RelBib
Bibliography of the Study of Religion

https://relbib.de

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author:	Rüpke, Jörg
Title:	“Fasti und Sanctorale: Religiöse Kreativität und Historisierung von Religion in der Spätantike“
Published in:	Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity: Festschrift Boudewijn Dehandschutter Leuven: Peeters-Verlag
Year:	2010
Pages:	257 - 280
ISBN:	978-90-429-2469-7

The article is used with permission of *Peeters-Verlag*.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

FASTI UND SANCTORALE

RELIGIÖSE KREATIVITÄT UND HISTORISIERUNG VON RELIGION IN DER SPÄTANTIKE

Der römische Kalender in seiner julianischen Form gehört zu den Säulen kultureller Kontinuität in der europäischen Geschichte. In diesem Beitrag soll der Versuch unternommen werden, im engen Blick auf einige konkrete Zeugnisse Stationen, vor allem aber Varianten im spätantiken Umgang mit einem Instrument zu rekonstruieren, das ebenso eine Selbstverständlichkeit des Alltagshandeln wie Vektor religiöser und politischer Programme war. Als Prüfstein erweist sich dabei das Märtyrergedächtnis. Während das liturgische Gedächtnis der „Herrenfeste" nur vereinzelt in die übliche Kalenderform eindringt – die im zweiten und dritten Jahrhundert in vielen römischen Provinzen verbreiteten festen Ostertermine haben keine Spuren in erhaltenen Kalendern des römischen Typs der *fasti* hinterlassen –, schließt sich das Märtyrergedächtnis in der Form der *dies natales*, der Geburtstage, an eine Institution an, die in den *fasti* großen Niederschlag gefunden hatte. So ist es das Verhältnis von Fasten und Sanctorale, dessen mediengeschichtlichen wie religionsgeschichtlichen Implikationen im folgenden untersucht werden sollen.

I. Augustus und der römische Kalender

Die Julianische Reform (46 v. Chr.) hatte dem Kalender eine Präsenz und Aktualität verliehen, die ihn binnen kurzem, noch zu Lebzeiten Caesars, zu einem Instrument politischer Kommunikation und Reflexion ritueller Thematisierung der sich neu formierenden Monarchie gemacht hatten. Innerhalb des halben Jahrhunderts Augusteischer Herrschaft wurde er weitgehend umgebaut, Dutzende von neuen Festtagen und verlegten Tempelstiftungstagen gaben ihm ein Gesicht, das der Kommentierung in dichterischer Form (Ovids *Libri Fastorum*) wie in monumentaler Form (die *Fasti Praenestini* des Verrius Flaccus) wert schien[1]. Erstmals erschienen

1. J. Rüpke, *Ovids Kalenderkommentar: Zur Gattung der libri fastorum*, in *Antike und Abendland* 40 (1994) 125-136; *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin, de Gruyter, 1995, S. 114-123; *Quis vetat et stellas...? Les levers des étoiles et la tradition calendaire chez Ovide*, in

im Kalender Feiertage, die nicht mehr als *feriae* einer Gottheit, sondern als *feriae, quod,* als *feriae* „wegen" eines bestimmten Ereignisses definiert wurden und damit sachlich einem noch Lebenden galten. Solche Daten umfassen neben Augustus' Geburtstag Gedenktage für große Siege, Jahrestage von Dedikationen (die selbst wiederum mit Siegen verknüpft sein konnten), Ehrungen für den Princeps oder Amtsantritte – das erste Konsulat, der Oberpontifikat, der Titel des *pater patriae* – und schließlich wichtige Ereignisse aus seinem Leben und dem der kaiserlichen Familie[2]. Nicht alle Tage besitzen den Charakter von *feriae*, manche Daten kennen wir nur aus nichtkalendarischer Literatur. Wenn der Januar mehr Augusteische Daten liefert als jeder andere Monat, so liegt das auch daran, daß für diesen Monat die Fasti Praenestini vollständig erhalten sind; sie bieten in diesem Zeitraum manchen Eintrag im Kommentarteil, der in Kalendern vermutlich nie zu finden war[3].

Obwohl er das kalendarische Bild verfälscht, ist der Befund der Daten aus Praeneste dennoch aufschlußreich: Er demonstriert einerseits die Dichte des resultierenden Datengerüsts, er zeigt andererseits die Abstufungen innerhalb der langen Liste. Nicht jedes Datum wird zu *feriae* erklärt, von diesen werden nicht alle zu Volksfesten. Der populäre Charakter eines Festes ist fast immer an die Existenz von *ludi* gebunden. Diese Bedingung trifft nur auf den Geburtstag mit Spielen am 23. September[4], die dem Dedikationstag der Ara Fortunae Reducis (12. Oktober) vorangehenden Augustalia[5] und die *ludi Martiales* zu; die letztgenannten wurden bis in

B. BAKHOUCHE – A. MOREAU – J.-C. TURPIN (Hgg.), *Les astres 1: Les astres et les mythes, la description du ciel*, Montpellier, Séminaire d'Étude des Mentalités Antiques, 1996, 293-306; *Properz: aitiologische Elegie in Augusteischer Zeit*, in A. BENDLIN – J. RÜPKE (Hgg.), *Römische Religion im historischen Wandel: Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid*, Stuttgart, Steiner, 2009, 115-142. – Die folgenden Ausführungen führen im wesentlichen Beobachtungen und Argumentationen, die in den Monographien RÜPKE, *Kalender und Öffentlichkeit* (Kap. 3, 4 und 11) und J. RÜPKE, *Zeit und Fest: Eine Kulturgeschichte des Kalenders*, München, Beck 2006 (Kapitel 6) publiziert sind, in überarbeiteter Form zusammen.

2. Eine nach Daten geordnete Liste bei P. HERZ, *Kaiserfeste der Prinzipatszeit*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.16.2 (1978) 1135-1200, S. 1148 f.

3. Nicht deutlich genug herausgestellt in der exemplarischen Analyse dieses Monats von A. FRASCHETTI, *Commemorare il principe: Ricerche preliminari sui calendari di epoca augusteo-Tiberiana*, in P. GIGNOUX (Hg.), *La commémoration: Colloque du centenaire de la Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études* (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études. Sciences Religieuses, 91), Louvain, Peeters, 115-140, S. 130f.

4. *Inscr. It.* 13,2,80 (F. Maff. 23.9.).

5. Die Fasti Amiterni lassen sie als *ludi divo Augusto et Fort(unae) Reduci* am 5. Oktober (*Inscr. It.* 13,2,195), die wohl wenig jüngeren Fasti Antiates ministrorum bereits am 3. Oktober beginnen (209).

die Zeit des Filocalus am 12. Mai gefeiert[6], mindestens vorübergehend aber auch am zentralen Augusteischen Siegestag, dem 1. August; beide Daten scheinen mit der *constitutio* und *dedicatio* des Mars-Ultor-Tempels in Beziehung zu stehen. Hinzu treten die beweglichen *(conceptivi) ludi* der Arvalen im mehrtägigen Fest der Dea Dia[7].

Die Strategie der Platzierung zielte nicht auf flächendeckende Präsenz. Zahlreiche Tempeldedikationen erfolgen am 23. September, Augustus' Geburtstag[8], andere Weihungen und Triumphe finden im August statt. Der Geburtstag der Livia am 30. Januar wird 9 v. Chr. durch die Dedikation der Ara Pacis Augustae indirekt zu einem staatlichen Feiertag – *feriae* nach den Fasti Praenestini[9] – aufgewertet[10]. Ausgestaltung und Platzierung der Augusteischen Gedenktage lassen kein durchgehendes Bemühen erkennen, allen Tagen ein Höchstmaß an öffentlicher Teilnahme zu verschaffen[11]. Waren die ursprünglichen Feiern und Dedikationen sorgfältig und aufwendig geplant, so gibt es kaum Nachrichten über Folgefeiern. Das schließt ein kultisches Gedächtnis wenigstens bis zum Tod Augustus' nicht aus[12], ermutigt aber nicht, sich aufwendige jährliche Feiern vorzustellen. Über die „Urfeier" und die Routinerituale hinaus, die in unwichtigeren Fällen wohl auch durch professionelle Kräfte wie Tempelhüter (*aeditui*) oder Sklaven (*publici*) aufrechterhalten wurden, kommt damit der Etablierung eines jährlichen Gedenktages auch eine symbolische Funktion zu, die von der Teilnahme am Ritual und architektonischen Manifestationen unabhängig sein konnte. Als Medium für die dann notwendige anderweitige Publikation, das heißt als Alternative zur Herstellung ritueller Öffentlichkeit, bot sich dann der Kalender an. Mit ihren großen „grauen"

6. *Inscr. It.* 13,2,76 (F. Maff.). 247 (F. Filoc.).

7. J. SCHEID, *Romulus et ses frères: Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 275), Rome, École française, 1990, 636-639.

8. Siehe das allein für diesen Tag erhaltene Fragment der Fasti Palatii Urbinatis (*Inscr. It.* 13,2,63).

9. *Inscr. It.* 13,2,117.

10. Zum letzten HERZ, *Kaiserfeste der Prinzipatszeit* (Anm. 2), S. 1152 mit weiteren Beispielen.

11. Vgl. HERZ, *Kaiserfeste der Prinzipatszeit* (Anm. 2), S. 1190. Hinsichtlich der Verpflichtung zur Teilnahme scheint mir HERZ' Position zu optimistisch; anders als im Militär und geschlossenen Gruppen wie dem Senat dürfte eine umfassende Mobilisierung und Sanktionierung von Nichterscheinen in größeren Orten ganz unmöglich sein. Daran orientierten sich auch die Zwangsverpflichtungen, siehe Suet. *Cal.* 16,4: *Quas ob res inter reliquos honores decretus est ei clipeus aureus, quem quotannis certo die collegia sacerdotum in Capitolium ferrent, senatu prosequente nobilibusque pueris ac puellis carmine modulato laudes virtutum eius canentibus.*

12. Vgl. HERZ, *Kaiserfeste der Prinzipatszeit* (Anm. 2), S. 1148.

Flächen voller kleiner Einträge zu solchen Kaiserdaten illustrieren die Fasti Amiterni das Gesagte.

II. Der früheste christliche Kalender: Die Fasti Filocali

Die Kalender, die zunächst zum Vergleich herangezogen werden, sind keine Marmorkalender mehr. Aufgrund der ständigen Veränderung, dem Aktualisierungsbedarf, wurden schon seit der Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. kaum noch Marmorkalender, und zumal nicht in einer den Fasti Amiterni vergleichbaren Form hergestellt. Statt dessen müssen wir von einer hohen Präsenz von Kalendern in Rollen- oder Kodexform ausgehen sowie Schmuckexemplaren in der Form von Wandgemälden. Ein solches kennen wir als „Fasti porticus" aus Grabungen unter S. Maria Maggiore, eine Kombination aus zwölf Textfeldern und Gemälden mit jahreszeitlichen Motiven von fast vierzig Metern Gesamtbreite bei einer Höhe von über 1,70 Metern[13]. Diese Fasti wurde wohl noch vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts angelegt und vielleicht bis in Severische Zeit gepflegt.

Wenn sich auch vergleichbare Bilderfolgen, Monatsbilder, in der Spätantike großer Beliebtheit erfreuten, kennen wir aus der Stadt Rom nur ein einziges späteres Fastenexemplar, den im sogenannten *Chronographen von 354* enthaltenen Kalender. Es handelt sich hier um keinen eigenständigen Buchkalender, sondern um einen Bestandteil eines umfangreicheren und reich illustrierten Werkes mit chronologischen und historiographischen Informationen, das in mehreren Handschriften tradiert wurde[14]. Die Kompositionsgeschichte der einzelnen Bestandteile läss sich zum Teil in Stufen bis in den Beginn des vierten Jahrhunderts zurückverfolgen. Für das Gesamtwerk – abgesehen von einzelnen späteren Einschüben – darf das Jahr 354 als Dedikationsdatum als gesichert gelten[15]. Der *Chronograph*

13. F. Magi, *Il calendario dipinto sotto Santa Maria Maggiore*. Con appendici sui graffiti del Vaticano XVI a cura di Paaro Castrén (Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia ser. 3: Memorie 11,1), Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1972; Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit* (Anm. 1), S. 86-90.

14. Eine umfassende Beschreibung und Analyse bietet M.R. Salzman, *On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity* (The Transformation of the Classical Heritage, 17), Berkeley, CA, University of California Press, 1990 nach H. Stern, *Le calendrier de 354: Étude sur son texte et ses illustrations* (Institut français d'archéologie de Beyrouth: Bibliothèque archéologique et historique, 55), Paris, Imprimerie Nationale, 1953. Kalendertext: *Inscr. It.* 13,2,238-261.

15. Salzman, *On Roman Time* (Anm. 14), S. 279-282; Stern vermutet ein Neujahrsgeschenk für den auf dem Titelblatt genannten Valentinus (*Le calendrier de 354* [Anm. 14], S. 45; zur Identifizierung der Person Salzman, S. 199-202.

von 354 berücksichtigte zwar im eigentlichen Kalendertext das Christentum nicht, nahm aber mehrere chronographische Texte auf, die allein das Christentum betrafen. Ob der Empfänger der Zusammenstellung ein Christ war, läßt sich nicht sicher klären. Mitte des vierten Jahrhunderts bildeten Christen in Rom sicher eine stattliche, mit zahlreichen Neubauprojekten unter Konstantin auch sichtbar gewordene Minderheit. Immerhin kann der Schreiber des Buches mit jenem Furius Dionysius Filocalus identifiziert werden, der ein Jahrzehnt später unter dem Bischof Damasus die Aufgabe übernahm, Schmuckinschriften für Bischofs- und Märtyrergräber zu verfertigen. Er dürfte mit der Ausfertigung des Kalenders kurz vor 354 begonnen haben.

Der *Chronograph* beginnt mit dem Dedikationsblatt. Ihm folgen Darstellungen von vier Stadtgottheiten, eine Dedikation an die regierenden Kaiser im Namen des Eigentümers Valentinus und eine kalendarisch geordnete Liste von Kaisergeburtstagen. Sie nennt – unter der Überschrift *Natales Caesarum* – den Genitiv des Kaisernamens und das Datum, zum Beispiel: *Divi Trajani. XIIII. Kal. Oct.* Gegliedert ist die zweispaltige Liste durch die je mittig gesetzten Monatsnamen in der Form *mens(e) martio*. Interessanterweise sind auch Monate ohne (aufgelistete) Kaisergeburtstage, nämlich Juni und Juli, in dieser Form genannt. Es folgen Darstellungen der Planetengötter, geordnet in der Reihenfolge der Wochentage mit Saturn an der Spitze. Astrologische Informationen werden in Listen mit dem Charakter und der relevanten Gottheit der vierundzwanzig Tages- und Nachtstunden des jeweiligen Wochentages und einer kurzen allgemeinen Beschreibung geliefert. Ähnliche Informationen zu den zwölf Zodiakalzeichen folgen; sie geben an, welche Aktivitäten zu bevorzugen sind, wenn der Mond im jeweiligen Zeichen steht. Die entsprechenden Illustrationen sind in der Überlieferung verlorengegangen.

Erst nach diesen Sektionen erscheint der eigentliche Kalender. Er besteht aus zwölf Doppelseiten; der ganzseitigen Darstellung des Monats vermittels einer in einer jahreszeitlich typischen Handlung begriffenen Person steht jeweils der Kalendertext gegenüber. Eine wirkliche Integration beider Teile lässt sich wie in vergleichbaren Kombinationen nicht erkennen. Bezüge, die die Darstellung eindeutig als summierende oder akzentuierende Illustration des Kalendertextes auswiesen, fehlen. Mitsamt ihren auf die Monate bezogenen Verslein – Distichen, später noch um Tetrastichen erweitert – sind die Monatsporträts durchaus selbständig.

Die Informationen des Kalenders stehen in fünf Spalten. Die Anordnung bietet ganz links, in der ersten Spalte, die Lunarbuchstaben *A-K* in Dreitagesabständen. Gelegentlich – für 29tägige Lunationen – trennt nur ein Tag *E* und *F*. Ihre Funktion entspricht den Nundinalbuchstaben: Fällt

der erste Vollmond (oder eine andere Mondphase) im Januar etwa auf den Buchstaben *D*, hat man damit die Termine aller weiteren Vollmonde des Jahres gewonnen: Man muss nur ablesen, welche Daten wieder mit einem *D* ausgezeichnet sind. Die Dreitagesabstände entsprechen der möglichen Genauigkeit des Systems: Die notwendige Ungenauigkeit der Beobachtung wie der Zwang, die Mondmonatslänge in ganzen Tagen auszudrücken, erlauben ohnehin keine exakteren Angaben. Den Umlauf von Kalendern mit den Lunarbuchstaben der Fasti Filocali legt eine etwa zeitgleiche Inschrift aus der reich ausgestatteten, privaten Katakombe an der Via Latina nahe, die anstelle der mehrfach belegten Nennung des *dies lunae* in kalendarischem Stil *G III Idus Octobres* datiert[16]. Die zweite Spalte bietet, wiederum mit *A* am 1. Januar beginnend, die durchlaufende Serie der Wochenbuchstaben *(A-G)* für den siebentägigen Rhythmus, die Folgespalte die achttägige Serie der Nundinalbuchstaben. Gleich daneben, mit etwas geringerem Abstand, eine Zählspalte, die in identischer Schrift die „Orientierungstage" – *Kal(endis), Non(is), Idib(us)* (mit geringen Schreibvarianten) – und die Abstandszählung bietet. Die letzte und wesentlich breitere Spalte enthält die Textzusätze. Dass die Optik an erster Stelle stand, beweist der Inhalt dieser linksbündig angelegten Spalte. Sie enthält an erster Stelle ebenso Ergänzungen, die sachlich in die vierte Spalte gehören *(Non* nach *IIII* in der ersten Spalte; *Feb.* nach *Kal.)* wie Angaben von Spielen, Kaisergeburtstagen, Senatsversammlungen *(senatus legitimus).* Einzelne astrologische Informationen *(dies aeyptiaci)* und astronomische Angaben (so etwa *Solstitium)* ergänzen diesen Teil.

Wie vermerkt, fehlen jegliche christliche Festdaten. Die im Gesamtwerk enthaltene Liste von *depositio*-Daten römischer Bischöfe und Märtyrer ist nicht in den Kalender integriert, sie folgt erst auf die Porträts der amtierenden Konsuln, die Konsulliste („Fasten"), Angaben zu Osterzyklus und die Liste der Stadtpräfekten von Rom; ihrerseits wird sie gefolgt durch eine Liste der römischen Bischöfe. Weiteres Material, die nach Regionen geordnete Liste römischer Bauwerke und Denkmäler, eine Welt- und eine Stadtchronik, könnte erst später angelagert worden sein.

Da der Kalender in der Dokumentation konstantinischer Feste durchaus auf dem neuesten Stand ist, spiegelt er demnach Gattungskonventionen, nicht eine kultische Realität wider.

Betrachtet man die kalendarischen Details, fügen sich die Fasti Furii Filocali ganz in die Tradition der bekannten Kalender ein. Wie seit dem

16. Foto: A. FERRUA, *Katakomben: Unbekannte Bilder des frühen Christentums unter der Via Latina*. Mit einer Einführung von Bruno NARDINI. Übers. von Helga MEIGHÖRNER-ROMEI [*Catacombe sconosciute, una pinacoteca del IV secolo sotto la Via Latina*, Florenz, Nardini, 1990], Stuttgart, Urachhaus, 1990, S. 53.

zweiten Jahrhundert üblich, fehlen die alten, für den Kalender ursprünglich namengebenden Tagescharaktere der *dies fasti, nefasti* und *comitiales*. Die Buchstaben der siebentägigen Woche wurden schon in einzelnen Exemplaren Augusteischer Zeit, in den Fasti Sabini, Foronovani und, nur wenig später, Nolani, vermerkt, die Nundinalbuchstaben der achttägigen Woche sollten in der Filocalus folgenden Generation außer Gebrauch treten. Die Angabe der *ludi* ist unauffällig und wie bei anderen Kaiserfesten wohl weitgehend auf aktuellem Stand. Der Lauf der Sonne durch die Tierkreiszeichen läßt sich seit der stabilisierten Julianischen Kalenderpraxis angeben, entsprechende Angaben finden sich erstmals in den apulischen Fasti Venusini am Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts sowie in den tiberianischen Fasti Antiates ministrorum. Wie die Angabe der *dies aegyptiaci* – zu verstehen als unglückbringende, „schwarze" Tage – bezeugen diese Notizen ein astrologisches Interesse, soweit sich dieses überhaupt in einem zur langjährigen Nutzung bestimmten Kalender unterbringen läßt.

Das Nebeneinander christlicher und nichtchristlicher Daten ist nicht verwunderlich. Es kann gar nicht stark genug betont werden, dass Christen auch Römer waren, dass sie durch ihre Erziehung und ihre Werte in den Vorstellungen und Bilderwelten, in denen sie lebten und dachten, zunächst einmal wie ihre Zeitgenossen Römer waren; erst danach – und das oft erst seit kurzer Zeit und manchmal nur wenige Tage im Jahr – waren sie „Christianer". Das lässt sich leicht illustrieren. Die Bilderwelten der christlichen Sarkophage und der in der Mitte des vierten Jahrhunderts ausgemalten Katakombe an der Via Latina zeigen in der bildlichen Darstellung von Jenseitshoffnungen ein unkompliziertes Nebeneinander traditioneller mythologischer Motive und einer zunächst kleinen Anzahl biblischer Motive. Jonas Wal und Herkules' Keule finden sich Raum an Raum[17]. Gerade die gebildeten Schichten wollten weder auf jenen kulturellen Kanon in Literatur, bildender Kunst oder Architektur verzichten, der ihr politisches Selbstverständnis wie ihre soziale Überlegenheit markierte, noch konnten sie die holprigen, alten lateinischen Bibelübersetzungen als gleichwertigen Ersatz akzeptieren; der spanische Kleriker Juvencus eröffnete zu Beginn des vierten Jahrhunderts die Reihe christlicher Bibelepen, denen ein großer Erfolg beschieden war. Noch viel später brachte Sedulius zu seinen mehrtägigen Lesungen eines eigenen Epos in Rom ein großes Publikum zusammen. Hieronymus, der sich um die vornehmen Christinnen Roms bemühte, begann in seinen römischen Jahren (382 bis

17. J. RÜPKE, *Bilderwelten und Religionswechsel: Griechische Mythologie und frühes Christentum*, hg. R. v. HAEHLING, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

385) mit der lateinischen Neuübersetzung zunächst des Neuen Testaments. Der römische Bischof Damasus, der Hieronymus zu letzterem anregte, war wiederum derselbe, der den schon erwähnten Schönschreiber Filocalus beauftragte, in einem eigenen Inschriftenstil die stadtrömischen Bischöfe und Märtyrer nach der Identifizierung ihrer Gräber zu preisen: Damit wurde ein Prozess des Ausbaus der Katakomben in Gang gesetzt, der mehr noch als die großen Kirchbauten der Konstantinischen Ära eine religiöse Infrastruktur schuf, die Rom zu einem neuen Ziel von Pilgerfahrten werden ließ[18].

Seit Konstantin auch Christus öffentlich verehren ließ, hatte das Christentum an allgemeiner Sichtbarkeit erheblich gewonnen. Das Konstantinische Bauprogramm betraf sowohl die mit der kirchlichen Hierarchie verbundenen Kultplätze wie den Märtyrerkult. Die großen christlichen Basiliken, eine Adaptation profaner Formensprache für Kultbauten[19], entstanden so in den Außenbezirken. Der christliche Märtyrerkult war älter als diese Bauwerke. Er besaß jüdische Wurzeln und vergleichbare Funktionen. Wie die makkabäischen Brüder die Unterlegenen zu den eigentlichen Siegern machten, so unterstrichen die christlichen Märtyrer die Sieghaftigkeit von Menschen, denen auch die gewaltige Verwaltungs- und Gewaltmaschinerie des Imperium Romanum nicht hatte beikommen können. Die leibliche Auferstehung ließ Folter und Verbrennung als lächerlich erscheinen. Die Inbrunst der Verehrung der wenigen kompensierte die fehlende Standhaftigkeit der vielen. Waren die „Blutzeugen" zunächst als Mitchristen gefeiert worden, an denen die Auferstehungszusage bereits realisiert worden war, wurden sie seit dem dritten Jahrhundert zunehmend als Fürsprecher verehrt.

War der Märtyrerkult ein Widerstandskult gegen das Römische, so war er zugleich ein Element der Inkulturation des Christentums, das den neuen Adepten die Weiterführung traditioneller Formen des Totenkultes erlaubte. Das Modell des Fürsprechers folgte dem sozialen Modell des Patrons in einer Welt, die sich der politischen Gestaltung mehr und mehr

18. P.-A. FÉVRIER, *Un plaidoyer pour Damase: Les inscriptions des nécropoles romaines*, in C. MICHEL (Hg.), *Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au IV^e siècle ap. J.-C. Actes de la table-ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol (Paris, 20-21 janvier 1989)*, Rome, École française, 1992, 497-506; A. HACK, *Zur römischen Doppelapostolizität: Überlegungen ausgehend von einem Epigramm Papst Damasus' I. (366-384)*, in *Hagiographica* 4 (1997) 9-33.

19. M.L. WHITE, *Building God's House in the Roman World: Architectural Adaption among Pagans, Jews, and Christians*, Baltimore, MD – London, Johns Hopkins University Press, 1990, 127-139 zu Vorläufern und Verdrängtem; zum Konstantinischen Programm M. BEARD – J. NORTH, *et al., Religions of Rome. 1: A History*, Cambridge, University Press, 1998, S. 368f.; J.R. CURRAN, *Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

zu entziehen schien und die man nur durch bestimmte Machtträger im Griff halten zu können glaubte. Dafür lag die Wahl lokaler Persönlichkeiten und von Orten, die wie das Grab eine große materielle Nähe zu ihm versprachen, nahe. Der ferne Gott kam so in Reichweite[20].

Die Institutionalisierung dieses Kultes in architektonischer Form und in der aus dem individuellen Totenkult geläufigen Feiern des Jahrestages[21] führt durch ihren kalendarischen Niederschlag zurück zum Chronographen. Hier erscheint erstmals eine Liste von *dies depositionis*.

25. Dezember: Geboren wurde Christus in Bethlehem in Judäa.

Monat Januar.

20. Januar: Fabian in der des Calixtus und Sebastian in der „Katakomben". 21. Januar: Agnes in der an der Nomentana.

Monat Februar

22. Februar: Geburtstag der Kathedra des Petrus.

Monat März

7. März: Perpetua und Felicitas in Afrika.

Monat Mai

20. Mai: Parthenus und Calocerus in der des Calixtus, als Diokletian zum 9. Mal und Maximinianus zum 8. Mal Konsul waren [304 n. Chr.].

Monat Juni

29. Juni: Petrus in der „Katakomben", Paulus in der Ostensischen, als Tuscus und Bassus Konsul waren [258 n. Chr.].

Monat Juli

10. Juli: Felix und Filippus in der der Priscilla und in der der Jordanier: Martialis, Vitalis, Alexander, und in der des Maximus: Silanus. Diesen Silanus haben die Novatianer gestohlen. Und in der der Pretextata: Januarius.

30. Juli: Abdon und Sennen in der des Pontianus, weil er bedeckt zum Bären (verurteilt wurde).

20. Zum Heiligenkult H.G. MARTIN, *Römische Tempelkultbilder*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1987, S. 121-124; P. BROWN, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* [*Die Heiligenverehrung*, Leipzig, 1991] (Haskell Lectures on History of Religions), Chicago, IL, Chicago University Press, 1981; zur nahen Gottheit B. GLADIGOW, *Götternamen und Name Gottes: Allgemeine religionswissenschaftliche Aspekte*, in H. VON STIETENCRON – P. BEYERHAUS (Hgg.), *Der Name Gottes*, Düsseldorf, Patmos, 1975, 13-32.

21. Siehe zum Beispiel P.-A. FÉVRIER, *À propos du repas funéraire: Culte et sociabilité*, in *Cahiers archéologiques* 26 (1977) 29-45; J. GUYON, *Le cimetière aux deux lauriers: Recherches sur les catacombes romaines* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 264; Roma sottoterranea cristiana, 7), Paris, École française, 1987; F. HINARD (ed.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*. Actes du colloque de Caen 20-22 novembre 1985, Caen, Université, 1987; P. KARPINSKI, *Annua dies dormitionis: Untersuchungen zum christlichen Jahrgedächtnis der Toten auf dem Hintergrund antiken Brauchtums* (Europäische Hochschulschriften, R. 23: Theologie, 300), Frankfurt a. M., Lang, 1987.

Monat August
8. August: Xystus in der des Calixtus und in der des Praetextatus: Agapitus und Felicissimus.
10. August: Secundus, Carpoforus, Victorinus und Severianus in Albano und in der Ostiensischen die Sieben in der Schleuderfabrik, Cyriacus, Largus, Crescentianus, Memmia, Iulianes und Ixmaracdus.
12. August: Laurentius in der Tiburtinischen.
13. August: Hippolytus in der Tiburtinischen und Pontianus in der des Calixtus.
22. August: Timotheus in der Ostiensischen.
28. August: Hermes in der der Basilla an der alten Salaria.

Monat September
5. September: Acontus in Portus und Nonnus, Herculanus und Taurinus.
10. September: Gorgonus in der an der Lavicana.
12. September: Protus und Hyacinthus in der der Basilla.
14. September: Cyprianus in Africa. In Rom wird er in der des Calixtus gefeiert.
22. September: Basilla in der an der alten Salaria, als Diokletian zum 9. Mal und Maximinianus zum 8. Mal Konsul waren [304 n. Chr.].

Monat Oktober
14. Oktober: Calixtus an der Via Aurelia, am 3. Meilenstein.

Monat November
9. November: Clemens, Sempronianus, Clavus, Nicostratus in der der Begleiter.
29. November: Saturninus in der des Traso.

Monat Dezember
13. Dezember: Ariston auf der der Brücken.
(*Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi 9,* Berlin 1892, 71 f. Übers. J.R.).

Auffällig ist die julianische Datierung der Gedächtnistage: Prinzipiell wäre eine Einbettung des Sanctorale in den Osterzyklus, das Temporale, denkbar gewesen; das hätte eine Datierung ergeben, die sich relativ zum Osterdatum stabil verhielte. Die stadtrömischen Christen wählen hier den stadtrömischen Kalender. Koordiniert mit ihm werden zumeist die Tage der Bestattung, die *dies depositionis,* die aber auch als Geburtstage, *dies natalis,* bezeichnet werden können. Diese Begrifflichkeit darf theologisch nicht überfrachtet werden[22]. Die Praxis, Todestage als „Geburtstage" zu

22. Siehe H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs.* 2ième éd. rev. (Subsidia Hagiographica, 20), Bruxelles, Bollandistes, 1933, S. 35 f.: *Dies natalis* und sein griechisches Äquivalent stehen oft ganz unspezifisch als Bezeichnung für „Jahrestag"; ähnlich W. DÜRIG, *Geburtstag und Namenstag: Eine liturgiegeschichtliche Studie*, München, Zink, 1954, S. 26-29. Die ersten christlichen Zeugnisse bietet Tert. *coron.* 3,2; *monog.* 10,4; *resurr.* 13,2 (siehe H.J. MAUR, *Feste und Gedenktage der Heiligen*, in *Feiern im Rhythmus der Zeit II/1: Gottesdienst der Kirche* [Handbuch der Liturgiewissenschaft, 6/1], Regensburg, Pustet, 65-357, S. 92-94).

feiern, reicht als Phänomen bis in die frühhellenistische Zeit zurück, hier allerdings tatsächlich mit klarer theologischer Aussage: Alexanders Todestag ist der Geburtstag des neuen Gottes und wird als *Genésia* gefeiert[23]. Die Verbindung der Daten findet sich aber auch ohne diese massive Implikation[24]; in spätantiker Zeit wird oft versucht, den kultisch ausgezeichneten und nicht einfach mit dem Todesdatum identischen *dies depositionis* an den eigentlichen *dies natalis* heranzurücken[25]. Daneben treten dann auch Daten, die sich auf sekundäre kultische Ereignisse, den Bau einer Kirche über dem Grab, beziehen[26]. Dass an der Spitze der Liste in den uns bekannten Abschriften ein „Geburtstag", der Vermerk, dass Christus am 25. Dezember geboren sei, steht, ist indes als auffällig zu bezeichnen. Der Chronograph wäre das älteste stadtrömische Zeugnis für eine solche Feier; eine spätere Hinzufügung ist aber nicht ausgeschlossen[27]. Dass dieses feste Datum an die Märtyreranniversarien und nicht den Osterzyklus anknüpft, mit dem es konzeptionell zusammengehört, erscheint kalendertechnisch plausibel. Erst im Frühmittelalter errang der 25. Dezember durch die Einbindung einer Reihe von Sonntagen als Vorbereitungszeit (Advent) eine Position in der österlichen Wochenstruktur[28].

Die *depositio martyrorum*, die Liste der Heiligengedenktage des Chronographen, war der Reflex der Praxis einer religiösen Gruppe, die etwa zwei Daten je Monat vermerkte und den möglichen Bereich von Osterterminen freiließ. Die Verehrungstage waren auf die zeitlichen Möglichkeiten der Verehrer abzustimmen. Wann diese zu Terminverschiebungen griffen und wann einfach die günstige Datierung bestimmten Märtyrern

23. HERZ, *Kaiserfeste der Prinzipatszeit* (Anm. 2), S. 1142.

24. W. SCHMIDT, *De die natali apud veteres celebrato quaestiones selectae* [Diss. Gießen, 1903], Hannover, Berenberg, 1905; L. SENSI, *Un frammento di feriale della casa giulio-claudia a Spello*, in *Athenaeum* 55 (1977) 329-344, S. 342. Theologische Konzeption: G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, 4th impr. of 2nd ed. [1945.], London, Dacre, 1945, S. 369f.

25. Siehe Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae: Le culte des martyrs en Afrique du IV^e^ au VII^e^ siècle*. 2 vols. (Collection de l'École française de Rome, 58), Rome, École française, 1982, S. 571.

26. Siehe J.P. KIRSCH, *Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum: Textkritische Untersuchungen zu den römischen „Depositiones" und dem Martyrologium Hieronymianum* (Liturgiegeschichtliche Quellen, 7/8), Münster, Aschendorff, 1924, S. 239, 241; DIX, *The Shape of the Liturgy* [Anm. 24], S. 377 ff.

27. H. FÖRSTER, *Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, S. 95-103: nach 525 n. Chr. (Kritisch: A. ZERFASS, *Archiv Für Liturgiewissenschaft* 51 [2009] 229 f.); s. a. W. WISCHMEYER, *Die christlichen Texte im sogenannten Filocalus-Kalender*, in *Textsorten und Textkritik: Tagungsbeiträge*, Wien, Akademie, 2002, 45-67, S. 49.

28. Siehe auch T.J. TALLEY, *Historische Elemente zur Formulierung einer christlichen „Festkunde"*, in *Concilium* 17 (1981) 110-121, S. 117-120.

entgegenkam, läßt sich nicht mehr feststellen. Gemessen am Kalender der Jahrhundertmitte, verteilten sich diese Daten ähnlich, wie man es auch von anderen römischen Festen vermuten würde: Sie lagen um und auf den Strukturtagen, gelegentlich am Ende von Spielen, auf deren letztem Tag oder dem Folgetag. Solche Konkurrenz war gefährlich: Mehrfach wurde beklagt, daß attraktive Rennen die Kirchen leer ließen[29]. Die Anomalität eines zweiten Petrusfestes am 22. Februar (neben dem Gedenktag am 29. Juni) fiel mit den traditionellen *Caristia,* dem Familienfest zum Abschluß der Totenfeiertage im Februar zusammen.

Wer an den Feiern, die für die aufgeführten Tage angenommen werden müssen, teilnahm, läßt sich nicht bestimmen. Die Liste betraf die Stadt Rom, kaum nur einen Ausschnitt, eine einzelne Gemeinde innerhalb dieser Großstadt. Verehrt wurden aber nicht nur römische Märtyrer. Römische Christen gedachten auch dreier prominenter Märtyrer aus Karthago, der Perpetua und Felicitas sowie des Bischofs Cyprian. Hier konnten sie keine Grabstätten aufsuchen, benötigten also andere Gedächtnisorte. Betrieben worden war dies sicher von Zuwanderern aus Karthago selbst. Der Briefwechsel Cyprians aus der Mitte des dritten Jahrhunderts spricht ständig von Personen, die in der einen oder anderen Richtung ihren Wohnort gewechselt haben. Auch für andere Märtyrer müssen wir uns solche „Lobbygruppen" vorstellen, die einen einzelnen Kult so populär machten, daß er Eingang in die Liste fand. Eine Verpflichtung für alle römischen Christen erwuchs daraus nicht.

Wie eine Liste für Individuen in der Folgezeit ausgesehen haben könnte, zeigt das topographisch geordnete Itinerar, die als Reiseweg geordnete Liste, die als älteste Stufe des *Calendario Italico* aus der Zeit um 425 bis 430 erschlossen worden ist[30]. Eine Verpflichtung bestand wohl aber für die dazugehörige Kirche, diesen Kult sicherzustellen. Die auch von Getauften fortzuführende Absicherung des Totengedächtnisses in Form von Stiftungen oder Kollegien legte es nahe, die Kirche nicht nur als Verwalterin von Begräbnisplätzen, sondern auch als Kristallisationspunkt für ein offiziell organisiertes Totengedächtnis heranzuziehen. Dann stellte sich allerdings die Frage der Auswahl, die zunächst, wie die Texte zeigen,

29. M.-Y. PERRIN, *Die neue Form der Missionierung: Die Eroberung von Zeit und Raum*, in C. & L. PIÉTRI (Hgg.), *Die Geschichte des Christentums 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, Freiburg/Br., Herder, 1996, 667-704, S. 694. Zur Freilassung des Ostertermins C. PIÉTRI, *Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage recent)*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 3 (1984) 293-319, S. 301f.

30. G. LUCCHESI, *Ancora sull'antico calendario italico*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 32 (1978) 140-152, S. 147-149. Die ältesten christlichen kalendarischen Zeugnisse stellt P. JOUNEL, *Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle*, Rome, École française, 1977, S. 16 f. zusammen.

auf Märtyrer und Bischöfe abgestellt wurde. Es sei noch einmal daran erinnert, daß auch von der römischen Kirche im Plural gesprochen werden muß: Verschiedene Gruppen waren in der Millionenstadt mit eigenen, zum Teil in direkter Auseinandersetzung konkurrierenden Bischöfen vertreten[31]. Die auf die Märtyrerliste folgende Liste der Bestattungstage von Bischöfen sowie die Bischofsliste des Chronographen, denen drei man eine gemeinsame Herkunft unterstellen möchte, zeigen, daß wir es mit der römischen Mehrheitskirche zu tun haben.

In der Folgezeit erscheinen vergleichbare Listen als Bestandteile von Sakramentarien, als Bestandteil von liturgischer Gebrauchsliteratur, die jeweils auf das Bedürfnis eines bestimmten priesterlichen Ranges *(ordo)* zugeschnitten ist[32]. Für Rom besitzen die bischöflichen Zusammenstellungen entscheidendes Gewicht, die frühesten im *Liber sacramentorum anni circuli* Gregors des Großen: ein Stationssakramentar des römischen Bischofs[33], das zwar große Nachwirkung hatte, aufgrund seiner eingeschränkten Funktion aber immer wieder modifiziert werden mußte[34]. Ähnlich das etwas jüngere, wohl auch auf römische Quellen zurückgehende *Gelasianum*[35]. Auf dieser zentralen Ebene ist auch die Aufzeichnung des *Martyrologium Hieronymianum* anzusiedeln, das am Beginn des fünften Jahrhunderts den Ausbau der Liste des Filocalus markiert[36] – zu einem Zeitpunkt, der für die weitere Entwicklung kalendarisch geordneter liturgischer Textcorpora im Westen entscheidende Bedeutung besitzt[37].

31. Das prosopographische Material in J. RÜPKE, *Fasti sacerdotum: Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.*, Stuttgart, Steiner, 2005 (engl. 2008).

32. Siehe DIX, *The Shape of the Liturgy* [Anm. 24], S. 365.

33. K. GAMBER, *Wege zum Urgregorianum: Erörterung der Grundfragen und Rekonstruktionsversuch des Sakramentars Gregors d. Gr. vom Jahre 592*, Beuron, Kunstverlag, 1956, S. 8; MAUR, *Feste und Gedenktage der Heiligen* (Anm. 22), S. 141-144.

34. Ebd., S. 9; vgl. S. 21 f. zum Einbau von Sonntagsmessen noch unter Gregor selbst.

35. Siehe C. VOGEL, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, Washington, DC, Pastoral Press, 1981, S. 67f.

36. Zu diesem Text und allgemein zur Ausbildung des stadtrömischen christlichen Festkalenders KIRSCH, *Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum* (Anm. 26); H. LIETZMANN, *Petrus und Paulus in Rom: Liturgische und archäologische Studien*. 2 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 1), Berlin, de Gruyter, 1927, S. 29-82. Zu den Quellen siehe N.M. DENIS-BOULET, *Das Kirchenjahr*. Ins Dt. übertr. von RUDOLF VEY [*Le calendrier chrétien*, Paris, Fayard, 1959] (Der Christ in der Welt, 9/6), Aschaffenburg, Pattloch, 1959, S. 59-62; vgl. H. ACHELIS, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert* (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen), Berlin, Weidmann, 1900.

37. Siehe K. GAMBER, *Missa Romensis: Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum* (Studia Patristica et Liturgica, 3), Regensburg, Pustet, 1970, S. 91; siehe auch 99-106.

Das konkrete Exemplar, auf das die erhaltenen Abschriften der Liste zurückgehen, war Teil eines privaten Kodex, es diente primär der Lektüre, nicht der Verwaltung. In der Form eines Lesekalender finden wir jene Integration, von der oben die Rede war. Und das sollte sich fortsetzen.

III. Gallische Traditionsverarbeitung: Die Fasti Polemii Silvii

Nur in einer einzigen Handschrift des zwölften Jahrhunderts[38] ist der *laterculus* des um 448/449 schreibenden Polemius Silvius auf uns gekommen. Der Verfasser widmete ihn dem Bischof Eucherius von Lugdunum (Lyon), er selbst dürfte ebenfalls in Südgallien geschrieben haben.

Nach einigen einleitenden Bemerkungen zu Ziel und Gegenstand der Arbeit folgten im Autographen die zwölf Monate als ein Gerüst, in dessen elf Zwischenräume und an dessen Ende eine Reihe von Listen mit historischem Material (etwa Zusammenstellungen der Kaiser), aber auch solche systematischen Charakters mit Informationen über Geographisches, die Fauna und Maßeinheiten eingeschoben waren[39]. Den Inhalt hat zum wenigsten Polemius selbst erarbeitet. Er steht in einer langen literarischen Reihe, die sich bis auf die sumerische und alttestamentliche Listenwissenschaft zurückführen ließe, nähergelegen aber auf eine reiche griechische und lateinische Tradition zurückweist[40]. Das erhaltene Manuskript bietet den Kalender nur noch als fortlaufenden Text, der durch die allesamt zwischen den Monaten Februar und März eingeschobenen Listen unterbrochen wird.

Dass die listenartigen Texte erheblichen didaktischen Wert besitzen und wenigstens teilweise praktischen didaktischen Aufgaben dienten, kann nicht bestritten werden; daß Polemius seinen *laterculus* insgesamt als Schulbuch verfasste, lässt sich hingegen nicht beweisen[41]. Insgesamt zeichnet sich der *laterculus* zwar durch einen belehrenden, auf Allgemeinbildung zielenden Charakter aus; dieser ist aber trotz der im Vorwort

38. Cod. Bruxellensis 10615-10729. Siehe A. Degrassi (ed.), *Inscriptiones Italiae 13: Fasti et elogia*. Fasciculus 2: *Fasti anni Numani et Iuliani, accedunt ferialia, menologia rustica, parapegmata*. 2 Teile. Academiae Italicae consociatae ediderunt, Roma, Libreria dello stato, 1963, S. 263. Abbildungen: *Inscr. It.* 13,2, Taf. 75-79.

39. *Chron. min.* 1,518: *Menses singuli cum vocabulis suis, quibus apud diversas gentes dicuntur, et in alternis inter eos foliis enumeratio principum cum tyrannis; provinciarum...*

40. Siehe E.S. Dulabahn, *Studies on the "Laterculus" of Polemius Silvius*, Bryn Mawr, 1987.

41. Dies ist die zentrale These der Arbeit von Dulabahn (Anm. 40).

begründeten Vereinfachung nicht in einem streng schulischem Sinne zu verstehen[42]. Die kunstvolle Organisation des Gesamtwerkes, die – durchaus anders als das Listenwerk des Filocalus – den Kalender zum umfassenden Rahmen des historischen, naturgeschichtlichen, geographischen und sonstigen Materials erhebt, zeigt in besonderer Weise, dass der Kalender und mit ihm der ganze *laterculus* nicht zur unmittelbaren didaktischen Verzweckung bestimmt waren.

Jedem Monat geht eine kurze Einleitung voran, die die Tagessumme feststellt und Anmerkungen zur Etymologie sowie fremdsprachigen Synonymen des Monatsnamens macht; sie erinnert an die kommentierenden Vorspänne in Ovids Kalenderkommentar oder jenem der Fasti Praenestini, schöpft aber sicher auch aus der Tradition der Hemerologia mit ihrer Präsentation kalendarischer Entsprechungen[43]. Die Reminiszenz an Verrius Flaccus gilt ebenso für die im Januar vorgenommenen sprachlich-sachlichen Erläuterungen der Begriffe *kalendae, nonae* und *idus*. Den Tageseinträgen geht jeweils die Abstandsziffer voran, die auch dort steht, wo keine Einträge zu vermerken sind; anstelle von *pridie* steht *II*[44]. Es handelt sich also tatsächlich um einen Kalender und kein *feriale*. Sicher war der Autograph in entsprechender, übersichtlicherer Form aufgebaut.

Jegliche Lunar-, Nundinal- und ähnliche Buchstaben fehlen. Wenn Polemius in der Einleitung von Vereinfachung spricht, könnte sich das auf das Weglassen derartiger Elemente beziehen. Diese Systeme wurden in die mittelalterlichen Kalendersysteme übernommen. Es ist daher unwahrscheinlich, daß sie auf dem Wege der handschriftlichen Überlieferung als unverstandene Elemente übergangen wurden. Polemius selbst weist in den Vorbemerkungen darauf hin, dass er eine Vereinfachung vorgenommen habe. Danach könnte er die Hebdomadalbuchstaben weggelassen haben, um jede astrologische Interpretation derselben auszuschließen; dasselbe gilt für Lunarbuchstaben; die Nundinalbuchstaben waren bereits obsolet geworden. Der Wegfall der Hebdomadal, der Wochenbuchstaben schließt

42. Siehe *Chron. min.* 1,518: *Laterculum quem priores fecerunt cum difficilibus supputatoribus indiciis notatum legissem, ne minus doctis esset obscurior absolutione, positarum in eo rerum significationem mutavi et apud te potissimum, a quo mea omnia pro eo qui inter nos est amoris studio comprobantur, digestum direxi. laetificabor iudicio tuo, si eum tibi placuisse cognovero.*

43. DULABAHN, *Studies on the "Laterculus" of Polemius Silvius* (Anm. 40), S. 110-144; allgemein W. KUBITSCHEK, *Die Kalenderbücher von Florenz, Rom und Leyden* (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. 57,3), Wien, Hölder, 1915; siehe auch A. SAMUEL, *Greek and Roman Chronology: Calendars and Years in Classical Antiquity* (Handbuch der Altertumswissenschaft, 1,7), München, Beck, 1972, pp. 171-178.

44. Siehe aber *Inscr. It.* 13,2,264 zum 12. Januar.

eine praktische Nutzung des Kalenders aus. Das beweist, dass die Fasti des Polemius keine lebendige, zeitgenössische Kalenderform für den praktischen Gebrauch mehr repräsentieren.

Die etwa zweihundert Tageseinträge enthalten sehr unterschiedliches Material. Neben alten Festen, Spielnotizen und Kaisergeburtstagen stehen die *senatus-legitimus*-Tage mit anderen politisch-staatsrechtlichen Daten wie Amtsjahrsanfängen oder Designationsterminen, stehen christliche Feste und zahlreiche metereologische Angaben, wenige astronomische Daten und Jahreszeitanfänge eingeschlossen. Die meisten Einträge besitzen die übliche „fastische" Kürze. Bei den wenigen längeren Einträgen handelt es sich fast durchweg um exquisite – nicht notwendig richtige – antiquarische Informationen. Sie beziehen sich etwa auf die konsularischen Spiele am 7. Januar (für die Tarquinius herangezogen wird), die Quirinalia, die mit dem *depositio*-Datum der „Apostelfürsten" Petrus und Paulus zusammenfallende *cara Cognatio* (22. Februar), ägyptische Schaltpraktiken (23. Februar, 26. August), die *ancillarum feriae* am 7. Juli und die altrepublikanische Jahresnagelung an den Septemberiden. Mitgeteilt wird auch die Identität der Daten von Epiphanie, Weinwunder bei der Hochzeit zu Kana und Taufe Jesu im Jordan[45].

Die Zusammenstellung der Informationen zeigt, daß Polemius aus verschiedenen Quellen schöpfte. Im Kern mischt er die zuletzt durch Filocalus vertretene offizielle Fastenrezension mit einem Kalender, der Wetterprognosen zusammenstellt. Eine solche Mischung bot unter expliziter Kritik der normalen *fasti* schon Ovids Fastenkommentar, vermehrt noch durch Notizen zu Sternaufgängen und Sternuntergängen. Eine solche Mischung bieten auch heute noch viele der populären Wandkalender. Der Vergleich von Ovid und Polemius offenbart, daß die beiden durch die *fasti* und die Parapegmata repräsentierten juristisch-politischen und astronomisch-pragmatischen Kalenderrezensionen erst zu einem Zeitpunkt in kalendarischer Form zusammenfanden, als die Formensprache der *fasti* bereits in Auflösung begriffen war. In beiden Fällen ist aber zu überlegen, ob nicht die kompositorische Erwägung, eine einigermaßen gleichmäßige Dichte der Tageseinträge sicherzustellen, für die Zusammenführung verantwortlich war[46]: Der nicht mehr als praktisches Instrument selbstverständliche Kalender beziehungsweise der Kommentar bedarf einer besonderen Legitimation in Form ungewöhnlichen Informationsgehaltes. Der fast völlige Verzicht des Polemius auf astronomische Angaben

45. *Inscr. It.* 13,2,264 zum 6. Januar.

46. Für Polemius vermutet das DULABAHN, *Studies on the "Laterculus" of Polemius Silvius* (Anm. 40), S. 223.

beruht aber nicht auf einem kalendertechnischen Motiv. Unmissverständlich stellen die Vorbemerkungen fest, dass den Sternbildern, insbesondere den Zodiakalzeichen, keine metaphysische Realität entspricht. Von diesem christlichen Standpunkt her wird die Fülle astrologischer Kalenderinformationen systematisch ausgeschlossen.

Die christliche Spätantike übernahm nicht nur die Mechanik des julianischen Jahres, sondern auch die äußere Form des römischen Kalenders. Unter inhaltlichem Aspekt ist das Heranwachsen des christlichen Festkalenders in seinen wesentlichen Zügen – die großen „Herrenfeste", Jerusalemer Stationsliturgie, Depositionsdaten der Märtyrer – erkennbar, aber seine Formgeschichte im vierten und fünften Jahrhundert bleibt im dunkeln. Was aus den Fasten des Polemius gewonnen werden kann, muss mit großen Kautelen versehen werden. Die Gestalt dieses Kalenders bietet keine Indizien, dass es in der Zeit seit dem Ende des vierten Jahrhunderts zu einem allmählichen Austauschprozess gekommen sei, in dem christliche Feste in die Gattung der *fasti* „eindrangen" und traditionelle Feste allmählich verdrängten. Unter dieser Hypothese müsste Polemius als eine Momentaufnahme seiner eigenen Zeit verstanden werden, in der dann das Missverhältnis zwischen christlichen und nichtchristlichen Einträgen unverständlich wäre. Die Zahlenrelationen sprechen dagegen für einen Kompositionsprozess, in dem Polemius in einem individuellen, isolierten literarischen Unterfangen eine nichtchristliche Fastenrezension mit wenigen, insgesamt elf christlichen Daten versah[47]. Für diese Erklärung lässt sich der ungleiche Charakter der christlichen Notizen anführen, die neben der langen Epiphaniasnotiz einige Märtyrer-Geburtstage und Herrenfeste anführen. Aufschlussreich ist die Praxis beim Zusammentreffen verschiedener Angaben: Meteorologische, astronomische und ausführlichere antiquarische Notizen stehen hinter den christlichen Daten, der Kaisergeburtstag dagegen voran[48]. Für den Ursprung der letztgenannten christlichen Daten besagt diese Plazierung freilich nicht viel, sie bestätigt aber die „Zweiquellentheorie" für den oben angesprochenen Kernbestand.

Ein besonderes Problem stellen die Angaben am 25. und 27. März dar: *Christus passus hoc die* und *Resurrectio*[49]. Gibt Polemius hier das für das Jahr 449 gültige Osterdatum an[50], um seinen Kalender besonders aktuell

47. Zusammengestellt bei DEGRASSI (ed.), *Inscriptiones Italiae 13* (Anm. 38), S. 379. Seine Erklärung, dass Filocalus die christlichen Daten bewußt ausgelassen habe, trifft, wie ich zu zeigen versuche, nicht zu.

48. *Inscr. It.* 13,2,271 zum 1. August: *Natalis Pertinacis et martyrium Maccabaeorum.*

49. *Inscr. It.* 13,2,266.

50. So DEGRASSI (ed.), *Inscriptiones Italiae 13* (Anm. 38), S. 263; DULABAHN, *Studies on the "Laterculus" of Polemius Silvius* (Anm. 40), S. 10.

zu gestalten? Der Problematik der Angabe ist sich der Verfasser bewußt, er fügt schließlich in den *laterculus* zwischen Mai und Juni eine – nicht mehr erhaltene – *ratio quaerendae lunae festi paschalis* ein. Eine Angabe eines beweglichen Festes widerspricht jeder kalendarischen Praxis vor den Einblattdrucken der „typographischen Revolution" Gutenbergs: Es ist unvorstellbar, daß Polemius Silvius ein Werk schafft, das schon am Jahresende seine Gültigkeit verlöre[51]. Der historische Zufall, dass der 27. März tatsächlich den Ostertermin des Jahres 449 bezeichnet, darf nicht über die terminologischen Feinheiten hinwegtäuschen. Polemius zeigt nicht das christliche Paschafest an, sondern zwei einmalige historische Daten: Der 25. März 29 n. Chr. galt seit langem als das historische Datum der Kreuzigung Jesu, gerade in Gallien orientierte sich die ursprünglich eintägige, „Karfreitag" und „Ostern" zusammenfassende Paschaliturgie an diesem Termin beziehungsweise dem ihm folgenden Sonntag[52]. Um diese historischen Fakten, nicht um ihre alljährliche kirchliche Feier geht es Polemius, der auch an anderen Stellen zwischen dem einmaligen historischen Faktum und dessen kultischem Gedächtnis – das in den anderen Fällen terminlich in eins fällt – zu unterscheiden weiß[53].

Warum, so muß man sich fragen, fand Polemius es notwendig, christliche Daten aufzunehmen, die Filocalus, ebenfalls für einen christlichen Empfänger schreibend, noch ausließ? Die nächstliegende Motivation heißt einfach „Vollständigkeit". Natürlich ist diese im Wortsinne nicht erreicht. Im Sinne einer kompletten Sammlung aller Gedenktage und Feste wird sie aber auch nicht angestrebt. „Vollständigkeit" muss eher in einem kulturgeographischen Sinn verstanden werden. Die Monatsnamen werden nicht nur lateinisch, sondern auch hebräisch, ägyptisch, athenisch und gemeingriechisch wiedergegeben. Nicht sprachlich, sondern kulturell wird dieser Kreis durch das Christentum erweitert, aber nur in Grenzfällen, im Ausschluss astrologischer Informationen, führt diese Erweiterung zu einer Neudefinition des Gesamtwerks. Das führt auf das Quellenproblem und

51. Die grundsätzlich fehlende Aktualität bezeugt auch die Behandlung des Schalttages am 23. Februar (*Inscr. It.* 13,2,265), die nicht auf das Jahr 449 zielt, sondern allgemein gültige Informationen gibt: *Terminalia. Hoc die quarto bisextum anno vocamus, quem diem Aegyptii inter Augustum et Septembrem epagomeno quinque dierum mensi suo iungunt.*

52. Siehe A. STROBEL, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 121), Münster, Aschendorff, 1977, S. 123-126, 142-147; zur gallischen Feier siehe S. 188, 370-372, 386; diese fixen Daten bietet auch die gallische Rezension des Martyrologium Hieronymianum von Auxerre (DENIS-BOULET, *Das Kirchenjahr* [Anm. 36], S. 60f.).

53. Siehe etwa die Notiz zum 6. Januar (*Inscr. It.* 13,2,264): Epiphania, quo die *interpositis temporibus stella magis <visa>, quae Dominum natum* nuntiabat. *de aqua vinum fact<um et> in amne Iordanis Salvator baptizatus est. Auster interdum vel Favonius.*

das Verhältnis zur bisher analysierten Tradition der *fasti* zurück. Woher stammt die Grundvorlage des Polemius?

Vielleicht am interessantesten von allen Tageseinträgen erscheinen in einer systematischen Perspektive die antiquarischen Notizen, vor allem die in den Kalender eingearbeiteten Hinweise auf Institutionen, die längst nicht mehr bestehen: *Lavationem veteres nominabant*, „Lavatio nannten die Alten diesen Tag", kommentiert Polemius den 27. März[54]; zum 13. September stellt er fest: *Hoc die Romae in aede Minervali per magistratum annis singulis ex aere clipei figebantur*[55]. Sie heben sich in ihrer Form so deutlich vom Rest ab, daß ihre Zugehörigkeit zur Vorlage ausgeschlossen werden kann. Ihre Stoßrichtung zeigt, wie Polemius seine Vorlage und Aufgabe interpretierte: als ein historisches Zeugnis, als ein Medium zur synchronen Darstellung von Geschichte, die auch – oder gerade – in jenem Gallien, an dessen Bischofssitzen die Kontinuität der kaiserzeitlichen Verwaltungselite am deutlichsten abgelesen werden kann[56], vor allem eine römische Geschichte ist[57]. Zugleich steht aber dank der Wetterprognosen außer Zweifel, dass er dieses Dokument um Informationen erweitern wollte, die ihm den Anstrich eines Gebrauchsinstrumentes verliehen.

Es kommt nun auf eine genaue Differenzierung zweier Ebenen an. An sich ist der aufgezeigte Widerspruch dem Medium Kalender inhärent. Es handelt sich um die Spannung von Festanlass und gegenwärtig (in welcher Form auch immer) gefeiertem – und deswegen im Kalender vermerktem – Fest. Die kalendarische Aufhebung dieser Spannung zerbricht, wo der Kalender Feste aufführt, die nicht mehr gefeiert werden – und die Tatsache des Nicht-mehr-Feierns auch expliziert. Letzteres ist typisch für die antiquarische Literatur, etwa Varros Durchgang durch den römischen Kalender im fünften und sechsten Buch der *Lingua latina*. Hier werden die römischen *fasti* antiquarisch entlarvt. Bezeichnenderweise können wir dagegen all den *fasti*-Exemplaren nicht entnehmen, ob das Fest noch „wirklich" gefeiert wurde. Den *fasti* ist das egal, sie normieren, sie beschreiben nicht.

54. *Inscr. It.* 13,2,266.

55. *Inscr. It.* 13,2,272. Siehe auch zum 26. August: *Post hunc diem apud Aegyptios V dierum epagomenos tertius decimus mensis adiungitur* (271).

56. M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien: Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte*, München, Artemis, 1976.

57. Siehe auch die ähnliche Charakterisierung des Werkes durch M. MAAS, *John Lydus and the Roman Past: Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian*, London, Routledge, 1992, S. 63-66.

Wenn die latente Spannung in dem vorliegenden Kalender offen aufbricht, möchte ich daraus den Schluss ziehen, dass die Vorlage selbst Polemius in diesen Widerspruch zog. Die noch von Filocalus als lebendig bezeugte Fastentradition war tot. Die auf ihn folgende Religionsgeschichte hatte in der Geschichte dieser Gattung – keineswegs des Kalenders überhaupt – zu einem Abbruch geführt, ohne daß eine Alternative entstanden war. Der einzige Kalendertyp, der einem repräsentativen Anspruch Genüge tat, entsprach Mitte des fünften Jahrhunderts nicht mehr dem Gebrauchskalender, den man sich wohl nach dem Muster der späten Steinkalender der Fasti Lanuvini und Guidizzolenses als „Leerkalender", als bloßes Datumsschema vorstellen muß. Die Tradition der Listen, die Polemius mit seinem *Laterculus* aufgreifen will, schließt kalendarische *fasti* mit ein, eine Tradition, der sich der Verfasser verpflichtet fühlt. Aber im Laufe weniger Jahrzehnte ist ein Wandel eingetreten, der zu einem radikalen Funktionsverlust der tradierten kalendarischen (nicht der magistratischen) *fasti* geführt hat. Der Anspruch, den die Rahmengattung – chronologische Literatur – an die *fasti* stellt, wird von dem im Rahmen dieser Gattung überlieferten Kalender nicht mehr eingelöst, von dem umlaufenden Kalender indes noch weniger. Polemius steht vor der Aufgabe, dieses Dilemma zu lösen. Er muss dabei die bestehenden Gattungsgrenzen zerstören. Die Lösung, die gefunden wird, ist immer noch nicht die Verknüpfung des julianischen Leerkalenders der Fasten mit den sich erweiternden Listen von *dies natales* des Sanctorale. Auf einen selbständigen Heiligenkalender in repräsentativer Form müssen wir noch bis zum neunten Jahrhundert warten. Für ein breites Publikum in Stein gemeißelt entwarf er ein anderes Programm als der Lese- und Bildungsstoff für den Bischof von Lyon.

IV. Das Kalendarium marmoreum aus Neapel

Unabhängig von der lokalen liturgischen Praxis geht das Heiligenferiale (Sanctorale) in der Folgezeit eine – für diesen Datumstyp unproblematische – Verbindung mit dem religiös entleerten Raster des Julianischen Kalenders ein, und zwar eine dauerhafte und tiefgehende, die sich in der umfassenden Datierungsverwendung von Heiligentagen im Mittelalter niederschlägt. Neben die liturgische Funktion des Kalendariums und seine kalendarisch-praktische tritt aber schnell[58] eine eigenständige Entwicklung, die mit der Einführung von Tempelstiftungstagen in die römischen *fasti*

58. Siehe Lucchesi, *Ancora sull'antico calendario italico* (Anm. 30); sicher nicht erst neuzeitlich (so Maur, *Feste und Gedenktage der Heiligen* [Anm. 22], S. 183).

am Beginn des zweiten Jahrhunderts v. Chr. vergleichbar ist. Die Nennung der Heiligen wird „historisch", wenn auch von unklarer historischer Tiefe, gedeutet, entsprechende Informationen – weitere Namen, historische Schauplätze anstelle der Kultorte – füllen den Kalender auf und machen ihn so als historisches Kompendium populär, führen aber auch zu einer Differenzierung von Gattungen in Kalendar und Martyrologium[59].

Es sind Zusammenstellungen solchen Materials, die in karolingisch-ottonischer Zeit zu versifizierten Kalendern ausgearbeitet und besonders auf den britischen Inseln verbreitet wurden: Nur eine komplettierte Liste von Heiligen macht eine Form möglich, die jedem Tag des Jahres eine eigene Zeile widmen kann, wie es der sogenannte „metrische Kalender von Hampson" zeigt, der ganz gegen seinen Namen gerade kein Zeugnis lokaler Heiligenverehrung mehr ist und sein kann[60].

Es handelt sich auch um diese Form des Kalenders, die in einem singulären Exemplar aus Neapel, das aus der Mitte des neunten Jahrhunderts stammen dürfte, eine wenigstens indirekte, durch Buchkalender vermittelte Fortsetzung der frühkaiserzeitlichen Marmorfasten bietet: ein Band von zwei Marmortafeln mit insgesamt fünfeinhalb Metern Breite bei 0,76 Meter Höhe, das die zwölf Monate des Jahres, je durch eine halbplastische Rundsäule getrennt, aufführt.

Der einzelne Monat ist jeweils zweispaltig aufgebaut und führt nach einer Überschrift des Typs *M(ensis) Februarius d(ies) XXVIII* alle Daten des Monats in Form einer aufsteigenden, rein numerischen Zählung auf und besetzt sie, mit ganz wenigen Ausnahmen von Tagen, die leer bleiben (etwa am 8. und 14. März), mit Heiligennotizen, *dies natalis (N)*, Passionsdaten *(PAS), dies depositionis (DEP)* und ähnlichem; gelegentlich vertreten auch andere Festeintragungen (Erscheinung, Mariä Reinigung) diese Stelle. Möglichst jeder Tag soll einen und nur einen Heiligennamen besitzen[61]; Datenkumulation wird vermieden, es sei denn, es handelt sich um zusammengehörige Paare von Heiligen – immerhin gibt es sechzig Tage mit Doppelnennungen und fünf mit Dreifacheinträgen[62]. Wie eine

59. J. HENNIG, *Kalendar und Martyrologium als Literaturformen*, in ID., *Literatur und Existenz: Ausgewählte Aufsätze* [*Archiv für Liturgiewissenschaft* 7 (1961) 1-44], Heidelberg, Winter, 1961, 37-80; dort auch zum folgenden.

60. P. MCGURK, *The Metrical Calendar of Hampson*, in *Analecta Bollandiana* 104 (1986) 79-125, S. 90-111.

61. H. ACHELIS, *Der Marmorkalender in Neapel. [Prog.] Zur Feier des Reformationsfestes und des Übergangs des Rektorats... [Universität Leipzig]*, Leipzig, Edelmann, 1929, S. 12; unter den 60 Tagen mit zwei und 5 Tagen mit drei Einträgen finden sich viele konzeptuell zusammengehörende Paare von Heiligen.

62. *Ibid.* Zu den Quellen D. MALLARDO, *Il calendario marmoreo di Napoli*, in *Ephemerides Liturgica* 58 (1944) 116-177; 59 (1945) 233-294; 60 (1946) 7-26.

Überschriftzeile oberhalb der ersten sechs Monate verrät, liegt die primäre Intention der Inschrift in der Demonstration der hohen Zahl der Heiligen. Nicht die kalendarische Gliederung des Jahres, die innerhalb der monatlichen Doppelspalten durch keinerlei optisches Signal herausgearbeitet wird, steht im Vordergrund. Vielmehr dient das Schema der alle Zeit umfassenden dreihundertfünfundsechzig Tage als Symbol der Vollständigkeit. Wenn für jedes Element „aller Zeit" Heilige benannt werden können, dient diese Vielzahl letztlich als Negation der Abzählbarkeit der Heiligen.

V. Schluss

Die optische Ähnlichkeit des mittelalterlichen und der augusteischen Marmorkalender ist kein Zeugnis einer Kontinuität. Sie zeigt ein Ergebnis eines intensiven Arbeitsprozesses, in dem unterschiedliche rituelle Praktiken kalendarisch fixiert und in eine bestimmte graphische Form integriert werden. Unter den Bedingungen antiker Textproduktion findet eine solche Form schnell Grenzen, führt immer wieder zu Traditionsabrissen und isolierten Zeugen intellektuellen Spiels. Für das mittelalterliche Kalenderwesen sind die dürren Buchstaben am Anfang der Tageseinträge wichtiger, die Lunar- und Wochenbuchstaben. Sie erlauben es den Ostertermin im Julianischen Kalender zu lokalisieren, sind frühes Zeugnis eines wissenschaftlichen Kalenderwesens mit seinen Ostertafeln, Intervalltafeln, Computusrosetten und ähnlichen Hilfsmitteln, die das Zentralproblem des „Computus" praktisch lösen helfen[63]. Übersichtlichkeit der graphischen Instrumente bleibt so immer wichtig.

Aber die Schriftform muss auch nicht alles leisten, vielfach tritt sie hinter die verschiedenen Formen der mündlichen Festankündigung in Kirchen zurück. Vielleicht ist es gerade die fehlende optische Präsenz des Kalenders, die den 1. Januar auf einen mit „heidnischen" Bräuchen gespickten Termin unter anderen reduzierte. Im mittelalterlichen, nicht einmal lokal stabilen Wirrwarr von „Weihnachts-„ (25. Dezember), „Circumcisions-„ (1. Januar), „Epiphanie-„ (6. Januar), „Mariäverkündigungs-„ (25. März) und „Osterstil" – wie diese verschiedenen Praktiken genannt wurden[64] – war es erst der optisch omnipräsente gedruckte Wandkalender,

63. A. Borst, *Computus: Zeit und Zahl in der Geschichte Europas.* Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek 28. Berlin: Wagenbach, 1990.

64. R.L. Poole, *The Beginning of the Year in the Middle Ages*, in *Proceedings of the British Academy 10* (1921-23) 113-137.

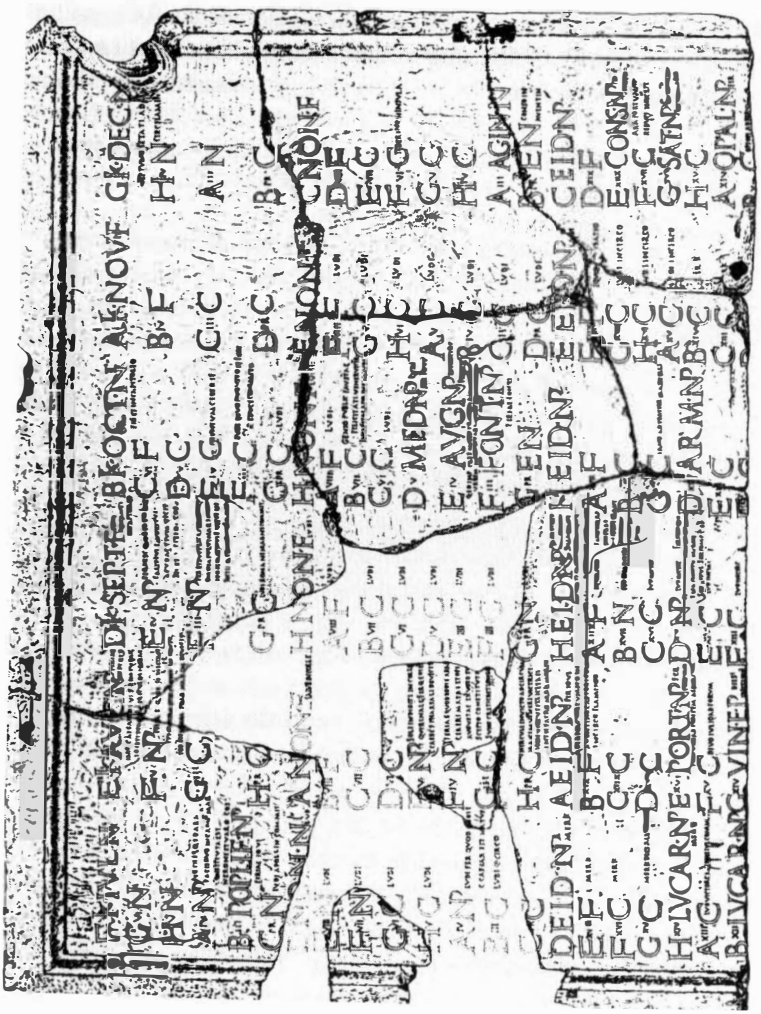
der den 1. Januar als Neujahrstag wieder allgemein geläufig werden ließ[65]. Die graphische Form der Fasti erweist sich so als ein medialer Rahmen, der inhaltlich offen genug war, zum Träger des Sanctorale zu werden und Daten zu organisieren, die wenig mit dem ursprünglichen Bestand der kalendarischen Form zu tun hatten. Für die unterschiedlichsten Regional- und Nationalkalender, konfessionelle und religiöse Datensammlungen leistet die Form das noch heute. Von der Schwelle des Martyriums und der Konzeption des „Geburtstages" hat sich die Praxis der Gedenktage[66] dabei gründlich entfernt.

Max-Weber-Kolleg
Universität Erfurt
Kollegforschergruppe
Am Hügel 1
99084 Erfurt
Deutschland

Jörg RÜPKE

65. R. HANNEMANN und B. TOMANEK, in *Kalender im Wandel der Zeiten: Eine Ausstellung der Badischen Landesbibliothek zur Erinnerung an die Kalenderreform durch Papst Gregor XIII. im Jahr 1582*. Ausstellungskatalog, ed. von der Badischen Landesbibliothek, Karlsruhe, unter Mitarbeit von Adrian BRAUNBEHRENS u. ga., Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, 1982, S. 162.

66. Siehe J. RÜPKE, *Dies natalis, dies depositionis: Antike Elemente in der europäischen Gedächtniskultur*, in R. HELMSTETTER – H. MEYER – D. MÜLLER NIELABA (Hgg.), *Schiller: Gedenken – Vergessen – Lesen*, München, Fink, 2010, 201-213.



Fasti Amiterni (Museo Nazionale d'Abruzzo, L'Aquila, Zeichnung G. Gatti, nach J. RÜPKE, *Kalender und Öffentlichkeit*, Berlin, de Gruyter, 1995, S. 401).