silvester in einer unterirdischen Höhle festgesetzten Drachen vorstellten³⁴⁵. Der seit der Mitte des 9. Jahrhunderts einsetzende Prozeß des Verfalls und der Verödung hat dann in der Folgezeit an dieser Stelle des Forum Romanum die volkstümliche Lokaltradition des *Infernus* entstehen lassen. Zu den mit diesem *Infernus* verbundenen Vorstellungen könnte auch die Erinnerung an Silvesters Drachensieg gehört haben, die ja in den beiden Fassungen A (1)

und B (1) der Actus Silvestri geschildert wurde als Descensus in die Unterwelt³⁴⁶.

Wirkungsgeschichtliche Zeugnisse zur Tradition von Silvesters Drachensieg sind nach der Mitte des 9. Jahrhunderts in Rom selbst erst wieder seit der Mitte des 12. Jahrhunderts nachweisbar. In der Zwischenzeit dürfte das Wissen um diese Tradition gleichwohl weiter vorhanden gewesen sein. Denn auch die Erinnerung an die mit Silvesters Descensustat konkurrierende Vertreibung des Drachen bei S. Lucia in Selcis durch Leo IV. war, wie Benedikt von St. Peter in seiner Beschreibung der Prozession an Mariä Himmelfahrt zeigt, noch im 12. Jahrhundert mit der Umgebung der Kirche beim Esquilin verbunden. Benedikt hat in den *Mirabilia urbis Romae* nicht nur neue Beziehungen zwischen Traditionen und topographischen Punkten der Stadt Rom geschaffen, sondern ebenso auch bereits vorhandene Beziehungen dieser Art übernommen. Das wird in der Beschreibung des *Infernus* beim Palatin deutlich, insofern Benedikt versucht, eine mit diesem Platz bereits vor dem 12. Jahrhundert verbundene Lokaltradition durch die antike Legende vom Selbstopfer des Marcus Curtius zu deuten. Die neue Verbindung zwischen der Curtiustradition und dem *Infernus* war nicht zuletzt deshalb möglich, weil der eigentliche Schauplatz der antiken Legende, der *lacus Curtius* des römischen Forums, im 12. Jahrhundert nicht mehr zu sehen war.

Die Höhle des von Silvester bezwungenen Drachen lokalisiert Benedikt ebenfalls in der Gegend des *Infernus*, bei dem er den Standort des antiken Vestatempels vermutet. Seine Angabe beweist zunächst, daß er die Fassung A (1) der Actus Silvestri gekannt hat. Der Tempel der Vesta, dessen Standort Benedikt mit Hilfe antiker Textzeugnisse zutreffend in der Nachbarschaft des *Infernus* zu Füßen des Palatin rekonstruiert, dient ihm als der durch die Ursprungstradition vorgegebene Bezugspunkt für die unterirdische Höhle des Drachen vom Forum Romanum. Auch wenn man dem Autor der *Mirabilia* die Fähigkeit, Gelesenes und Gesehenes in einer sinnvollen Aussage aufeinander zu beziehen, gewiß nicht absprechen kann, dürfte seine Lokalisierung der Drachenhöhle in der Gegend des *Infernus* wohl nicht allein aus literarischem Wissen zu erklären sein. Benedikt von St. Peter berücksichtigt bei seiner Beschreibung der Sehenswürdigkeiten Roms, wie er selbst angibt, auch das, was er von ‚alten Leuten‘ gehört hat. Sie könnten ihm erzählt haben, daß an jenem Ort zu Füßen des Palatin, der nach der Aufgabe der Kirche S. Maria Antiqua vom Volk *Infernus* genannt wurde, tief unter der Erde der von Silvester in seiner Höhle eingeschlossene Drache hausen sollte. Benedikt selbst hätte dann diese mündliche Tradition aus seiner Kenntnis der Fassung A (1) der Actus Silvestri lediglich präzisiert, indem er die Beziehung zwischen der Drachenhöhle und dem antiken Vestatempel wiederherstellte. Da der Tempel selbst im 12. Jahrhundert nicht mehr zu sehen war, mußte Benedikt seine genaue Lage aus antiken Textzeugnissen rekonstruieren.

Die Erlebniswirkung des *Infernus* im Sinne einer religiösen Topographie wird in den *Mirabilia urbis Romae* intensiviert durch die Vorstellung, daß an dieser Stelle des Forum Romanum auch der Erdsplatt gewesen sei, von dessen unheilvollen Wirkungen Marcus Curtius die Römer durch sein mutiges Selbstopfer befreit habe. Auch wenn die von der bisherigen Forschung vertretene Meinung, daß zwischen der Lokalisierung des *lacus Curtius* beim *Infernus* und der Verlegung der Drachenhöhle vom Kapitol zum Palatin durch Benedikt von St. Peter ein ursächlicher Zusammenhang bestehe, sich als unzutreffend herausgestellt hat, ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß Curtiustradition und Silvestertradition im Verlauf ihrer Wirkungsgeschichte miteinander verbunden worden sind. Eine solche Verbindung der beiden Traditionen könnte ebenfalls schon vor dem 12. Jahrhundert erfolgt sein. Anlaß zu dieser Vermutung gibt eine Beobachtung zu der bisher nur unzulänglich bekannten Textgeschichte der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri.

Wahrscheinlich schon im 10., sicher aber im 11. Jahrhundert hat eine jüngere Bearbeitung der Fassung A (1) der Actus Silvestri existiert³⁴⁷, die Silvesters Descensus zum Drachen vom Forum Romanum im Hinblick auf die ursprüngliche Erzählung dramatisch ausgemalt hat³⁴⁸. Nachdem Silvester, durch die visionären Anweisungen des Apostels Petrus ermutigt, mit seinen Begleitern den Abstieg zur Drachenhöhle begonnen hat, erfaßt ihn bei der anschaulich geschilderten Begegnung mit dem aufgebrachten Drachen, dessen Zischen und Rasseln schon nach der Hälfte des Weges zu hören war, große Furcht. Eine himmlische Stimme ermahnt ihn jedoch, im Vertrauen auf die helfende Hand Gottes sich dem Drachen zu nähern und dessen Maul zu binden. Die Versiegelung des Drachenmauls und die Schließung der ehernen Tore zur Drachenhöhle verzögern Silvesters Wiederaufstieg. Die mit den Christen auf seine Rückkehr wartenden Heiden deuten diese Verzögerung als Hinweis auf den für Silvester selbst tödlichen Ausgang des Drachenkampfes. Silvester habe, argwöhnen die Heiden, bewußt den Tod auf sich genommen, damit man ihm nachrühmen konnte, daß er gegen den Drachen *pro salute hominum* kämpfen wollte, und sei deshalb ums Leben gekommen. Als die durch diesen Verdacht verunsicherten und bestürzten Christen schon ohne alle Hoffnung weggehen wollen, kehrt Silvester plötzlich unversehrt mit seinen Begleitern ans Tageslicht zurück.

Bemerkenswert an der bisher nicht bekannten jüngeren Schilderung von Silvesters Descensus zum Drachen ist das diesem unterstellte Motiv eines Selbstopfers. Es mag sein, daß das von den Heiden negativ bewertete Motiv des Selbstopfers wie die ganze Schilderung auf das Bedürfnis zurückzuführen ist, die Dramatik des in der Fassung A (1) ursprünglich nur kurz beschriebenen Drachenkampfes zu steigern. Die Parallele zwischen der Silvester unterstellten Absicht und dem Selbstopfer des Marcus Curtius ist dennoch nicht zu übersehen. Auch wenn bisher noch nicht sicher nachzuweisen ist, daß die jüngere Überarbeitung der Fassung A (1) der Actus Silvestri ei-

ne römische Weiterentwicklung der ursprünglichen Erzählung darstellt, das Motiv des Selbstopfers, um das sie die Tradition von Silvesters Drachensieg bereichert hat, läßt sich am ehesten als in Rom selbst entstanden denken.

Die Anspielung auf die älteste Fassung der *Actus Silvestri* in den *Mirabilia urbis Romae* ist zu kurz, um aus ihr auf die von Benedikt von St. Peter benutzte Textform schließen zu können³⁴⁹. Sicher ist nur, daß diese Textform die Kennzeichnung der Vestalinnen als *virgines sacrae in templo Vestae* enthalten haben muß, die in den Handschriften mit einem Text der jüngeren Überarbeitung von A (1) jedoch ersetzt ist durch die Variante *virgines sacrae (sacrosanctae) deae Vestae*³⁵⁰. Dieser textkritische Befund schließt indessen nicht aus, daß das Motiv des Selbstopfers im 12. Jahrhundert bereits fester Bestandteil der römischen Tradition von Silvesters Drachensieg gewesen sein kann³⁵¹. Benedikts Erläuterung der Lokaltradition des *Infernus* mit Hilfe der antiken Aitiologie des *lacus Curtius* kann die Erweiterung der Silvestertradition um den Gedanken eines Selbstopfers *pro salute hominum* jedenfalls nicht beeinflußt haben, weil diese Erweiterung bereits spätestens im 11. Jahrhundert erfolgt ist. Man könnte deshalb vermuten, daß umgekehrt die um das Motiv des Selbstopfers bereicherte Tradition von Silvesters Drachensieg Benedikt dazu veranlaßt haben mag, an den vom Volk *Infernus* genannten Ort auch den Schauplatz der antiken Legende vom Selbstopfer des Marcus Curtius zu verlegen. Unabhängig davon, ob diese Vermutung zutreffend ist, bleibt festzustellen, daß die religiöse topographische ‚Wirklichkeit‘ des *Infernus* beim Palatin geprägt worden ist von mehreren Traditionen, die sich im Laufe der Jahrhunderte wechselseitig beeinflußt haben und im Text der *Mirabilia urbis Romae* um die Mitte des 12. Jahrhunderts literarisch vereinigt worden sind. Daß die Tradition von Silvesters Drachensieg für die Erlebniswirkung des *Infernus* von besonderer Bedeutung gewesen ist, wird in den folgenden Jahrhunderten konkreter faßbar. Aus der Wirkungsgeschichte dieser Tradition ist auch das Wappen des später ‚rione di Campitelli‘ genannten Stadtviertels zu erklären, in dem ein Drache abgebildet ist. Da zu dem Stadtviertel das Kapitol, der Palatin und das Forum Romanum gehört haben, verbirgt sich hinter dem Wappentier wohl der von Silvester besiegte Drache, den man im Mittelalter am Forum Romanum zu Füßen des Palatin in einer unterirdischen Höhle gefesselt wähnte³⁵².

VII. Die Tradition von Silvesters Drachensieg und die religiöse Topographie des Forum Romanum

Die Anziehungskraft, welche die Tradition von Silvesters Drachensieg über Jahrhunderte in der Stadt Rom gehabt hat, erklärt sich nicht zuletzt aus dem Bewußtsein, daß der Drache vom Forum Romanum weder tot noch endgültig vertrieben war. Darin unterschied er sich, wie Venantius Fortunatus zu Recht herausgestellt hat, von jenem Drachen, den Bischof

Marcellus aus Paris verjagt hatte, aber auch vom römischen Drachen bei S. Lucia in Selcis, den Papst Leo IV. zum Verlassen seiner Höhle und der Stadt gezwungen hatte. Für die Anwohner des Esquilin blieb die Erinnerung an Leos IV. Drachensieg mit dem Schauplatz des Ereignisses verbunden. Diese Erinnerung wurde alljährlich noch aktualisiert, wenn am Fest Mariä Himmelfahrt die nach S. Maria Maggiore führende feierliche Prozession in die Gegend von S. Lucia in Selcis kam. Der Schauplatz von Silvesters Drachensieg war demgegenüber nicht nur ein Ort, der die Erinnerung an dieses Ereignis wachrief. Hier war die Vergangenheit vielmehr Gegenwart geblieben durch die Vorstellung, daß man, wenn man wollte, die Höhle mit dem gefesselten Drachen noch hätte sehen können³⁵³. Deshalb konnte Benedikt von St. Peter im 12. Jahrhundert sagen: *ubi dicitur inferius draco cubare*, um anzudeuten, daß der Drache dem Vernehmen nach noch immer an der Stelle unter der Erde liege, wo in der Antike der Tempel der Göttin Vesta stand³⁵⁴. Diese Vorstellung hat eine topographische Tradition begründet, die in Ausläufern bis an den Anfang des 20. Jahrhunderts reicht.

Etwa eineinhalb Jahrhunderte nach Benedikts *Mirabilia urbis Romae* ist an dem *Infernus* genannten Ort eine Marienkirche errichtet worden, die um 1320 im Turiner Kirchenkatalog als *Ecclesia sancte Marie de Inferno* angegeben wird³⁵⁵. Diese Kirche, die in den folgenden Jahrhunderten unter wechselndem Namen als *S. Maria libera nos a poenis inferni* oder als *S. Maria libera nos* oder auch einfach als *S. Maria liberatrix* bezeugt ist³⁵⁶, stand etwas weiter nördlich zehn Meter oberhalb der alten Kirche S. Maria Antiqua³⁵⁷. Sie bedeckte also einen Teil des ehemaligen, tiefer gelegenen Vorplatzes der Marienkirche des 6. Jahrhunderts und nahm so die Stelle ein, die nach dem Zeugnis der *Mirabilia* im 12. Jahrhundert vom Volk *Infernus* genannt wurde. Ob die später S. Maria Liberatrice genannte Kirche noch bewußt anknüpfte an ihre seit mehreren Jahrhunderten unter Schutt und Ruinen begrabene Vorgängerin S. Maria Antiqua, läßt sich nicht mehr feststellen³⁵⁸. In ihrem Beinamen *de Inferno* hat sie die von den *Mirabilia* bezeugte Lokaltradition des *Infernus* aufgenommen. Daß vor allem die Erinnerung an Silvesters Drachensieg in diese Lokaltradition eingegangen war, geht aus der folgenden Bemerkung eines Kirchenverzeichnisses von 1375 hervor: *Sanctus Silvester ligavit draconem in fine palatii maioris, qui infinitos Romanos interfecerat, ubi nunc est ecclesia sancte Marie de inferno*³⁵⁹. Die Marienkirche stand demnach an jenem Ort, wo man unter der Erde den von Silvester gebannten Drachen vermutete.

Weder die Marienkirche noch die Höhle des Drachen werden genannt in einem zu Beginn des 15. Jahrhunderts von einem unbekanntem Kleriker verfaßten *Tractatus de rebus antiquis et situ urbis Romae*, der zwar noch unter dem Einfluß der *Mirabilia* steht, bei der Beschreibung des antiken Rom jedoch auf deren legendarische Traditionen verzichtet³⁶⁰. In dem Kapitel über die *templa urbis Romae et memoriae locorum, ubi et quomodo stabant*³⁶¹ beschreibt der Anonymus auch den Platz zu Füßen des Palatin³⁶². Er identi-

fiziert wie die *Mirabilia* den *locus Inferni* als jenen Ort, wo Marcus Curtius *descendit in foveam*. Von dieser ‚Grube‘ sei großes Verderben über die Stadt Rom gekommen und starke Verpestung der Luft (*cum multa aeris corruptione*)³⁶³. Dorthin verlegt er auch den zu seiner Zeit nicht sichtbaren (*fruit*) Tempel der Vesta, *cuius memoria relata legitur in legenda beati Silvestri*. Obwohl er sich legendarischen Traditionen abgeneigt zeigt, kann der Autor des Traktates sich offenbar der Wirkung der von der ‚Silvester-Legende‘ begründeten Tradition nicht ganz entziehen. Seine Bemerkung, in der er dem Zeugnis der *Mirabilia* folgt, erweckt beim Leser den Eindruck, als sei die *memoria* des Ortes, an dem er den antiken Vestatempel vermutete, allein in den Actus Silvestri überliefert.

Die von den *Mirabilia* neu begründete Bedeutung der Silvestertradition für die Topographie des Forum Romanum bestätigen auch die *Antiquitates urbis Romae* des Andreas Fulvius von 1527³⁶⁴. Dort wird die Lage des antiken Vestatempels mit den Worten beschrieben: *aedis autem Vestae posita erat sub palatio, et nunc ex parte inferiore proxima est ecclesia Sancti Silvestri in lacu, sive Sanctae Mariae Liberatricis*³⁶⁵. Eine im 16. Jahrhundert mehrfach erwähnte Kirche zu Ehren des heiligen Silvester mit dem Beinamen *in lacu* ist vor Fulvius nicht bezeugt³⁶⁶. Daß mit diesem Beinamen auf die in der Nähe befindliche antike Quelle der Nymphe Iturna (*lacus Iturnae*) angespielt worden sein soll³⁶⁷, ist angesichts des allgemeinen Zustandes, in dem sich das Forum im 16. Jahrhundert befand, schwer vorstellbar³⁶⁸. Der *lacus Iturnae* selbst wurde erst um 1900 ausgegraben³⁶⁹. Nach der im selben Jahr erfolgten Wiederentdeckung von S. Maria Antiqua bot das von Papst Hadrian I. gestiftete Wandbild im Atrium der Kirche, wo neben der Gottesmutter auch Papst Silvester dargestellt ist, Anlaß zu einer neuen Hypothese über die von Fulvius genannte Silvesterkirche. Danach sollte das Atrium von S. Maria Antiqua im Mittelalter als Kirche ‚S. Silvestro in lacu‘ benutzt worden sein, denn das von Hadrian I. dort angebrachte Bild zeige, daß Silvester eine besondere Beziehung zur Gottesmutter und ihrer Kirche am Forum Romanum gehabt habe. Außerdem befinde sich in der Nähe der *lacus Iturnae*, der den Beinamen der angenommenen Silvesterkirche erklären könne³⁷⁰. Gegen diese Hypothese hat sich jedoch die Überzeugung durchgesetzt, daß die von Fulvius erwähnte Silvesterkirche zu den ‚apokryphen Kirchen‘ Roms gerechnet werden müsse³⁷¹. Wenn Fulvius mit den Titeln *Sancti Silvestri in lacu* und *Sanctae Mariae Liberatricis* ein und dieselbe Kirche bezeichnet, gibt er letztlich eine Auffassung des 16. Jahrhunderts wieder, der zufolge Silvester die Kirche *S. Maria de Inferno* gebaut haben soll, nachdem er den Drachen beim *lacus Curtius* getötet hatte³⁷². Diese Auffassung wurde schließlich in der Dedikationsinschrift des barocken Neubaus von S. Maria Liberatrice aus dem Jahre 1617 wiederholt. In der Inschrift wurde die Kirche als *templum a S. Silvestro Papa consecratum* bezeichnet, weshalb sie auch *S. Silvestri de Lacu* genannt werde. Die Inschrift erwähnte auch die mit der Kirche verbundene Erinnerung an das *miraculum*

*S. Silvestri Papae in Draconem*³⁷³, das in der dem Papst geweihten Seitenkapelle von S. Maria Liberatrice zugleich auch bildlich dargestellt gewesen ist³⁷⁴. Die am Schauplatz von Silvesters Drachensieg errichtete Marienkirche garantierte durch Inschrift und Bild die Fortdauer der Tradition auch noch in einer Zeit, als das Forum Romanum selbst längst zur romantischen Idylle des ‚Campo Vaccino‘ mit einer prächtigen Ulmenallee und grasenden Rinderherden geworden war³⁷⁵.

In den Januartagen des Jahres 1900 mußte S. Maria Liberatrice abgerissen werden wegen der geplanten Ausgrabungen in diesem Bereich des römischen Forums³⁷⁶. Deren herausragendstes Ergebnis war die Wiederentdeckung von S. Maria Antiqua. Die Ausgrabungen veränderten das Aussehen des *Infernus* genannten Ortes grundlegend. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts galt er den Römern als unheimlich, und man glaubte, die Luft dort sei verpestet³⁷⁷. Diese Volksmeinung mag nicht ganz unbegründet gewesen sein. Denn schon in der Antike gehörte zu den auf dem Palatin verehrten Gottheiten auch Febris, die Göttin des Fiebers, deren Kult das Übel abwehren helfen sollte, das von den morastigen Niederungen rings um den Hügel herrührte³⁷⁸. Als 1548 der mit S. Maria de Inferno verbundene Konvent der Benediktinerinnen aufgelöst werden sollte, konnte diese Maßnahme durchaus glaubhaft gerechtfertigt werden mit dem Hinweis: *nullus esse moniales, ex quo nonnullae fuerant mortuae et nonnullae dubitantes fortasse mori, propter malum aerem*³⁷⁹. Es mag zutreffen, daß die Gegend von S. Maria Liberatrice wegen der allmählichen Versumpfung des antiken *lacus Iuturnae* zu einer Brutstätte von Malariamücken geworden war und deshalb von den Römern als gesundheitsschädlich gemieden wurde³⁸⁰. Rationalistische Erklärungen, die allein von der äußeren Beschaffenheit des Platzes ausgehen, verkennen jedoch allzu leicht die geschichtliche Kraft des Unwirklichen. Nicht allein die ‚objektiven‘, materiellen Gegebenheiten ließen die Wirklichkeit des *Infernus* unheimlich erscheinen, sondern ebenso die Vorstellungen, die sich im Laufe der Jahrhunderte von seiner Wirklichkeit gebildet hatten. Im Bewußtsein der Römer war der *Infernus* der Ort, wo nach der Tradition Silvester den Drachen vom Forum Romanum bezwungen hatte. Dieser Drache, der einst die Luft der Stadt mit seinem Pestatem verseucht und das Leben ihrer Bürger bedroht hatte, erwartete mit gebundenem Maul in seiner Höhle tief unter der Erde die Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten. Was dann mit ihm geschehen würde, ob er noch einmal für kurze Zeit die Bürger der Stadt bedrohen würde, um dann endgültig vernichtet zu werden, vermochte niemand genau zu sagen. Es ist deshalb möglich, daß mit dem ‚Wissen‘ um die Existenz des unterirdischen Drachen auch eine latent vorhandene eschatologische Angst verbunden war, die erst verblaßte, als die Überzeugung aufkam, daß dieser Drache längst tot war³⁸¹. Als sichtbarer Zeuge des in den Actus Silvestri erzählten siegreichen Descensus in die Unterwelt ließ der *Infernus* beim Palatin die Vergangenheit zu einem Teil der Gegenwart werden, die man *propter ma-*

lum aere konkret ‚berühren‘ konnte und die dem Ort selbst zugleich die düstere Ausstrahlung von Hölle, Apokalypse und Jüngstem Gericht verschaffte³⁸².

Zur religiösen topographischen Wirklichkeit des *Infernus* trug aber auch bei, daß in seiner unmittelbaren Umgebung der Gottesmutter eine Kirche geweiht war, die allerdings zweimal, in der Mitte des 9. und am Ende des 19. Jahrhunderts, aufgegeben werden mußte. Die topographische Nachbarschaft der Marienkirchen zum imaginären Schauplatz von Silvesters Drachensieg veranlaßte H. Grisar dazu, die in den *Actus Silvestri* überlieferte Erzählung als Gründungslegende von S. Maria Antiqua zu interpretieren. Grisars Vermutung, der bereits die Ausgrabungsergebnisse der alten Marienkirche widersprochen haben, ist ebenso bei genauerer Kenntnis der Text- und Wirkungsgeschichte der *Actus Silvestri* nicht mehr aufrechtzuerhalten. Am Ende des 4. Jahrhunderts, als die antike Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen in Rom überwunden wurde durch die christliche Erzählung von Silvesters Drachensieg, gab es südlich des Vestatempels zu Füßen des Palatin noch kein Marienheiligtum. In der ältesten Fassung A (1) der *Actus Silvestri* wird die Bezwingung des Drachen, zu dem die *virgines sacrae in templo Vestae* allmonatlich hinabstiegen, nicht dem Beistand der Gottesmutter zugeschrieben, sondern Christus selbst. Dessen Macht über Hölle und Tod wird von Silvester beschworen in der *Symbolum*-Bannformel, die ihm der Apostel Petrus mitteilt. Als in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts südlich des antiken Vestatempels am Ausgang zu den palatinischen Palastbauten ein Marienheiligtum entstand, war nach dem historischen Ende des Vestakultes und der Vestalinnen der topographische Bezug von Silvesters Drachensieg zum heiligen Bezirk der Göttin am Forum Romanum bereits verblaßt. Deshalb konnte der Autor der jüngeren Fassung B (1) der *Actus Silvestri* die Höhle des Drachen vom Palatin zum Kapitol verlegen, um so eine andere wichtige Kultstätte der Römer im Sinne einer religiösen Topographie negativ zu charakterisieren. Auch jetzt wird die Bezwingung des Drachen, der die Luft der ganzen Stadt verpestete, nicht dem Beistand der Maria zugeschrieben, sondern dem Petrus als Stellvertreter Christi. Der Wechsel des Schauplatzes hat sich jedoch nicht gegen die Ursprungstradition und ihre Verknüpfung mit dem antiken heiligen Bezirk der Vesta zu Füßen des Palatin durchsetzen können. Um die Mitte des 9. Jahrhunderts, als S. Maria Antiqua aufgegeben werden mußte und der Kult der Gottesmutter auf die wenige hundert Meter entfernte Kirche S. Maria Nova beim Tempel der Venus und Roma übergang, nahm die Bedeutung des ursprünglichen Schauplatzes von Silvesters Drachensieg wieder zu. Die allmählich verödende Umgebung der alten Marienkirche wurde zum *Infernus*, dessen religiöse topographische Wirklichkeit durch verschiedene Traditionen geprägt war. Als dort im 13. Jahrhundert eine neue Marienkirche entstand, die in ihrem Beinamen *de Inferno* die mit dem Ort verbundenen Traditionen aufnahm, war ihre

Vorgängerin S. Maria Antiqua längst unter Ruinen begraben und in Vergessenheit geraten.

Bis zur Errichtung der neuen Kirche *S. Maria de Inferno* ist keine unmittelbare Beziehung zwischen dem Kult der Gottesmutter und der Tradition von Silvesters Drachensieg festzustellen. Die beiden Wandbilder in S. Maria Antiqua, die Silvester zusammen mit anderen Heiligen darstellen, unterstreichen das Ansehen dieses Papstes im 8. Jahrhundert. Sie haben darüber hinaus wohl mit dazu beigetragen, daß die Erinnerung an seinen Sieg über den Drachen vom Forum Romanum mit dem ursprünglichen Schauplatz dieses Ereignisses verbunden blieb. Die Vorstellung, daß Silvester am Schauplatz seines Drachensieges zum Dank für die dabei erfahrene Hilfe des Himmels eine Marienkirche errichtet habe, ist in Rom jedoch vor dem 16. Jahrhundert nicht nachweisbar. Die durch sie geschaffene Verbindung zwischen Marienkult und Silvestertradition geht zurück auf die Gründung der mittelalterlichen Marienkirche am palatinischen *Infernus*, in der die Gottesmutter als Befreierin *a poenis inferni* verehrt wurde. Die Kirche *S. Maria de Inferno* hat offenbar zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert für die Erinnerung an Silvesters Drachensieg eine ähnliche Bedeutung gewonnen, wie sie die alljährliche Prozession an Mariä Himmelfahrt für die Erinnerung an Leos IV. Drachensieg gehabt hat. Für diese Festprozession, die auf ihrem Weg nach S. Maria Maggiore auch bei S. Maria Nova, der Nachfolgerin von S. Maria Antiqua, Station machte, gibt Benedikt von St. Peter im 12. Jahrhundert als Entstehungsgrund an: *quatinus per laudes tantorum populorum et intercessionem sanctissimae virginis Mariae apud Deum populus Romanus liberaretur ab his persecutionibus*³⁸³.

In der wechsellvollen Geschichte des Platzes zwischen dem antiken Tempel der ‚Mutter Vesta‘ und der christlichen Kirche der ‚Mutter Gottes‘ hat es eine unmittelbare Konkurrenz der beiden Kulte nicht gegeben. Trotzdem sollte die entsprechende Vermutung Grisars nicht einfach abgewiesen, sondern als Anregung aufgenommen werden, einem tieferen religionsgeschichtlichen Zusammenhang nachzugehen. Der christliche Marienkult wird in religionsgeschichtlicher Sicht interpretiert als eine sinnvolle Ergänzung zum männlichen Erscheinungsbild eines Vatergottes. In der Verehrung Marias als der Mutter Gottes sei auch in der christlichen Religion „der uralten Gestalt der Mutter“ ein eigener Platz eingeräumt worden³⁸⁴. Das mit dieser Feststellung angesprochene religiöse Bedürfnis kam ebenfalls zum Ausdruck im Kult der Göttin Vesta, der seit den Anfängen der Stadt Rom die Wirklichkeit des Platzes zu Füßen des Palatin im Sinne einer religiösen Topographie geprägt hat. Im Umkreis von Kult und heiligem Bezirk der Vesta ist die antike Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen entstanden, in der vielleicht der uralte Glaube an die ‚Mutter Erde‘ nachwirkte. Diese Vorstellung wurde am Ende der Antike überwunden durch die Erzählung von Silvesters Drachensieg, deren religiöse Bezüge von ähnlicher Tiefe gewesen sind wie diejenigen des imaginären Dra-

chenkultes der Vestalinnen. In Silvesters siegreichem Descensus zum römischen Drachen wiederholte sich in der Vorstellung des Autors der *Actus Silvestri* der ‚Descensus ad inferos‘ Jesu Christi und der Sieg des göttlichen Erlösers über die Mächte der Finsternis. Die an der apokalyptischen Endzeit orientierte, eschatologische Dimension von Silvesters Drachensieg hat die Bedeutung des realen Kultes der Göttin Vesta und der imaginären *cultura draconis* ihrer jungfräulichen Priesterinnen für die religiöse Topographie des römischen Forums verdrängt. Das im Glauben an die ‚Mutter Erde‘ religiös sich ausdrückende Bedürfnis nach Schutz und Sicherheit, das die Verehrung der Vesta als ‚Mutter‘ und ihre Gleichsetzung mit ‚Erde‘ zu erklären vermag und das zur antiken Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen geführt hat, lebte jedoch in christlicher Form am Schauplatz von Silvesters Drachensieg spätestens im 13. Jahrhundert wieder auf, als man dort der ‚Mutter Gottes‘ als der Befreierin *a poenis inferni* eine Kirche errichtete. Wie aus der seit dieser Zeit bestehenden Verbindung von Marienkult und Silvestertradition hervorgeht, hatte die Kirche der Gottesmutter beim Palatin im Hinblick auf den Drachen eine dem imaginären Drachenkult der *virgines sacrae in templo Vestae* genau entgegengesetzte Bedeutung. Dieser Gegensatz bestand weder zur Entstehungszeit der Erzählung von Silvesters Drachensieg noch zur Gründungszeit der älteren Kirche S. Maria Antiqua. Er ist vielmehr im späteren Mittelalter entstanden aus einer Beziehung zwischen Tradition und Topographie, die sich in der Stadt Rom über mehr als ein Jahrtausend gehalten hat. Die Geschichte des Drachen vom Forum Romanum, deren Anfänge in die römische Antike zurückreichen und die in der Vorstellung des spätantiken Autors der *Actus Silvestri* andauern sollte, *donec veniat dominus Iesus Christus iudicare saeculum per ignem*³⁸⁵, endet, bedeutsam genug, mit dem Abbruch von S. Maria Liberatrice und der Wiederentdeckung von S. Maria Antiqua am Beginn des 20. Jahrhunderts.

Für den heutigen Besucher des Forum Romanum wird die historische Kraft der Tradition von Silvesters Drachensieg kaum noch erkennbar sein. Er wird sich eher im Sinne Ciceros von der *vis admonitionis* der Orte beeindrucken lassen, an denen in römischer Zeit bedeutende Personen gewirkt oder wichtige Ereignisse stattgefunden haben. Vielleicht erinnert ihn jedoch ein mit volkstümlichen römischen Traditionen vertrauer ‚Cicerone‘ beim Erreichen des Tempels der Vesta und der Kirche S. Maria Antiqua daran, daß dort unter der Erde die Höhle des Drachen gewesen sein soll, von dessen Pestatem der heilige Papst Silvester I. einst die Bürger der Stadt befreit habe. Er wird diese in der Literatur zum Forum Romanum noch immer erwähnte Tradition³⁸⁶ vielleicht als touristische Auflockerung empfinden, darin jener Geschichte ähnlich, mit der jedem Rombesucher die Bewandnis der ‚Bocca della Verità‘ in der Eingangshalle von S. Maria in Cosmedin erklärt wird. Ein Romführer unserer Tage versichert jedoch, nachdem er die Geschichte von Silvesters Drachensieg erzählt hat: „Solche Le-

genden, in denen der Papst mit seiner besonderen geistlichen Macht das römische Volk von irgendeinem Übel befreit, werden heute noch in den Quartieri popolari von den alten Leuten häufig erzählt³⁸⁷. Daran hat sich in Rom offenbar seit dem 12. Jahrhundert nichts geändert. Denn auf die Erzählungen ‚alter Leute‘ stützte sich auch schon Benedikt von St. Peter bei seiner Beschreibung der *mirabilia urbis Romae*³⁸⁸.

¹ Diese Studie, die von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität im Sommersemester 1982 als Dissertation angenommen wurde, ist entstanden im Zusammenhang mit der geplanten historisch-kritischen Edition der *Actus Silvestri* (Silvester-Legende), die Verf. unter der Leitung von Prof. Dr. Karl Hauck im Projektbereich A des Münsterer Sonderforschungsbereiches 7: ‚Mittelalterforschung (Bild, Bedeutung, Sachen, Wörter und Personen)‘ bearbeitet. Als Zeichen dankbarer Verbundenheit und aus gegebenem Anlaß widme ich die Studie Herrn Prof. Hauck. Mein Dank gilt in gleicher Weise Herrn Prof. Dr. Bernhard Kötting, der als Kenner der Beziehungen zwischen Christentum und antiker Welt schon seit Jahren mit kritischem Rat die Bemühungen um eine historische Einordnung der *Actus Silvestri* fördert. Zu den im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nur kurz behandelten Problemen der Text- und Überlieferungsgeschichte der *Actus Silvestri* s. demnächst *W. Poblkamp*, *Actus Silvestri-Studien. Aufgaben und Wege der Edition eines Textes als Dokumentation seiner geschichtlichen Veränderungen* (in Vorbereitung). Vgl. dazu die Berichte des Münsterer Sonderforschungsbereiches, in: *Frühmittelalterliche Studien* 12 (1978) 395 und 400, 13 (1979) 476, 14 (1980) 624 f. und 15 (1981) 520 f.

² Cicero, *De finibus bonorum et malorum* V, 2, hg. von N. Madvig (Hildesheim 21965) 606: *Tum Piso: Naturane nobis hoc, inquit, datum dicam an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam si quando eorum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus?* Ciceros Gesprächspartner tauschen in dem das fünfte Buch einleitenden Gespräch Erinnerungen an gemeinsame Studienaufenthalte in Athen aus.

³ Cicero, *De finibus* V, 2, 606: (Piso:) *Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem, quem accepimus primum hic disputare solitum; cuius etiam illi propinqui hortuli non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo ponere.*

⁴ Das von Piso angeführte Beispiel betrifft die Senatskurie am römischen Forum; Cicero, *De finibus* V, 2, 606 f.: *Equidem etiam curiam nostram (Hostiliam dico, non hanc novam, quae minor mihi esse videtur, posteaquam est maior) solebam intuens Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare.*

⁵ Cicero, *De finibus* V, 2, 607: (Piso:) *tanta vis admonitionis inest in locis; ut non sine causa ex iis memoriae ducta sit disciplina.* Vgl. dazu Ciceros Antwort auf Pisos Bemerkungen, ebd. V, 4, 610: *ego autem tibi, Piso, assentior, usu hoc venire, ut acrius aliquanto et attentius de claris viris locorum admonitu cogitemus.*

⁶ Vgl. dazu F. A. Yates, *L'art de la mémoire* (Paris 1975) 14 ff.

⁷ Cicero, *De finibus* V, 5, 612. Diese über Athen gemachte Aussage hat neben dem oben in Anm. 2 aufgeführten Zitat in das ‚Prooemium‘ seiner Textsammlung aufgenommen A. van Heck, *Breviarium Urbis Romae Antiquae, viatorum in usum* (Leiden–Rom 1977) 2.

⁸ Cicero, *De finibus* V, 6, 612 f.: *Tum Piso: Antiqui, Cicero, inquit, ista studia, si ad imitandos summos viros spectant, ingeniosorum sunt, sin tantummodo ad indicia veteris memoriae cognoscenda, curiosorum.*

⁹ Francesco Petrarca, *Familiarum rerum* VI, 2: *Vagabamur pariter in illa urbe tam magna, quae cum propter spatium vacua videatur, populum habet immensum; nec in urbe tantum, sed circa urbem vagabamur, aderatque per singulos passus quod linguam atque animum excitaret.* . . ; zitiert nach: *Codice topografico delle Città di Roma*, a cura di R. Valentini e G. Zucchetti, 4 (Roma

1953) 6, 1–4. Zu diesem 1341 geschriebenen Brief vgl. *A. Borst*, Lebensformen im Mittelalter (Frankfurt/Main–Berlin 1973) 41 ff.; vgl. auch *F. Schneider*, Rom und Romgedanke im Mittelalter. Die geistigen Grundlagen der Renaissance (Köln–Graz 21959) 226.

¹⁰ Petrarca, *Familiarum rerum* VI, 2 (*Valentini – Zucchetti* [Anm. 9] 10, 5–11): *Qui enim hodie magis ignari rerum romanarum sunt, quam romani cives? invitus dico: nusquam minus Roma cognoscitur quam Romae. Qua in re non ignorantiam solam fleo – quanquam quid ignorantia peius est? – sed virtutum fugam exiliumque multarum. Quis enim dubitare potest quin illico surrectura sit, si ceperit se Roma cognoscere?* Zur deutschen Übersetzung s. *Borst* (Anm. 9) 41 f.

¹¹ Vgl. *H. Delebaye*, Les légendes hagiographiques (Bruxelles 31927) 38.

¹² *M. Halbwachs*, Das kollektive Gedächtnis (Stuttgart 1967); *ders.*, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen (Berlin–Neuwied 1966); *ders.*, La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective (Paris 21971).

¹³ *Halbwachs*, Das kollektive Gedächtnis (Anm. 12) 142.

¹⁴ *Halbwachs*, Topographie (Anm. 12) 1.

¹⁵ *Halbwachs*, Das Gedächtnis (Anm. 12) 376.

¹⁶ Vgl. *Halbwachs*, Das kollektive Gedächtnis (Anm. 12) 141.

¹⁷ *Halbwachs*, Das kollektive Gedächtnis (Anm. 12) 159.

¹⁸ *M. de Certeau*, L'écriture de l'histoire (Paris 1975) 285. Vgl. dazu auch *W. von den Steinen*, Heilige als Hagiographen, in: *ders.*, Menschen im Mittelalter. Gesammelte Forschungen, Betrachtungen, Bilder (Bern–München 1967) 14.

¹⁹ Vgl. *de Certeau* (Anm. 18) 285 ff.

²⁰ Vgl. dazu *von den Steinen* (Anm. 18) 14: „... , daß ein Heiliger da und dort gewesen ist, gibt der Stätte, die ja bleibt, eine besondere Weihe, eine Art reliquiare Bedeutung.“ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Definition von ‚Religionsgeographie‘ bei *M. Schwind* (Hg.), Religionsgeographie (Darmstadt 1975) 25 f.: „Die Erforschung und Interpretation der unmittelbaren und mittelbaren Erscheinungs- und Funktionsformen der Religion im geographischen Raum: das ist der Inhalt der Religionsgeographie“; vgl. *M. Sot*, Gesta episcoporum, gesta abbatum (= Typologie des sources du moyen âge occidental 37) (Turnhout 1981) bes. 17–21.

²¹ *R. Merkelbach*, Drache, in: RAC 4 (1959) 226. Vgl. auch *H. Leclercq*, Dragon, in: DACL 4/2 (1921) 1537–1540; *L. Mackensen*, Drache, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 2 (1929/1930) 364–404; *E. Lucchesi-Palli*, Drache, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 1 (1968) 516–524; zu weiterführender Literatur s. die bibliographischen Angaben dieser Artikel. Zur Untersuchung von Drachen vgl. auch die Bemerkung von *J. Le Goff*, Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge: Saint Marcel de Paris et le dragon, in: *ders.*, Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais (Paris 1977) 242: „Si le dragon dont Saint Marcel a débarrassé les Parisiens a bien existé, ces pages sont sans objet.“ Das trifft in gleicher Weise zu für den Drachen, von dem der Heilige Silvester die Römer befreit hat.

²² *C. Cecchelli*, S. Maria del Sole e i mitrei del Campidoglio, in: *ders.*, Studi e documenti sulla Roma Sacra 1 (Roma 1938) 281 vergleicht „serpente comune“ und „immaginario drago“.

²³ Vgl. *G. Morin*, Le dragon du Forum Romain. Sa légende et son histoire, in: RBén 31 (1914–1919) 321.

²⁴ *A. Graf*, Naturgeschichte des Teufels (Jena 1889) VII.

²⁵ Vgl. dazu die Einleitung bei *A. Graf*, Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo 1 (Torino 1882) VII ff.

²⁶ *J. Le Goff*, L'histoire nouvelle, in: La Nouvelle Histoire, hg. von *J. Le Goff*, *R. Chartier* und *J. Revel* (Paris 1978) 239 bemerkt zu Recht, daß „une dimension – essentielle – qui manque encore en grande partie à l'histoire est celle de l'imaginaire“. Vgl. auch den Artikel von *E. Patlagean*, L'histoire de l'imaginaire (La Nouvelle Histoire S. 249–269). Zur historischen Untersuchung des ‚Imaginären‘ vgl. auch *G. Duby*, Histoire sociale et idéologies, in: Faire de l'histoire, hg. von *J. Le Goff* und *P. Nora*, 1: Nouveaux problèmes (Paris 1974) 147–168, bes. S. 168. Auf die Wiederentdeckung der „forces positives de l'imaginaire“ in der allgemeinen und vor allem in der religiösen Anthropologie hat unlängst hingewiesen *J. Fontaine*, Thèmes et méthodes de recherche hagiographique en 1979. À propos du Colloque de Nanterre-Paris:

Mai 1979, in: *Studi Medievali* 20 (1979) 938. Vgl. auch *W. Pohlkamp*, Hagiographische Texte als Zeugnisse einer ‚histoire de la sainteté‘. Bericht über ein Buch zum Heiligkeitsideal im karolingischen Aquitanien, in: *Frühmittelalterliche Studien* 11 (1977) 240 sowie *O. G. Oexle*, Die ‚Wirklichkeit‘ und das ‚Wissen‘. Ein Blick auf das sozialgeschichtliche Œuvre von Georges Duby, in: *HZ* 232 (1981) 63 und 89.

²⁷ Zum folgenden vgl. *Patlagean* (Anm. 26) S. 249.

²⁸ Solche Deutungsversuche kritisiert zu Recht *Le Goff* (Anm. 21) 250.

²⁹ Vgl. außer den Studien von *Cecchelli* (Anm. 22) und *Morin* (Anm. 23) noch *H. Jordan*, Topographie der Stadt Rom im Altertum 2 (Berlin 1871) 494 ff.; *L. Duchesne*, *S. Maria Antiqua*. Notes sur la topographie de Rome au Moyen-Âge, VIII, in: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 17 (1897) 13–37, mit beibehaltener Paginierung jetzt in: *ders.*, *Scripta Minora*. Études de topographie romaine et de géographie ecclésiastique (Rome 1973); *H. Grisar*, Rom beim Ausgang der antiken Welt (Freiburg 1901) 194 ff.

³⁰ *W. Levison*, Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende, in: *Miscellanea F. Ehrle* 2 (Roma 1924) 159–247; jetzt in: *ders.*, *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*. Ausgewählte Aufsätze (Düsseldorf 1948) 390–465 (danach zitiert) 400 ff. Die beiden ‚Ursprungsfassungen‘ nennt Levison A (1) und B (1). Aus diesen beiden bildeten sich im Laufe der Textgeschichte der Actus Silvestri folgende ‚Mischfassungen‘: B2, eine Erweiterung des Textes von B (1) mit Stücken aus A (1); A2, eine Kontamination von A (1) und B2; C, eine bisher noch nicht absolut sicher aufgeschlüsselte Zusammensetzung aus einem Text des Typs A (vermutlich A1) und einem Text des Typs B (vermutlich B2). Zur Forschungsdiskussion vor und nach Levison sowie zu neuen Ergebnissen hinsichtlich der Textgeschichte der ältesten Fassung A (1) s. demnächst *Pohlkamp* (Anm. 1). Mir sind bisher über 350 Handschriften mit einem lateinischen Text oder Textfragment der Actus Silvestri bekannt geworden, darunter 33 Handschriften mit einem Text von A (1).

³¹ *Levison* (Anm. 30) 410 ff., bes. S. 413: „Rom als Heimat, die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts als Entstehungszeit dürften mithin als gesichert gelten“; vgl. ebd. 445 ff. zu den vom lateinischen Text abhängenden griechischen und orientalischen Bearbeitungen.

³² Benutzt wurde vor allem der Text des inzwischen in 3. Auflage vorliegenden ‚Sanctuarium‘ des Mailänder Humanisten Boninus Mombritius (1424–ca. 1500); s. dazu *B. Mombritius*, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum* 2 (Hildesheim–New York 3/1978) 508–531 (die zweite, von *H. Quentin* und *A. Brunet* herausgegebene Auflage erschien 1910 in Paris). Den Text der Actus Silvestri übernahm Mombritius aus dem als Quelle für seinen Druck benutzten ‚Magnum Legendarium Austriacum‘ des 12. Jahrhunderts; vgl. *G. Eis*, Die Quellen für das Sanctuarium des Mailänder Humanisten Boninus Mombritius. Eine Untersuchung zur Geschichte der großen Legendensammlungen des Mittelalters (Berlin 1933) 102; zurückhaltender in der Frage der Abhängigkeit des Mombritius von diesem Legendar *ders.*, *Legendarium Austriacum*, *Magnum*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters*. Verfasserlexikon, hg. von *K. Langosch*, Bd. 5: Nachträge (Berlin 1955) 605; vgl. *B. de Gaiffier*, Au sujet des sources du ‚Sanctuarium‘ de Mombritius, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 14 (1979) 278–281. Seltener benutzt wurde der zweite Frühdruck, die von den Brüdern des Gemeinsamen Lebens 1478 in Brüssel gedruckte ‚Legenda sancti Silvestri‘ (mir durch Mikrofilm des Exemplars der Bibliothèque Royale Albert 1er Réserve Précieuse: B 1414 zugänglich). Diesen Text benutzt *V. Burch*, *Myth and Constantine the Great* (London 1927) 51 ff. (Exemplar der British Museum Library I B 3885). Zum Mombritius-Text und zur ‚Legenda‘ vgl. *Levison* (Anm. 30) 398 f. und 444: „So sind denn auch die beiden Drucke des 15. Jahrhunderts im Grunde für die Forschung fast unbrauchbar.“ *Jordan* (Anm. 29) 495 f. benutzt die griechischen ‚Sancti Silvestri Rom. Antistitis Acta Antiqua Probatoria‘, die der Dominikaner *F. Combéfis* publiziert und mit einer lateinischen Übersetzung versehen hat: *F. Combéfis*, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi vetustis Graecorum monumentis consignati* . . . (Paris 1660) 253–346. Der griechische Text ist eine Übersetzung des lateinischen Textes der jüngeren ‚Ursprungsfassung‘ B (1); dazu und zur Ausgabe des Combéfis vgl. *Levison* (Anm. 30) 445 ff.

³³ Der von *Duchesne* (Anm. 29) 31 f. gedruckte Text der Erzählung von Silvesters Drachensieg ist entnommen dem Cod. lat. 5301 saec. X. der Bibliothèque Nationale von Paris.

Nach dem Text dieser Handschrift hat Duchesne den Inhalt der Actus Silvestri wiedergegeben in: *ders.*, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, 1 (Paris 1955) CX ff.; CXII, Anm. 1 rechts: Hinweis auf die Handschrift. Es handelt sich um einen Text des oben in Anm. 30 genannten Mischfassungstyps B2; vgl. *Levison* (Anm. 30) 419.

³⁴ S. den Text der *Mirabilia* unten in Anm. 61; vgl. *Jordan* (Anm. 29) 494; zu dem ebd. zitierten griechischen Text der Actus Silvestri s. *Combéfis* (Anm. 32) 269. Auf die beiden einander widersprechenden Lokalisierungen wies allerdings auch schon *Baronius* (Anm. 152) § 98, S. 83 hin, ohne jedoch die jeweilige Quelle anzugeben.

³⁵ *Jordan* (Anm. 29) 494 f.

³⁶ *Duchesne* (Anm. 29) 31. Duchesne zitiert in diesem Zusammenhang Jordans Überlegungen nicht, wohl weil er glaubte, mit dem von ihm selbst publizierten Text die älteste Fassung gefunden zu haben. Tatsächlich handelte es sich dabei um einen Text des Mischfassungstyps B2 (vgl. oben Anm. 33), dessen Erzählung von Silvesters Drachensieg mit dem Text der jüngeren ‚Ursprungsfassung‘ B (1) identisch ist; vgl. auch *Levison* (Anm. 30) 418.

³⁷ Zu der Kontroverse vgl. *W. de Grüneisen*, *Sainte Marie Antique. Avec le concours de Huelsen, Giorgis, Federici, David* (Rome 1911) 8 ff. mit weiterer Literatur; *E. Tea*, *La basilica di Santa Maria Antiqua* (Milano 1937) 3 ff.; zu den beiden einander bekämpfenden Meinungen vgl. *Duchesne* (Anm. 29) 18 ff. sowie *Grisar* (Anm. 29) 194 ff. und ebd. 194, Anm. 1 die Kritik an Duchesnes Aufsatz.

³⁸ *Duchesne* (Anm. 29) 19 betont, „que l'église S. Maria Nova ne soit autre chose que l'église S. Maria Antiqua, rebâtie sur le même emplacement“; vgl. S. 36. Zu den der Meinung Duchesnes zugrundeliegenden Quellenaussagen vgl. die Analyse von *Grüneisen* (Anm. 37) 13 ff. Zu S. Maria Nova s. *Ch. Hülsen*, *Le chiese di Roma nel medio evo. Cataloghi ed appunti* (Hildesheim–New York 1975) 352; *R. Krautheimer*, *S. Francesca Romana* (S. Maria Nova), in: *ders.*, *Corpus basilicarum christianarum Romae 1* (Città del Vaticano 1937) 222 mit Anm. 1 u. 2 und 240 gegen die Auffassung Duchesnes; *W. Buchowiecki*, *Handbuch der Kirchen Roms 3* (Wien 1974) 33 ff.

³⁹ *Grisar* (Anm. 29) 194; das Manuskript des Buches war vor der Ausgrabung von S. Maria Antiqua abgeschlossen, deshalb S. 831 nur noch der Hinweis auf „das günstige Ergebnis für die Hypothesen betreffend S. Maria Antiqua“. *Morin* (Anm. 23) 322, Anm. 3 schildert das Ende der Kontroverse bei der Wiederentdeckung der Marienkirche aus eigenem Erleben, als die Lokalisierung unumstößlich verifiziert war: „Bientôt pourtant ils se consolèrent en protestant que, si le résultat final était en faveur de leurs adversaires, leur méthode à eux avait été incontestablement beaucoup plus sage et plus critique.“ Diese Bemerkung verdeutlicht das Engagement, mit dem die Kontroverse geführt wurde. Noch *Cecchelli* (Anm. 22) 169, Anm. 1 glaubt 40 Jahre später darauf hinweisen zu sollen, daß mit der Wiederentdeckung von S. Maria Antiqua nicht auch die Aussagen Duchesnes zur Tradition von Silvesters Drachensieg hinfällig geworden seien: „Sorte purtroppo dolorosa di molti studi, che stroncati nella tesi generale, non vengono più riesaminati per vedere se, per avventura, nei materiali da costruzione c'era de buono. E in un uomo come L. Duchesne, anche quando segue idee manifestamente errate, c'è sempre da raccogliere.“ Hier wird deutlich, wie nachhaltig Duchesne die wissenschaftliche Beschäftigung mit Silvesters Drachensieg geprägt hat. Zur Ausgrabung von S. Maria Antiqua vgl. die kurze Zusammenfassung bei *Tea* (Anm. 37) 6 ff.; vgl. *Hülsen*, *Le chiese* (Anm. 38) 309 f.; *R. Krautheimer*, *W. Frankl*, *S. Corbett*, *S. Maria Antiqua*, in: *dies.*, *Corpus basilicarum christianarum Romae 2* (Città del Vaticano 1962) 251–270; *W. Buchowiecki*, *Handbuch der Kirchen Roms 2* (Wien 1970) 433 ff.

⁴⁰ *Krautheimer*, *Frankl*, *Corbett* (Anm. 39) 268 f. nennen drei Erklärungsmöglichkeiten: 1) Die Kirche beansprucht, das älteste Marienheiligtum Roms zu sein. 2) Die Kirche ist verbunden gewesen mit der ältesten der römischen *diaconiae*. 3) Die Kirche besaß ein Marienbild, welches das älteste Bild dieser Art in Rom war oder für dieses gehalten wurde. Da gegen die ersten beiden Möglichkeiten historische Gründe angeführt werden können, müsse man sich vorläufig für die dritte Hypothese entscheiden. Vgl. dazu *Buchowiecki 2* (Anm. 39) 444.

⁴¹ Nach *Grisar* (Anm. 29) 196 ist S. Maria Antiqua „die älteste bekannte Marienkirche der Stadt, ja der Welt“.

⁴² Die Kirche wird erwähnt in *De locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatis Romae* unter der Rubrik: + *istae vero ecclesiae intus Romae habentur* als: *Basilica quae appellatur Sancta Maria Antiqua*. Der Text ist ediert in: Codice topografico della Città di Roma, a cura di R. Valentini e G. Zucchetti, 2 (Roma 1942) 121 mit ausführlichem Kommentar in Anm. 1. Danach erneut ediert in: *Itineraria et alia Geographica* (CChL 175) (Turnhout 1965) 321, 175; ebd. S. 314 wird das Itinerar ca. 635–645 datiert; vgl. *Krautheimer, Frankl, Corbett* (Anm. 39) 251 mit der Datierung „al 635–642 circa“; *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 437; *Duchesne* (Anm. 29) 18 mit der Datierung „vers le VIIe ou le VIIIe siècle“; *Grisar* (Anm. 29) 154 mit der Datierung „vom Anfang des siebenten Jahrhunderts“, vgl. S. 112 und S. 194.

⁴³ *Grisar* (Anm. 29) 195 f. beginnt seine Ausführungen mit der Bemerkung: „Es ist keine gewagte Kritik nöthig, um den wahren Kern der Erzählung über die hier stattgefundenen Bestrafung des Drachen durch Silvester festzustellen.“

⁴⁴ *Grisar* (Anm. 29) 196, Anm. 2 zur Beziehung zwischen der später so genannten S. Maria Maggiore und der Marienkirche am Forum: „Da die esquilinische Basilika von Papst Liberius (352–366) herrührt, so nähert man sich, wenn S. Maria antiqua älter ist, dem Pontificate des Silvester, welcher bloß siebenzehn Jahre vor dem Regierungsanfang des Liberius starb.“ Das Patrozinium der von Liberius erbauten Basilika ist jedoch nicht überliefert, und erst Sixtus III. hat zwischen 432 und 440 die spätere S. Maria Maggiore errichtet; vgl. *R. Krautheimer, S. Corbett, W. Frankl*, S. Maria Maggiore, in: *dies.*, *Corpus basilicarum christianarum Romae* 3 (Città del Vaticano 1971) 5; *dies.*, (Anm. 39) 268; *W. Buchowiecki*, *Handbuch der Kirchen Roms* 1 (Wien 1967) 238 f.

⁴⁵ *Grisar* (Anm. 29) 195.

⁴⁶ *Grisar* weist ebd. in Anm. 2 hin auf *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529,5–531,2. Der Text des Mombritius hat jedoch weder eine Lokalisierung der Drachenhöhle noch irgendeinen Hinweis auf einen antiken Tempel. Den bei *Duchesne* (Anm. 29) 31 f. publizierten lateinischen Text berücksichtigt *Grisar* nicht. Er weist nur hin auf *Duchesne*, *Liber Pontificalis* 1 (Anm. 33) CX ff. Dort wird die Höhle entsprechend der von *Duchesne* in seinem Aufsatz benutzten Textfassung bezeichnet als „une caverne du mont Tarpéien“ (S. CXI). Auf diese Angabe geht *Grisar* jedoch nicht ein, sondern er bestreitet statt dessen die Berechtigung der (gleichen) Lokalisierung bei *Jordan* (Anm. 29) 495 f. Daß beide Lokalisierungen denselben Ursprung hatten, konnte *Grisar* nicht wissen. Wie wenig er die Lokalisierung der Drachenhöhle im Mons Tarpeius gelten lassen will, beweist schließlich sein unkommentierter Hinweis auf die *Vita S. Silvestri*, die gedruckt ist bei *Laurentius Surius*, *De probatis sanctorum historiis* . . . , hg. von *Iacobus Mosandrus* (Köln 1581) 1173–1187 (31. Dezember). Bei diesem lateinischen Text handelt es sich um die erstmals von Luigi Lipomani 1556 publizierte Übersetzung eines griechischen Textes, der dem Symeon Metaphrastes (10. Jahrhundert) zugeschrieben wird. Der griechische Text, den Lipomani ins Lateinische übersetzt hat und den die Mönche von Grottaferrata 1913 ediert haben, geht aber offenbar nicht auf Symeon Metaphrastes, sondern auf den byzantinischen Historiker Joannes Zonaras aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zurück; vgl. dazu *Il Testo Greco del Bios di S. Silvestro attributo al Metafraste* (Roma e l'Oriente 6 [1913] 332–367) 333 ff. und 340 ff. den griechischen Text. Auch *Duchesne*, *Liber Pontificalis* 1 (Anm. 33) CX und *V. Rysse*, *Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe*: IV. Die Silvesterlegende, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 95 (1895) 2 mit Anm. 1 stellen fest, daß eine der lateinischen Übersetzungen des Lipomani bzw. des Surius entsprechende griechische Silvestervita in den Schriften des Symeon Metaphrastes nicht überliefert sei. Die lateinische Übersetzung geht über ihre griechische Vorlage auf einen Text der jüngeren ‚Ursprungsfassung‘ B (1) oder auf einen Text des Mischfassungstyps B2 zurück; vgl. *Levison* (Anm. 30) 449 und 452 ff. Die Lokalisierung der Drachenhöhle bei Surius (ebd. S. 1175: *Draco maximus habitabat in profunda spelunca iuxta montem, qui ab eis nominatus fuerat Tarpeius, in quo etiam collocatum Capitolium*) ist deshalb mit der Lokalisierung in den von *Jordan* und *Duchesne* benutzten Texten identisch. Gegen *Grisars* nicht einmal mit dem Text des Mombritius zu beweisende Auffassung sprachen demnach drei verschiedene Textzeugnisse, von denen man erst seit *Levisons* Ergebnissen wissen konnte, daß sie die gleiche, auf die lateinische Fassung B (1) der *Actus Silvestri* zurückgehende Traditionsschicht bezeugen.

⁴⁷ *Grisar* (Anm. 29) 195, vgl. 608.

⁴⁸ *Duchesne* (Anm. 29) 14 zu der von *Grisar* vertretenen Erklärung der Erzählung von *Silvesters Drachensieg*: „L'explication qu'on nous en donne, à la fin du XIXe siècle, est assez ingénieuse et assez gracieuse pour qu'on puisse lui prédire, à elle aussi, un très grand succès, mais seulement dans le domaine de la poésie.“ Zu zeigen, daß sie nichts mit der eigentlichen Geschichte zu tun habe, war das Ziel des Aufsatzes von *Duchesne*.

⁴⁹ *Krautheimer, Frankl, Corbett* (Anm. 39) 257, 266 und 269; *Tea* (Anm. 37) 19, 38 und 41 f.; *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 436.

⁵⁰ *Krautheimer, Frankl, Corbett* (Anm. 39) 265 und 268; *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 435 f.; *Tea* (Anm. 37) 33 und 36 ff. hält eine Datierung ans Ende des 5. Jahrhunderts für möglich.

⁵¹ Für die Beurteilung dieser Annahme bedenkenswert sind die Überlegungen von *Duchesne* (Anm. 29) 36: „... pour exprimer que le culte de Marie avait fait une concurrence heureuse à celui de Vesta, on aurait dit que Marie avait triomphé de Vesta. Si, près du temple de Vesta, un sanctuaire de la Vierge avait prospéré, s'il avait fini par supplanter l'antique déesse des Romains, il est à croire que, même dans une légende, on n'eût pas omis de mentionner cette église et surtout d'attribuer toute la gloire à sa patronne.“

⁵² S. dazu Abschnitt VII, bes. S. 58 ff.

⁵³ *P. E. Schramm*, Die römische Literatur zur Topographie und Geschichte des alten Rom im XI. und XII. Jahrhundert, in: *ders.*, Kaiser, Rom und Renovatio. Studien und Texte zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit. 2. Teil: Exkurse und Texte (Leipzig-Berlin 1929) 45–56; jetzt überarb. in *ders.*, Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters 4,1 (Stuttgart 1970) 22–33 (danach zitiert) 25 ff.; *ders.*, Die Redaktionen der „*Mirabilia urbis Romae*“ und ihre Datierung, in: *ders.*, Kaiser, Rom und Renovatio 2, 105–111; jetzt überarb. in: *ders.*, Kaiser, Könige und Päpste 3 (Stuttgart 1969) 353–359 (danach zitiert); *Jordan* (Anm. 29) 357 ff.; *O. Richter*, Topographie der Stadt Rom (= HAW 3,3,2) (München 21901) 14 ff.; *Schneider* (Anm. 9) 174 ff.; *Codice topografico della Città di Roma*, a cura di *R. Valentini* e *G. Zucchetti*, 3 (Roma 1946) 3 ff.

⁵⁴ *L. Duchesne*, L'auteur des *Mirabilia*, in: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 24 (1904) 479–489. Vgl. *Schneider* (Anm. 9) 174; *Schramm*, Die römische Literatur (Anm. 53) 25; *ders.*, Die Redaktionen (Anm. 53) 354; *Valentini – Zucchetti*, *Codice* 3 (Anm. 53) 5 ff.

⁵⁵ *Mirabilia urbis Romae* 32, hg. von *Valentini – Zucchetti*, *Codice* 3 (Anm. 53) 65, 1–7: *Haec et alia multa templa et palatia imperatorum, consulum, senatorum, praefectorumque tempore paganorum in hac Romana urbe fuere, sicut in priscis annalibus legimus et oculis nostris vidimus et ab antiquis audivimus. Quantae etiam essent pulchritudinis auri et argenti, aeris et eboris pretiosorumque lapidum, scriptis ad posterum memoriam, quanto melius potuimus, reducere curavimus.* Der Text der *Mirabilien* ist auch ediert von *Jordan* (Anm. 29) 603–643, das Zitat ebd. 643.

⁵⁶ Vgl. *Cb. Hülsen*, Das Forum Romanum. Seine Geschichte und seine Denkmäler (Rom 21905) 28 f.; *ders.*, Forum und Palatin, (München-Wien-Berlin 1926) 63.

⁵⁷ *Krautheimer, Frankl, Corbett* (Anm. 39) 252 sprechen von einer Aufgabe der Kirche selbst; ebenso *Hülsen*, Das Forum (Anm. 56) 28; *ders.*, Le chiese (Anm. 38) 310; *Tea* (Anm. 37) 118 meint, daß die Aufgabe der Kirche selbst lange nach der Übertragung der Diakonie auf S. Maria Nova erfolgt sein muß; vgl. *Grüneisen* (Anm. 37) 7; *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 439; offenbar läßt sich nicht genau feststellen, ob S. Maria Antiqua sofort nach dem Bau von S. Maria Nova aufgegeben wurde.

⁵⁸ *Grüneisen* (Anm. 37) 56 f. und 96 ff.; *Tea* (Anm. 37) 136 und 255 f.; *Hülsen*, Le chiese (Anm. 38) 199.

⁵⁹ S. den Text unten in Anm. 61; die Identität zwischen der *ecclesia sancti Antonii* der *Mirabilien* und dem Antoniusheiligtum im Atrium von S. Maria Antiqua nehmen an *Hülsen*, Le chiese (Anm. 38) 199 und 339, *Cecchelli* (Anm. 22) 168 und *Valentini – Zucchetti*, *Codice* 3 (Anm. 53) 56, Anm. 1; vgl. *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 440.

⁶⁰ *Hülsen*, Le chiese (Anm. 38) 199; vgl. *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 440.

⁶¹ *Mirabilia urbis Romae* 24, *Valentini – Zucchetti*, *Codice* 3 (Anm. 53) 55, 11–56, 6: ... *Iuxta eam domum fuit palatium Catelinae, ubi fuit ecclesia Sancti Antonii; iuxta quam est lo-*

cus qui dicitur Infernus, eo quod antiquo tempore ibi eructuabat et magnam perniciem Romae inferbat. Ubi quidam nobilis miles, ut liberaretur civitas, responso suorum deorum armatus proiecit se et clausa est terra: sic civitas liberata est. Ibi est templum Vestae, ubi dicitur inferius draco cubare, sicut legimus in Vita sancti Silvestri . . .; vgl. Jordan (Anm. 29) 635, 13–636, 6 (Variante: *legitur* statt *legimus*). Das ganze Kapitel 24 der *Mirabilia*, in dem das Forum beschrieben wird, ist übersetzt bei Hülsen, Das Forum (Anm. 56) 29 f.

⁶² Duchesne (Anm. 29) 16 führt den Namen *Infernus* zurück auf irgendeine „particularité d'ordre vulgaire, comme la présence en cet endroit de fours à chaux ou à brique“ und weist ebd. Anm. 1 auf eine Parallele in Rom hin: „La vallée qui circule derrière le Vatican porte le nom de *vallis Inferna*“. Cecchelli (Anm. 22) 168 nimmt an, daß der *Infernus* „potrebbe anche avere origini molto antiche“ und nennt dann eine ganze Reihe von Erklärungsöglichkeiten. Interessant ist vor allem der Hinweis auf die Bilder des mit den Dämonen kämpfenden Heiligen Antonius im Atrium von S. Maria Antiqua; vgl. auch *ders.*, S. Maria „De Cannapara“, o „De Gratiis“ e S. Maria della Consolazione, in: *ders.*, Studi e documenti sulla Roma Sacra 2 (Roma 1951) 108 ff.

⁶³ Die antiken Zeugnisse zum *lacus Curtius* sind zusammengestellt bei van Heck (Anm. 7) 299 ff., vgl. vor allem Text 176, 2 (Varro), 176, 4 (Livius) und 176,5 (Valerius Maximus); s. auch Urbs Roma. A source book of classical texts on the city and its monuments, selected and translated with a commentary by D. R. Dudley (Aberdeen 1967) 95 ff.; vgl. Valentini – Zucchetti, Codice 3 (Anm. 53) 56, Anm. 1.

⁶⁴ Varro, De lingua Latina V, 148: *Lacum Curtium a Curtio dictum constat, et de eo triceps historia, s. van Heck* (Anm. 7) 300, vgl. Dudley (Anm. 63) 97. Die zweite Version sieht im *lacus Curtius* den Abgrund, in dem der Führer der Sabiner, Mettius Curtius, beim Kampf gegen Romulus und die Römer mit seinem Pferd zu versinken drohte. Für die dritte Version handelt es sich um eine vom Blitzschlag getroffene Stelle, die der Konsul Caius Curtius 445 v. Chr. auf Anweisung des Senats einfrieden ließ. Zum *lacus Curtius* s. die Literatur zum Forum Romanum, zuletzt F. Coarelli, Rom. Ein archäologischer Führer (Freiburg–Basel–Wien 1975) 80; zum volkstümlichen Charakter der Marcus Curtius-Version vgl. Hülsen, Das Forum (Anm. 56) 131; H. A. Stützer, Das alte Rom (Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1971) 33 und *ders.*, Das antike Rom. Die Stadt der sieben Hügel: Plätze, Monumente, Kunstwerke, Geschichte und Leben im alten Rom (Köln 1979) 51.

⁶⁵ Hülsen, Das Forum (Anm. 56) 28 f. weist darauf hin, daß in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts die Mitte des Forums bereits völlig unwegsam war und daß dort nur vereinzelte Häuser oberhalb der verschütteten antiken Ruinen standen; vgl. *ders.*, Forum und Palatin (Anm. 56) 63; M. Grant, The Roman Forum (London 1970) 186. Das Niveau des Forums wuchs im Mittelalter um fast acht Meter, vgl. G. Lugli, Itinerario di Roma antica (Milano 1970) 216.

⁶⁶ Jordan (Anm. 29) 535 f. resümiert das Resultat seiner Analysen der *Mirabilia* als „etwa in der Mitte zwischen der vollkommenen Verwerfung aller Nachrichten dieses Buches und der Annahme, . . . dass alle oder fast alle antiken Namen im 12ten Jahrhundert noch durch Tradition von Mund zu Mund erhalten und an die Monumente geheftet gewesen seien“; vgl. ebd. 424. Hülsen, Das Forum (Anm. 56) 30: das Kapitel 24 der *Mirabilia* über das Forum Romanum zeige, „in wie merkwürdiger Weise in dem *Mirabilien*buche Richtiges, das aus wirklicher Kenntnis der Monumente stammt, mit falsch combiniertem und mit gänzlich erfundenem durcheinandergeht“. Duchesne (Anm. 29) 16 kritisiert die falsche Lokalisierung des *lacus Curtius*; vgl. Valentini – Zucchetti, Codice 3 (Anm. 53) 56, Anm. 1.

⁶⁷ Jordan (Anm. 29) 494; Cecchelli (Anm. 22) 168; vgl. Graf (Anm. 25) 2 (Torino 1883) 92 ff.; Hülsen, Das Forum (Anm. 56) 153 und *ders.*, Forum und Palatin (Anm. 56) 49.

⁶⁸ Vgl. den Text in Anm. 61: Die Curtius-Aitiologie ist mit der Nennung des *Infernus* verknüpft durch das begründende *eo quod*. Die Erwähnung des Vestatempels mit der Drachenhöhle wird angefügt durch ein die Aufzählung fortsetzendes *Ibi*. Darauf folgt, wieder durch ein *Est ibi* eingeleitet, die nächste Angabe des *Mirabilientextes*, mit der jedoch ein Ort auf der gegenüberliegenden Seite des Forums beschrieben wird, s. *Mirabilia urbis Romae* 24, Valentini – Zucchetti, Codice 3 (Anm. 53) 56, 6 und Anm. 3. Duchesne (Anm. 29) 16 weist zu

Recht darauf hin, daß der Text der *Mirabilia* deutlich zwischen *Infernus* und Vestatempel unterscheidet. Duchesnes Schlußfolgerung, der *Infernus* habe überhaupt nichts mit der Erzählung von Silvesters Drachensieg zu tun, ist nicht zwingend, läßt sich aber verstehen aus der Absicht, die Lokalisierung der Drachenhöhle in den *Mirabilia* als Veränderung der ursprünglichen Tradition zu entlarven.

⁶⁹ Jordan (Anm. 29) 501 weist darauf hin, daß der *Mirabilia*autor den Vestatempel „wahrscheinlich nur nach Anleitung Ovids“ lokalisiert hat, weil „sonst jede Spur der Kenntnis des Tempels im Mittelalter verschwunden“ sei. Hülsen, Das Forum (Anm. 56) 176 nimmt an, daß der Vestatempel im 8.–9. Jahrhundert bereits zerstört gewesen ist, weil Teile von ihm in einer mittelalterlichen Mauer zwischen dem *lacus Iuturnae* und dem Castortempel vermauert gewesen sind. Duchesne (Anm. 29) 13 hält für möglich, daß der *Mirabilia*autor mit dem Vestatempel die Ruinen des Castortempels gemeint haben könnte. Er spreche auf jeden Fall von einem Monument unterhalb der Nordecke des Palatin, vgl. auch ebd. 33. Zur Benutzung von Ovids Fasten durch den *Mirabilia*autor vgl. Valentini – Zucchetti, Codice 3 (Anm. 53) 9; s. auch die Stellen aus Ovids Fasten zum *lucus Vestae* und Vestatempel bei van Heck (Anm. 7) 317 f., Text 184 und 185, 2.

⁷⁰ Vgl. den Text oben in Anm. 61: Lokalisiert wird durch *Ibi* der Vestatempel, während die Angabe der Drachenhöhle im Nebensatz mit *ubi* erfolgt. Hülsen Das Forum (Anm. 56) 30 übersetzt den Satz: „Dort ist auch der Tempel der Vesta, unter dem, wie man sagt, ein Drache liegt, wie zu lesen ist im Leben des heiligen Silvester.“ Daß die Kombination von *ubi* mit *infernius* ‚unter dem Tempel der Vesta‘ bedeuten soll, geht aus dem Text jedoch nicht hervor. Gemeint ist wohl, daß dort, wo der *Mirabilia*autor den Tempel der Vesta lokalisierte, auch unter der Erde der von Silvester besiegte Drache liegen sollte.

⁷¹ S. Abschnitt III den Text auf S. 11 sowie S. 13.

⁷² Vgl. dazu Abschnitt VI, S. 44 ff.

⁷³ S. den Text oben in Anm. 55.

⁷⁴ Valentini – Zucchetti, Codice 3 (Anm. 53) 56, Anm. 2 nehmen im Anschluß an Duchesne an, daß in einer späteren Redaktion der *Vita Silvestri* der Name des Kapitols als des Ortes der Drachenhöhle verschwunden sei und daß deshalb der Drache und seine Höhle an eine andere Stelle verlegt werden konnten, „specialmente in un luogo in cui la grande scalinata che discendeva dal Palatino, e che l’immaginazione popolare prolungava forse sotto terra, poteva ricordare i 365 gradini della leggenda“. Duchesne (Anm. 29) 33 erklärt die Verlegung der Drachenhöhle vom Kapitol zum Palatin damit, daß in den *Mirabilia* ein Text benutzt wurde, der wie derjenige bei Mombricitius überhaupt keine Angabe zum Ort der Drachenhöhle enthielt.

⁷⁵ Prudentius, *Contra Symmachum*, 1, 215 ff., hg. von M. P. Cunningham (CChL 126) (Turnhout 1966) 193:

215 *Iamque domo egrediens, ut publica festa diesque*
et ludos stupuit celsa et Capitolia vidit
laurigerosque deum templis adstare ministros
ac sacram resonare viam mugitibus ante
delubrum Romae (colitur nam sanguine et ipsa
 220 *more deae nomenque loci ceu numen habetur*
atque Urbis Venerisque pari se culmine tollunt
templa, simul geminis adolentur tura deabus).

Vgl. dazu H. Leclercq, Rome, in: DACL 14, 2 (1948) 2608 f.

⁷⁶ Levison (Anm. 30) 400 ff.

⁷⁷ Vgl. den Text bei Mombricitius 2 (Anm. 32) 529, 5–531, 2; der ebd. 531, 2–45 folgende Text über Tod und Begräbnis Silvesters gehört nicht zur Fassung A (1), sondern zur Mischfassung des Typs C. Der Text der *Actus Silvestri* bei Mombricitius stellt eine Form dieses Mischfassungstyps dar, die am Anfang „öfter durch A ersetzt ist und daher gegenüber dem vollständigen C manche Lücken aufweist, aber auch einige andere Lücken, die weder in A noch in C begründet sind“, Levison (Anm. 30) 444; vgl. ebd. 440 f. über die Schilderung von Silvesters Lebensende als Bestandteil der Mischfassung C.

⁷⁸ Am Ende des ersten Buches der Fassung A (1) wird hingewiesen auf den Inhalt des zweiten Buches, *in quo fidei tropheum erigitur et adversus pugnas Iudaicae superstitionis (victoria domini nostri Iesu Christi) accepit palmam*. Bei dem eingeklammerten Textstück ließ sich bis jetzt noch nicht klären, ob es sich hier um einen Zusatz der einen oder um eine Lücke der anderen A (1)-Handschriften handelt. Die für Silvester erfolgreich verlaufende und siegreich endende Disputation mit den zwölf Juden schließt mit den Worten: *Omnes sanctum dei antistitem unanimiter excolebant nec solum in urbe Roma sed in toto orbe Romano fides catholica per assertionem fidei eius et operum eius virtutibus caelestem ac perpetuam obtinuit palmam*. Vgl. zu beiden Textzitate *Mombritius* 2 (Anm. 32) 516, 19 ff. und 529, 2 ff. Die Disputation mit den Juden bildet also entsprechend dem Hinweis am Ende des ersten Buches den eigentlichen Inhalt des zweiten Buches. Der letzte Satz der Disputation könnte als Schlußbemerkung nicht nur des zweiten Buches, sondern auch des ganzen Textes verstanden werden. Man könnte daraus schließen, daß die Erzählung von Silvesters Drachensieg, die mit einem einfachen *Transactis itaque aliquantis diebus . . .* angeschlossen wird, einen Nachtrag oder Anhang zum Text der *Actus Silvestri* darstellt. Gegen eine solche Annahme spricht allerdings, daß die *Actus Silvestri* sowohl in der ältesten Fassung A (1) als auch in der jüngeren Fassung B (1) aus mehreren in sich abgeschlossenen Erzähleinheiten bestehen.

⁷⁹ Neben den in Anm. 78 geltend gemachten Bedenken ist darauf hinzuweisen, daß in keiner der mir bisher bekannten 33 A (1)-Handschriften die Erzählung von Silvesters Drachensieg fehlt.

⁸⁰ Die Fassung A (1) setzt den Tod der drei unmittelbaren Nachfolger Silvesters, Marcus (336), Iulius (337–352) und Liberius (352–366), voraus, wenn anlässlich der Einführung eines liturgischen Gewandes durch Silvester gesagt wird: *Sic factum est, ut a sancto Silvestro et a presbiteris eius et diaconibus colobiorum usus sumpsisset initium, quod Marcus et Iulius et Liberius eo ordine uni sunt. Post hos autem colobia in dalmaticas commutata sunt*. Danach kann der Autor der *Actus Silvestri* frühestens unter dem Nachfolger des Liberius, also unter Damasus (366–384) geschrieben haben. Zum Text s. auch *Mombritius* 2 (Anm. 32) 509, 53 ff. Die durch den Pontifikat des Damasus als Terminus ‚a quo‘ gegebene Möglichkeit, die Fassung A (1) gegen Levisons Datierung in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts (s. oben Anm. 31) noch an das Ende des 4. Jahrhunderts zu datieren, wird unten in Abschnitt V (bes. S. 35 ff.) bei der Frage nach der Entstehungszeit der Tradition von Silvesters Drachensieg entfaltet.

⁸¹ In den *Gesta Liberii* und im *Constitutum Silvestri*. Beide Texte gehören zu den ‚Symmachianischen Fälschungen‘, die bald nach 500 im Zusammenhang mit den Wirren zu Beginn des Pontifikates des Symmachus entstanden sind. Vgl. dazu *Levison* (Anm. 30) 409 f.

⁸² Fassung A (1): *Constantinus autem imperator ipsa die hanc legem proponi iussit per omnes amplissimas civitates. Titulus Constantini augusti. Omni orbi Romano cunctisque urbium civibus salus est ad culturam summi dei adhortatio*. Vgl. *Mombritius* 2 (Anm. 32) 530, 21 ff. Die Differenzen zwischen dem Text des *Mombritius* und dem hier zitierten Text treten auch im Bereich der 33 A (1)-Handschriften auf und spiegeln die Schwierigkeiten der handschriftlichen Überlieferung des Konstantin-Gesetzes überhaupt. Dazu demnächst *Poblkamp* (Anm. 1).

⁸³ Der folgende Text ist, von geringfügigen Varianten abgesehen, in 13 der 33 A (1)-Handschriften überliefert. Ihren Text der Fassung A (1) bezeichne ich in Anlehnung an Levisons Terminologie als Textstufe A 1a. 11 weitere A (1)-Handschriften haben in dem zitierten Text eine Reihe abweichender Lesarten, von denen hier nur als die beiden wichtigsten zu nennen sind: *virgines sacrae (sacrosanctae) deae Vestae* statt *virgines sacrae in templo Vestae* und *habere descensum* statt *descendere*. Die abweichenden Lesarten gehören zu einer jüngeren Textform, die ich Textstufe A 1b nenne. 8 A (1)-Handschriften lassen sich keiner der beiden Textstufen zuordnen. Von ihnen bezeugen 5 Handschriften die Lesart *virgines sacrae in templo Vestae* und 2 Handschriften die Lesart *virgines sacrae deae Vestae*, während 1 Handschrift die kontaminierte Form *virgines sacrae in templo sanctae deae Vestae* aufweist. Zur Begründung der Annahme, daß Textstufe A 1a die älteste erreichbare Textform der Fassung A (1) darstellt, s. demnächst *Poblkamp* (Anm. 1). *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529, 5–11 bietet eher den Wortlaut der Textstufe A 1b.

⁸⁴ Silvesters Drachensieg habe, stellt der Autor der Actus Silvestri fest, das römische Volk *a cultura draconis et a veneno eius* befreit (s. Text unten in Anm. 180). An diesem Hinweis orientiert sich der Titel der Miscelle von I. Santinelli, *Cultura draconis*, in: Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica 30 (1902) 266–269.

⁸⁵ Diesen Aspekt hat die in Anm. 83 aufgeführte jüngere Lesart *habere descensum* (statt des einfachen *descendere*) noch verstärkt. Santinelli (Anm. 84) 266 spricht vom „rito delle Vestali“, Morin (Anm. 23) 321 von einer „cérémonie païenne“ und H. J. Rose, Iuno Sospita and St. Silvester, in: The Classical Review 36 (1922) 167 von einem „pagan cult in an underground shrine“.

⁸⁶ Zur Bezeichnung der *cultura draconis* als „Speiseopfer“ vgl. Santinelli (Anm. 84) 268; zum Speiseopfer in der römischen Religion s. K. Latte, Römische Religionsgeschichte (= HAW 5,4) (München 21967) 376: „Man kann bei solchen Gelegenheiten alles darbringen, was Nahrung des römischen Bauern ist; ... Für die Darbringung dieser unblutigen Opfer besteht eine feste Terminologie. Man sagt *vinum inferre* und entsprechend *vinum inferium*, aber *struem, fertum obmovere*.“ Dem römischen Drachen wurde Weizenmehl (*similago*), also ein Grundnahrungsmittel dargebracht. Zum terminologischen Aspekt vgl. im Antrag der römischen Pontifices die Wendung *huic nihil infertur* (in 4 Handschriften *offertur* und in 5 Handschriften *defertur*, in 23 Handschriften aber *infertur*). Mombritius 2 (Anm. 32) 529, 10 überliefert *fertur*. Nach solchen Beobachtungen läßt sich die *cultura draconis* wohl kaum als einfache ‚Drachenfütterung‘ interpretieren.

⁸⁷ So Duchesne, (Anm. 29) 33 im Hinblick auf den von seinem Text verschiedenen Mombritiustext; vgl. Morin (Anm. 23) 321, Ceccbelli (Anm. 22) 159 f. und Levison (Anm. 30) 402.

⁸⁸ Zum folgenden vgl. Mombritius 2 (Anm. 32) 529, 18–39; da hier jedoch die Texte der beiden Fassungen A (1) und B (1) kontaminiert sind, ist der Mombritiustext nur eingeschränkt brauchbar.

⁸⁹ Fassung A (1): *Dixit ei (sc. Calpurnio) sanctus Silvester: Ergo nihil novum fecit draco, qui homines interfecit. Hoc enim ut dicis ipse placabatur, ut minus laederet non ut non laederet. Ego autem illum dico in nomine dei mei Iesu Christi ab omni laesione cessare*. Die handschriftliche Überlieferung dieses Textabschnitts weist Probleme auf. In 7 Handschriften fehlt *Ergo – non laederet*; in 1 Handschrift fehlt *ut minus – non laederet*; in 8 Handschriften fehlt *non ut non laederet*. Von weiteren Abweichungen abgesehen, ist hier nur noch darauf hinzuweisen, daß 6 Handschriften statt des Imperfekts *placabatur* (so in 19 Handschriften) das Futur *placabitur* überliefern. Das Imperfekt bezeichnet eine in der Vergangenheit öfter wiederholte Handlung, das Futur aber nur eine in der Zukunft erhoffte Wirkung.

⁹⁰ Die auf die Fassung B (1) zurückgehenden Texte des Surius (Anm. 46) und Combéfis (Anm. 32) haben dazu keine Entsprechung; vgl. den Text der B2-Handschrift bei Duchesne (Anm. 29) 31 f. Mombritius 2 (Anm. 32) 529, 27 ff. hat an dieser Stelle den A (1)-Text durch eine Passage aus B (1) ersetzt. Allein die ‚Legenda sancti Silvestri‘ des Brüsseler Druckes von 1478 hat die Erklärung Silvesters, in dem von mir benutzten Exemplar (Anm. 32) fol. 204 r, col. 2. Nach Levison (Anm. 30) 444 hat dieser selten benutzte Text der Actus Silvestri „A zur Grundlage, ist aber aus C. . . erweitert und hat zudem aus B1, B2 und A2 Zusätze und Lesarten aufgenommen“.

⁹¹ Das *in templo Vestae* ist hier offenbar ein als Attribut benutzter Präpositionalausdruck (Ortsangabe). Vgl. dazu J. B. Hofmann, Lateinische Syntax und Stilistik, Neubearb. von A. Szantyr (= HAW 2,2,2) (München 1965) 428 und H. Menge, Repetitorium der lateinischen Syntax und Stilistik (Darmstadt 171979) 2, 10 f. Man würde entweder einen Relativsatz mit der Ortsangabe oder ein Genitivattribut erwarten. Letzteres bietet die oben in Anm. 83 aufgeführte jüngere Variante *virgines sacrae (sacrosanctae) deae Vestae*.

⁹² S. dazu den Text der *Mirabilia* oben in Anm. 61. Levison (Anm. 30) 402, Anm. 3 hat bereits darauf hingewiesen, daß dem Mirabillientext die Lesart *virgines sacrae in templo Vestae* zugrunde liegt. Dieser Hinweis ist von der Forschung bis heute ebensowenig rezipiert worden wie Levisons ebd. 422, Anm. 6 vorgenommene Korrektur der Thesen von Duchesne (Anm. 29) 13, 30 und 32 f. zur Lokalisierung der Drachenhöhle beim Kapitol als der vermuteten ur-

sprünglichen Angabe. Noch *Valentini – Zucchetti*, Codice 3 (Anm. 53) 56, Anm. 2 und *Merkelbach* (Anm. 21) 250 berufen sich allein auf Duchesne.

⁹³ Vgl. *E. Welin*, Studien zur Topographie des Forum Romanum (Lund 1953) 207 ff.

⁹⁴ Der Begriff *templum* diene nicht nur zur Bezeichnung eines konkreten Gebäudes, sondern ebenso zur Charakterisierung eines Kultplatzes oder heiligen Bezirks im Sinne des griechischen *τέμενος*. Vgl. dazu auch *F. Heiler*, Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1979) 128. *Santinelli* (Anm. 84) 267 kritisiert zu Recht die etwas voreilige Hypothese, daß der Drache oder überhaupt eine Schlange sich im Tempel der Vesta am römischen Forum befunden haben könnte. Da *Santinelli* nur den Text des *Mombritius* kennt, in dem die Lokalisierung der Drachenhöhle ebenso fehlt wie der Hinweis auf einen antiken Tempel (vgl. oben Anm. 46 und unten Anm. 96), bestreitet sie darüber hinaus, daß überhaupt auf einen von den römischen Vestalinnen frequentierten Ort angespielt werde.

⁹⁵ Vgl. *Duchesne* (Anm. 29) 34 f.; *ders.*, Liber Pontificalis 1 (Anm. 33) CXI; *Santinelli* (Anm. 84) 266; *Morin* (Anm. 23) 322 ff.; *Rose* (Anm. 85) 167; *Levison* (Anm. 30) 411 f.; *Cecchelli* (Anm. 22) 160 f.

⁹⁶ Der von *Duchesne* (Anm. 29) 31 f. benutzte Text erwähnt die Vestalinnen ebensowenig wie *Combéfis* (Anm. 32) oder *Surius* (Anm. 46), weil diese Texte auf die jüngere Fassung B (1) der Actus Silvestri zurückgehen; zum Text von B (1) s. unten Abschnitt VI, S. 45 ff. Der Text bei *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529, 8 spricht von *virgines sacrosanctae deae vestrae*, hat also die oben in Anm. 83 genannte Variante *virgines sacrosanctae deae Vestae* korruptiert. Die Variante in der richtigen Form hat der Brüsseler Druck der ‚Legenda sancti Silvestri‘ (Anm. 32) fol. 204 r, col. 1. Die verderbte Variante des *Mombritius*textes bestärkte *Duchesne* (Anm. 29) 33 in der Auffassung, daß keine Beziehung zum Kult der Vesta vorliege. *Cecchelli* (Anm. 22) 160, Anm. 2 kritisiert, daß *Duchesne*, um den Text nicht auf S. Maria Antiqua beziehen zu müssen, die Angabe des *Mombritius* zu schnell und ohne Grund für wertlos gehalten habe. Im Adjektiv *sacrosanctae* zeige sich jedoch „un prezioso relitto del testo più antico“. *Morin* (Anm. 23) 321 bezieht die Angabe des *Mombritius*textes zutreffend auf die römische Vesta, ebenso unter Hinweis auf *Levison* (Anm. 30) 422 auch *R.-J. Loenertz*, Actus Silvestri. Genèse d'une légende, in RHE 70 (1975) 436 und *P. de Leo*, Ricerche sui falsi medioevali I. Il Constitutum Constantini: compilazione agiografica del sec. VIII. Note e documenti per una nuova lettura (Reggio Calabria 1974) 214, Anm. 3. De Leo, der ebd. 153–221 den *Mombritius*text abdruckt, beruft sich für die Lesart *vestae* statt *vestrae* ebenfalls auf *Levison* (Anm. 30) 402.

⁹⁷ Tertullian, *Ad uxorem I*, 1 (CChL 1, 373 f.).

⁹⁸ Tertullian, *Ad uxorem I*, 6, 3 (380, 14 f.).

⁹⁹ Tertullian, *Ad uxorem I*, 6, 3 (380, 15–17).

¹⁰⁰ Der Ausdruck *ignis inextinguibilis* findet sich nur noch einmal bei Tertullian, *Adversus Praxean* 1,7 (CChL 2, 1160, 46 f.): ... *cum ceteris scandalis igni inextinguibili cremabuntur*. Zur Vorstellung von der Hölle als einem unterirdischen Feuer vgl. Tertullian, *Apologeticum* 47, 12 (CChL 1, 164 f., 54 ff.); vgl. Tertullian, *De paenitentia* 12, 2 (CChL 1, 339, 4 ff.).

¹⁰¹ Tertullian, *Ad uxorem I*, 6, 5 (CChL 1, 380, 26 f.): *Haec diabolus suis praecipit, et auditur. Provocat nimirum dei servos continentia suorum, ...*

¹⁰² Tertullian, *De cultu feminarum* 1, 6, 2 f. (CChL 1, 349, 15 ff.): *Aiunt et de frontibus draconum gemmas erui, sicut et in piscium cerebris lapidositas quaedam est. Hoc quoque deerat Christianae, ut de serpente cultior fiat. Sic calcabit diaboli caput, dum de capite eius cervicibus suis aut et ipsi capiti ornamentum struit?* Hier werden unter Anspielung auf Gen. 3, 15 konkrete Drachen auf den Teufel als die alte Schlange bezogen. Tertullian, *De corona* 7, 5 (CChL 2, 1049, 35 ff.) erwähnt die Tradition des von Apollo zu Delphi getöteten *draco*; vgl. ebd. 10,7 (1055, 42–46): *Si in idolio recumbere alienum est a fide, quid in idoli habitu videri? Quae communio Christo et Beliae?* (2. Cor 6, 15). *Et ideo fugite longe! longum enim divortium mandat ab idololatria. In nullo proxime agendum: draco etiam terrenus de longinquo homines spiritu absorbet.* Tertullian, *De idololatria* 18, 2 (CChL 2, 1118, 19 ff.): ... *statimque apparuisset Danielem idolis non deseruisse nec Belem nec draconem colere, quod multo postea apparuit.* In den weiteren *draco*-Belegen bei Tertullian, *De anima* 57, 7 und *Adversus Marcionem* IV, 24, 10, werden Bibelstellen zitiert.

¹⁰³ Vgl. die Übersetzung von Tertullian, *Ad uxorem* I, 6, 3 bei H. Kellner, Tertullians private und katechetische Schriften, BKV 21 (Kempten–München 1912) 69: „In Rom wenigstens werden die, welche jenes Abbild des unauslöschlichen Feuers hüten, die in ihrem Drachen selbst das Vorzeichen ihrer Strafe pflegen, nach ihrer Jungfrauschaft benannt“ und ebd. Anm. 2 der Hinweis auf den Volksglauben, „daß die vestalischen Jungfrauen einen Drachen hielten“. Duchesne (Anm. 29) 34 hält die Lesart *cum ipso dracone curantes* für nicht gesichert, weil „le meilleur manuscrit, le *codex Argobardinus*, n’offre pas trace du dragon“. In dieser Handschrift fehlt *dracone curantes*. Aem. Kroymann (Anm. 97) 380 führt diese Lücke aber nur im textkritischen Apparat auf und bietet im Text statt dessen die vollständige Lesart. Cecchelli (Anm. 22) 166 teilt zwar Duchesnes Skepsis bezüglich der Lesart, betont aber, daß an dieser Stelle von einem Drachen „in figura reale“ und nicht als Symbol die Rede ist. Santinelli (Anm. 84) 266 sieht in Tertullians Aussage den Hinweis, „che le Vestali han cura, oltrechè del fuoco eterno, anche del serpente“; etwas zurückhaltender Morin (Anm. 23) 323 und Levison (Anm. 30) 411.

¹⁰⁴ Tertullian erwähnt die *cultura draconis* der Vestalinnen allerdings nur einmal in *Ad uxorem* I, 6, 3. Vergleichbare Aussagen wie in *De exhortatione castitatis* 13, 2 (CChL 2, 1034, 11 ff.) oder *De monogamia* 17, 4 (CChL 2, 1252, 18 ff.) sprechen jeweils nur von der Herausforderung, welche die Jungfrauen der Vesta für die Christen darstellten. Wenn Tertullian schließlich *Adversus Marcionem* I, 13, 4 (CChL 1, 454, 21) nur von der Gleichsetzung Vesta – Feuer spricht, erwähnt er den bekannteren der beiden in *Ad uxorem* I, 6, 3 genannten Aspekte. Trotzdem dürften Wert und Bedeutung von *Ad uxorem* I, 6, 3 für die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen kaum anzuzweifeln sein.

¹⁰⁵ Es handelt sich um das Carmen 32 in der Ausgabe: Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina, hg. von W. von Hartel (CSEL 30) (Prag–Wien–Leipzig 1894) 329–338; ebd. S. XXII schränkt Hartel die Verfasserschaft des Paulinus von Nola ein mit dem Hinweis: „... si Paulini est, inter prima eius tentamina numerari debet“. Zur Diskussion über den Autor des Gedichtes s. M. Schanz, Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian 4, 1 (= HAW 8, 4, 1) (München 1959) 263; vgl. auch Ch. Pietri, Roma Christiana. Recherches sur l’Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440) (Rome 1976) 440, Anm. 2 (dort auch die Bezeichnung des Gedichtes als ‚Carmen ultimum‘).

¹⁰⁶ Antonius als Autor des Gedichts nimmt an Morin (Anm. 23) 322 mit Anm. 4. Morin datiert das Gedicht ans Ende des 4. Jahrhunderts. Der Verfasserthese Morins stimmt zu Levison (Anm. 30) 412. Paulinus von Nola als Verfasser nehmen an Duchesne (Anm. 29) 34 und Santinelli (Anm. 84) 266. Pietri (Anm. 105) 440, Anm. 2 hält den Autor des Gedichts für unbekannt und nennt als zwei von der neueren Forschung vertretene Datierungen den Anfang des 5. Jahrhunderts und den Zeitraum 410–436. Vgl. dazu auch F. Heinzberger, Heidnische und christliche Reaktion auf die Krisen des weströmischen Reiches in den Jahren 395–410 n. Chr. (Bonn 1976) 167 f. Da die Frage des Autors hier nicht zu erörtern ist, wird das Gedicht in Anlehnung an Pietri im folgenden einfach ‚Carmen ultimum‘ genannt.

¹⁰⁷ ‚Carmen ultimum‘ V. 143–148 (CSEL 30, 334 f.). Mit Änderungen gegenüber Hartels Ausgabe druckt den Text auch Morin (Anm. 23) 323; kritisch zu diesen Änderungen Levison (Anm. 30) 412, Anm. 1.

¹⁰⁸ In einer nächtlichen Vision (s. dazu Abschnitt V, S. 41 f.) fordert Petrus Silvester auf: ... *accede ad draconem, in quo habitat satanas*; vgl. Mombritius 2 (Anm. 32) 529, 44 f.

¹⁰⁹ Kellner (Anm. 103) 69, Anm. 2 meint, daß Tertullian im Drachen der vestalischen Jungfrauen „den Teufel sieht“. Eine Identifizierung des Drachen mit dem Teufel hat der Text von *Ad uxorem* I, 6, 3 jedoch nicht. Deshalb richtiger Santinelli (Anm. 84) 266: Tertullian erkenne in diesem Drachen „il simbolo del demonio presso i Cristiani“ wieder, wie er ja auch im Feuer der Vestalinnen ein Bild von deren Höllenstrafe erblicke.

¹¹⁰ Vgl. dazu ‚Carmen ultimum‘ V. 149–151 (CSEL 30, 335):

quae mens est hominum, ut pro veris falsa loquantur,

150 *qui linguenda colunt contraque colenda relinquunt!*

iam sat erit nobis vanos narrare timores.

¹¹¹ Eine direkte Abhängigkeit des ‚Carmen ultimum‘ von Tertullian ist bisher nicht behauptet worden. Die Aussagen beider Zeugnisse sind für eine solche Hypothese wohl auch zu kurz und zu wenig vergleichbar. Die immerhin möglichen Beziehungen zwischen den Actus Silvestri und Tertullian sind noch nicht untersucht worden. Sie lassen sich bei anderen Textpassagen der ältesten Fassung A (1), vor allem im Hinblick auf die Disputation zwischen Silvester und den zwölf Juden, nicht absolut ausschließen. Daß der in Rom selbst schreibende Autor der Actus Silvestri die Vorstellung von einer *cultura draconis* der römischen Vestalinnen aus Tertullian, *Ad uxorem* I, 6, 3 übernommen haben soll, dürfte jedoch ganz unwahrscheinlich sein.

¹¹² *Duchesne* (Anm. 29) 35; vgl. den Nachtrag in: *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire par L'Abbé L. Duchesne, tome 3: Additions et corrections de Mgr. L. Duchesne publiées par C. Vogel* (Paris 1957) 57 zu *Duchesne, Liber Pontificalis* 1 (Anm. 33) CXI; s. auch *Morin* (Anm. 23) 323 ff.; *Rose* (Anm. 85) 167; *Cecchelli* (Anm. 22) 160 ff.; *Levison* (Anm. 30) 412.

¹¹³ *Levison* (Anm. 30) 412; vgl. die entsprechenden Angaben bei den in Anm. 112 genannten Autoren.

¹¹⁴ *Incerti auctoris liber De promissionibus et praedictionibus Dei* III, 38 § 43 (MPL 51, 733–838) 835A; s. auch *Morin* (Anm. 23) 323, wo der Text nach der Ausgabe von Migne abgedruckt ist. Außer dem von *Duchesne* (Anm. 29) 31 f. publizierten Text der Actus Silvestri zum Drachensieg hat den Text aus *De promissionibus* auch *F. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* 1 (Bruxelles 1899) 351 in seiner kurzen Abhandlung über: „La légende de St. Silvestre et le mitréum du Capitole“.

¹¹⁵ Vgl. *Morin* (Anm. 23) 323 f.; *Rose* (Anm. 85) 167; *Levison* (Anm. 30) 412.

¹¹⁶ *Morin* (Anm. 23) 325 bemerkt nach der Wiedergabe der Erzählung von *De promissionibus*: „Ainsi finit le dragon du Forum romain et des Vestales“; vgl. ebd. 323.

¹¹⁷ *Duchesne* (Anm. 29) 35; *Rose* (Anm. 85) 168; *Cecchelli* (Anm. 22) 160 und vor allem 163: „Nucleo della leggenda di Silvestro e il drago è quindi senza dubbio il fatto narrato dall'autore del *De promissionibus*“; vgl. auch *Cumont* (Anm. 114) 351.

¹¹⁸ Benutzt wurde meistens der von *Duchesne* (Anm. 29) 31 f. abgedruckte Text, der die Erzählung von Silvesters Drachensieg in der jüngeren Fassung B (1) überliefert. *Morin* (Anm. 23) 324 stützt seinen Versuch, Parallelen zwischen Actus Silvestri und *De promissionibus* aufzuzeigen, auf den Mombritiustext. Gleichzeitig berücksichtigt er den von *Duchesne, Liber Pontificalis* 1 (Anm. 33) CXI referierten Inhalt der Erzählung von Silvesters Drachensieg. Diese Inhaltsangabe enthält jedoch einen im Hinblick auf den später publizierten Text unverständlichen Fehler, wenn *Duchesne* behauptet: „les mages et les devins le nourrissaient de victimes humaines“. Denn davon spricht der Text selbst nicht. Im 3. Band des *Liber Pontificalis* (Anm. 112) 57 ist *Duchesnes* Fehler nicht korrigiert, sondern eher noch bestärkt worden durch die Feststellung, Silvesters Drache sei demjenigen in *De promissionibus* „proche parent“. *Duchesnes* unkorrigiert gebliebener Fehler führte *Morin* dann zu der Vermutung, die Erzählung in *De promissionibus* habe das Speiseopfer der Vestalinnen des Mombritiustextes verbunden mit dem Menschenopfer des von *Duchesne* referierten Textes. Weil er auch den von *Duchesne* publizierten Text selbst kennt, sieht *Cumont* (Anm. 114) 351 zwar die Unterschiede zwischen den Erzählungen in *De promissionibus* und den Actus Silvestri (B 1) deutlicher als *Morin*. *Cumont* schränkt diese Unterschiede aber wieder ein mit der Bemerkung: „mais il me paraît néanmoins certain, qu'il s'agit du même dragon“. Auf *Duchesne* und *Cumont* basiert wiederum die Meinung von *Rose* (Anm. 85) 167, daß Actus Silvestri und *De promissionibus* – von ihm kurz Quelle A und B genannt – offenbar die gleiche Geschichte erzählen. In Textbenutzung und Interpretation folgt *Duchesne* und *Cumont* auch *Cecchelli* (Anm. 22) 157 ff.

¹¹⁹ Fassung B (1): *Erat draco inmanissimus in monte Tarpeio, in quo est Capitolium collocatum. Ad hunc per trecentos sexaginta quinque gradus quasi ad infernum magi cum virginibus sacrilegis descendebant semel in mense cum sacrificiis et lustris, ex quibus esca poterat tanto draconi inferri*; vgl. den Text bei *Duchesne* (Anm. 29) 31.

¹²⁰ *Cecchelli* (Anm. 22) 170 nimmt an, daß auch die Drachenhöhle in *De promissionibus* auf das Kapitol zu beziehen ist, und erklärt ebd. Anm. 1 zur Ortsangabe des Textes: „Egli dice

„apud Romam“, ma con la solita accezione classica; come ad es.: apud forum (Cicer.) per dire: nel foro“; Rose (Anm. 85) 167, Anm. 3 schließt ebenfalls nicht aus, daß in *De promissionibus* eine Höhle unterhalb des Kapitols gemeint sei, und lokalisiert sie S. 168 als „in Rome“; vgl. dagegen Levison (Anm. 30) 412: „in einer Höhle bei Rom“ und Merkelbach (Anm. 21) 237 „in der Nähe von Rom“.

¹²¹ Duchesne (Anm. 29) 34 zweifelt nicht nur Tertullians Zeugnis an, sondern wertet auch das ‚Carmen ultimum‘, das er Paulinus von Nola zuschreibt, ab. Diesem Urteil schließt sich an Cecchelli (Anm. 22) 166. Selbst Levison (Anm. 30) 412 urteilt trotz Kenntnis der Fassung A (1) der Actus Silvestri über *De promissionibus*: „man hat mit Recht auch in dieser Erzählung die gleiche Grundlage erkannt wie in dem Drachenwunder der Silvesterlegende“. Santinelli (Anm. 84) dagegen berücksichtigt die Erzählung aus *De promissionibus* überhaupt nicht.

¹²² Merkelbach (Anm. 21) 238.

¹²³ Halbwachs, Topographie (Anm. 12) 2.

¹²⁴ Das trifft sowohl für Tertullian, *Ad uxorem* I, 6, 3–5 zu als auch für das ‚Carmen ultimum‘ V. 149–151 (s. oben Anm. 110).

¹²⁵ Vgl. Santinelli (Anm. 84) 266 gegen die Meinung von J. Lipsius, *De Vesta et Vestalibus syntagma* (Antwerpen 1603) 644, der den Drachendienst der Vestalinnen als ‚nova superstitio‘ bezeichnet, weil die klassischen Autoren ihn nicht bezeugen.

¹²⁶ Im Sinne dieses methodischen Prinzips die *cultura draconis* der Vestalinnen zu analysieren, regt an Santinelli (Anm. 84) 266: „Non c'è bisogno di troppe parole per ricordare che ricca fonte di notizie preziose su le antichità e la mitologia romana sian per noi gli scritti rivolti a combattere o a deridere la fede, i riti, le usanze del paganesimo.“

¹²⁷ In Handbüchern wird sie, wenn überhaupt, nur in einer Anmerkung erwähnt, s. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (München 1971) 185, Anm. 6 mit Hinweis auf Santinelli (Anm. 84). Im Handbuch von Latte (Anm. 86) 167, Anm. 1 wird der Bezug zur *cultura draconis* nur für den erkennbar, der, Lattes Hinweis folgend, die Ausführungen von Rose (Anm. 85) liest. Wissowa und Latte erwähnen die *cultura draconis* der Vestalinnen in ihren Abschnitten über die Göttin Juno, in einem Zusammenhang also, der im folgenden zu erörtern sein wird. Die Miscelle von I. Santinelli umfaßt ganze vier Druckseiten, diejenige von H. J. Rose nicht einmal eine einzige Druckseite. Nicht zu berücksichtigen sind hier die sehr spekulativen Hypothesen von Burch (Anm. 32) 49 ff. Burch benutzt mit dem Text des Surius (Anm. 46) und des Brüsseler Druckes der ‚Legenda sancti Silvestri‘ (Anm. 32) nicht nur zwei Editionen von geringem Wert für die Forschung, sondern baut sein Hypothesengebäude darüber hinaus auch auf Detailbeobachtungen zum Wortgebrauch dieser Texte auf. Schon deshalb, aber auch aus anderen Gründen muß man der scharfen Kritik an Burchs Buch zustimmen, die geäußert worden ist von H. Delebaye (AnBoll 46 [1928] 179 f.).

¹²⁸ S. oben Anm. 96; zur religionsgeschichtlichen Auswertung des Textes der Fassung B (1) und seiner Lokalisierung der Drachenhöhle vgl. unten Anm. 308.

¹²⁹ Vgl. dazu auch Tertullian, *Adversus Marcionem* I, 13, 4 (CChL 1, 454, 19 ff.), wo gesagt wird, die *vulgaris superstitio* stelle dar *Iovem in substantiam feroidam et Inunem eius in aëream secundum sonum Graecorum vocabulorum, item Vestam in ignem...*

¹³⁰ Vgl. ‚Carmen ultimum‘ V. 128–131 (CSEL 30, 334):

*quid loquar et Vestam, quam se negat ipse sacerdos
scire quid est? imisque tamen penetrabilibus intus
semper inextinctus servari fingitur ignis.*

cur dea, non deus est? cur ignis femina fertur?

¹³¹ A. J. Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen* (München 1980) 357; vgl. ebd. 352–399 die Beilage: „Probleme der Volkskultur und der Religiosität im Mittelalter“; zum Problem mündlicher Traditionen vgl. J. Vansina, *De la tradition orale. Essai de méthode historique* (Tervuren 1961).

¹³² A. Dieterich, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion* (Leipzig–Berlin 1905) 86.

¹³³ Dieterich (Anm. 132) 70 f.

¹³⁴ Zu nennen sind hier vor allem C. Koch, *Vesta*, in: Pauly–Wissowa, *Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*. 2. Reihe, Band VIII, 2 (Stuttgart 1958) 1717–1776; H.

Hommel, Vesta und die frühromische Religion, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt I, 2 (Berlin–New York 1972) 397–420; vgl. auch G. Radke, Die Götter Altitaliens (Münster 1979) 320 ff. und ders., Vesta, in: Der Kleine Pauly 5 (1975) 1227–1229.

¹³⁵ Dieterich (Anm. 132) 72.

¹³⁶ Vgl. Wissowa (Anm. 127) 159; ders., Vesta, in: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, hg. von W. H. Roscher, (Leipzig–Berlin 1924–1937) 250; Koch (Anm. 134) 1763 spricht von „stillen Kult jungfräulicher Priesterinnen“ und von der „rituellen Abriegelung der aedes Vestae“.

¹³⁷ Dazu und zum folgenden vgl. Wissowa (Anm. 127) 158; Koch (Anm. 134) 1755; Latte (Anm. 86) 143 f.

¹³⁸ Koch (Anm. 134) 1756.

¹³⁹ Latte (Anm. 86) 144.

¹⁴⁰ Vgl. dazu Wissowa (Anm. 127) 158; Latte (Anm. 86) 144.

¹⁴¹ Koch (Anm. 134) 1775.

¹⁴² Duchesne (Anm. 29) 33 f.; Grisar (Anm. 29) 195, Anm. 3; Santinelli (Anm. 84) 267 mit Hinweis auf A. Preuner, Hestia-Vesta. Ein Cyclus religionsgeschichtlicher Forschungen (Tübingen 1864) 242; vgl. auch Cecchelli (Anm. 22) 166, Anm. 5.

¹⁴³ Vgl. dazu A. Greifenhagen, Das Vestarelief aus Wilton House (121./122. Winckelmannsprogramm der archäologischen Gesellschaft zu Berlin) (Berlin 1967) 14 f. Das Relief wurde bekannt gemacht von R. Fabretti, De columna Traiana (1683). Die auf Fabretti zurückgehende Zeichnung gibt Greifenhagen ebd. S. 15, Abb. 9 wieder, das Relief selbst auf Tafel 1–3. Das Relief wurde am 28. April 1964 vom Berliner Antikmuseum auf einer Auktion bei Christie in London erworben. Bis dahin befand es sich, für die Öffentlichkeit unzugänglich, im Besitz des britischen Wilton House.

¹⁴⁴ Greifenhagen (wie Anm. 143) 17; als ‚trinkende Schlange‘ interpretiert von Santinelli (Anm. 84) 267; vgl. G. Carettoni, Vesta, in: Enciclopedia dell’arte antica classica e orientale 7 (Roma 1966) 1149, der jedoch den Gegenstand in der linken Hand der Göttin falsch als Füllhorn identifiziert. Richtig dagegen D. Faccenna, Bona Dea, in: Enciclopedia dell’arte antica classica e orientale 2 (Roma 1959) 135.

¹⁴⁵ Carettoni (Anm. 144) 1149 weist auf die Schwierigkeit hin, die dargestellte Göttin als Vesta zu identifizieren, wenn es die Dedikationsinschrift nicht gäbe; Faccenna (Anm. 144) 135 bezeichnet das Relief als Darstellung der Bona Dea mit einer Widmung an Vesta; vgl. Greifenhagen (Anm. 143) 17 und 27, Anm. 41 mit weiterer Literatur zu dem Relief.

¹⁴⁶ A. Greifenhagen, Bona Dea, in: RAC 2 (1954) 509; Carettoni (Anm. 144) 1149; Faccenna (Anm. 144) 135; vgl. Santinelli (Anm. 84) 267; Koch (Anm. 134) 1728 f. und 1738; Wissowa (Anm. 127) 60; Latte (Anm. 86) 228.

¹⁴⁷ Nach Greifenhagen Anm. 146) 509 ist daraus jedoch „nicht immer auf eine synkretistische Gleichsetzung mit der bestimmten Bona Dea heißenden Gottheit zu schließen“; vgl. W. Eisenhut, Bona Dea, in: Der Kleine Pauly 1 (1964) 926; Latte (Anm. 86) 231.

¹⁴⁸ Greifenhagen (Anm. 143) 17 f.; ders. (Anm. 146) 509; zur Schlangenhaltung im Bona Dea-Tempel am Aventin vgl. Wissowa (Anm. 127) 218; Latte (Anm. 86) 228; Eisenhut (Anm. 147) 926.

¹⁴⁹ Greifenhagen (Anm. 143) 18; vgl. Latte (Anm. 86) 230.

¹⁵⁰ Greifenhagen (Anm. 143) 18; Faccenna (Anm. 144) 135 beschreibt den Bildtypus: „La Bona Dea è rappresentata seduta in trono, vestita di chitone e mantello, con capo velato, ornato di diadema; nella mano sinistra ha la cornucopia, nella destra la patera, in cui si abbevera un serpente avvolto intorno all’ avambraccio della dea.“ In diesem kaiserzeitlichen Typus sieht Faccenna vereinigt den Ursprungscharakter der Göttin des Landbaus und der Fruchtbarkeit mit dem jüngeren Charakter einer Heilgottheit.

¹⁵¹ Greifenhagen (Anm. 143) 18; vgl. zu der Legende Wissowa (Anm. 127) 307 f.; Latte (Anm. 86) 225 f.; Radke, Götter (Anm. 134) 57 f.

¹⁵² Die aus dem latinischen Lavinium kommende Schlange soll eingeholt worden sein von einer Abordnung des römischen Volkes, zu der auch die Vestalinnen gehörten. Ovid, Metamorphosen XV, 729–731, hg. von W. S. Anderson, (Leipzig 1977) 382:

Huc omnes populi passim matrumque patrumque
 730 *obvia turba ruit, quaeque ignes, Troica, servat,*
Vesta, tuos, laetoque deum clamore salutant.

Vgl. dazu Koch (Anm. 134) 1738. Mit der Schlange des Asklepios hat man offenbar schon im 16. Jahrhundert den von Silvester besiegt Drachen zu erklären versucht. Vgl. dazu *Caesar Baronius*, *Annales Ecclesiastici* 4, ann. 324, § 97 ff. (Ausg. Paris-Freiburg/Schweiz-Bar-le-Duc 1887) 82 ff.: *De dracone commentum*. Baronius stellt fest, daß kein heidnischer römischer Autor den Drachenkult der Vestalinnen bezeuge, daß dieser folglich auf andere Jungfrauen zu beziehen sei. Gleichwohl seien Schlangen den Römern heilig gewesen; ebd. § 99, S. 83: *illum in memoriam revocant ex Epidauro olim in Urbem legatione publica allatum ad pestem evertendam, Aesculapio consecratum*. Obwohl die Schlange längst hätte im Laufe der Jahrhunderte umgekommen sein müssen, bezeuge noch Plinius (nat. hist. 29,4), daß sie zu seiner Zeit am Leben war. Aber Plinius weist darauf hin, daß niemand auf der ganzen Erde der Fruchtbarkeit von Schlangen Herr werden könne, außer wenn ihre Brut durch Feuer vernichtet werde. Baronius fährt dann fort (ebd. § 100, S. 83): *Sane quidem eiusmodi colubri, quem Romani colerent, cellam fuisse ad extinctionem superstitionis obseratam a S. Silvestro, perfacile credi potest; cum posthac nulla penitus horum colubrorum adeo foetibus excrescentium sit memoria; nisi quod Gentiles deo suo carere nolentes, quem fame extinctum nossent (. . .), ex ligno aliaque materia fabricarunt, atque in alio specu pariter posuerunt, tanquam vivum atque aspectu terribilem*. Ein solches künstliches Ersatztier sei in *De promissionibus* (s. dazu oben Anm. 114) beschrieben, wo auch dessen Ende durch einen Mönch erzählt werde. Wäre es notwendig gewesen, fragt Baronius, sich einen künstlichen Drachen zu schaffen, wenn man noch den lebendigen Drachen hätte verehren können? Damit sei erwiesen, daß weder der Drache (die Asklepios-Schlange) noch seine zahllosen Nachkommen am Leben gewesen seien, weil sie *a superstitionis gentilitiae adversario et summae auctoritatis homine* vernichtet worden seien. Dieser könne nur Silvester selbst gewesen sein, weil niemand sonst bekannt sei. Dessen Drachensieg sei ein glaubwürdiges Faktum, die Erzählung der *Actus Silvestri* dagegen falsch und verderbt. Anders als die oben in Anm. 116 und 117 genannten Autoren sieht Baronius in der Erzählung von *De promissionibus* also nicht den historischen Kern von Silvesters Drachensieg, sondern eine Bestätigung dafür, daß das Ereignis tatsächlich stattgefunden hat. Daß die Vestalinnen einen Drachen kultisch betreut haben sollen, hält Baronius allerdings für unmöglich. Gleichwohl bietet die im 16. Jahrhundert vermutete Beziehung zwischen dem Drachen Silvesters und der Schlange des Asklepios einen interessanten Hinweis für die Deutung des Reliefs der Vesta mit einer Riesenschlange aus dem 2. Jahrhundert.

¹⁵³ *Greifenbagen* (Anm. 143) 18 bemerkt zu dem Faß mit Ähren und dem Laib Brot: „Neben dem Thron der Vesta wird aber wohl eher an die Vorräte im Heiligtum der Göttin zu denken sein als an die gewöhnlichen Ingredienzien der Backstube.“ Der von ihm angenommene Bezug zum Vestatempel ist zwar denkbar, aber nicht zwingend.

¹⁵⁴ *Greifenbagen* (Anm. 143) 18 f.; vgl. *Santinelli* (Anm. 84) 267; *Koch* (Anm. 143) 1775; *Wissowa* (Anm. 127) 158 und *ders.*, (Anm. 136) 246; *Latte* (Anm. 86) 144.

¹⁵⁵ *Greifenbagen* (Anm. 143) 18 f. und 17, Abb. 10 das Asklepios-Hygieia-Relief, das in Rom gefunden wurde und sich heute im Louvre befindet.

¹⁵⁶ *Greifenbagen* (Anm. 143) 18.

¹⁵⁷ *Koch* (Anm. 134) 1756; vgl. ebd. 1755: Selbst Elemente des offiziellen Vestadienstes wie Ährenlesen und *mola salsa*-Bereitung weisen in diese Richtung.

¹⁵⁸ *Koch* (Anm. 134) 1738 stellt die Tätigkeiten des von den Vestalinnen außerhalb des Vestadienstes betreuten Kultkreises zusammen, die vom Feuerkult als dem Zentrum der Vestareligion aus nicht zu erklären sind. Zu ihnen gehören Beteiligungen am Totenopfer der Februar-Iden, an Kulten der Tellus selbst und der Erd- bzw. Fruchtbarkeitsgottheiten Ops und Bona Dea, etc. Daraus ergibt sich für Koch, daß der vestalische Kultkreis „in den Bereich der Erdreligion“ gehört. Das Erdhafte werde dabei „nicht in seiner anorganischen oder zerstörerischen Erscheinungsform, sondern als Träger immanenten Lebens angesehen“. Vgl. dagegen die ältere Auffassung zu den Tätigkeiten der Vestalinnen außerhalb des Vestakultes bei *Wisso-*

wa (Anm. 136) 266 f.: „Auch wo die Vestalinnen außerhalb des Dienstes ihrer eigenen Göttin in Wirksamkeit treten, ist oft noch ihre Eigenschaft als priesterliche Vertreterinnen der idealen Hausfrau des römischen Staates zu erkennen. Am deutlichsten tritt das hervor bei ihrer Beteiligung an dem . . . Kulte der Bona Dea.“

¹⁵⁹ Vgl. *Duchesne* (Anm. 29) 34 f.; *Santinelli* (Anm. 84) 268 f.; *Rose* (Anm. 85) 167 f.; *Levison* (Anm. 30) 411; *Cecchelli* (Anm. 22) 166, Anm. 5.

¹⁶⁰ Properz, Elegien IV, 8, 3–14, hg. von *H. E. Butler und E. A. Barber* (Hildesheim 21964) 133:

*Lanuvium annosi vetus est tutela draconis –
hic tibi tam rarae non perit hora morae –*
5 *qua sacer abripitur caeco descensus hiatu,
qua penetrat (virgo, tale iter omne cave!)
ieiuni serpentis honos, cum pabula poscit
annua et ex ima sibila torquet humo.
talia demissae pallent ad sacra puellae,*
10 *cum temere anguino creditur ore manus.
ille sibi admotas a virgine corripit escas:
virginis in palmis ipsa canistra tremunt.
si fuerint castae, redeunt in colla parentum,
clamantque agricolae ‚Fertilis annus erit‘.*

¹⁶¹ Zur Absicht der Elegie IV, 8 s. *Butler – Barber* (Anm. 160) 365: „Propertius describes how he attempted to console himself for Cynthia’s infidelity by inviting two ladies of easy virtue to supper, and how Cynthia surprised him and inflicted condign punishment.“ Properz spielt darauf an, daß Cynthia in einer eigenen Liebesaffäre nach Lanuvium gefahren war (V. 16: *causa fuit Iuno, sed mage causa Venus*), während er selbst allein in seinem Quartier auf dem Esquilin zurückblieb. *Rose* (Anm. 85) 167 f. meint, Properz erzähle zwar Ereignisse in Rom, sage aber nicht, daß der erwähnte Drache in Lanuvium sei, sondern nur, daß er der Wächter dieser Stadt gewesen sei. Das trifft nicht zu, denn die Beschreibung des Drachen von Lanuvium ist inhaltlich und örtlich ein Exkurs innerhalb der Elegie. Vor dem Hintergrund seines Ärgers mit der eigenen Geliebten verrät dieser Exkurs einen pikanten Humor des Dichters.

¹⁶² Zu Iuno Sospita s. *Wissowa* (Anm. 127) 48 und 185; *Latte* (Anm. 86) 151 und 166 f.; *Radke*, Götter (Anm. 134) 154 und 287 ff.; Hinweis auf die Münzen auch bei *Merkelbach* (Anm. 21) 237; zu den Münzen s. *E. A. Sydenham*, The coinage of the Roman republic. Revised with indexes by *G. C. Haines*, edited by *L. Forrer* and *C. A. Hersb* (London 1952) 126 Nr. 771 und 772, dazu Tafel 22 (Iuno Sospita mit Schlange, Revers von zwei Münzen des L. Procius).

¹⁶³ *Sydenham* (Anm. 162) 152 Nr. 915 und Tafel 25 (Münze des L. Roscius Fabatus aus dem Jahre 58 v. Chr.); zwei weitere Münzen mit dem Motiv der Schlangenfütterung, aber ohne Bezug zu Iuno Sospita s. ebd. S. 161 Nr. 966 (Revers einer Münze des L. Papius Celsus, ca. 48 v. Chr.) und S. 177 Nr. 1059 (Revers einer Münze des M. Mettius, ca. 44 v. Chr.); die Münze des L. Roscius Fabatus auch bei *Latte* (Anm. 86) Tafel 9 a–b, vgl. Tafel 10 a–b mit der oben in Anm. 162 genannten Münze des L. Procius (*Sydenham* Nr. 772).

¹⁶⁴ Aelian, Περὶ ζῴων ἰδιότητος XI, 16, hg. von *A. F. Scholfield*, 2 (London–Cambridge/Mass. 1959) 380 ff.

¹⁶⁵ *W. von Christ*, Geschichte der griechischen Literatur, bearb. von *W. Schmid* und *O. Stäblin*, 2,2 (= HAW 7,2,2) (München 1961) 789.

¹⁶⁶ Aelian (Anm. 164) beginnt die Erzählung mit dem Hinweis, ἴδιον von ‚Drachen‘ sei auch ἡ μαντική, und schließt mit der Bemerkung, dies sei die Art, wie er die μαντική von ‚Drachen‘ demonstrieren wollte.

¹⁶⁷ Daß Lanuvium seit alter Zeit *tutela draconis* sei, ist doppeldeutig, weil *tutela* hier sowohl aktiv (Beschützer, Einfriedung) als auch passiv (Beschützte, Schützling) sinnvoll ist; zu *tutela* vgl. *Butler – Barber* (Anm. 160) 366: „Either ‚guards the snake from of old‘ or ‚is guarded by the snake from of old“; *Rose* (Anm. 85) 168 interpretiert den Drachen als „the town’s

guardian“; G. Luck (Hg.), Properz und Tibull, Liebeselegien, lateinisch und deutsch (Zürich-Stuttgart 1964) 277 übersetzt *tutela* mit „Hort“. Latte (Anm. 86) 166 f. meint, daß Iuno in Lanuvium zunächst vielleicht als Fruchtbarkeitsgöttin verehrt worden sei. Das erklärt die Deutung des Ausgangs der Schlangenfütterung als Fruchtbarkeitsvorzeichen bei der Landbevölkerung.

¹⁶⁸ Properz läßt diesen Aspekt in der Schwebelied, wenn er Mädchen vor einem *iter* wie dem *sacer descensus* von Lanuvium warnt und wenn er – unausgesprochen – das *si fuerint castae* zur Bedingung für die Rückkehr der Jungfrauen und die Fruchtbarkeit des Jahres macht. Latte (Anm. 86) 167, Anm. 1 hält Aelians Deutung als Keuschheitsprobe für sekundär. Wissowa (Anm. 127) 185 deutet die Erzählung von der lanuvischen Schlangenfütterung als Indiz dafür, daß Iuno über die Keuschheit der Frauen und Jungfrauen wacht.

¹⁶⁹ Vgl. zu Aelians νενομισμέναις ἡμέραις das präzisere *omni kalendarum die* der Actus Silvestri, zu παρθένοι τερατὰ die lateinische Entsprechung *virgines sacrae* und zu μάζα (Gerste) das *similago* (Weizen).

¹⁷⁰ Rose (Anm. 85) 167, Anm. 5 meint, daß dem Autor der Actus Silvestri weder Properz noch Aelian bekannt gewesen sind. Rose geht allerdings von der jüngeren Textform der Erzählung in der Fassung B (1) aus, wo die in Anm. 169 genannten Parallelen zu Aelian fehlen.

¹⁷¹ Duchesne (Anm. 29) 35, Anm. 1; Santinelli (Anm. 84) 268; Cecchelli (Anm. 22) 166, Anm. 5; Latte (Anm. 86) 167 mit Anm. 1. Zur Verwechslung von Lanuvium und Lavinium s. G. Radke, Lavinium, in: Der Kleine Pauly 3 (1969) 524.

¹⁷² Zu Lavinium als Herkunftsort des römischen Vestakultes vgl. Wissowa (Anm. 127) 164; Koch (Anm. 134) 1720; A. Alföldi, Das frühe Rom und die Latiner (Darmstadt 1977) 226. Zur Iunoverehrung in Lavinium s. unten Anm. 199.

¹⁷³ Mit diesen Ausführungen beschreibt Aelian (Anm. 164) in einer längeren Parenthese den Schauplatz seiner Erzählung, bevor er auf den heiligen Hain mit der Drachenhöhle zu sprechen kommt; zur Gründungssage von Lavinium vgl. Alföldi (Anm. 172) 226 ff.

¹⁷⁴ Latte (Anm. 86) 167; vgl. Radke, Götter (Anm. 134) 289.

¹⁷⁵ Radke, Götter (Anm. 134) 288 f. über die Varianten *Sispes*, *Sispita*, *Sospes* und *Sospita* und ebd. 154 über Darstellung und Bedeutung der Iuno von Lanuvium; vgl. auch Wissowa (Anm. 127) 48 und Latte (Anm. 86) 166 f.

¹⁷⁶ Radke, Götter (Anm. 134) 154; Latte (Anm. 86) 167 sieht im Kultbild der Iuno Sospita und in der mit ihr verbundenen Schlange eine Nachwirkung des „Typus der Athena Polias“.

¹⁷⁷ Beide Aspekte zeigt in bildlicher Kombination der Revers einer Münze des L. Procius, Sydenham (Anm. 162) 126, Nr. 771 und Tafel 22.

¹⁷⁸ S. dazu das *causa fuit Iuno* des oben in Anm. 161 zitierten V. 16 der Elegie IV, 8 des Properz.

¹⁷⁹ Im Antrag der römischen Pontifices auf Wiederezulassung der *cultura draconis* der Vestalinnen taucht zweimal eine Form des Verbs *solere* auf: 1) *Solebant enim virgines sacrae in templo Vestae . . .* und 2) *ut solitas maiestati eius escas iubeas exhiberi*. Bei der Beratung dieses Antrages fragt Konstantin Silvester, ob es erlaubt sei *ex more solito escam dari draconis* (s. den Text unten in Anm. 228).

¹⁸⁰ Fassung A (1): *Sic factum est, ut populus Romanus a duplici morte liberatus, id est a cultura draconis et a veneno eius, ipso anno baptizarentur ad viginta milia virorum, et nullus penitus draconis flatus apparuit ex illa die et deinceps*; vgl. Mombrilius 2 (Anm. 32) 530, 18 ff.

¹⁸¹ Diese Bedeutung scheint der Drache gehabt zu haben, den nach einer Erzählung des Venantius Fortunatus (s. unten Anm. 317) Bischof Marcellus aus Paris vertrieben haben soll. Vgl. dazu Le Goff (Anm. 21) 255: „Au fond de la légende rapportée par Fortunat il y a l'image d'un thaumaturge qui a dompté des forces redoutables. Ces forces sont en rapport avec la nature“ sowie ebd. 256: „Que pouvons-nous donc raisonnablement imaginer derrière cette scène où un héros dompte des forces naturelles sans que l'hagiographe veuille ou puisse en faire explicitement un épisode symbolique d'évangélisation? Un épisode de civilisation matérielle.“ Zu der von Le Goff ebd. 250 f. vertretenen Interpretation von Silvesters Drachensieg vgl. unten Anm. 353. Wie hier gezeigt werden soll, hat der Drache vom Forum Romanum eine vorchristliche Bedeutung gehabt, die nicht aus der Geschichte der Zivilisation, sondern aus der Reli-

gionsgeschichte des antiken Rom zu erhellen ist. Erst die christliche Umdeutung macht den römischen Drachen zu einem die Bürger der Stadt mit seinem tödlichen *flatus* bedrohenden Untier. Daß in dieser christlichen Deutung die Vorstellung oder die Erinnerung einer Pestepidemie nachgewirkt haben könnte, ist nicht absolut ausgeschlossen. Gleichwohl behandelt die Erzählung von Silvesters Drachensieg nicht zivilisatorische Großtaten des Bischofs. Ihr Ziel war es vielmehr, die antike volkstümliche Vorstellung zu überwinden, daß die *salus* der Bürger Roms von einer allmonatlichen *cultura draconis* der Vestalinnen abhängig sei. Angesichts der religiösen Bezüge, die sich für diese Vorstellung rekonstruieren lassen, ist die Erzählung von Silvesters Drachensieg als eine allerdings nicht symbolische, sondern sehr konkrete „episode d'évangélisation“ zu verstehen.

¹⁸² S. den Text oben in Anm. 160 und die Erläuterungen in Anm. 167.

¹⁸³ *Santinelli* (Anm. 84) 269, Anm. 3 weist zu Recht darauf hin, daß die Bemerkung *si fuerint castae, redeunt in colla parentum* (V. 13) bei Properz allein auf die Jungfrauen von Lanuvium zu beziehen sei. Dieser Ritus könne folglich nicht ursprünglich auf die Vestalinnen zugefallen haben. I. *Santinelli* argumentiert so allerdings in der Absicht, die Möglichkeit eines authentischen Drachen- oder Schlangenkultes der römischen Vestalinnen auszuschließen.

¹⁸⁴ Unbekannt war diese Terminangabe nicht, weil sie auch *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529, 8 bezeugt, allerdings in der Variante *per omnem calendarum diem*.

¹⁸⁵ Vgl. *Wissowa* (Anm. 127) 102 ff.; *Latte* (Anm. 86) 42 f.

¹⁸⁶ Nach dem römischen Ritualgesetz nahmen bei allen Gebeten und Opfern in der Reihenfolge der jeweiligen Götteranrufungen Ianus die erste und Vesta die letzte Stelle ein. Vgl. *Wissowa* (Anm. 127) 23, 103 und 156; *Latte* (Anm. 86) 207; *Koch* (Anm. 134) 1764 f. und 1771 f.

¹⁸⁷ Vgl. *Wissowa* (Anm. 127) 186 f.; *Latte* (Anm. 86) 42 f.; *Radke*, Götter (Anm. 134) 99 f. und 154 f.

¹⁸⁸ *Radke*, Götter (Anm. 134) 155.

¹⁸⁹ Vgl. *Wissowa* (Anm. 127) 187; *Radke*, Götter (Anm. 134) 155.

¹⁹⁰ *Radke*, Götter (Anm. 134) 155 meint, daß von der Beziehung zwischen Iuno und Mond nicht auf Iuno als Mondgöttin zu schließen sei; vgl. dagegen *Wissowa* (Anm. 127) 187 und *Latte* (Anm. 86) 107, wo die Frauengöttin Iuno auch als Mondgöttin (= Iuno Covella) bezeichnet wird.

¹⁹¹ Vgl. dazu die Überlegungen von *Radke*, Götter (Anm. 134) 288 f. Danach ist zwischen den Bezeichnungen *sispes* und *sospes* (*sospita*) zu unterscheiden. Der Name *Sispes* der lanuvischen Iuno könnte als „Mondgöttin“ gedeutet werden. *Radke* äußert sich allerdings skeptisch zu dieser Etymologie und weist darauf hin, daß *Sispes* als Beiname einer Göttin „Helferin“ bedeute, während *Sospita* als „Hilfe“ zu verstehen sei. Selbst wenn die Deutung von *Sispes* als „Mondgöttin“ sich nicht halten lassen sollte, das *omni calendarum die* in den Actus Silvestri läßt sich am besten erklären durch den Hinweis auf Iuno als Göttin der Kalenden. Einem heidnischen Römer waren die verschiedenen Funktionen der Iuno sicher vertraut. Wenn also der Termin der allmonatlichen *cultura draconis* der Vestalinnen einen Bezug zum Iunokult enthält, muß dieser bereits Bestandteil der heidnischen Vorstellung des Drachenkultes gewesen sein. Denn für einen christlichen Autor der ausgehenden Antike dürfte ein solches Detailwissen vom Iunokult kaum noch vorauszusetzen sein.

¹⁹² Zum folgenden vgl. *Wissowa* (Anm. 127) 48 und 188 f.; *Latte* (Anm. 86) 168 f.; *Radke*, Götter (Anm. 134) 154 und 289.

¹⁹³ *Rose* (Anm. 85) 167, Anm. 5 stützt seine Hypothese von der „confusion“ zwischen lanuvischer Schlange und römischem Drachen durch den Hinweis: „The confusion was all the easier because the ancient cults of Lanuvium were managed by Roman officials and Iuno Sospita had temples in the capital.“

¹⁹⁴ *Sydenham* (Anm. 162) 161, Nr. 966 und 966 a mit einer Victoria auf dem Avers und 177, Nr. 1059 mit einer Venus auf dem Avers.

¹⁹⁵ *Firminus* wird auf der Basis einer Statue, die das *corpus pistorum* 144 n. Chr. dem Antoninus Pius errichtete, als *quaestor* dieser Vereinigung genannt. An das von ihm gestiftete Ve-

sta-Relief erinnert die Darstellung eines mit Ähren gefüllten Modius und eines runden Brotes auf der genannten Statuenbasis; s. *Greifenhagen* (Anm. 143) 18 f. und 20, Abb. 12 (Zeichnung der Statuenbasis).

¹⁹⁶ Vgl. dazu *Richter* (Anm. 53) 90; *Hülsen*, Das Forum (Anm. 56) 184; *ders.*, Forum und Palatin (Anm. 56) 54; *Welin* (Anm. 93) 208; *Coarelli* (Anm. 64) 92; *E. de Ruggiero*, Il Foro Romano (Roma 1913) 280 f. Aus diesem Hain, so berichtet Cicero (De divinatione I, 45, 101), soll 391 v. Chr. eine unbeachtet gebliebene Stimme die Römer vor dem Angriff der Gallier gewarnt haben. Später wurde dort dieser geheimnisvollen Gottheit, die man *Aius Locutius* nannte, ein kleines Heiligtum errichtet. In der Zugehörigkeit des Haines zum heiligen Bezirk der Vesta zeigt sich nach *Koch* (Anm. 134) 1727 „spezifisch italische Religiosität“. Vgl. auch *G. van der Leeuw*, Einführung in die Phänomenologie der Religion (Darmstadt ²1961) 154.

¹⁹⁷ Vgl. *Santinelli* (Anm. 84) 268 zu der von Propez und Aelian bezugten Zeremonie in Lanuvium: „Io non dubito che questa cerimonia sia la stessa di quella che gli apologisti cristiani han preso di mira con le loro acerbe allusioni; di quella che ha fornito la trama per la leggenda de' miracoli di papa Silvestro“; *Rose* (Anm. 85) 167 zum Drachenkult der Actus Silvestri: „I suggest that we have here a confused recollection of a real cult in which a sacred serpent really did play a prominent part, that of Iuno Sospita of Lanuvium.“ Beide urteilen auf der Basis von Texten, denen signifikante Details der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri fehlen. *Santinelli* benutzt den Mombritiustext, der zumindest Teile der Fassung A (1) überliefert; *Rose* interpretiert den von Duchesne publizierten Text des Typs B2, dem wie der Fassung B (1) alle religionsgeschichtlich relevanten Aussagen der Fassung A (1) fehlen. Deshalb kann *Rose* auch nicht den Zusammenhang zwischen den vestalischen Jungfrauen und den Jungfrauen von Lanuvium analysieren, sondern fragt nur ebd. S. 167: „what is the serpent of Lanuvium doing at Rome?“. Dem Urteil *Roses* schließt sich an *Latte* (Anm. 86) 167, Anm. 1. *Wissowa* (Anm. 127) 185, Anm. 6 folgt dem Ergebnis von *Santinelli*. Weder *Santinelli* noch *Rose*, die auf dem richtigen Weg waren, rechnen jedoch mit der hier zu vertretenden Möglichkeit, daß es eine heidnische Vorstellung von der römischen *cultura draconis* gegeben hat. Diese Hypothese läßt sich begründet auch wohl nur anhand des beiden unbekanntes Textes der Fassung A (1) der Actus Silvestri aufstellen. *Levison* (Anm. 30) 411 läßt trotz Kenntnis der Fassung A (1) die Frage offen, „ob nicht eine Verwechslung mit dem Iunokult von Lanuvium vorliegt“. *Duchesne* (Anm. 29) 34 sieht im Schlangenkult von Lanuvium immerhin „rites analogues“ zu den bei *Paulinus von Nola* (= „Carmen ultimum“) und vor allem in der *Vita Silvestri* (= Actus Silvestri) beschriebenen Riten. *Cecchelli* (Anm. 22) 166, Anm. 5 versucht einen Zusammenhang zwischen der Schlange im Hain der Iuno Sospita und dem von ihm im Anschluß an Duchesne unterhalb des Kapitols lokalisierten römischen Drachen herzustellen mit dem Hinweis auf den Tempel der ‚Iuno Moneta‘, der sich auf dem *Arx* genannten Nordhügel des Kapitols befand.

¹⁹⁸ Vgl. dazu *Koch* (Anm. 134) 1720 und 1772; *Latte* (Anm. 86) 108; *Wissowa* (Anm. 127) 164 f.

¹⁹⁹ Vgl. *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia* I, 15, 18–20, hg. von *I. Willis* (Leipzig ²1970) 72, 19–73, 5: . . . omnes kalendas Iunoni tributas et Varronis et pontificalis adfirmat auctoritas. quod etiam Laurentes patriis religionibus servant, qui et cognomen deae ex caerimoniis addiderunt, kalendarem Iunonem vocantes, sed et omnibus kalendis a mense Martio ad Decembrem huic deae kalendarum die supplicant . . . etiam Ianum Iunonium cognominatum diximus, quod illi deo omnis ingressus, huic deae cuncti kalendarum dies videntur adscripti. cum enim initia mensium maiores nostri ab exortu lunae servaverint, iure Iunoni addixerunt kalendas, lunam ac Iunonem eandem putantes. Zur Identifizierung von *Laurentes* mit *Lavinium s. Radke*, *Lavinium* (Anm. 171) 523 und *B. Andreae*, *Laurentum*, in: *Lexikon der Alten Welt* (Zürich–Stuttgart 1965) 1694; vgl. *Radke*, *Götter* (Anm. 134) 154 f. und *Wissowa* (Anm. 127) 186, Anm. 6. Die Beschreibung des Kultes der ‚Iuno Kalendaris‘ in *Lavinium*, die *Macrobius* bietet, verdeutlicht, daß es berechtigt ist, den Opfertermin *omni kalendarum die* in den Actus Silvestri aus der Sicht des Iunokultes zu interpretieren und nicht aus der Sicht des Ianskultes.

²⁰⁰ In Lanuvium wurde ein vermutlich aus Rom stammendes Gefäß mit der Aufschrift *Vestai pocolom* gefunden, das ins 3. vorchristliche Jahrhundert datiert wird. Die römischen Ve-

stallinen hatten in Augusteischer Zeit Besitzungen im *ager Lanuvinus*. Die höchsten römischen Beamten brachten nach ihrer Amtsübernahme der Vesta und den Penaten in Lanuvium ein feierliches Opfer dar. Ähnliche Opfer gab es alljährlich auch für Iuno Sospita in Lanuvium. Vgl. *Wissowa* (Anm. 127) 164 und 188; *ders.* (Anm. 136) 245 und 247; *Latte* (Anm. 86) 168; *Koch* (Anm. 134) 1720, 1723 und 1775; *Carettoni* (Anm. 144) 1148; *Radke*, Vesta (Anm. 134) 1227; *ders.*, Götter (Anm. 134) 289 und 335; *Santinelli* (Anm. 84) 268, Anm. 4 und 269.

²⁰¹ Auf andere lanuvische Schlangentraditionen weist hin *Santinelli* (Anm. 84) 269, Anm. 3 unter Bezug auf eine Veröffentlichung von *Tomasetti* über ‚Nuove ricerche sulla spiaggia latina‘ in den ‚Dissertazioni‘ der Pontif. Accad. Rom. d’Arch.; Ser. II, tom. VI, 233 ff. (mir nicht zugänglich); *Merkelbach* (Anm. 21) 237 hält den Drachen in *De promissionibus* für identisch mit dem Drachen von Lanuvium; zumindest als Möglichkeit nimmt das auch an *Duchesne* (Anm. 29) 35. *Wissowa* (Anm. 127) 185, Anm. 6 unterscheidet zwischen dem Zeugnis von *De promissionibus* einerseits und Tertullian, ‚Carmen ultimum‘ und Actus Silvestri andererseits, führt alle Texte aber auf den bei Aelian und Properz überlieferten Schlangenkult von Lanuvium zurück.

²⁰² Vgl. *Merkelbach* (Anm. 21) 226 f.; *Le Goff* (Anm. 21) 247 ff.; *Duchesne* (Anm. 29) 36 bemerkt deshalb zu Recht, daß der Drache Silvesters nicht symbolisch zu interpretieren sei, weil der Autor der Actus Silvestri konkret an die Existenz dieses Drachen geglaubt habe.

²⁰³ *Cecchelli* (Anm. 22) 166, Anm. 5 bemerkt zur Darstellung der Vesta mit Schlange auf dem Relief des Firminus: „... il serpe, l’agatodemon‘ entra un po’ in tutti questi culti d’origine ctonia“, und weist dann auf den Drachen von Lanuvium hin. Zum ‚Agathos Daimon‘ s. *M. P. Nilsson*, Geschichte der griechischen Religion 2 (= HAW 5, 2, 2) (München 21961) 213 ff., bes. 216 den Hinweis auf die nach dem Alexanderroman beim Bau Alexandrias auftauchenden Schlangen, die später als Schutzgeister (ἀγαθοὶ δαίμονες) verehrt wurden, und 217 zu Agathos Daimon als Hausschlange; *ders.*, Geschichte der griechischen Religion 1 (= HAW 5, 2, 1) (München 31967) 214; *Merkelbach* (Anm. 21) 228; *Santinelli* (Anm. 84) 269 erwähnt die Hypothese L. Prellers, der zufolge die Schlange von Lanuvium als (weibl.) Genius der Iuno (= *Iuno Iunonis*) zu verstehen ist; zur Schlange als heiligem Tier des Genius des Hausherrn vgl. *Wissowa* (Anm. 127) 176 f.

²⁰⁴ Neben der Iuno Sospita ist hinzuweisen auf die Stadtgöttin Athena, mit der Iuno Sospita verwandt ist. Attribut der Athena war die stadtschirmende Schlange auf der Akropolis, die monatlich gefüttert wurde. Vgl. *Nilsson* 1 (Anm. 203) 214, 348 f., 405, 437 und *J. Wiesner*, Schlange in: Lexikon der Alten Welt (Zürich–Stuttgart 1965) 2717.

²⁰⁵ Vgl. *Wissowa* (Anm. 136) 269; *Koch* (Anm. 134) 1737; vgl. auch *I. Opelt*, Erde, in: RAC 5 (1962) 1165.

²⁰⁶ *Koch* (Anm. 134) 1737 f. zur Frage, ob die Deutungen der Vesta als ‚Erde‘ sachlich berechtigt seien: „Doch mag man Vesta selbst zunächst als vielleicht problematisch beiseite lassen; das Zeugnis des Kultkreises, den die Vestalinnen außerhalb des Vesta-Dienstes betreuen, läßt sich nicht weginterpretieren, und das spricht eindeutig zugunsten der antiken Auslegung.“

²⁰⁷ *Koch* (Anm. 134) 1768; vgl. *Wissowa* (Anm. 136) 242.

²⁰⁸ Zitate aus *Latte* (Anm. 86) 71 f.

²⁰⁹ *Koch* (Anm. 134) 1767; vgl. 1766 zu älteren Versuchen, die Vesta-Gestalt nur vom Soziologischen und Familiären (Vesta = Herd) zu erklären: „Mit diesem Aspekt kommt man nur zu Rande, wenn man eine folgenschwere Voraussetzung macht, nämlich die, daß man erklärt, alles, was die Vestalinnen außerhalb ihrer *aedes* ohne Namensnennung der Vesta verrichten, tangiere nicht das Wesen der Göttin.“

²¹⁰ Eine Abwertung des Drachenkultes weist erst die jüngere Textstufe A 1b (s. oben Anm. 83) der Fassung A (1) auf, in der das Speiseopfer der Vestalinnen als *sacrilegae ceremoniae* bezeichnet wird. In ähnlicher Weise charakterisiert der Autor der jüngeren ‚Ursprungsfassung‘ B (1) die Kultdienerinnen selbst als *sacrilegae virgines* (s. oben Anm. 119).

²¹¹ Vgl. dazu *van der Leeuw* (Anm. 196) 65: „Die Macht des Ackers ist und bleibt weiblich. So nimmt auch das Kulturleben weibliche Gestalt an, nicht nur das des Bauern, sondern auch das des Städters.“

²¹² *Dieterich* (Anm. 132) 92.

²¹³ Auch A. Dieterich verband mit seinen Ausführungen über ‚Mutter Erde‘ nicht die Absicht, die großen Gottheiten der Griechen und Römer zu solchen Personifizierungen zu machen. Er wollte ihre komplexen Erscheinungen vielmehr verständlicher machen dadurch, daß er auf religiöse Grundelemente wie den Glauben an die Erdmutter aufmerksam machte. Solche Grundelemente seien in den großen Schöpfungen des religiösen Denkens immer wieder wirksam geworden; vgl. dazu *Dieterich* (Anm. 132) 71 f. Zurückhaltend gegenüber Belegen, mit denen Dieterich seine Grundauffassung stützte, äußert sich *Opelt* (Anm. 205) 1125. *Latte* (Anm. 86) 72 stimmt Dieterich zu, stellt aber der umfassenden Funktion der Erdmutter die für römisches Denken charakteristische Aufteilung göttlicher Funktionen gegenüber, die sich am Beispiel der Göttinnen Tellus und Ceres zeigen läßt.

²¹⁴ *Ph. Aries*, L'histoire des mentalités, in: *Le Goff – Chartier – Revel*, La Nouvelle Histoire (Anm. 26) 423; vgl. ebd. die Erläuterung: „Mais qu'est-ce que l'inconscient collectif? Sans doute vaudrait-il mieux dire le non-conscient collectif. Collectif: commune à toute une société à un certain moment. Non-conscient: mal ou pas du tout aperçu par les contemporains, parce que allant de soi, faisant partie des données immuables de la nature, idées reçues ou idées en l'air, lieux communs, codes de convenance et de morale, conformismes ou interdits, expressions admises, imposées ou exclues des sentiments et des fantasmes.“

²¹⁵ Vgl. *Koch* (Anm. 134) 1771.

²¹⁶ Daß gerade Stadtgöttinnen als zentrale Gottheiten eines begrenzten Raumes etwas vom Wesen der Erdmutter in sich aufgenommen haben, betont *Dieterich* (Anm. 132) 79. Dort wird auch Bona Dea als Beispiel angeführt. Iuno Sospita und Vesta erwähnt Dieterich allerdings nicht. Vgl. jedoch Ovid, *fasti* 6, 460: *Tellus Vestaque numen idem*, zitiert bei *Wisowa* (Anm. 136) 269. Die anderen dort aufgeführten Textzitate verbinden bei der Gleichsetzung von Vesta und Erde die Aspekte *terra* und *ignis*; vgl. *Koch* (Anm. 134) 1737 und *Opelt* (Anm. 205) 1165.

²¹⁷ Vgl. dazu *de Certeau* (Anm. 18) 277 über die Bedeutung und Funktion, die Schriftzeugnisse in der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer hagiographischen Tradition haben können.

²¹⁸ Vgl. jedoch die Überlegungen zur Interpretation von Silvesters Drachensieg bei *Merkelbach* (Anm. 21) 249 f.: „Es gibt ein Denken, das in gewisser Weise naiv ist (sit venia verbo); es berichtet nicht nur historische Fakten, sondern teilt gleichzeitig in bildlichem Ausdruck ihren Sinn mit. Konstantin stritt gegen das Heidentum wie Michael gegen den Drachen. Wir würden sagen, in metaphysischem Sinne sei es derselbe Kampf gewesen. Für die ‚naive‘ Mentalität des Legendenerzählers aber ist das Heidentum nicht in übertragenem Sinn, sondern ganz unmittelbar mit dem Drachen identisch. Er erzählt, die Macht des Bösen, der Drache, sei besiegt worden.“ Aus der Sicht der Fassung A (1) der *Actus Silvestri*, die Merkelbach nicht kannte, ist dieser Erklärungsversuch nicht haltbar. Merkelbach bezieht sich bei seiner Interpretation auf den von *Duchesne* (Anm. 29) 31 f. publizierten Text B2, kennt also die Erzählung von Silvesters Drachensieg nur in der jüngeren Form der Fassung B (1) der *Actus Silvestri*.

²¹⁹ *Merkelbach* (Anm. 21) 250 zur Bedeutung von Silvesters Drachensieg: „Um den Sinn jener Zeitenwende zu erklären, stellt die Legende ein großartiges Bild vor unsere Augen.“ Insofern die jüngere Fassung B (1) nicht den Ursprung der Tradition darstellt, sondern bereits zu deren Wirkungsgeschichte gehört, ist Merkelbachs Deutung dieses Textes in gewisser Hinsicht berechtigt; s. dazu die Ausführungen in Abschnitt VI zur Veränderung der Ursprungstradition durch die Erzählung der Fassung B (1).

²²⁰ Vgl. dazu *Le Goff* (Anm. 21) 243: „Les bêtes monstrueuses, et spécialement les dragons, sont des phénomènes légendaires réels. Leur explication scientifique ne peut être donnée dans le cadre d'un scientisme événementiel. Ce sont des faits de civilisation – que l'histoire ne peut tenter d'élucider qu'à l'aide de l'histoire des religions, de l'ethnographie, du folklore. Elles relèvent du mental collectif, ce qui ne veut pas dire, au contraire, qu'elles se situent hors du temps et de l'histoire. Mais le niveau de leur réalité est celui des profondeurs du psychisme et le rythme de leur évolution chronologique n'est pas celui de l'histoire événementielle traditionnelle.“

221 A. D. Nock, A diis electa: A chapter in the religious history of the third century, in: HThR 23 (1930) 256 f. und 269; vgl. Latte (Anm. 86) 366.

222 Vgl. Grant (Anm. 65) 58.

223 Diese Tendenz hat erstmals richtig gesehen H. Rall, Zeitgeschichtliche Züge im Vergangenheitsbild mittelalterlicher, namentlich mittellateinischer Schriftsteller (Berlin 1937) 20. Rall äußert dann ebd. 23 die Vermutung, „daß die Darstellung der Zeiten Konstantins die Zeit Leos des Großen abspiegelt“. Dagegen wirft Levison (Anm. 30) 413 dem Autor der Actus Silvestri Vergewaltigung der geschichtlichen Wahrheit vor. Die Actus Silvestri seinen ein „mit bestimmten Tendenzen verbundenes Beispiel ‚christlicher Unterhaltungsliteratur‘, das seine Absichten der Erbauung, Belehrung und Apologetik ohne Rücksicht auf geschichtliche Tatsachen mit fast schrankenloser, wenn auch oft plumper Phantasie verfolgt“.

224 Als pontifices werden in der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri außer den in der Erzählung von Silvesters Drachensieg genannten pontifices (*universi templorum*) nur noch die *Capitolii pontifices* bezeichnet, die dem Kaiser Konstantin den Rat geben, seinen Aussatz im Blut getöteter Kinder zu heilen, vgl. *Mombritius* 2 (Anm. 32) 510, 35 ff. Alle anderen pontifices-Belege des Mombritiustextes gehen auf die jüngere Fassung B (1) zurück. Wenn die Fassung A (1) allgemein von ‚Tempelpriestern‘ spricht, z. B. in der Erzählung von der Bekehrung des römischen Senats, werden diese als *sacerdotes templorum* bezeichnet, vgl. *Mombritius* ebd. 514, 20 und 31. Bezeichnenderweise wird in A (1) nur noch der Bischof von Rom *ecclesiae Romanae pontifex* und der jüdische Hohepriester Isachar, der die zwölf Disputationsgegner Silvesters nach Rom schickt, *summus pontifex Iudaeorum* oder einfach *pontifex* genannt, vgl. *Mombritius* ebd. 513, 18 (röm. Bischof) sowie 515, 42 f. (jüd. Hohepriester). *Pontifex* in christlicher oder jüdischer Bedeutung bestätigt also den exklusiven Gebrauch des Titels *pontifices* in der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri. Zum Kollegium der römischen Pontifices s. Latte (Anm. 86) 195 ff. und 400 f. sowie Wissowa (Anm. 127) 501 ff.; vgl. K. Ziegler, Pontifex, in: Der Kleine Pauly 4 (1972) 1046–1048 und H. Le Bonniec, Pontifices, in: Lexikon der Alten Welt (Zürich–Stuttgart 1965) 2409–2410.

225 Vgl. Wissowa (Anm. 127) 161, 367 ff. und 522; Latte (Anm. 86) 350; Koch (Anm. 134) 1741 und 1760; Nock (Anm. 221) 259.

226 Koch (Anm. 134) 1760.

227 Die Vestalinnen gehörten selber dem Kollegium der römischen Pontifices an; vgl. die in Anm. 224 zitierten Arbeiten.

228 Der Text der Fassung A (1) weist textkritische Probleme in der handschriftlichen Überlieferung auf; dazu demnächst Pohlkamp (Anm. 1). Der folgende Wortlaut stellt den Text in seiner ältesten erreichbaren Form dar: *Tunc imperator consuluit sanctum Silvestrum interrogans si oporteret annui pontificibus ex more solito escam dari draconi. Cui sanctus Silvester dixit: Si quis militum tuorum ad inimici tui tyranni legem aliqua fieri contra iura tua permittat, numquid nam simulatio haec quam (Var.: quia) ipse quidem facit (Var.: non facit), facere autem alterum non prohibeat, quid de hoc iudicabis? Respondens imperator ait: Aut gladio aut incendio interibit. Dixit ei sanctus Silvester: Hanc poenam apud regem caelestem incurrit, qui permittit contra dei voluntatem inimici eius voluntatem implere.* Vgl. *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529, 11–18; der Zusatz *et illa sacra cerimonia exhiberetur* nach dem *dari draconi* in Z. 12, der aus der Mischfassung C in den Mombritiustext gelangt ist, gehört ursprünglich zu einer jüngeren Textschicht der Fassung A (1) (vgl. auch oben Anm. 210).

229 Zum Begriff des ‚Gottesfeindes‘, auf den das *inimici eius* (sc. *dei*) der zweiten Bemerkung Silvesters im Text von Anm. 228 anspielt, vgl. W. Speyer, Gottesfeind, in: RAC 11 (1981) 996–1043.

230 *Mombritius* 2 (Anm. 32) 513, 51–514, 56. Der Text weist gegenüber A (1) Zusätze und Differenzen auf, die durch Kontamination von A (1) und B (1) verursacht sind. Beide Fassungen weisen inhaltlich keine großen Unterschiede auf, außer daß B (1) manche Sätze von A (1) ausläßt.

231 Fassung A (1): *Igitur cum senatorum nullus omnino huic religioni sanctae fidem adhibe-*

ret nec ob hoc irasci alicui senatorum papa permetteret, praecepit sibi in basilica Ulpia excelsum tribunal statui et illic omnem senatum ac populum hac voce affatus est . . .

²³² In Fassung A (1) werden 10 Akklamationen mit Häufigkeitsangabe aufgeführt. Die hier zu berücksichtigenden Akklamationen lauten: . . . *Item: templa claudantur, ecclesiae patent. Dictum est decies . . . Item: sacerdotes templorum urbe pellantur. Dictum est tricies. Item: qui adhuc sacrificant, urbe pellantur. Dictum est duodecies. Item: iubete, ut hodie urbe pellantur. Dictum est quadragies.*

²³³ Fassung A (1): *Sit ergo omnibus notum non coactos necessitate sed suo iudicio liberos posse fieri christianos, nec humanum metuentes imperium ad dei culturam accedere aliquos oportere sed rationabili consideratione magis rogare, ut christianorum numero applicentur ab his, qui huic sacratissimae legi deserviunt. Iustum enim verumque conspicimus, ut sicut petentibus culpa est si negetur, ita non petentibus si tradatur iniquum; nec aliqui metuant, quod a nostra gratia divellantur, si christiani esse noluerint . . .* Ab *Iustum enim* hat die jüngere Fassung B (1) bezeichnenderweise keinen entsprechenden Text mehr. Zum Problem der Glaubens- und Kultfreiheit vgl. B. Köting, Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum (Opladen 1977) 15–46, wo das Zeugnis der Actus Silvestri jedoch noch nicht berücksichtigt ist.

²³⁴ Fassung A (1): *Tunc omnibus populis et christianis et paganis hanc legem laudantibus et vitam augusto optantibus finis huius rei factus est. Et revertente augusto ad palatium tota civitas repleta cereis atque lampadibus coronata est. Erat enim omnibus gaudium, quoniam lex talis processerit, quae nullum ad culturam impelleret nullum a cultura repelleret Christi.* Zum letzten Satz vgl. Fassung B (1): *Erat enim gaudium, quod lex talis emanasset, quae nullum a cultura sua retraheret, nullum ad culturam quam nolebat ire impelleret.*

²³⁵ In der Woche nach seiner im Lateran erfolgten Taufe erläßt Konstantin in der Fassung A (1) sieben Gesetze. Zu den vom Kaiser ‚in albis‘ verkündeten Gesetzen gehört auch die folgende: *Indutus vestibus candidis prima die baptismi sui hanc legem dedit: Christum deum esse verum, qui se mundasset a leprae periculo, et hunc debere libere coli ab omni orbe Romano.* Vgl. dazu W. Levison, Kirchenrechtliches in den Actus Silvestri, in: ZSavRGkan 15 (1926) 501–511; jetzt in: *ders.*, Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit (Anm. 30) 466–473 (danach zitiert) 470.

²³⁶ Zur Datierung Levisons s. oben Anm. 31.

²³⁷ Vgl. dazu: Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius. Einführung, Text, Übersetzung und Erläuterungen von R. Klein (Texte zur Forschung 7) (Darmstadt 1972); J. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (Darmstadt 1972); B. Köting, Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts (Münster 1961); J. Wytzes, Der letzte Kampf des Heidentums in Rom (= Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 56) (Leiden 1977).

²³⁸ Text und Übersetzung der Relatio bei Klein (Anm. 237) 98–113; vgl. auch R. Klein, Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums (Darmstadt 1971) 76 ff.; Text und Übersetzung der Relatio des Symmachus auch bei Wytzes (Anm. 237) 200–213.

²³⁹ Vgl. Symmachus, Relatio III, 11 und 13 ff., Klein (Anm. 237) 106–109; Köting (Anm. 233) 37; *ders.* (Anm. 237) 18.

²⁴⁰ Geffcken (Anm. 237) 149; Köting (Anm. 237) 19.

²⁴¹ Text und Übersetzung des 17. Briefes des Ambrosius bei Klein (Anm. 237) 116–129; ep. 17, 13 (ebd. 124): *Detur mihi exemplum missae relationis, ut ego plenius respondeam . . .*; vgl. auch Klein ebd. 180 f.

²⁴² Ambrosius, ep. 17,7 Klein (Anm. 237) 120: *Nullius iniuria est, cui deus omnipotens antefertur. Habet ille sententiam suam. Invitum non cogitis colere, quod nolit. Hoc idem vobis liceat, imperator, et unusquisque patienter ferat, si non extorqueat imperatori, quod moleste ferret, si ei extorquere cuperet imperator. Ipsis gentilibus displicere consuevit praevariantis affectus: libere enim debet defendere unusquisque fidele mentis suae et servare propositum;* Übersetzung ebd. 121

²⁴³ Darauf weist hin Klein (Anm. 237) 182, Anm. 6.

²⁴⁴ Vgl. die in Anm. 242 zitierten Bemerkungen des Ambrosius mit den Worten Konstantins an die römischen Senatoren oben in Anm. 233.

²⁴⁵ Text und Übersetzung des 18. Briefes des Ambrosius bei Klein (Anm. 237) 130–159; ep. 18, 10 (ebd. 136): *Sed vetera, inquit, reddenda sunt altaria simulacris, ornamenta delubris. Reposcantur haec a consorte superstitionis, Christianus imperator aram solius Christi didicit honorare. Quid manus pias et ora fidelia ministerium suis cogunt sacrilegis exhibere?*

²⁴⁶ Vgl. Ambrosius, ep. 18, 39, Klein (Anm. 237) 156: *refellendae etenim relationis, non exponendae superstitionis mihi studium fuit.*

²⁴⁷ S. dazu Heinzberger (Anm. 106) 16; vgl. auch den Satz: *Ex quo autem pietas vestra legem christianam accepit, huic (sc. draconi) nihil infertur* aus dem Antrag der römischen Pontifices auf Wiederzulassung des Drachenkultes im Text oben auf S. 11.

²⁴⁸ Ambrosius, ep. 18, 33, Klein (Anm. 237) 154: *Nemo sibi de absentia blandiatur. Praesentior est, qui se animis inserit quam qui oculis protestatur. Plus enim est mente connecti quam corpore copulari. Vos senatus cogendi concilii praesules habet, vobis coit, . . .*; Übersetzung ebd. 155.

²⁴⁹ Ambrosius, ep. 17, 8, Klein (Anm. 237) 120: *Quisquis hoc suadet, sacrificat, et quisquis hoc statuit*; Übersetzung ebd. 121.

²⁵⁰ Ambrosius, ep. 17, 13–14, Klein (Anm. 237) 124; vgl. ebd. 182, Anm. 10 zur Drohung des Ambrosius: *Licebit tibi ad ecclesiam convenire, sed illic non invenies sacerdotem aut invenies resistentem*; vgl. auch Heinzberger (Anm. 106) 16.

²⁵¹ Kötting (Anm. 237) 14 und 21; ders. (Anm. 233) 37; Wytzes (Anm. 237) 191 ff.; H. Bloch, *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century*, in: *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, hg. von A. Momigliano (Oxford 1963) 196; A. Lippold, *Theodosius der Große und seine Zeit* (München 1980) 16, 130 und 168 f. schreibt die Initiative, den Pontifex maximus-Titel in der kaiserlichen Titulatur zu tilgen, nicht Gratian, sondern Theodosius zu. Gratian sei dann dem Beispiel des Theodosius gefolgt.

²⁵² Augustus übernahm 12 v. Chr. die Würde des Pontifex maximus, die seitdem fest mit dem Kaisertum verbunden blieb. Als Vorgesetzter der Vestalinnen wurde der Pontifex maximus manchmal auch *sacerdos Vestae* oder *pontifex Vestae* genannt. Vgl. Wissowa (Anm. 127) 76 f. und 160; Latte (Anm. 86) 195 und 295; Koch (Anm. 134) 1740 f.; Ziegler (Anm. 224) 1047 f.

²⁵³ Augustus errichtete 12 v. Chr. auf dem Palatin einen mit dem kaiserlichen Palast verbundenen Tempel der Vesta. Den dortigen Kult, von dem die Vestalinnen selbst nicht ausgeschlossen waren, verrichtete zunächst Livia, die Frau des Augustus. Später teilten sich die Frauen des Kaiserhauses in die kultischen Obliegenheiten. Der palatinische Vestakult hat denjenigen des Forums nicht zurückgedrängt. Als ‚vom Himmel Erwählte‘ standen die Vestalinnen in enger Beziehung zum Kaiserhaus und vor allem zum gleichfalls ‚vom Himmel erwählten‘ Kaiser. Vgl. dazu Nock (Anm. 221) 260 ff. und besonders 269; zum palatinischen Vestatempel des Augustus vgl. Wissowa (Anm. 127) 76 f., Latte (Anm. 86) 305 f. und Koch (Anm. 134) 1757 ff.

²⁵⁴ Vgl. Wissowa (Anm. 127) 523; Koch (Anm. 134) 1760: „Wo die ererbte Religion ihre Position hält, dort bestätigte sie die Ausnahmestellung der Vestalinnen.“ Auch nach Gratian blieb der Kultdienst der Vestalinnen bestehen, allerdings im wesentlichen auf Kosten privater Anhänger und Förderer. Gleichwohl hielt sich bis zum Ende des 4. Jahrhunderts bei den heidnischen römischen Senatoren das Bewußtsein, „dass der Kult dem Staat nicht mehr zum Heil gereichen würde, wenn dieser nicht Staatskult wäre; wenn nicht mehr der Staat, sondern Privatpersonen für seine Kosten aufkämen“, Wytzes (Anm. 237) 115, vgl. 138 und 283.

²⁵⁵ Latte (Anm. 86) 366 f. und 367, Anm. 1.

²⁵⁶ Vgl. Ambrosius, ep. 17, 1, Klein (Anm. 237) 116: *Cum omnes homines, qui sub ditione Romana sunt, vobis militent, imperatoribus terrarum atque principibus, tum ipsi vos omnipotenti deo et sacrae fidei militatis.* Zu dieser Stelle vgl. A. Dible, *Zum Streit um den Altar der Viktoria*, in: *Romanitas et Christianitas. Festschrift J. H. Waszink* (Amsterdam–London 1973) 86: „Der Kaiser ist ein Soldat im Dienst dieses Gottes, alle Untertanen des Reiches aber Soldaten im Dienst des Kaisers“; vgl. Kötting (Anm. 233) 37.

²⁵⁷ S. dazu den Text in Anm. 82.

²⁵⁸ Unter Bezug auf den Text bei *Mombritius* 2 (Anm. 32) 530, 29 f. (*Ipse deus unus ac solus est sine ullius consortio potestatis: qui in trinitatis unitate totius mundi gubernat imperium*) und 530, 57 ff. (*Deus enim summus . . . dabit nobis propitiatus intercedente domino et pastore nostro beato Sylvestro . . .*) meint *Loenertz* (Anm. 96) 437, daß nur diese beiden Aussagen „font allusion au Dieu chrétien“. Beide Anspielungen gehören aber nicht zum ursprünglichen Text der Fassung A (1), sondern sind spätere Zusätze in der Fassung des Typs C (s. oben Anm. 30). Das Gesetz bietet demnach keinen einzigen Hinweis auf den Gott der Christen.

²⁵⁹ Vgl. *Loenertz* (Anm. 96) 436: „L’empereur chrétien promulgue une loi, qui est un sermon, invitant le peuple romain à vénérer le *summus deus*, adoré par certains païens contemporains de Constantin“; ebd 437, Anm. 1 weist *Loenertz* zum Verständnis des Gesetzes hin auf den Exkurs „*Summus deus*“ bei *P. Batiffol*, *La paix constantinienne et le catholicisme* (Paris 31914) 188 ff. Wenn der ursprüngliche Wortlaut des Gesetzes textkritisch gesichert ist, wird man die Frage nach Beziehungen des fiktiven Selbstzeugnisses des Kaisers Konstantin zu monotheistischen, vielleicht neuplatonischen heidnischen Auffassungen des 4. Jahrhunderts zu stellen haben. *Wytzes* (Anm. 237) 51 f. weist darauf hin, daß auch *Symmachus* die Begriffe *deus*, *numen* und *divinitas* im Singular gebraucht. In dieser Terminologie komme ein neuplatonisch geprägter Glaube an den höchsten Gott zum Ausdruck. Auch *Macrobius* spreche häufiger vom *summus deus* und meine damit das plotinische τὸ ἔν.

²⁶⁰ S. dazu den oben in Anm. 78 zitierten Schluß der Disputation.

²⁶¹ Fassung A (1): *Haec igitur ego Constantinus augustus religioso mentis affectu cunctis hominibus sancti sermonis conscriptione credidi declaranda, ut, qui pater patriae divinitus tuendi rem publicam merui nuncupari, ipse quoque divinae pietatis debitum cultum hominum videar religiosa mente efficere*. Zu dem hier ohne die zahlreichen Varianten der Handschriften wiedergegebenen Text vgl. auch *Mombritius* 2 (Anm. 32) 530, 51 ff.

²⁶² Vgl. dazu die Studien von *A. Alföldi*, *Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken* (Darmstadt 1971), bes. 93 ff.

²⁶³ Vgl. *Mombritius* 2 (Anm. 32) 514, 33–40.

²⁶⁴ Fassung A (1): *Intendamus itaque ad unicam omnipotentis dei gloriam exemplo venerationis meae, quam pia atque terribilis per totius orbis spatia imperii mei fama nobilitat. Exoremus igitur immortalem deum mihi et omnibus imperantem. Hac enim ratione bella internecionesque ab hominibus sedabuntur nec amplius quis gladiis dimicabit aut certe famis necessitatem sustinebit. Deus enim summus piis ac religiosissimis meritis provocatus dabit nobis mitis propitiatusque per omne tempus aetatis pacis perpetuam tranquillitatem et inestimabilem affluentiam gaudiorum (Amen)*. Zu dem in der handschriftlichen Überlieferung problematischen Wortlaut dieses Textstückes s. demnächst *Pohlkamp* (Anm. 1); vgl. auch *Mombritius* 2 (Anm. 32) 530, 54 ff., wo der Text wie in der Mischfassung C jedoch gekürzt ist. Das von *Levison* (Anm. 30) 403 und (Anm. 235) 469 angeführte Datum der Veröffentlichung des Gesetzes: *Proposita VIII. Kal. Augustas Constantino augusto V. et Crispo caesare consulibus* wird nur von Handschriften bezeugt, deren Text zu einer jüngeren Schicht der Fassung A (1) gehört.

²⁶⁵ Vgl. *Symmachus*, *Relatio* III, 15–17, *Klein* (Anm. 237) 108 ff.: Weil die Zuwendungen an die Vestalinnen und andere heidnische Priesterschaften gestrichen wurden, brach eine *fames publica* aus. Daran sind nicht nur der Boden, der Südwind, Saatrost oder Unkraut schuld, sondern der Frevel an den Göttern. Auf solche Vorwürfe antwortet *Ambrosius*, ep. 18, 17 und 20 f., *Klein* ebd. 144 und 146, daß Hungersnot und Mißernte auf natürliche Ursachen zurückgehen. Zu den heidnischen Vorwürfen und den christlichen Entgegnungen stellt *Kötting* (Anm. 237) 13 fest: „Wenn zwei Gegner so erbittert miteinander ringen wie Christentum und die neuplatonisch geformte Frömmigkeit dieses römischen Heidentums, dann gleichen sie sich in vielen Dingen einander an wie zwei Gegner, die im Nahkampf stehen, so z. B. hinsichtlich der Bewertung der günstigen oder ungünstigen historischen Ereignisse oder der Erfahrung der zukünftigen Dinge“; vgl. auch *ders.* (Anm. 233) 38 und *ders.*, *Auseinandersetzung des Christentums mit der Umwelt*, in: *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, hg. von *M. J. Vermaseren* (= *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l’Empire Romain* 93) (Leiden 1981) 388–412.

²⁶⁶ Vgl. *Heinzberger* (Anm. 106) 15, 59 und 206 ff.; dazu die Rezension der Arbeit

Heinzbergers von R. Schieffer, in: ZKG 89 (1978), 171 f.; vgl. auch S. Döpp, Prudentius' Gedicht gegen Symmachus. Anlaß und Struktur, in: JbAC 23 (1980), 65–81.

²⁶⁷ Ob sich daraus schon eine schlüssige Datierung der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri an das Ende des 4. Jahrhunderts ergibt, muß vorerst noch offengelassen werden. Dazu enthält der Text insgesamt noch zu viele bisher nicht gelöste Probleme. Solche Probleme brachten A. Ehrhardt, der die Actus Silvestri vor allem nach dem theologischen Gehalt der Disputation zwischen Silvester und den zwölf Juden beurteilte, zur Vermutung eines den Fassungen A (1) und B (1) gemeinsamen Archetyps; vgl. A. Ehrhardt, Constantine, Rome and the Rabbis, in: Bulletin of the John Rylands Library Manchester 42 (1959/60), 291: „... being forced to admit that A is pre-Chalcedon, we will have to assess the date of the common archetype for A and B not later than the early years of the fifth century.“ Eine Datierung vor 400 verneint Ehrhardt ebd. 298 jedoch. Die hier vorgetragene Interpretation der Erzählung von Silvesters Drachensieg läßt Zweifel an Ehrhardts Datierungshypothese zu. Für die Annahme eines A (1) und B (1) gemeinsamen Archetyps haben sich bisher keine Indizien finden lassen.

²⁶⁸ Vgl. dazu das Zitat aus dem ‚Carmen ultimum‘ oben in Anm. 110.

²⁶⁹ Petrus fordert im Text von A (1) Silvester auf: „... *liga os eius de lino canabineo torto triplici, quod tecum portabis, et super ceram pones et signabis anulo ferreo, qui signum crucis habebit exsculptum*; vgl. Mombritius 2 (Anm. 32) 529, 48 ff., wo Petri Anweisungen an Silvester durch einen Einschub aus B (1) in Z. 50–54 erweitert sind.

²⁷⁰ Vgl. Mombritius 2 (Anm. 32) 529, 45 ff.

²⁷¹ Glaubensbekenntnisse in Kurzform waren in der Alten Kirche nicht selten, hatten aber meistens trinitarischen Charakter. Vgl. dazu die Beispiele bei A. Hahn (Hg.), Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 3. Auflage, hg. von G. L. Hahn mit einem Anhang von A. Harnack (Breslau 1897), 22 ff.: „Die Taufsymbbole der alten Kirche.“

²⁷² Darauf weist zu Recht hin Graf (Anm. 25) 2, 585; zustimmend Cecchelli (Anm. 22) 164.

²⁷³ Apc. 20, 2; vgl. Apc. 12, 9: *draco ille magnus serpens antiquus qui vocatur Diabolus et Satanas* mit der Anspielung auf die Schlange der Genesis (3).

²⁷⁴ So charakterisiert Petrus selbst in der nächtlichen Vision den Drachen, s. oben Anm. 108.

²⁷⁵ Vom Drachen der Apokalypse heißt es Apc. 12,9: *proiectus est in terram*; vgl. den Engel in Apc. 20, 3, der den Drachen in *abyssum* wirft.

²⁷⁶ Graf (Anm. 25) 2, 585: „La leggenda non fa dunque se non sostituire il pontefice all'angelo“; vgl. Cecchelli (Anm. 22) 164, der Graf zitiert. Daß gleichwohl Beziehungen zur Apokalypse vorliegen, zeigt der Vergleich der Drachenbindung in den Actus Silvestri (Text oben in Anm. 269) mit den Aussagen von Apc. 20, 2 f., auf die sich Graf bezieht: *et adprehendit draconem ... et ligavit eum per annos mille et misit eum in abyssum et clausit et signavit super illum...*

²⁷⁷ Im Hinblick auf Apc. 20, 3 stellt Graf (Anm. 25) 2, 585 fest, daß die Ersetzung des Engels durch Papst Silvester keine bloße Laune des Autors gewesen sei. Er habe vielmehr ausdrücken wollen, daß nach dem Triumph der Kirche unter Konstantin und Silvester das Millennium der Gefangenschaft Satans und des Glückes der Herde Christi auf Erden begonnen habe. Diese Deutung trifft jedoch nur hinsichtlich der von Silvesters Drachensieg erhofften Wirkung zu.

²⁷⁸ Fassung A (1): *Cum bis quibus ieiunasti et orasti cum ipsa tantum descende, solo Christi sacramento refecti descendite...*; vgl. Mombritius 2 (Anm. 32) 529, 41 ff.; vgl. Loenertz (Anm. 96) 436 über Silvester und seine Begleiter: „nourris comme lui de la seule eucharistie“; zu *sacramentum* in der Bedeutung von ‚Eucharistie‘ vgl. A. Blaise, Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques (Turnhout 1966) 387.

²⁷⁹ Fassung A (1): *Et ascendens venies ad me et aperta confessione mea invenies panem a me tibi praeparatum. De ipso te reficies et per eum omne venenum abicies et saluum te christiano principi simul et populo praesentabis*; vgl. Mombritius 2 (Anm. 32) 529, 54 ff.

²⁸⁰ Schon im griechischen Asklepios-Kult gab es Heilbrote, von deren Genuß man sich besondere Segenswirkungen erhoffte. Dazu bildete die *eulogia* ein christliches Analogon. Sie

wurde am Schluß des eucharistischen Gottesdienstes ausgeteilt. *Th. Klauser, J. Hausleiter, A. Stuiber*, Brot, in: RAC 2 (1954) 613 f. und 617 f.; *A. Stuiber*, Eulogia, in: RAC 6 (1966) 922 f.; zu Berührungsreliquien vgl. *Fr. Pfister*, Brandeum, in: RAC 2 (1954) 522 f. und *B. Kötting*, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (Münster 21980) 333 f. und 338 ff.

²⁸¹ Fassung A (1): *Igitur descendente Silvestro omnes christiani per omnes ecclesias fletibus incumbant petentes de caelo auxilium. Pontifices autem templorum miserunt cum eo magos dicentes: Isti a longe sequantur Porfirius et Torquatus, ut nuntient nobis te pervenisse ad draconem. . . . At ubi pervenerunt ad flatum draconis, comprehendit Porfirium et Torquatium angustia et ceciderunt.* Auf die sich noch immer vor lauter Atemnot am Boden wälzenden Magier trifft Silvester auch beim Wiederaufstieg vom Drachen: *Veniens autem ad Porfirium et Torquatium sanctus Silvester invenit eos volutantes in terra prae nimia angustia. Et facta oratione levavit eos et secum eduxit;* vgl. *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529, 57 ff. und 530, 9 ff.

²⁸² Vgl. *J. Kroll*, Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe (Darmstadt 21963).

²⁸³ Fassung A (1): *Orans autem descendebat sanctus Silvester cum memoratis presbiteris per gradus centum quinquaginta.* Nachdem Silvester das Drachenmaul gebunden hat, heißt es: *Egrediens autem clausit ianuas aereas . . .*; vgl. *Mombritius* 2 (Anm. 32) 530, 3 f.; die Beschreibung der ehernen Tore erfolgt ebd. 529, 51 f. bereits in der Petrus-Vision nach dem Text der Fassung B (1). Wenn die Stufen und Tore zur Drachenhöhle eher nebenbei erwähnt werden, zeigt sich darin, daß deren Beschreibung der Schilderung des Descensus untergeordnet ist.

²⁸⁴ *Kroll* (Anm. 282) 36 ff., 58, 72 mit Anm. 2 und 180 über christliche Zeugnisse.

²⁸⁵ Die zweite Bannformel fehlt im Mombritiustext. In einer jüngeren Textschicht der Fassung A (1) ist sie verändert worden zu: *Credo in virtute domini mei Iesu Christi, quoniam istae ianuae non poterunt aperiri, quousque veniat dies iudicii, in quo iudicandus est iste mundus* (vgl. dazu unten Anm. 348). Die jüngere Bannformel nimmt der älteren den Anklang an die Apokalypse (Apc. 19, 20 und 20, 15: das Motiv des *stagnum ignis* beim Endgericht; vgl. 20, 9: *et descendit ignis a Deo de caelo et devoravit eos*) und zeigt zugleich größere Distanz zum Geschehen des Weltgerichts; vgl. dazu *B. Kötting*, Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus, in: HJ 77 (1958) 125–139.

²⁸⁶ Vgl. Apc. 20, 3 ff.

²⁸⁷ Solche Parallelen könnten sein die Tötung der Pythonschlange in Delphi durch Apollo, der Kampf des Perseus gegen den Drachen, der Andromeda gefangen hielt, oder die Tötung eines heiligen Drachen durch Kadmos im Zusammenhang mit der Gründung Thebens; vgl. dazu *Graf* (Anm. 25) 2, 93, der zunächst Silvesters Drachensieg durch solche Parallelen zu erhellen versucht, dann aber ebd. 585 in einem Nachtrag diese Deutung korrigiert und den Bezug zu Apc. 20, 1–3 aufzeigt; vgl. auch *Merkelbach* (Anm. 21) 236; *Le Goff* (Anm. 21) 252 f.

²⁸⁸ *Kroll* (Anm. 282) 1 ff.

²⁸⁹ *Kroll* (Anm. 282) 116 f.; vgl. *F. Cabrol*, Descente du Christ aux Enfers d'après la liturgie, in: DACL 4, 1 (1920) 683.

²⁹⁰ *Kroll* (Anm. 282) 99 ff.

²⁹¹ Vgl. dazu die Beispiele bei *Kroll* (Anm. 282) 22 f. und 119 f.

²⁹² Im sogenannten Evangelium des Nikodemus, dessen Darstellung der Höllenfahrt Christi in Spätantike und Mittelalter gewissermaßen kanonische Bedeutung erlangt hat, ist davon die Rede, daß Satan im Tartarus bis zur Wiederkunft Christi (δευτέρα παρουσία) gefangengesetzt wird; vgl. *Kroll* (Anm. 282) 85. Das Nikodemus-Evangelium ist überliefert als zweiter Teil der Ὑπομνήματα τοῦ κυρίου, die in der lateinischen Fassung auch ‚Gesta‘ oder ‚Acta Pilati‘ genannt werden. Diese Pilatus-Akten werden ins 4. bis 5. Jahrhundert datiert, während das Evangelium selbst offenbar älter und ursprünglich selbständig überliefert ist (vgl. *Kroll* ebd. 83 ff.). Daß der Autor der Actus Silvestri das Nikodemus-Evangelium gekannt haben kann, geht aus einer Bemerkung Silvesters in der Disputation mit den zwölf Juden hervor. Dort beruft sich Silvester nämlich auf eine *relatio* des Pilatus, in der schon *Levison* (Anm. 30) 417 eine Anspielung auf den im Nikodemus-Evangelium überlieferten Brief des Pilatus vermutet hat. Aber auch unabhängig von der Möglichkeit einer direkten Kenntnis des Evangelium Nicodemi darf

man wohl annehmen, daß dem Autor der Actus Silvestri dessen Motive und Aussagen zum Descensus Christi bekannt gewesen sind. Zu der in Fassung A (1) der Actus Silvestri erwähnten *relatio* des Pilatus s. den Text bei *Mombritius* 2 (Anm. 32) 518, 31.

²⁹³ *Kroll* (Anm. 282) 111; vgl. die Beispiele ebd. 109 ff.

²⁹⁴ Vgl. dazu *Kroll* (Anm. 282) 12 ff.

²⁹⁵ Das Fehlen des *descendit ad inferos* läßt sich dadurch erklären, daß dieser Artikel für die römische Kirche des ausgehenden 4. Jahrhunderts offenbar noch nicht verbindlich war. Vgl. dazu *Cabrol* (Anm. 289) 683.

²⁹⁶ *Kroll* (Anm. 282) 15.

²⁹⁷ Man könnte natürlich auch an einen Exorzismus denken, den *Kroll* (Anm. 282) 128 „einen kirchlichen, liturgischen Zauber“ nennt. Die Benutzung des Descensus Christi für den vom Exorzismus ausgehenden Zwang zeigt sich u. a. darin, „daß der Exorzist dem Teufel und seinem Anhang besonders gern mit der Niederlage damals bei Jesu Höllenfahrt droht“ (ebd.).

²⁹⁸ Vgl. *Mombritius* 2 (Anm. 32) 530, 11 ff.; vgl. auch *W. Speyer*, Büchervernichtung, in: *JbAC* 13 (1970) 141 ff.

²⁹⁹ S. den Text oben in Anm. 119. Die jüngere ‚Ursprungsfassung‘ B (1) konnte bisher nicht genauer datiert werden. *Levison* (Anm. 30) 431 ff. vertritt die Ansicht, daß A (1) und B (1) auf ein und denselben Verfasser der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts zurückgehen. Die griechischen Fassungen der Actus Silvestri, die *Levison* als Übersetzungen der jüngeren lateinischen Fassung B (1) identifiziert hat, haben schon vor 570 existiert, weil ihre Existenz etwa zu diesem Zeitpunkt bereits bezeugt ist (vgl. ebd. 447 f.). Der These *Levisons*, daß beide lateinischen ‚Ursprungsfassungen‘ auf einen Autor zurückgehen, hat *Ehrhardt* (Anm. 267) 290 f. widersprochen, weil aus der Sicht der Theologie, die der Disputation zwischen Silvester und den Juden zugrunde liegt, A (1) vor dem Konzil von Chalkedon (451 n. Chr.), B (1) aber nach diesem Konzil verfaßt worden sein muß. Damit ergibt sich für die Entstehung von B (1) als Terminus ‚a quo‘ das Jahr 451. Wenn um 570 die Existenz eines griechischen, auf B (1) zurückgehenden Textes der Actus Silvestri bezeugt ist, folgt daraus, daß die lateinische Fassung B (1) spätestens in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts vorgelegen haben muß. Die Annahme, daß B (1) an der Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert entstanden sein kann, ist als vorläufiger Kompromißvorschlag möglich, muß aber durch eine genauere Analyse des bisher nur durch fünf Handschriften bekannten Textes erst noch bewiesen werden. Daß auch B (1) in Rom entstanden ist, lassen bereits *Levisons* Ergebnisse vermuten.

³⁰⁰ Dazu demnächst *Poblkamp* (Anm. 1).

³⁰¹ Hierzu und zum folgenden s. den Text oben in Anm. 119.

³⁰² Fassung B (1): *Hic draco ex improviso subito ascendebat et licet non egrederetur vicinum tamen flatu suo vitiabat totius urbis Romae aerem. Ex quo mortalitas hominum et maximus luctus de morte eveniebat infantum.* Vgl. den Text bei *Duchesne* (Anm. 29) 31. Satirisch äußert sich zu dieser Textstelle *H. Leclercq*, Forum Chrétien, in: *DACL* 5,2 (1923) 2011: „Quand le dragon s’ennuyait trop, il sortait de chez lui, il se promenait dans la ville, invisible à tous (on le croit sans peine) mais laissant une odeur empestée (l’odeur de la voirie)“. Daß der Drache in der Stadt promenierte, wird im Text allerdings nicht gesagt.

³⁰³ S. den Text oben in Anm. 119.

³⁰⁴ Diese Bemerkungen fehlen im *Mombritiustext*, weil dort die Erzählung von Silvesters Drachensieg zwar in einem aus A (1) und B (1) kontaminierten Text überliefert ist, aber anders als in B (1) erst nach der Disputation zwischen Silvester und den zwölf Juden aufgeführt wird. Im Text der von *Duchesne* (Anm. 29) benutzten B2-Handschrift (s. oben Anm. 33) heißt es an dieser Stelle (fol. 312v, col. 2): *Verum quoniam longum est eius sancta dicta et mirabilia opera stilo curente describere, paucissima autem ex multis commemorem de mirabilibus divinis, quae per eum fecit dominus ad laudem nominis sui, referamus.* Dann folgt die nicht zum B2-Text gehörende und außerdem sachlich unrichtige ‚Überschrift‘ zur Erzählung von Silvesters Drachensieg: *DE DRACONE INTERFECTO.* Die überleitenden Sätze in B2 haben den Text von B (1) verändert und nur dessen Schluß von *mirabilibus* bis *referamus* übernommen. Noch nicht geklärt ist, ob der erste Teil der Überleitung auf den B2-Text zurückgeht. Denn eine Reihe

von A (1)-Handschriften, die in der Mehrzahl eine jüngere Schicht des Textes von A (1) überliefern, haben an der dem B2-Text vergleichbaren Stelle des A (1)-Textes den Satz: *Verum quoniam longum est eius sancta dicta et mirabilia opera stilo corrente describere, ad ea, quae temporibus eius Christus ad sui nominis laudem* (Var.: *ad gloriam sui nominis*) *declaraverit, veniamus*. Es könnte demnach sein, daß B2 als aus A (1) und B (1) gebildete „Mischfassung“ einen A (1)-Text benutzt hat, der diese Überleitung enthielt. Umgekehrt ist genauso möglich, daß die A (1)-Handschriften, die diese Überleitung haben, bereits von B2 beeinflusst sind. Die meisten Repräsentanten der ältesten erreichbaren Textform von A (1) haben die Überleitung jedenfalls nicht. Unabhängig von diesem noch zu klärenden Textproblem ist festzustellen, daß in der Überleitung von B2 die ursprünglich präzisere Aussage zur literarischen Konzeption von B (1) verwässert erscheint.

³⁰⁵ Im Text bei *Mombritius* 2 (Anm. 32) 510, 37–40 liegt eine Kontamination von A (1) und B (1) vor: *Huic cum diversa magorum et medicorum agmina subvenire non potuissent: pontifices capitolii hoc dederunt consilium (= A): debere piscinam fieri in ipso capitolio: quae puerorum sanguine repletur (= B)*.

³⁰⁶ Der entsprechende Rat der Pontifices in Fassung A (1) lautet: *... ut piscinam infantum occisorum sanguine repleti faceret, in qua descendens augustus mundaretur a lepra*. Die handschriftliche Überlieferung des hier in der ältesten erreichbaren Form wiedergegebenen Satzes ist sehr kompliziert. Die bezeugten Varianten zu dieser Stelle lassen sich jedoch als jüngere Veränderungen des A (1)-Textes identifizieren; vgl. dazu demnächst *Pohlkamp* (Anm. 1).

³⁰⁷ Zu solchen von Christen mit dem römischen Capitolium und den Capitolia anderer Städte verbundenen Vorstellungen vgl. *A. Hermann*, *Capitolium*, in: *RAC* 2 (1954) 850 ff.

³⁰⁸ Mit dieser Feststellung soll nicht von vornherein ausgeschlossen werden, daß topographische Besonderheiten des Kapitolsügels die Lokalisierung der Drachenhöhle in B (1) mitverursacht haben können. Hauptursache dürften sie indessen nicht gewesen sein. In Unkenntnis der Textgeschichte der *Actus Silvestri* ist wiederholt versucht worden, den topographischen Anknüpfungspunkt und den religionsgeschichtlichen Kern der Erzählung von Silvesters Drachensieg (der Fassung B 1) zu ermitteln. Bereits 1871 vermutete *Jordan* (Anm. 29) 496 ff. als topographischen Anknüpfungspunkt „die Mithrashöhle unter der Höhe von Araceli“. Jordans Meinung folgte *Duchesne*, *Liber Pontificalis* 1 (Anm. 33) CXI, Anm. 1 rechts, der in seinem Aufsatz (Anm. 29) darauf jedoch nicht eingeht. *Cumont* (Anm. 114) 352 bezweifelt Jordans Meinung, weil, wie Jordan selbst feststelle, „le sanctuaire mithriaque se trouvait sous l'église d'Araceli tandis que la Vie de St. Silvestre place la tanière du dragon de l'autre côté de la colline in monte Tarpeio ubi est Capitolium collocatum“. Daß der von *Duchesne* (Anm. 29) 31 f. publizierte Text keinen Bezug zur Göttin Vesta erkennen läßt, meint auch *Cumont* selbst. Er schlägt statt dessen vor, die Aussagen des Textes auf den Hekatekult zu beziehen. Hekate sei nicht nur in unterirdischen Heiligtümern verehrt worden, sondern habe häufig auch als Attribut eine Schlange. Ende des 4. Jahrhunderts hätten die Mysterien der Hekate in Rom große Bedeutung gehabt, und *Stilicho* habe zu Beginn des 5. Jahrhunderts eine Krypta der Göttin zerstört. Daß diese sich auf dem Kapitol befunden habe in der Nähe des von *Jordan* angesprochenen Mithraeums, könnte nach *Cumont* die *Vita Silvestri* bestätigen, in der eine „tradition populaire“ die Drachenhöhle auf die Hekatekrypta bezogen habe. Der Hypothese *Cumonts* widersprach *Rose* (Anm. 85) 167, weil die Schlange nicht Hauptattribut der Hekate gewesen sei. *Rose* bezieht statt dessen, wie bereits dargelegt, die Aussagen von *Duchesnes* Text über Silvesters Drachensieg auf die Göttin *Iuno Sospita* von *Lanuvium*. Mit der Drachenhöhle selbst könnte seiner Meinung nach durchaus eine der Höhlen des Kapitols gemeint gewesen sein. In Unkenntnis der Einwände *Roses* übernimmt *Cecchelli* (Anm. 22) 167 ff. die Hypothese von *Cumont* und baut sie weiter aus. Die *magi* des Textes (= B 1) könnten sowohl auf den Hekatekult als auch auf den Mithraskult bezogen werden. Auf dem Kapitol habe es mehrere Mithrashöhlen gegeben, und auf eine von diesen beziehe sich die Drachenhöhle vom *Mons Tarpeius*. Dessen Name, vermutet *Cecchelli* gegen *Cumont*, bezeichne nicht den Südhügel als *Capitolium* im engeren Sinn, sondern den ganzen Kapitolsbereich einschließlich der *Arx*. Dem Mithraeum unterhalb der *Arx* sei das Kultzentrum der Hekate benachbart gewesen.

Beide zusammen ergäben den topographischen Bezugspunkt und den religionsgeschichtlichen Kern der Erzählung von Silvesters Drachensieg. Unter Hinweis auf den von ihm benutzten Mombritiustext lehnt *Morin* (Anm. 23) 322 eine Beziehung zwischen Silvesters Drachenhöhle und dem Mithraeum beim Kapitol ab, während *Schneider* (Anm. 9) 166 f. diese Beziehung bejaht. Im Hinblick auf die Textgeschichte der *Actus Silvestri* und angesichts der Beobachtungen zum Text der jüngeren ‚Ursprungsfassung‘ B (1) hat sich die Frage nach dem topographischen und religionsgeschichtlichen Bezugspunkt der Erzählung von Silvesters Drachensieg, wie sie seit Jordan diskutiert worden ist, wohl erledigt.

³⁰⁹ S. den Text in Anm. 119; *Rose* (Anm. 85) 167 beurteilt die 365 Stufen als klar ‚imaginär‘, obwohl es eine Parallele dazu bei einem Hekateheiligtum des 4. Jahrhunderts in Antiochien gibt. Um sie nicht für imaginär zu halten, bedürfe es des gesicherten Nachweises, daß es beim Kapitol eine Erdhöhle von so außergewöhnlicher Tiefe gegeben habe. Zu der antiochenischen Hekate-Parallele s. *Cumont* (Anm. 114) 352 und *Cecchelli* (Anm. 22) 143. Wie in den 150 Stufen von A (1) darf man in den 365 Stufen von B (1) zunächst ein Descensus-Motiv sehen und braucht deshalb nicht nach einer realen topographischen Entsprechung zu suchen. Unklar bleibt allerdings vorerst, warum B (1) die Zahl der Stufen auf 365 erhöht hat. *Levison* (Anm. 30) 425 f. sieht in solchen Unterschieden Hinweise darauf, daß es entweder zwischen A (1) und B (1) eine Zwischenstufe gegeben haben könnte oder, was er für wahrscheinlicher hält, daß beide Fassungen auf ein und denselben Autor zurückgehen, für den Motive wie die Stufen zur Drachenhöhle jederzeit korrigierbar waren, weil er sie selber erfunden hatte. Gegen Levisons Verfasserhypothese s. aber oben Anm. 299 die berechtigten Einwände von A. Ehrhardt.

³¹⁰ In Fassung B (1) sagt Petrus zu Silvester: . . . *assume catenam et cum descenderis invenies cubiculum, in quo draco moratur, in quo sunt ianuae aerae habentes circulos. Statim ut descenderis, invocato nomine domini nostri Iesu Christi adduces ad te ianuas et in circulis earum induces catenam . . . Clavem vero catenae ubi volueris subterrabis.* Vgl. den Text bei *Duchesne* (Anm. 29) 32.

³¹¹ Vgl. Apc. 20, 1: *et vidi angelum descendentem de caelo habentem clavem abyssi et catenam magnam in manu sua. Der draco inmanissimus* in B (1), der nicht wie in A (1) als ein in Satans Diensten stehendes Untier bezeichnet wird, läßt sich deshalb eher typologisch auf den großen Drachen der Apokalypse beziehen als der Drache der älteren Erzählung von A (1).

³¹² Vgl. den Text bei *Duchesne* (Anm. 29) 32. Der Bannformel in B (1) steht die oben in Anm. 285 wiedergegebene Bannformel der jüngeren Textschicht der Fassung A (1) näher. In beiden Formeln ist vom *dies iudicii* die Rede, während die ältere Formel der Fassung A (1) direkter sagt: *donec veniat dominus Iesus Christus iudicare saeculum per ignem.*

³¹³ Vgl. dazu Mt 16, 18 f.: *et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevalerunt adversus eam; et tibi dabo claves regni caelorum et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum in caelis . . .*

³¹⁴ Eine B (1) vergleichbare Aufwertung der Rolle Petri zeigt eine jüngere Textschicht der Fassung A (1), wenn Silvester bei seiner Begegnung mit dem Drachen sagt: *Da honorem deo et collige te in angulo speluncae tuae, quoniam ex praecepto domini mei Iesu Christi et apostoli eius Petri ligaberis* (vgl. dazu unten Anm. 348).

³¹⁵ Fassung B (1): *Sanctus itaque Silvester cum haberet cum paganis pro defensione veritatis conflictum, ad hoc evenit ex altercatione intentionis partis adversae, ut dicerent ei: Descende ad draconem et fac eum in nomine dei tui vel uno anno ab interfecione generis humani cessare, ut credamus Christum tuum divinitatis habere virtutem. Quibus sanctus Silvester ait: Christus quidem meus divinitatis virtute plenus ostendere dignabitur in hac parte virtutem suam. Sed vestra incredulitas alia sibi adinveniet, quae possint non deitati eius esse contraria sed vestris utilitatibus inimica.*

³¹⁶ Die von *Merkelbach* (Anm. 21) 249 f. gegebene Interpretation der Erzählung von Silvesters Drachensieg (vgl. oben Anm. 218 und 219) trifft also nur auf den Text der Fassung B (1) der *Actus Silvestri* zu. Dort ist auch das in A (1) beschriebene Speiseopfer der Vestalinnen weggefallen. Deshalb fehlt in B (1) der Bezug dieses Opfers zur Eucharistie, durch die Sil-

vester sich stärken sollte, und zu dem von Petrus bereiteten Brot, durch das Silvester sich entgiften sollte. Statt dessen rät ihm der Apostel in der nächtlichen Vision: *Et in ingressu ipso, priusquam ad draconem . . . descendas, ibi offerres sacrificium deo*. Nur auf diesen Satz hätte sich die folgende Vermutung Grisars zur Entstehungsgeschichte von S. Maria Antiqua stützen können: „Die in der Legende erzählte Feier der Liturgie durch Silvester deutet möglicherweise auf die unter ihm entstandene Kirche hin“, *Grisar* (Anm. 29) 195, Anm. 3. In A (1) dagegen fordert Petrus in der nächtlichen Vision Silvester und seine Begleiter lediglich auf: *solo Christi sacramento refecti descendite* (vgl. oben Anm. 278). *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529, 41 ff. hat an der vergleichbaren Stelle einen aus A (1) und B (1) kontaminierten Text, der jedoch nur den Hinweis auf das *sacramentum Christi* enthält. Die in B (1) überlieferte ‚Meßfeier‘ Silvesters findet außerdem zu Füßen des Kapitols statt und läßt sich deshalb nicht auf die beim Palatin gelegene Kirche S. Maria Antiqua beziehen.

³¹⁷ Venantius Fortunatus, *Vita sancti Marcelli* X, § 49, hg. von B. Krusch (MGH auct. antiqu. 4,2 [Berlin 21961] 54, 9 ff.). Mit dem Drachen von Paris und seiner Wirkungsgeschichte beschäftigt sich der Aufsatz von *Le Goff* (Anm. 21).

³¹⁸ Vgl. zur Gegenüberstellung von Silvester und Marcellus bei Venantius Fortunatus *Le Goff* (Anm. 21) 241 f.: „Un historien du sentiment national pourrait peut-être y trouver une des plus vieilles expressions médiévales d'un patriotisme chrétien gaulois.“

³¹⁹ In diesem Sinne interpretiert *Duchesne* (Anm. 29) 14 die Erzählung von Silvesters Drachensieg; ebenso *ders.*, *Liber Pontificalis* 1 (Anm. 33) CXI; vgl. *Morin* (Anm. 23) 321; *Graf* (Anm. 24) 343 und *ders.* (Anm. 25) 2, 91. Gegen Graf betont *Santinelli* (Anm. 84) 269, Anm. 3 zu Recht, daß der Erzählung vom römischen Drachen eine „specialissima importanza“ zukomme und man sie deshalb nicht einfach in eine Reihe stellen dürfe mit den zahllosen christlichen Legenden über die Bezwingung eines Drachen durch einen Heiligen.

³²⁰ *Halbwachs*, *Das Gedächtnis* (Anm. 12) 377; vgl. ebd.: „So gibt es kein religiöses Denken, das man nicht als Idee verstehen könnte und das nicht gleichzeitig aus einer Reihe von konkreten Erinnerungen, Bildern von Ereignissen oder Personen bestünde, die man in Raum und Zeit lokalisieren kann.“

³²¹ Aldhelm, *De virginitate* (Prosafassung), hg. von R. Ehwald (MGH auct. antiqu. 15 [Berlin 21961] 257, 16 ff.); vgl. die Parallelstelle in der Versfassung (ebd. 330–471) V. 539–593 (ebd. 375 ff.).

³²² Vgl. *Levison* (Anm. 30) 434.

³²³ Gegen die von *Levison* (Anm. 30) 434 geäußerte Auffassung, daß Aldhelm einen Text der Fassung A (1) benutzt habe, sprechen Aussagen sowohl der Prosafassung als auch der Versfassung von *De virginitate*, die auf jede der beiden ‚Ursprungsfassungen‘ der Actus Silvestri bezogen werden können. Wenn man solche Anklänge an den Text beider Fassungen der Actus Silvestri nicht als Zufall interpretieren will, muß man für Aldhelm die Kenntnis von A (1) und B (1) oder eines beide Fassungen kontaminierenden Textes annehmen. Ein Text, auf dessen Drachensiegerszählung sich alle Anspielungen in Aldhelms Prosa- und Versfassung beziehen lassen, ist bisher allerdings nicht gefunden worden.

³²⁴ Eine textgeschichtliche Möglichkeit, die Drachensiegerszählungen von A (1) und B (1) zu einer Textform zu verschmelzen, stellt die Mischfassung C (s. oben Anm. 30) der Actus Silvestri dar. Diese Mischfassung ist spätestens im 9. Jahrhundert entstanden; vgl. *Levison* (Anm. 30) 437. Der Fassung C ist der Mombritiustext sehr verwandt (s. oben Anm. 77). Zum Einfluß der Fassung B (1) auf den Text der Fassung A (1) im Bereich der Drachensiegerszählung s. auch unten Anm. 348. In diesem Zusammenhang sollte jedoch bedacht werden, daß mit der Text- und Überlieferungsgeschichte der Actus Silvestri ja nur ein Ausschnitt aus der Wirkungsgeschichte von Silvesters Drachensieg erfaßt ist.

³²⁵ S. dazu die *Vita Leos* IV., hg. von *Duchesne*, *Liber Pontificalis* (Anm. 33) 2 (Paris 21955) 110, 13 f.; zur Kirche S. Lucia in Selcis vgl. R. Krautheimer, W. Frankl, S. Corbett, S. Lucia in Selcis, in: *dies.*, *Corpus basilicarum christianarum Romae* 2 (Anm. 39) 188–192, bes. 188; *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 303.

³²⁶ Vgl. die *Vita Leos* IV. (Anm. 325) 110, 13 ff.; zu der offenbar auf Papst Sergius I.

(687–701) zurückgehenden Prozession am Fest der *Adsumptio virginis Mariae* s. Duchesnes Kommentar ebd. 135, Anm. 10.

³²⁷ Benediktus *De ordine Romanae Ecclesiae* ist aus seinem ‚Liber Politicus‘ zitiert bei *Valentini – Zucchetti*, Codice 3 (Anm. 53) 210–222. Bei der Beschreibung der Prozession *In assumptione sanctae Mariae* (ebd. 221, 15–222, 9) sagt Benedikt (222, 2 ff.): *Deinde transeunt iuxta domum Orphei, propter basilicum qui tunc temporis ibi latitabat in caverna, cuius fetore et sibilo homines inde transeuntes infirmabantur et moriebantur. Iccirco Sergius papa constituit hanc processionem in hac tanta festivitate, quatinus per laudes tantorum populorum et intercessionem sanctissimae virginis Mariae apud Deum populus Romanus liberaretur ab his persecutionibus*. Auf Sergius (I.) geht allerdings nur die Prozession selbst zurück, während ihre Verknüpfung mit dem Wüten und der Vertreibung des Drachen erst in der Vita Leos IV. erfolgt. Die Stelle aus Benediktus ‚Ordo Romanus‘ ist auch zitiert bei *Jordan* (Anm. 29) 666 f., Beilage II, 7: ‚Von S. Maria Nova nach S. Maria Maggiore‘.

³²⁸ Schon die älteste Bezeugung von S. Lucia in Selcis stellt den Bezug zur nahen Silvesterkirche her. Vgl. die Vita des Papstes Honorius I. (625–640), hg. von *Duchesne*, Liber Pontificalis 1 (Anm. 33) 324, 9 f.: *Fecit ecclesiam beatae Luciae in urbe Roma, iuxta Sanctum Silvestrum*. *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 302 vermutet, daß die Geschichte von S. Lucia „vielleicht schon zur Zeit des Papstes Symmachus (um 500)“ begonnen haben könnte. Die besondere Beziehung dieses Papstes zu Silvester zeigen zwei Texte der sogen. ‚Symmachianischen Fälschungen‘ (*Gesta Liberii* und *Constitutum Silvestri*), die auf die Actus Silvestri bald nach 500 Bezug nehmen (vgl. oben Anm. 81). Die Vita des Symmachus, hg. von *Duchesne*, Liber Pontificalis 1 (Anm. 33) 262, 16 berichtet: *Intra civitatem Romanam, basilicam sanctorum Silvestri et Martini a fundamento construxit*. Duchesne weist ebd. 267, Anm. 35 auf die Aussage des sogen. ‚Fragmentum Laurentianum‘ hin, wo von Symmachus gesagt wird, er habe *beati Martini ecclesiam iuxta sanctum Silvestrum* errichtet. Mit der Silvesterkirche ist der alte Titulus Equitii gemeint, den nach der Vita Silvesters I., ebd. 170, 5 ff., Silvester selbst auf dem Gut eines seiner Presbyter mit Namen Equitius erbaut haben soll (vgl. die zweite Erwähnung der Titelkirche als *titulus Silvesters* ebd. 187, 1 f.). Auf die noch nicht ganz geklärte Entstehungsgeschichte des Titulus Equitii, seine Umwidmung zu Ehren Silvesters und den Bau der Kirche des Hl. Martin von Tours an dieser Stelle ist hier nicht näher einzugehen. Vgl. dazu *R. Krautheimer*, *S. Corbett*, *S. Martino ai Monti*, in *dies.*, Corpus basilicarum christianarum Romae 3 (Città del Vaticano 1971) 87–125 und *Buchowiecki* 3 (Anm. 38) 878–905. Seit wann der alte Titulus Equitii Kultort Silvesters gewesen ist, läßt sich ebenfalls nicht genau sagen. Daß er es Ende des 5. Jahrhunderts war, bezeugt auch ein Mosaik der Titelkirche, das zur Zeit des Symmachus entstanden ist und als älteste Darstellung Silvesters gilt. Vgl. dazu *J. Wilpert*, Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert 1 (Freiburg 1916) 102 und 328 ff. sowie 3, Tafel 96; *J. Wilpert*, *W. N. Schumacher*, Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.–XIII. Jahrhundert (Freiburg–Basel–Wien 1976) 59 mit Fig. 33; *J. Traeger*, *Silvester I.*, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 8 (Rom–Freiburg–Basel–Wien 1976) 354. Die frühe Verehrungsgeschichte Silvesters in Rom ist noch weitgehend unerforscht. Erste Beobachtungen bestätigen jedoch die Auffassung von *P. Jounel*, Die Heiligenverehrung, in: Handbuch der Liturgiewissenschaft, hg. von *A. G. Martimort* 2 (Freiburg–Basel–Wien 1965) 310, daß die Verehrung Silvesters ein ausgezeichnetes Beispiel für den unmerklichen Übergang vom Totengedächtnis zur Heiligenverehrung biete. Die Untersuchung der Geschichte des frühen Silvesterkultes hätte zu klären, ab wann dieser Papst in der römischen Kirche als Heiliger verehrt worden ist. Nach der Klärung dieser Frage ist zu prüfen, ob die von *Loenertz* (Anm. 96) 427 f. vertretene Auffassung berechtigt ist, daß die Actus Silvestri in hagiographischer Absicht zur Förderung des Kultes des Heiligen Silvester verfaßt worden seien. Aus der Sicht der Verehrungsgeschichte Silvesters im 4. und 5. Jahrhundert ist diese Auffassung bisher nicht zu bestätigen.

³²⁹ *Wilpert* (Anm. 328) 1, 332 ff. und 4, Tafel 209, 1; vgl. auch *Cecchelli* (Anm. 22) 162.

³³⁰ *Wilpert* (Anm. 328) 1, 333. Die von Wilpert vermutete Drachengestalt hätte auf dem Bild allerdings nur wenig Raum einnehmen können.

³³¹ *Wilpert* (Anm. 328) 1, 333. Die Inschrift ist mit weißen Buchstaben auf blauem Untergrund aufgetragen. Statt des von *Wilpert* konjizierten *LIGAT* könnte man vielleicht ebenso gut *LIGAVIT* ergänzen.

³³² Nach *Wilpert* (Anm. 328) 1, 333 besagte die Inschrift, „daß der Papst im Begriff war, den Rachen des Drachens zu binden und ihn so unschädlich zu machen“. Diese Interpretation trägt jedoch dem *VBI* nicht genügend Rechnung, das auf den Charakter des Bildes als Schauplatzdarstellung hinweist.

³³³ Der Giebel ruht auf zwei Säulen. Man könnte den Tempel als *Aedicula* bezeichnen; so *Cecchelli* (Anm. 22) 167. Als weiteres Element der Architektur ist noch Mauerwerk aus großen Steinquadern zu erkennen.

³³⁴ *Wilpert* (Anm. 328) 1, 333 f., der die Textgeschichte der *Actus Silvestri* nicht kennt, sieht in dem Bild eine Entsprechung zu den Aussagen des *Mombritiustextes*. Dort wird die Drachenhöhle jedoch überhaupt nicht lokalisiert (s. oben Anm. 46). In seiner Interpretation der Erzählung schließt sich *Wilpert* der zu seiner Zeit gängigen Meinung an, „daß der Legende die Besiegung des Heidentums zu Grunde liegt“.

³³⁵ S. dazu den *Mirabilientext* oben in Anm. 61: *Ibi est templum Vestae, ubi dicitur inferius draco cubare, sicut legimus in Vita sancti Silvestri. Cecchelli* (Anm. 22) 167 f. hat die Parallele zwischen dem Bild des *Titulus Equitii* und der Aussage der *Mirabilien* gesehen. Weil er jedoch mit *Duchesne* die Lokalisierung der Drachenhöhle unter dem Kapitول für ursprünglich hielt, zweifelte er an derjenigen bei *Benedikt von St. Peter*. Die mangelnde Kenntnis der Textgeschichte der *Actus Silvestri* hinderte *Cecchelli* also daran, zwei wichtige Zeugnisse zur Wirkungsgeschichte der tatsächlichen Ursprungstradition miteinander zu verbinden.

³³⁶ *Jordan* (Anm. 29) 495 identifiziert den *esquilinischen Drachen Benedikts* von *St. Peter* mit dem *kapitolinischen Drachen* der *Actus Silvestri* (= Fassung B1). Das trifft ebensowenig zu wie *Jordans* Vermutung, der *palatinische Drache* der *Mirabilia* gehe ebenfalls auf denjenigen vom Kapitول zurück. *Schneider* (Anm. 9) 167 unterscheidet zwar zwischen dem *esquilinischen Drachen* und dem vom Kapitول. Er meint jedoch, daß *Benedikt*, der die Tradition von *Leos IV.* *Drachensieg* richtig wiedergegeben habe, durch die Lokalisierung des von *Silvester* besiegten Drachen beim *Palatin* eine „topographische Verwirrung“ angestiftet habe. Tatsächlich aber gibt *Benedikt* sowohl bei *Silvester* als auch bei *Leo IV.* die ursprünglichen Traditionen richtig wieder.

³³⁷ Ende des 8. Jahrhunderts hatte das *Forum Romanum* noch etwa das Bodenniveau der römischen Kaiserzeit; vgl. *Hülßen*, *Das Forum* (Anm. 56) 27 und *ders.*, *Forum und Palatin* (Anm. 56) 92.

³³⁸ Vgl. *Grüneisen* (Anm. 37) 106 ff., der das Bild in die Zeit *Nikolaus' I.* (858–867) datiert; s. dagegen die Datierung in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts bzw. in die Zeit *Hadrians I.* bei *Tea* (Anm. 37) 135 und 271 ff.

³³⁹ *Wilpert* (Anm. 328) 2, 1007; vgl. *Wilpert-Schumacher* (Anm. 328) 59.

³⁴⁰ Vgl. *Grüneisen* (Anm. 37) 93 f.; *Tea* (Anm. 37) 258 ff. Die vier anderen Personen, die im Bild dargestellt sind, konnten bisher nicht sicher identifiziert werden. E. *Tea* nennt neben *Silvester* und *Hadrian I.* noch *Petrus*, *Sergius*, *Bacchus* und *Theodor* oder *Hl. Hadrian*.

³⁴¹ S. dazu *Levison* (Anm. 30) 395, 397 und 434.

³⁴² Die zahlreichen Zeugnisse zur Wirkungsgeschichte der *Actus Silvestri* und zur Geschichte des *Silvesterkultes* in dieser Zeit können hier nicht näher behandelt werden. Deshalb sei nur daran erinnert, daß zwischen der Mitte des 8. und der Mitte des 9. Jahrhunderts das wohl berühmteste wirkungsgeschichtliche Textzeugnis der *Actus Silvestri*, das ‚*Constitutum Constantini*‘, entstanden ist. Vgl. dazu den Forschungsbericht von *H. Fuhrmann*, *Das frühmittelalterliche Papsttum und die Konstantinische Schenkung. Meditationen über ein unausgeführtes Thema*, in: *I Problemi dell' Occidente nel secolo VIII* (Spoleto 1973) 257–292.

³⁴³ *Wilpert* (Anm. 328) 1, 334 vermutet, daß im *Titulus Equitii* noch andere Szenen aus den *Actus Silvestri* dargestellt waren, die jedoch bis auf einzelne Farbreste verschwunden seien (vgl. ebd. 2, 1007). Ob diese Vermutung zwingend ist, hätte eine Untersuchung weiterer Bildzeugnisse zu den *Actus Silvestri* in Rom zu klären. *Wilpert* zählt (ebd. 1, 211, 334 und 2,

1008 ff.) einige Beispiele auf: Von den in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstandenen Mosaiken der Vorhalle des Lateran stellten drei in Kopien erhaltene Bilder Szenen der Actus Silvestri dar. Zu ihnen gehörte die Szene der Drachenbindung, wo Silvester einem riesigen, geflügelten Untier mit einem Seil das Maul versiegelt. In ähnlicher Weise stellte ein Wandbild in der Kirche S. Crisogono nach Wilpert die Szene der Drachenbindung dar. Von diesem Bild, das zu einem Silvester-Zyklus im linken Seitenschiff gehört haben soll, ist allerdings nur ein Fragment erhalten (vgl. unten Anm. 353). Ein heute ebenfalls nur noch fragmentarisches Bild des Silvester-Zyklus in der dem Heiligen gewidmeten Kapelle von SS. Quattro Coronati rekonstruierte Wilpert zur Szene der Drachenbindung. Wenn diese Rekonstruktion zutrifft, ist damit eine Parallele aus der Mitte des 13. Jahrhunderts zum Wandbild des Titulus Equitii gegeben. Denn auf dem Bild in SS. Quattro Coronati ist eine Mauer mit drei Türmen zu sehen, die Wilpert als Darstellung des Kapitols interpretierte, weil er, den Auffassungen um die Jahrhundertwende folgend, die Lokalisierung der Drachenhöhle unter dem Kapitol für ursprünglich hielt. An Wilperfs Rekonstruktion und vor allem Interpretation des Bildfragmentes sind jedoch Zweifel möglich. Die Darstellung der Drachenbindung findet sich auch auf den Apsisfresken von S. Silvestro in Tivoli aus dem 13. Jahrhundert; vgl. eb. 2, 1014 sowie *Traeger* (Anm. 328) 355 und 357 f. mit Hinweisen auf weitere Bildzeugnisse.

³⁴⁴ Daß die Schauplatzdarstellung im Titulus Equitii zu finden ist und nicht in der von Paul I. (757–767) gegründeten, später S. Silvestro in Capite genannten Kirche, bestätigt zunächst die Bedeutung der Titelkirche als neben der Coemeterialbasilika der Priscillakatakomben ältester Kultort des Hl. Silvester. Daneben wird aber wohl auch die in der Nähe des Titulus Equitii bei der Kirche S. Lucia in Selcis lokalisierte Höhle des von Leo IV. vertriebenen Drachen eine Rolle gespielt haben.

³⁴⁵ Für diese Vermutung spricht auch, daß das Wandbild des Titulus Equitii eine Schauplatzdarstellung ist. Darin unterscheidet es sich vom Lateran-Mosaik (vgl. oben Anm. 343) und vom Fresko der Kirche S. Crisogono (vgl. unten Anm. 353), wo jeweils nur der Vorgang der Drachenbindung abgebildet ist. Wenn die oben in Anm. 330 geäußerten Bedenken, daß für die Figur des Drachen nur wenig Platz gewesen wäre, berechtigt sein sollten, hat das Wandbild möglicherweise nur den Schauplatz wiedergegeben. Um diesen als solchen identifizieren zu können, war die Inschrift mit dem *VBI* unverzichtbar. Das Bild erinnerte demnach an den Ort, den man auch nach der Aufgabe von S. Maria Antiqua für den Schauplatz von Silvesters Drachensieg hielt. Das mögliche Fehlen des Drachen auf dem Bild könnte den Eindruck des Ortes selbst wiedergeben. Dort war der Drache zwar weiter vorhanden, aber nicht mehr zu sehen, weil man ihn gefesselt unter der Erde wähnte.

³⁴⁶ In B (1) wird der Abstieg zum Drachen sogar als *Descensus quasi ad infernum* beschrieben (s. den Text oben in Anm. 119). Die jüngere Fassung B (1) hat damit die Ursprungstradition der Fassung A (1) präzisiert. In die gleiche Richtung deutet die in Handschriften der jüngeren Bearbeitung von A (1) zur Charakterisierung des rituellen Abstiegs der Vestalinnen überlieferte Variante *habere descensum* statt des einfachen *descendere* (s. oben Anm. 83).

³⁴⁷ S. dazu demnächst *Poblkamp* (Anm. 1).

³⁴⁸ Der folgende Text ist überliefert in mehreren Handschriften der oben in Anm. 83 erwähnten Textstufe A 1b: *Sanctus autem Silvester cum presbiteris suis sicut ammonitus est ab apostolo sine formidine descendit duas lampadas incensas anteferentes ei. Circa medium descensum ceperunt sibilum draconis irascentis audire. Cui sanctus Silvester ait: Apostolus Christi Petrus misit me ad te et insit mihi, ut ligem os tuum lino et signem anulo crucis signaculum habente. Tunc draco immanissimus squamas faciens in ore suo et sibilationes horrendas agens quasi trabs centenaria veniebat in furore nimio, ita ut ignis ex oculis eius et flamma procederet. Tunc sanctus Silvester exclamavit et dixit: Ne tradas domine bestiis animas confitentes tibi (Ps 73, 19). Et vox facta est ad Silvestrum: Constans esto, quoniam tecum est manus domini, accede et liga os eius. Et accedens ad eum Silvester dixit: Da honorem deo et collige te in angulo speluncae tuae, quoniam ex praecepto domini mei Iesu Christi et apostoli eius Petri ligaberis. Et accedens ligavit os eius et signavit anulo, sicut ei praeceptum fuerat. Et clausit ianuas aereas et ipsas simili modo ligavit dicens: Credo in virtute domini mei Iesu Christi, quoniam istae ianuae non poterunt aperiri, quousque veniat dies*

iudicii, in quo iudicandus est iste mundus (s. dazu oben Anm. 285). *Igitur cum moras faceret in ascensu, ceperunt populi paganorum insultantes clero et christianis exspectantibus dicere: Silvester vester cum fama mori voluit, ut dicatur, quia contra draconem pro salute hominum pugnare voluit, et ideo mortuus est. Et conturbata erant corda hominum et erat fletus et tristitia et nimia tribulatio omnium christianorum. Sed cum iam spes nulla revertendi existeret et omnes erubescentes et flentes abscedere niterentur, ecce subito veniens cum presbiteris Porfirium et Torquatum invenit volutantes in terra prae nimia angustia.* Der entsprechende Text der älteren Textstufe A 1a lautet: *Sanctus autem Silvester cum presbiteris suis intravit ad draconem et dixit ei omnia, quae supra dicta sunt, et ligavit os eius et signavit cera. Egrediens autem clausit ianuas aereas et dixit: In nomine domini nostri Iesu Christi non aperies draco istas portas, donec veniat dominus Iesus Christus iudicare saeculum per ignem* (s. dazu oben Anm. 285). *Veniens autem ad Porfirium et Torquatum sanctus Silvester invenit volutantes in terra prae nimia angustia.* Zum Einfluß der Fassung B (1) auf die Schilderung in der Textstufe A 1b s. demnächst Pohlkamp (Anm. 1). Dieser Einfluß zeigt sich in dem hier zitierten Text von A 1b z. B. in der Aufwertung der Rolle Petri bei Silvesters Drachensieg oder auch darin, daß die Tore der Drachenhöhle gebunden werden. Beide Elemente sind dem Text der Stufe A 1a fremd, tauchen dafür aber im Text der Fassung B (1) auf (vgl. dazu oben Anm. 310 das Zitat aus B (1) und Anm. 312).

³⁴⁹ S. dazu den Text oben in Anm. 61.

³⁵⁰ S. dazu oben Anm. 83.

³⁵¹ Vgl. dazu demnächst Pohlkamp (Anm. 1).

³⁵² Auf das Wappen und seine Verbindung zur Tradition von Silvesters Drachensieg weist hin Cecchelli (Anm. 22) 175. Er vermutet hinter dem Drachen allerdings den kapitolinischen Drachen des Mons Tarpeius in der jüngeren Fassung B (1). Cecchelli hielt mit Duchesne die Erzählung in B (1) für die Ursprungsfassung. Trotz des Namens „Rione di Campitelli/Campidoglio“ gehörten auch das Forum und der Palatin zu diesem Stadtviertel, dessen Mittelpunkt in der Zeit der Renaissance allerdings zu Füßen des Kapitols lag. Gerade die inzwischen verödeten und deshalb weitgehend unbebauten Bezirke von Palatin und Forum rechtfertigen indessen die Annahme, daß das Wappentier des Viertels auf den Drachen beim Palatin anspielt, dessen Höhle sich dort nach der „Ursprungsfassung“ A (1) lokalisieren ließ. Zum Stadtviertel selbst s. *L. von Pastor, Die Stadt Rom zum Ende der Renaissance*, (Freiburg 4-1925) 70 ff. und 131 den „Plan der 14 Rioni Roms im 16. Jahrhundert“.

³⁵³ Vgl. dazu *G. de Tervarent, Les Énigmes de l'art du Moyen Âge*. 2e série: Art flamand (Paris 1941) 50. Tervarent behandelt an dieser Stelle eine Statue aus der Zeit um 1500 (jetzt im Musée du Cinquantenaire zu Brüssel), die seiner Meinung nach Papst Silvester mit dem Drachen darstellt, vgl. ebd. Taf. XIV, 29. In der rechten Hand hält der Papst ein Seil, dessen unteres Ende um das Maul eines zu seinen Füßen liegenden und von Tervarent als Drachen identifizierten Tieres gebunden ist. Die Statue erinnert an das oben in Anm. 343 erwähnte Wandbildfragment aus der Unterkirche von S. Crisogono in Rom, auf dem man noch eine männliche Person in Pontificalgewändern erkennen kann, die in ihrer rechten Hand ein Seil hält, das ebenfalls um das Maul eines Tieres gebunden ist. Dieses Tier, von dem heute nur noch der Kopf zu sehen ist, identifizierte Wilpert (Anm. 328) 2, 1014 und 1018 als Drachen. Er rekonstruierte das Fragment (vgl. ebd. 1, 334 Fig. 108) zur Darstellung von Silvesters Drachensieg, die ihrerseits zu einem im 9. bis 10. Jahrhundert entstandenen Bilderzyklus der Silvester-Legende gehört haben soll. Zu der zwischen Janiculus und Tiber in Trastevere gelegenen Titelkirche des Chrysogonus vgl. *J. P. Kirsch, Die römischen Titelkirchen im Altertum* (Paderborn 1918) 108 ff. und *R. Krautheimer, S. Crisogono*, in: *ders., Corpus basilicarum christianarum Romae 1* (Città del Vaticano 1937) 144–164. Über eine besondere kultgeschichtliche Beziehung der Kirche zu Silvester ist nichts bekannt. Deshalb sind an Wilperts Deutung des Wandbildfragments, das bei Traeger (Anm. 328) 355 ff. nicht aufgeführt ist, Zweifel möglich. Wenn in S. Crisogono ursprünglich eine bildliche Darstellung von Silvesters Drachensieg vorhanden gewesen sein sollte und man sie nicht als Teil eines Bilderzyklus rein kultgeschichtlich erklären kann, wäre zu überlegen, ob sich daraus nicht ein Hinweis auf die in der Nähe befindliche Tiberinsel ableiten läßt, die in der Antike als Ankunftsart der Asklepios-Schlange in

Rom galt. Mit dieser Schlange identifizierte, wie oben in Anm. 152 erwähnt, Baronius im 16. Jahrhundert den von Silvester besiegt Drachen. Könnte das Wandbild in S. Crisogono, wenn seine Interpretation durch Wilpert zutrifft, nicht zurückgehen auf eine Beziehung zwischen der antiken Tradition von der Ankunft der Schlange des Asklepios auf der Tiberinsel und der Tradition von Silvesters Drachensieg? Absolut unmöglich erscheint diese Vermutung nicht, wenn man berücksichtigt, daß die Silvestertradition im Laufe ihrer Wirkungsgeschichte aus der antiken Legende zum *lacus Curtius* das Motiv des Selbstopfers übernommen hat (vgl. dazu den Text oben in Anm. 348). *Tervarent* (ebd. 50) zitiert eine andere, ebenfalls zum Tiber in Beziehung gesetzte Deutung der Silvestertradition nach *Ch. Cahier*, *Caractéristiques des saints dans l'art populaire* (1867) 316: „Une autre explication, que l'on a voulu appuyer sur saint Isidore, ferait de ce dragon le symbole d'un débordement du Tibre arrivé au temps de saint Silvestre.“ Diese Deutung, deren Alter und Herkunft nicht angegeben werden, veranlaßte *Le Goff* (Anm. 21) 250 zu der Bemerkung: „... le dragon de Sylvestre est assimilé à un serpent géant échoué lors d'une inondation du Tibre et évoquerait en fait le rôle du pape évêque dans la lutte contre les calamités naturelles à Rome.“ Unabhängig davon, ob diese Deutung bereits in der Spätantike oder im Mittelalter existiert hat oder ob es sich um eine moderne Interpretation handelt, ist festzuhalten, daß solche Deutungen der Intention der Erzählung von Silvesters Drachensieg ebensowenig gerecht werden wie die Meinung des Baronius, Silvester habe die Asklepios-Schlange besiegt; vgl. dazu oben Anm. 181. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang noch auf eine Familientradition der Grafen Anguillara, die im späteren Mittelalter eine Festung in Trastevere hatten und nach denen heute das auf der Höhe der ‚Isola Tiberina‘ befindliche Teilstück der rechten Uferstraße am Tiber benannt wird. Zu der mit dem Namen Anguillara verbundenen Tradition s. *Graf* (Anm. 25) 2, 91 f., Anm. 89: „Della famiglia Anguillara si racconta che prese il nome da due nobili romani, i quali uccisero uno smisurato serpente che era cresciuto in un luogo vicino a Roma, detto Malagrotta, e spopolava con l'alto quel contorno.“ Wie es scheint, ist Rom mehrmals von ‚Umweltproblemen‘ heimgesucht worden, die man sich als Luftverpestung durch riesige Drachen bzw. Schlangen erklärte.

³⁵⁴ S. den Text oben in Anm. 61.

³⁵⁵ Der ‚Catalogus Taurinensis‘ entstand um 1320. Er bietet nicht nur die Namen der Kirchen, sondern auch statistische Daten über den zugehörigen Klerus. Zu der neuen Marienkirche wird deshalb angemerkt: *Ecclesia sancte Marie de Inferno non habet servitorem*; s. *Hülßen*, *Le chiese* (Anm. 38) 34, Nr. 211. Zur Beschreibung und Datierung des Kataloges s. ebd. VIII ff. Die Daten des Kataloges gehen auf offizielle Quellen zurück, besonders auf solche der *Fraternitas Urbis Romae*, zu deren Aufgaben die Aufsicht über den Kult der Kirchen, die Leitung der kirchlichen Begräbnisse und Prozessionen sowie die Aufteilung des Presbyteriums gehörten. *Hülßen* ebd. 339 (vgl. 310) gibt an, daß die Marienkirche beim *Infernus* vor dem 14. Jahrhundert entstanden sei. Mit der Kirche war ein Konvent von Benediktinerinnen verbunden, der nach *Tea* (Anm. 37) 123 im Jahre 1293 von Santuccia Terbotti aus Gubbio (der Gründerin der Ordensgemeinschaft der „Santuccie“) unter dem Namen *S. Maria Libera nos de poenis Inferni* gegründet wurde. Zur Kirche selbst vgl. auch *Duchesne* (Anm. 29) 16 und *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 440.

³⁵⁶ Zu den Namen vgl. *Hülßen*, *Le chiese* (Anm. 38) 339 sowie 77, Nr. 242, 91, Nr. 117, 107, Nr. 46 und 123, Nr. 282. Vgl. *Duchesne* (Anm. 29) 17.

³⁵⁷ Vgl. *Krautheimer*, *Frankl*, *Corbett* (Anm. 39) 252. Der Plan des Forum Romanum bei *Grüneisen* (Anm. 37) 72, Fig. 44 zeigt die Beziehungen zwischen der alten Marienkirche S. Maria Antiqua und der neuen Kirche S. Maria Liberatrice. Letztere berührte den nördlichsten Bereich des unter Schutt begrabenen Atriums von S. Maria Antiqua und bedeckte vor allem den Platz vor dem Atrium. Im Nordosten stand S. Maria Liberatrice oberhalb der Westmauer des antiken Hauses der Vestalinnen (*atrium Vestae*).

³⁵⁸ Gegen diese Annahme spricht, daß S. Maria Antiqua in den *Mirabilia urbis Romae* nicht genannt wird. Anders als die in ihrem Atrium eingerichtete, um die Mitte des 12. Jahrhunderts aber nicht mehr existierende *ecclesia Sancti Antonii* ist Benedikt von St. Peter die alte Marienkirche auch nicht vom Hörensagen bekannt (s. den Text oben in Anm. 61). *Duchesne*

(Anm. 29) 17, der die bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts in Teilen ergrabene, aber wieder verschüttete Kirche hinter S. Maria Liberatrice für die in den *Mirabilia* erwähnte Kirche des Hl. Antonius hält, betont, daß die jüngere Marienkirche nicht auf den Fundamenten von St. Antonius errichtet und deshalb von dieser Kirche zu unterscheiden sei.

³⁵⁹ Der Text ist zitiert bei *Jordan* (Anm. 29) 494, der in dieser Aussage jedoch nur eine Ausmalung der Bemerkung der *Mirabilia* erblickt, mit deren Text das Kirchenverzeichnis verbunden war. Zitat der Stelle nach *Jordan* auch bei *Duchesne* (Anm. 29) 17, der meint, das Kirchenverzeichnis zeige „déjà rapprochées et presque confondues les deux traditions de l'*Infernus* et de la légende silvestrine“. Vgl. *Hülßen*, Le chiese (Anm. 38) 524, wo der Text ebenfalls zitiert ist.

³⁶⁰ Zur Entstehungsgeschichte und Intention des Traktates vgl. die Einleitung zum Text bei *Valentini-Zucchetti*, Codice 4 (Anm. 9) 101 ff.

³⁶¹ S. *Valentini-Zucchetti*, Codice 4 (Anm. 9) 133.

³⁶² Hierzu und zum folgenden s. *Valentini-Zucchetti*, Codice 4 (Anm. 9) 144, 3–14.

³⁶³ Die Angabe einer *aeris corruptio* ist Zutat des Anonymus zum Text der *Mirabilia* (s. oben Anm. 61), wo nur vom Aufbrechen der Erde gesprochen wird. Die Luftverpestung gehört als Motiv dagegen zur Tradition von Silvesters Drachensieg, vor allem im Text der Fassung B (1); s. dazu den Text oben in Anm. 302: ... *flatu suo vitiabat totius urbis Romae aerem*. A (1) spricht weniger konkret von dem das römische Volk bedrohenden *flatus draconis*, dessen Folge Atemnot (*angustia*) gewesen ist (vgl. den Text oben in Anm. 281).

³⁶⁴ *H. Jordan* (Anm. 29) 1, 1 (Berlin 1878) 81 nennt die Antiquitäten des Fulvius „das erste antiquarisch-topographische Werk von Bedeutung“.

³⁶⁵ Zitiert bei *Hülßen*, Le chiese (Anm. 38) 524.

³⁶⁶ *Jordan* (Anm. 29) 500; *Duchesne* (Anm. 29) 17; *Hülßen*, Le chiese (Anm. 38) 524.

³⁶⁷ *Jordan* (Anm. 29) 500 glaubt, daß der Name *S. Silvestri in lacu* möglicherweise viel älter sei als die *Mirabilia* und in diesem Falle auf den *lacus Iuturnae* anspiele. Vgl. dazu *Grisar* (Anm. 29) 195 mit Anm. 1.

³⁶⁸ In dieser Zeit wurde das Forum als Steinbruch regelrecht ausgeschlachtet. Das verschüttete und von Vegetation überwachsene Forum diente zudem als Viehweide, weshalb neben den Säulen des Castortempels, also nahe beim antiken *lacus Iuturnae*, eine Viehtränke errichtet wurde. Vgl. *Hülßen*, Das Forum (Anm. 56) 34 ff.; *ders.*, Forum und Palatin (Anm. 56) 63 ff.; *Grant* (Anm. 65) 188 ff. *Tea* (Anm. 37) 122 f. weist darauf hin, daß während der Renaissance sich in der Gegend von S. Maria Liberatrice ein Sumpf gebildet hatte, weil die Abwässer nicht mehr in die seit der Antike vorhandene Cloaca Maxima abflossen.

³⁶⁹ Vgl. *Coarelli* (Anm. 64) 83; *Hülßen*, Das Forum (Anm. 56) 51. Nach dem von *Grüneisen* (Anm. 37) 72, Fig. 44 gebotenen Plan lag die Nordwestecke von S. Maria Liberatrice oberhalb der Südostecke des *lacus Iuturnae*.

³⁷⁰ Diese Meinung vertrat H. Grisar in einem 1901 veröffentlichten Aufsatz, aus dem *Grüneisen* (Anm. 37) 94, Anm. 1 den betreffenden Abschnitt zitiert. Vgl. ebd. 53, Anm. 3 den Hinweis auf den ‚Baedeker‘ für Mittelitalien von 1887, wo die Ergebnisse von Grabungen vor 1900 im Bereich der später vollständig ausgegrabenen Kirche S. Maria Antiqua kommentiert werden als Spuren einer alten Kirche ‚S. Silvester in Lacu‘ mit erhaltenen Bildern des 9. Jahrhunderts. Tatsächlich handelte es sich aber, wie nach der Ausgrabung von S. Maria Antiqua deutlich wurde, um Reste von Bildern, die zu der alten Marienkirche gehörten. Zur Meinung *Grisars* vgl. auch *Tea* (Anm. 37) 33.

³⁷¹ Vgl. das Urteil von *Hülßen*, Le chiese (Anm. 38) 524: „Il nome, sconosciuto ai cataloghi e documenti genuini, è senza autorità.“ Deshalb führte er die Silvesterkirche auch nur auf in seinem „Appendice I.: Le chiese apocriefe“. Vgl. *Duchesne* (Anm. 29) 17: „je ne crois pas qu'elle ait été jamais officielle“. *Grüneisen* (Anm. 37) 94 hält den Titel für „une trouvaille dans le goût de la Renaissance“. *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 440 hält dagegen für möglich, „daß dieser Name als volkstümliche Bezeichnung (der Antoniuskirche) in Gebrauch war“. Das dürfte kaum möglich sein, denn Benedikt von St. Peter kennt die *ecclesia Sancti Antonii* im Atrium von S. Maria Antiqua nur noch vom Hörensagen, eine Silvesterwidmung ist ihm gänzlich unbekannt (s. den Text oben in Anm. 61 und die Hinweise in Anm. 59).

³⁷² Zu dieser Auffassung vgl. *Jordan* (Anm. 29) 500, der sie aus dem Zeugnis der *Mirabilia* ableiten will, obwohl Benedikt von St. Peter die Marienkirche nicht erwähnt.

³⁷³ Die Inschrift gibt in vollem Wortlaut wieder *Grüneisen* (Anm. 37) 39, Anm. 1; zum barocken Neubau s. auch *Krautheimer, Frankl, Corbett* (Anm. 39) 252 f.; *Buchowiecki 2* (Anm. 39) 440 f.

³⁷⁴ *Buchowiecki 2* (Anm. 39) 441.

³⁷⁵ Zum „Campo Vaccino“ vgl. *Hülßen*, Das Forum (Anm. 56) 40 ff.; *ders.*, Forum und Palatin (Anm. 56) 63 ff.; *Grant* (Anm. 65) 197 ff. mit zeitgenössischen Bildern der ‚Kuhweide‘ aus dem 17. und 18. Jahrhundert; *Grüneisen* (Anm. 37) 31 Fig. 5, 37 Fig. 6 und 38 Fig. 7 mit Ansichten der Kirche S. Maria Liberatrice und ihrer unmittelbaren Umgebung des 17. und 18. Jahrhunderts.

³⁷⁶ Vgl. *Grüneisen* (Anm. 37) 54 ff.; *Tea* (Anm. 37) 3 ff. Eine neue Kirche S. Maria Liberatrice ist im Testaccio-Viertel in Rom errichtet und im November 1908 geweiht worden.

³⁷⁷ Vgl. dazu *Grüneisen* (Anm. 37) 72 f., Anm. 1 sowie *R. Raffalt*, Concerto Romano. Leben mit Rom (München 1975) 162 und *ders.*, Divertimento Romano. Leben mit Rom (München 1978) 44.

³⁷⁸ Vgl. *Lugli* (Anm. 65) 155; zur Göttin Febris s. *Wissowa* (Anm. 127) 245 f., *Latte* (Anm. 86) 52 und *Radke*, Götter (Anm. 134) 122.

³⁷⁹ Zitiert aus dem über diesen Vorgang angelegten Akt des 16. Jahrhunderts bei *Tea* (Anm. 37) 124.

³⁸⁰ Vgl. dazu *Tea* (Anm. 37) 118 und 122; *Raffalt*, Concerto (Anm. 377) 162 sieht darin eine „Ursache der Volksmeinung von der verpesteten Luft“; s. *ders.*, Divertimento (Anm. 377) 45, wo diese Auffassung wiederholt wird.

³⁸¹ *Grüneisen* (Anm. 37) 72 f., Anm. 1 stellt deshalb zu Recht fest, daß der mit dem *Infernus* bis zum Ende des 19. Jahrhunderts verbundene ‚Aberglaube‘ des Volkes auf die Erzählung von Silvesters Drachensieg zurückgeht. *Raffalt*, Concerto (Anm. 377) 162 gibt diese Erzählung in einer von der Ursprungstradition bereits erheblich abweichenden Form wieder. Danach begab sich Silvester unter Zurücklassung seines Gefolges mit dem Kreuz in der Hand zur Höhle des Drachen, um diesen durch die Kraft des Gebetes zu besiegen. Der Drache sei beim Anblick des Papstes wie gelähmt vor seiner Höhle liegengeblieben, und man habe ihn mit einem dünnen Seidenfaden fesseln und danach töten können. Unter den drei Säulen des Dioskurentempels am Forum Romanum sei der riesige Leib des Untiers begraben worden. Zum Dank für die Hilfe des Himmels habe Silvester an dieser Stelle die Kirche S. Maria Liberatrice errichtet. Vgl. *ders.*, Divertimento (Anm. 377) 44 ff. *Raffalt* gibt für die von ihm wiedergegebene Erzählung keine Quellen an. In dieser Form ist die Wirkung der Erzählung in einem wesentlichen Punkt bereits abgeschwächt. Denn nach dem Tode des Drachen konnte man nicht mehr glauben, daß dieser, wengleich auch gefesselt, noch immer in seiner Höhle anzutreffen war. Die Auffassung, daß der Drache tot war, muß sich in Rom selbst spätestens im 16. Jahrhundert gebildet haben. *Baronius* (Anm. 152) § 98, S. 83 meinte, daß in den Actus Silvestri gezeigt werden sollte, daß bis zum Ende der Zeiten das Untier unsterblich sein werde. Deshalb werde dort versichert, daß die von Silvester verriegelten Tore, hinter denen der Drache gefangengesetzt wurde, bis zum *dies iudicii* selbst nicht mehr zu öffnen sein würden. *Baronius*, der den Drachensieg Silvesters als Tötung einer Schlange für wahr, die Erzählung der Actus Silvestri dagegen für erfunden hält (vgl. Anm. 152), urteilt im Sinne dieser Kritik über die Vorstellung, daß der Drache bis zum jüngsten Gericht am Leben bleiben werde: *quo nihil fabulosius effingi posse certum est*. Sein Urteil zeigt die Distanz des gelehrten Klerikers gegenüber einer auf die Ursprungstradition gegründeten Auffassung des römischen Volkes, die bis ins 16. Jahrhundert, vielleicht aber sogar bis zum Ende des 19. Jahrhunderts fortbestand. Daß die Vorstellung, Silvester habe den Drachen nicht gebannt, sondern getötet, außerhalb der Stadt Rom auch schon früher existiert hat, zeigt die Überschrift *DE DRACONE INTERFECTO* in der von *Duchesne* (Anm. 29) benutzten Handschrift des Typs B2 aus dem 10. Jahrhundert (s. oben Anm. 304.)

³⁸² Zu der „sombre fascination de l'Apocalypse et du Jugement“ und ihrer Bedeutung für die „histoire de l'imaginaire“ des Mittelalters s. *Pallagean* (Anm. 26) 255 f.

383 S. das Zitat aus Benedikts Beschreibung der Prozession oben in Anm. 327.

384 *Van der Leeuw* (Anm. 196) 66; vgl. *Dieterich* (Anm. 132) 90 f. und 117 ff. sowie *Heiler* (Anm. 94) 465 f.

385 Mit diesen Worten endet in der Fassung A (1) die Bannformel, die Silvester beim Schließen der Tore zur Drachenhöhle spricht; vgl. auch den Schluß der dem Drachen selbst geltenden Bannformel: *expecta eum* (sc. *Iesum dominum*) *fixus in isto loco usque dum veniat*.

386 Vgl. *Hülßen*, Das Forum (Anm. 56) 153; *ders.*, Forum und Palatin (Anm. 56) 49; *Rugiero* (Anm. 196) 104 f.; *P. Romanelli*, Das Forum Romanum (Rom 1955) 15 f.; *Grant* (Anm. 65) 180 und 185; *Lugli* (Anm. 65) 256 f.; *Raffalt*, Concerto (Anm. 377) 162; *ders.*, Divertimento (Anm. 377) 44 f.

387 *Raffalt*, Concerto (Anm. 377) 163 und *ders.*, Divertimento (Anm. 377) 45.

388 Vgl. den Text oben in Anm. 55.