

Daniel Mathias Beathalter

**Religion, Kriegsführung und Expansion
im Zweiten Punischen Krieg**

Inauguraldissertation
zur
Erlangung des
akademischen Grades eines
Doktors der Philosophie der Universität Mannheim

Mannheim 2022

Meinen Eltern gewidmet

Inhalt

Danksagung.....	5
Teil 1 – Forschung, Quellen und Prämissen.....	6
1.1 Einleitung.....	7
1.2 Forschungsüberblick.....	19
1.2.1 Modelle zur Religion der Römer – ein Überblick	19
1.2.2 Religion und Religiöses als Argument in der Erforschung des	25
römischen Imperialismus – ein Forschungsüberblick.....	25
1.2.2.1 Der römische Imperialismus - Forschungsmodelle	25
1.2.2.2 Der Triumph als Taktgeber der römischen Expansion.....	30
1.2.2.3 Fetialritus und „bellum iustum“	31
1.2.3 Ideologische Konzepte und Mentalitäten der Römer.....	35
1.2.3.1 Sieg und Religion	36
1.2.3.2 Der Krieg im römischen Kalender.....	38
1.2.3.3 Kriegerkult	39
1.3 Die Quellen: Livius und Polybios.....	43
1.3.1 Livius	43
1.3.2 Polybios	45
1.3.3 Methodischer Zugang zu den Quellen.....	49
1.4 Vergöttlichte Qualitäten – die so genannten römischen Wertbegriffe	52
1.4.1 Forschungsgeschichte	52
1.4.2 Römische Wertbegriffe: Probleme und Konzepte.....	54
1.4.3 FIDES in der römischen Welt.....	58
1.4.4 Fallbeispiel zur religiösen Wirkmächtigkeit der FIDES :	59
Die Unterwerfung der Ätoler.....	59
1.4.4.1 Auf dem Weg zur deditio	61
1.4.4.2 Die gescheiterte deditio der Ätoler vor Herakleia	64
1.4.4.3 Die diplomatische Entwicklung bis zur Schlacht von Magnesia.....	67
1.4.4.4 Von der Schlacht von Magnesia bis zum Friedensschluss	72
1.4.4.5 Die religiöse Bedeutung der deditio in FIDEM	75
Teil 2 – Religion, Kriegsführung und Expansion: Fallbeispiele aus dem Zweiten Punischen Krieg	82
2.1 Die Schlacht am Trasimenischen See und die Einführung der fabianischen Kriegsstrategie.....	83
2.1.1 Einleitung und Problemstellung.....	83
2.1.2 Der Krieg in Italien und die Krise des römischen Divinationswesens	84
2.1.2.1 Die römischen Niederlagen am Ticinus und an der Trebia.....	85

2.1.2.2 Der Weg in die Schlacht am Trasimenischen See und die Folgen der römischen Niederlage	88
2.1.3 Die Entstehung des Schlachtprodigiums	91
2.1.3.1 Der Amtsantritt des G. Flaminius	91
2.1.3.2 Omina vor der Schlacht	97
2.1.4 Entsöhnung und religiöse Krisenbewältigung	103
2.1.4.1 Erklärungsversuche	103
2.1.4.2 Die Entsöhnungsmaßnahmen	105
2.1.5 Ergebnisse	114
2.2 Syrakus, Capua, Lokri – Wiedereingliederung und Expansion	115
2.2.1 Die Rückeroberung von Syrakus	117
2.2.1.1 Belagerung und Plünderung von Syrakus	118
2.2.1.2 Innenpolitische Folgen der Eroberung von Syrakus	120
2.2.1.3 Die Debatte im Senat	123
2.2.1.4 Zusammenfassung und Ausblick	127
2.2.2 Die Rückeroberung von Capua und die Folgen	128
2.2.2.1 Der Seitenwechsel	128
2.2.2.2 Capua im Krieg und die Rückeroberung	132
2.2.2.3 Das Verfahren vor dem Senat	133
2.2.2.4 Zusammenfassung	135
2.2.3 Der Tempelraub von Lokri und die religiöse Relevanz	136
2.2.3.1 Zusammenfassung	141
2.2.4 Ergebnisse	141
2.3 Die Ankunft der Magna Mater und die Invasion Afrikas	145
2.3.1 Die Einholung der Magna Mater – das Verfahren	147
2.3.2 Der militärische und außenpolitische Kontext	149
2.3.2.1 Die militärstrategische Situation im Jahr 205 v. Chr.	149
2.3.2.2 Die politische Situation in Griechenland im Jahr 205 v. Chr.	154
2.3.3 Der Tempelraub von Lokri und die Invasion Afrikas	164
2.3.4 Die religiöse Qualität des Scipio Africanus	167
2.3.5 Ergebnisse	178
Teil 3 – Ergebnisse und Schlussbetrachtung	181
3.1 Religion, Strategie und Taktik	182
3.2 Religion und Reich	185
3.3 Religion und Geschichte	186
Quellen- und Literaturverzeichnis	189

Danksagung

Es ist getan. Was bleibt, ist die schöne Aufgabe und das Privileg, an dieser Stelle denjenigen Menschen danken zu dürfen, die mich über lange Jahre während der Abfassung meiner Dissertation auf verschiedene Art und Weise unterstützt haben.

Zuerst danken möchte ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Christian Mann. Er hat meine Arbeit stets voller Zuversicht, mit wertvoller Kritik und guten Ratschlägen begleitet. Zudem gebührt ihm Dank dafür, am althistorischen Lehrstuhl der Universität Mannheim ein Arbeitsumfeld geschaffen zu haben, an dem meine Ideen und Gedanken zu den Römern der mittleren Republik aufblühen konnten. Herrn Prof. Dr. Christoph Begass danke ich dafür, dass er das zweite Gutachten übernommen und mir darin wertvolle Hinweise gegeben hat.

Treuer Begleiter meiner Studien zur römischen Religion war mein guter Freund Johannes Bernhardt. Unsere ungezählten Diskussionen haben meine gesamte wissenschaftliche Laufbahn begleitet und ich verdanke ihnen viel. An der Universität Mannheim begegnete man mir mit großem Wohlwollen, Freundlichkeit und der steten Bereitschaft zum offenen Austausch. Besonders hervorheben möchte ich hier Lukas Kainz, Konstanze Schiemann, Daniel Franz und Sofie Remijnsen. Wenn ich auch in bisweilen herausfordernden Zeiten nie meine Leidenschaft für die Antike verloren habe, so ist das zu einem guten Teil das Verdienst dieser Personen.

Die Lehre war fester Bestandteil meines akademischen Schaffens. Dies gab mir immer wieder die Gelegenheit, zentrale Fragestellungen meines Themas mit einem aufgeschlossenen und unvoreingenommenen Personenkreis zu diskutieren. Ich möchte daher den zahlreichen Studierenden danken, die an den Universitäten Freiburg i. Br. und Mannheim ihren Weg in meine Seminare und Übungen gefunden haben. Ihr habt mich inspiriert.

Größten Dank schulde ich meiner Frau Elena. Ohne sie wäre diese Arbeit niemals fertig geworden. Als ich über das weitere Schicksal meines Dissertationsprojektes entscheiden musste, hat sie mich ermutigt, den Faden wieder aufzunehmen. Sie schuf mir die nötigen Freiräume, wo eigentlich gar keine waren und hat mir mit unendlicher Geduld und Güte geholfen, die Ziellinie endlich zu überschreiten.

Am Beginn der Reise stand meine wenig ausgereifte Entscheidung, die allgemeine Hochschulreife für ein Studium der Alten Geschichte zu nutzen. Wie sich zeigen sollte, entschied ich mich für einen Weg voller Arbeit und Wunder. Es waren meine Eltern, die es mir mit ihrer bedingungslosen Unterstützung und ihrem Vertrauen in meine Fähigkeiten ermöglicht haben, dieses Geschenk anzunehmen. Ihnen sei diese Arbeit gewidmet.

Kirchentellinsfurt, im Frühling 2022

Daniel Beathalter

Teil 1 – Forschung, Quellen und Prämissen

1.1 Einleitung

„Religion ist etwas Tieferes als Gott“

-Ronald Dworkin¹

Eine Arbeit wie die vorliegende, die das Verhältnis von Religion und Geschichte zum Thema hat, sieht sich verschiedenen Schwierigkeiten gegenüber. Das Religiöse besitzt, um mit William James zu sprechen, eine „Wirklichkeit des Unsichtbaren“.² Folglich ist eine religiös geprägte Sicht auf das Leben und die Welt für einen Beobachter von außerhalb des jeweiligen religiösen Systems nur schwer zu fassen; für den religiösen Menschen aber besitzt seine Religion „Wirklichkeit“, die mitunter großen Einfluss auf sein Denken und Handeln nehmen kann.

Insbesondere der Althistoriker steht nun aber vor dem Problem, das seine Untersuchungsobjekte, die Kulturen der antiken Mittelmeerwelt, eine sehr ausgeprägte religiöse Weltsicht hatten. Der oben angesprochene unsichtbare Anteil der religiösen Wirklichkeit ist für die Kulturen der Antike oftmals nur noch indirekt zu ermitteln. Es entsteht ein blinder Fleck, der uns den Blick auf wesentliche Handlungsmotive der Menschen der Antike zu versperren droht. Das Dilemma des Althistorikers verschärft sich durch den Umstand, dass sich die religiöse Weltsicht bspw. von Griechen und Römern nicht nur auf deren politische Handlungen auswirkte, sondern auch auf die Bilder, die sie sich selbst von ihrer eigenen Geschichte machten.

Eine naheliegende Methode, diesen blinden Fleck aufzudecken, ist es, sich möglichst eng an die religiösen Bedeutungszusammenhänge der Antike anzunähern. Dabei besteht allerdings die Gefahr eines historischen „Going native“: eine derart starke Annäherung an den Untersuchungsgegenstand, dass wir uns für eine historische Urteilsbildung von dessen Weltsicht nicht mehr ausreichend zu distanzieren vermögen. Die Folge ist nicht nur, dass eine verständliche Übersetzung der gemachten Befunde erschwert wird. Schwerer wiegt, dass wir uns mit dieser Herangehensweise möglicherweise den Blick für jene Befunde versperren, die für die Menschen der Antike nicht erschließbar waren – weil ihre spezifische religiöse Wirklichkeit diese umdeutete oder nicht wahrnahm.

¹ Dworkin, R., Religion ohne Gott. Aus dem Amerikanischen von Eva Engels, 3. Aufl., Berlin 2014.

² James, W., Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Aus dem Amerikanischen von Eilert Herms und Christian Stahlhut. Mit einem Vorwort von Peter Sloterdijk, Frankfurt a.M. u. Leipzig 1997, 85-110. Der Originalausdruck von William James ist „reality of the unseen“, siehe ders., The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902, 6. Aufl London 1903, 53-77.

Wenn wir das Religiöse in die Konstruktion unserer historischen Narrative aufnehmen und ihm die Geltung verschaffen, die es für die antiken Menschen hatte, laufen wir also Gefahr, der jeweiligen religiösen Logik aufzusitzen und sie zu reproduzieren, insbesondere in Fragen von Wahrheit oder Unwahrheit. Der Historiker hat aber die Aufgabe, nicht nur durch ein quellengestütztes Narrativ die Vergangenheit zu rekonstruieren, sondern auch ein historisches Urteil zu fällen und das heißt, auch Kategorien in dieses Urteil einzubeziehen, die für die Zeitgenossen nicht zugänglich gewesen sind, aber möglicherweise dennoch wirksam waren.

Die Problematik lässt sich an einem Beispiel aus der Fiktion besonders gut illustrieren. In einer Episode der Science-Fiction TV-Serie „Star Trek: Deep Space Nine“ sitzen der Chefingenieur Miles O’Brien und der leitende Arzt der Raumstation „Deep Space Nine“, Dr. Julian Bashir, bei einem Bier im „Quark’s“, der Bar der Station. Sie diskutieren lebhaft die Schlacht von Alamo. O’Brien und Bashir haben diese Schlacht gerade als ein fiktives, interaktives Freizeitvergnügen in der virtuellen Realität der „Holosuite“ erlebt. Sie kommen dabei auf Davy Crockett zu sprechen, dessen nähere Todesumstände in der Schlacht umstritten sind. Die Diskussion zwischen O’Brien und Bashir dreht sich um die Frage, ob Davy Crockett im Kampf gefallen sei, oder ob er sich dem mexikanischen General Santa Anna ergeben habe und anschließend von diesem hingerichtet worden sei. Lt. Cmdr. Worf, ein Angehöriger des Volks der Klingonen, lauscht dem Gespräch am anderen Ende des Tresens und offeriert eine ganz eigene Sichtweise auf den Tod des Davy Crockett³:

O'BRIEN: „Come on. Santa Anna didn't care about the "rules of war." If he'd executed Davy Crockett at the Alamo he would've considered it a point of pride.“

BASHIR: „All right. Let me put it this way: In eighteen thirty-six Davy Crockett was what? Forty-nine? Quiet old for the standards of the time. His days as an indian-fighter were well behind him. He was just an ex-congressman...all reputation. Now, this was not a man who was about to fight for his last breath, Miles. The situation was hopeless. He was out of ammunition, the mexican army was storming the Alamo's battlements: He would have surrendered! It's as logical as that! Simple.“

O'BRIEN: „I'm not saying it couldn't have happenend. I'm just saying there's no proof.“

WORF: „You are both wrong. The only real question is whether you believe in the legend of Davey Crockett or not. If you do, then there should be no doubt in your mind that he died a hero's death. If you do not believe in the legend, then he was just a man...and it does not matter how he died.“

Worf steht auf und verlässt das „Quark’s“.

Bashir: „Well, I guess that settles that.“

³ Star Trek: Deep Space Nine. USA 1993-1999. „Once More Unto the Breach“, Staffel 7, Episode 7. Regie: Allan Kroeker. Erstausstrahlung USA 11.11.1998: 0:06-1:08.

O'Brien: „I guess so.“

O'Brien und Bashir verwenden in der Szene klassische historische Argumentationen: O'Brien hält es für zweifelhaft, dass die Quellen zu einem relativ gut dokumentierten historischen Ereignis wie der Schlacht von Alamo zur Hinrichtung einer derart bekannten Person wie Davy Crockett schweigen würden. Bashir hingegen zieht bekannte Fakten zum Leben und zur Lebenswelt des Davy Crockett heran und verdichtet sie derart, dass er auch ohne direkten Quellenbeleg eine Kapitulation plausibel machen kann. Bereits dieser kurze Gesprächsausschnitt wirft implizit weitere auf Erkenntnisgewinn gerichtete Fragen auf: Gab es eine Art von „Kriegsrecht“ in der ersten Hälfte des 19. Jh. auf dem nordamerikanischen Kontinent und wie konnte sich ein solches Kriegsrecht in diesem spezifischen Konflikt Geltung verschaffen? Wie typisch für diese Zeit ist die politische und militärische Karriere des Davy Crockett? Mit welchen Motiven schloss er sich dem texanischen Unabhängigkeitskampf an? Die Liste könnte fortgesetzt werden.

Der Klingone Worf hingegen blickt auf das historische Ereignis mit einer völlig anderen Weltsicht. Die Klingonen werden in der fiktiven Welt von „Star Trek“ als eine sehr ausgeprägte Kriegerkultur dargestellt. Das öffentliche und private Denken, Handeln, und Fühlen der Klingonen ist geleitet und durchdrungen von ihren Vorstellungen von Ehre, deren höchste Form der Tod im Kampf darstellt – selbst das Jenseits der Klingonen ist in ihrer Vorstellung nur für diejenigen zugänglich, die zuvor den Tod eines Kriegers starben. Die Klingonen kommen in der Welt von „Star Trek“ ohne Götter aus – klingonische Krieger haben sie getötet –, gleichwohl liegt mit der Ehre ihrer Auffassung des Universums ein allgemeingültiger Wert zugrunde, der dem Leben der Klingonen Sinn verleiht. Die Ehre der Klingonen ist also entsprechend dem eingangs zitierten Leitgedanken von Ronald Dworkin als Religion zu bezeichnen.⁴

Entsprechend ist das Bild der Klingonen auf Geschichte vor allem Kriegs- und Kriegergeschichte, die von historischen bzw. mythischen Personen und Ereignissen

⁴ Dworkin 2014, 11: „Religion ist etwas Tieferes als Gott – das ist das Thema dieses Buches. Religion ist eine sehr grundlegende, spezifische und umfassende Weltsicht, die besagt, dass ein inhärenter, objektiver Wert alles durchdringt, dass das Universum und seine Geschöpfe Ehrfurcht gebieten, dass das menschliche Leben einen Sinn und das Universum eine Ordnung hat.“; Dworkin 2014 ist als Antwort an Richard Dawkins Werk *Der Gotteswahn* (engl. *The God Delusion*) zu verstehen (Dawkins, R., *Der Gotteswahn*. Aus dem Englischen von Sebastian Vogel, 4. Aufl., Berlin 2018), der die Unterscheidung zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen als weitgehend deckungsgleich mit der Unterscheidung zwischen Atheisten und Nicht-Atheisten auffasst. Siehe Dworkin 2014, 11f: „Die Überzeugung, dass Werte auf einen Gott gründen, setzt jedoch voraus, wie ich hier zeigen will, sich zuvor auf die unabhängige Wirklichkeit von Werten festgelegt zu haben. Und diese Festlegung steht auch Nichtgläubigen frei. Das bedeutet, dass die Theisten mit manchen Atheisten in etwas übereinstimmen, das grundlegender ist als alles, was sie trennt [...]“ und ebd. 15: „‘Religiöser Atheismus‘ ist also kein Oxymoron, so überraschend das auch sein mag; die Religion ist nicht auf den Theismus beschränkt, nur weil wir das Wort üblicherweise so verwenden.“

handelt, die als positive oder negative Beispiele für ein ehrenvolles Kriegerleben erinnert werden. Worfs Blick auf den Tod des Davy Crockett zeigt seine religiöse Auffassung von Geschichte: Es ist der Glaube („believe“) oder der Nicht-Glaube an die Legende, der für ihn das entscheidende Kriterium darstellt, ob es sich um ein „wirkliches“ Ereignis handelt oder nicht. Weitere Fragen an das Ereignis hat er nicht, als dass es seine Sicht auf die Welt bestätigt oder nicht. Das religiöse Argument hebt für ihn das historische auf.

Wie O'Brien und Bashir konsterniert feststellen müssen, endet mit der Hinzuziehung der religiösen Perspektive das Gespräch über Geschichte. Denn die kategorialen Wahrheitskriterien von Glauben oder Nicht-Glauben machen die Beurteilung des Arguments durch einen Dritten irrelevant – konsequent bricht Worf das Gespräch nach seinem Diktum ab und verlässt seine Gesprächspartner. Der Historiker aber baut seine Argumentation nach den Kriterien von „plausibel“ und „nicht-plausibel“ auf, Kriterien, die eine Überprüfung und ggf. eine Bestätigung oder eine Falsifikation durch einen Dritten nicht nur mit einbeziehen, sondern diese geradezu voraussetzen. Historische Argumentation ist grundsätzlich immer ein Gespräch. Religiöse Argumentation ist Verkündigung.

Das Problem erstreckt sich dabei nicht allein auf unterschiedliche Bilder von Geschichte. Wäre dem so, bestünde unsere Aufgabe als Historiker lediglich darin, die Geschichtsbilder etwa der Römer von diesen religiös idealisierenden Elementen zu „bereinigen“, um einen klaren Zugriff auf die jeweils zu untersuchenden historischen Vorgänge zu erhalten. Wir müssen vielmehr auch davon ausgehen, dass historisches Handeln religiöser Menschen auf religiöse Motive zurückgeht und dass die Entscheidungsspielräume religiöser Menschen durch das jeweilige religiöse System geprägt wurden. In unserem fiktiven Beispiel legen Bashir und O'Brien bei ihrer historischen Rekonstruktion der Ereignisse zugrunde, was sie von der Lebenswelt des Davy Crockett wissen. Aus den Worten Worfs lesen wir aber auch unzweifelhaft heraus, dass er, der Krieger, an das Handeln des Davy Crockett die klingonischen Vorstellungen eines ehrenvollen Lebens anlegt: Wäre Davy Crockett ein Klingone gewesen, wäre es unplausibel anzunehmen, er hätte nicht bis zum Tod gekämpft.

Wenn wir also das Religiöse als Motiv menschlichen Handelns für unser historisches Erzählen berücksichtigen wollen, müssen wir einen sorgsam Mittelweg finden. Wir müssen einerseits mehr sein als vorübergehende Zeitreisende, die einen flüchtigen und

selektiven Blick auf Einzelphänomene eines komplexen Systems werfen⁵; andererseits darf uns eine umfangreiche und systematische Rekonstruktion einer historischen religiösen Wirklichkeit nicht die Möglichkeit versperren, erzählende Darstellungen historischer Ereignisse zu schaffen, die uns helfen zu verstehen, wie in bestimmten historischen Situationen, aus religiösen Motiven handelnde Menschen bestimmte historisch wirksame Entscheidungen trafen. Für die Anfertigung eines solchen Narrativs müssen wir notgedrungen eine Auswahl treffen und eine sprachliche Form wählen, die für Dritte verständlich ist und ein Gespräch über Geschichte ermöglicht, das zu weiteren Fragen an den Untersuchungsgegenstand führt. Die vorliegende Arbeit will dies am Beispiel zentraler Ereignisse des 2. Punischen Krieges leisten.

Dabei zeigt es sich, dass die eingangs aufgeworfene problematische Verschränkung von Religion und Geschichte besonders für Rom gilt. Roms Blick auf die eigene Geschichte war zutiefst von religiösen Vorstellungen geprägt. Insbesondere die Erklärungen für den eigenen militärischen und politischen Erfolg sowie die gewaltige Größe des Römischen Reiches waren religiös geprägt. Cicero etwa hat der Nachwelt in seinem Werk über das Wesen der Götter folgende Aussage hinterlassen:

„[...]Und wenn wir unsere Verhältnisse einmal mit denjenigen ausländischer Völker vergleichen, werden wir feststellen, daß wir ihnen auf anderen Gebieten gleich oder sogar unterlegen sind, sie aber hinsichtlich der Religion, d.h. der Götterverehrung, bei weitem übertreffen.“ (Übers. Blank-Sangmeister, U.)⁶ An anderer Stelle in seinem Werk erläutert Cicero diese Aussage etwas genauer. Es sei insbesondere die Beachtung der göttlichen Zeichen und die korrekte Durchführung der Rituale gewesen, die die expansive Kraft der Römer begründeten.⁷

Tatsächlich war der Krieg in der römischen Welt von allerhand Religiösem durchdrungen: Rituale, Gelübde und Gebete begleiteten das Heer beim Auszug, auf dem Marsch und in der Schlacht. Von besonderer Bedeutung war hierbei die von Cicero in eine Formel gebrachte Vorstellung der Römer, dass jeder Krieg nur unter der Voraussetzung geführt werden könne, dass Rom vom Gegner zuvor Unrecht

⁵ Zum Verhältnis von Zeitreise und Altertumswissenschaft siehe das experimentelle Werk von Keith Hopkins: Hopkins, K., *A World Full of Gods. Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*, London 1999, 7-45 sowie die ebd. 44f. abgedruckte Kritik von Mary Beard an Keith Hopkins „Zeitreise-Experiment“.

⁶ Cic. nat. 2,8:[...] *et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione id est cultu deorum multo superiores.*

⁷ Cic. har. resp. 9,19:[...] *quam volumus licet, patres conscripti, ipsi nos amemus, tamen nec numero Hispanos nec robore Gallos nec calliditate Poenos nec artibus Graecos nec denique hoc ipso huius gentis ac terrae domestico nativique sensu Italos ipsos ac Latinos, sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus.*

zugefügt worden sei und die Götter den Vergeltungsanspruch Roms unterstützten, Rom also einen „gerechten und frommen Krieg führe“.⁸

Man mag den Einwand erheben, dass der Römer Cicero in seiner Interpretation der Dinge das Römische Reich aus einer patriotisch eingefärbten Perspektive betrachtete, seine religiöse Erklärung des römischen Aufstiegs daher als eine Art „Reichsideologie“ zu vernachlässigen sei. Doch haben wir in Polybios, einem griechischen Historiker des 2. Jh. v. Chr., einen Zeitgenossen des römischen Aufstiegs, der zu einer ähnlichen Einschätzung Roms gelangte:

„Der größte Vorzug des römischen Staatswesens scheint mir aber in der Auffassung von den Göttern zu liegen. Und was die anderen Völker verwerfen, das scheint mir für den römischen Staat grundlegend zu sein, nämlich die abergläubische Götterfurcht. Denn dieser Bereich ist bei ihnen so tragödienhaft ausgeschmückt und hat ihr Leben und ihr Gemeinwesen so durch und durch erfasst, dass eine Steigerung nicht mehr möglich ist. Das mag vielen erstaunlich erscheinen. Ich glaube freilich, dass sie dies im Hinblick auf die Menge so eingerichtet haben. Denn wenn es möglich wäre, ein Staatswesen aus Weisen zu bilden, wäre es vielleicht unnötig, so vorzugehen. Da aber jede Masse wankelmütig und von gesetzwidrigen Wünschen, blindem Zorn und unbändiger Wut erfüllt ist, kann man die Massen nur durch die Furcht vor dem Unsichtbaren und durch Mythen, wie sie nur der Tragödie eigen sind, zusammenhalten. Deshalb haben die Alten, wie mir scheint, die Vorstellungen von den Göttern und die Anschauungen von den Schrecken des Hades nicht gedankenlos und unbedacht den Massen eingeflößt. Vielmehr beseitigen die Heutigen diese Auffassungen gedankenlos und leichtfertig. Denn in der Tat, abgesehen von allen anderen Dingen: wenn bei den Griechen den Beamten, die die öffentlichen Mittel verwalten, auch nur ein Talent anvertraut wird, bringen sie es nicht fertig, ihr gegebenes Wort einzulösen, obgleich zehn Kontrollbeamte gegenzeichnen, ebenso viele Siegel angebracht werden und die doppelte Zahl von Zeugen dabei ist. Bei den Römern dagegen kommen die, welche als Beamte oder Gesandte eine Menge Geld verwalten, allein schon aufgrund ihres Wortes, das sie mit ihrem Eid geben, ihrer Pflicht nach. Bei den anderen Völkern findet man selten jemanden, der sich nicht an den

⁸ Liv. 1,32,12, der das Fetialritual überliefert, spricht von *puro pioque duello*. Auf die verschiedenen Wendungen bei Cic. off. 1,36 geht der Begriff des *bellum iustum* zurück. Siehe hierzu Keller, A., Cicero und der gerechte Krieg. Eine ethisch-staatsphilosophische Untersuchung, Stuttgart 2012.

Staatsgeldern vergreift und in dieser Hinsicht anständig ist. Bei den Römern dagegen ist selten jemand dieser Tat überführt worden.“ (Übers. Eisen, K. u. Brodersen, K.)⁹

In den Augen des Polybios war die Religion in der römischen Gesellschaft omnipräsent und religiös gewissenhaftes Verhalten beherrschte das Leben der Römer. Nach dieser Beobachtung durch einen Zeitzeugen ist es also plausibel davon auszugehen, dass das religiös gefärbte Geschichtsbild der Römer keine reine Idealisierung der Vergangenheit darstellte: Die Römer der mittleren Republik handelten auch aus religiösen Gründen.

Bei einer weiteren Durchsicht des gesamten von Polybios hinterlassenen Geschichtswerks verblüfft allerdings, dass, abgesehen von der oben zitierten Passage, die Religion der Römer in seinem Werk kaum eine Rolle spielt, sie scheidet als Deutungsfaktor der Ereignisse für Polybios weitgehend aus. Die moderne Geschichtswissenschaft ist Polybios hierin weitgehend gefolgt, obwohl andere Quellen die von Polybios beschriebene große Bedeutung der Religion im Leben der Römer bestätigen. Doch sowohl in den Modellen zur römischen Weltreichsbildung, als auch in übergreifenden Handbüchern und Darstellungen der römischen Geschichte wird zwar – analog zu Polybios – die Bedeutung der Religion für die Römer herausgestellt, bei der Darstellung historischer Ereignisse und Prozesse beschränken sich aber auch moderne Historiker auf eine weitgehend politische Darstellung der Ereignisse.¹⁰ Die Ausklammerung des Religiösen aus den historischen Darstellungen hat zur Folge, dass mögliche Handlungsmotive der antiken Akteure für die Interpretation historischer Ereignisse weitgehend entfallen.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es daher, mögliche Ansatzpunkte zu liefern, um die Religion der Römer als geschichtsformende Kraft in die Diskussion um die Entstehung des Römischen Reiches stärker als bisher einzubringen und bestehende

⁹ Polyb. 6,56,6-15: μεγίστην δέ μοι δοκεῖ διαφορὰν ἔχειν τὸ Ῥωμαίων πολίτευμα πρὸς βέλτιον ἐν τῇ περὶ θεῶν διαλήψει. [7] καὶ μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδίζομενον, τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν: [8] ἐπὶ τοσοῦτον γὰρ ἐκτετραγώδηται καὶ παρεισῆται τοῦτο τὸ μέρος παρ’ αὐτοῖς εἰς τε τοὺς κατ’ ἰδίαν βίους καὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως ὥστε μὴ καταλιπεῖν ὑπερβολήν. ὃ καὶ δόξειεν ἂν πολλοῖς εἶναι θαυμάσιον. [9] ἐμοὶ γε μὴν δοκοῦσι τοῦ πλήθους χάριν τοῦτο πεποιημέναι. [10] εἰ μὲν γὰρ ἦν σοφῶν ἀνδρῶν πολίτευμα συναγαγεῖν, ἴσως οὐδὲν ἦν ἀναγκαῖος ὁ τοιοῦτος τρόπος: [11] ἐπεὶ δὲ πᾶν πλήθος ἐστὶν ἐλαφρὸν καὶ πλήρες ἐπιθυμιῶν παρανομῶν, ὀργῆς ἀλόγου, θυμοῦ βιαίου, λείπεται τοῖς ἀδήλοισι φόβοις καὶ τῇ τοιαύτῃ τραγωδίᾳ τὰ πλήθη συνέχειν. [12] διόπερ οἱ παλαιοὶ δοκοῦσι μοι τὰς περὶ θεῶν ἐννοίας καὶ τὰς ὑπὲρ τῶν ἐν ἄδου διαλήψεις οὐκ εἰκῆ καὶ ὡς ἔτυχεν εἰς τὰ πλήθη παρεισαγαγεῖν, πολὺ δὲ μᾶλλον οἱ νῦν εἰκῆ καὶ ἀλόγως ἐκβάλλειν αὐτά. [13] τοιγαροῦν χωρὶς τῶν ἄλλων οἱ τὰ κοινὰ χειρίζοντες παρὰ μὲν τοῖς Ἕλλησιν, ἐὰν ταλάντου μόνον πιστευθῶσιν, ἀντιγραφεῖς ἔχοντες δέκα καὶ σφραγίδας τοσαύτας καὶ μάρτυρας διπλασίους οὐ δύνανται τηρεῖν τὴν πίστιν: [14] παρὰ δὲ Ῥωμαίοις κατὰ τε τὰς ἀρχὰς καὶ πρεσβείας πολὺ τι πλήθος χρημάτων χειρίζοντες δι’ αὐτῆς τῆς κατὰ τὸν ὄρον πίστεως τηροῦσι τὸ καθήκον. [15] καὶ παρὰ μὲν τοῖς ἄλλοις σπάνιον ἐστὶν εὐρεῖν ἀπεχόμενον ἄνδρα τῶν δημοσίων καὶ καθαρεύοντα περὶ ταῦτα: παρὰ δὲ τοῖς Ῥωμαίοις σπάνιον ἐστὶ τὸ λαβεῖν τινα πεφωραμένον ἐπὶ τοιαύτῃ πράξει.

¹⁰ Siehe zu diesem Befund auch Baltrusch, E., Außenpolitik, Bünde und Reichsbildung in der Antike, München 2008, 82f.

Modelle zu erweitern und zu ergänzen. Im Mittelpunkt der Untersuchung soll die Wechselwirkung militärischer und politischer Entscheidungen und Ereignisse mit dem religiösen Handeln der Römer stehen. Es soll gezeigt werden, wie religiöse Überzeugungen, Diskurse und Phänomene direkten Einfluss auf die Kriegsführung, Diplomatie und Reichsbildung der Römer nahmen.

Für die vorliegende Fragestellung wurde der 2. Punische Krieg als Untersuchungsgegenstand ausgewählt. Diese Epoche in der römischen Geschichte eignet sich hierfür in besonderer Weise. Zum einen liegen mit den Zeugnissen von Livius und Polybios umfangreiche Darstellungen dieses Krieges vor. Insbesondere die Berichte des Livius zum 2. Punischen Krieg sind detailliert genug, um plausible Modelle des politischen, militärischen und religiösen Handelns der Römer zu entwerfen. Da das livianische Geschichtswerk zum 2. Punischen Krieg vollständig erhalten geblieben ist, ermöglicht uns dies zudem, größere historische Linien zu ziehen. Nicht zuletzt steht der 2. Punische Krieg schon lange im Interesse der historischen Forschung, weshalb im Rahmen dieser Arbeit auf viele Studien unterstützend zurückgegriffen werden kann. Insbesondere strategische und taktische Entscheidungen der verschiedenen Kriegsparteien sowie militärhistorische Fragestellungen wurden im Zusammenhang mit dem 2. Punischen Krieg intensiv beforscht und diskutiert, worauf sich diese Arbeit zu großen Teilen stützen wird.¹¹

Dennoch gilt es, die unterschiedliche Qualität der Quellen zur mittleren Republik und zum 2. Punischen Krieg zu berücksichtigen: Livius, der sozusagen den Kern der historischen Überlieferung zu dieser Epoche darstellt, schrieb zum Teil mehrere hundert Jahre nach den Ereignissen, von denen er berichtet. Es besteht also für den Historiker die Gefahr, Anachronismen aufzusitzen. Dies gilt noch mehr für spätere Autoren, insbesondere die antiquarische, poetische und philosophische Literatur der späten Republik und der frühen Kaiserzeit. Die zeitgenössische Literatur zum 2. Punischen Krieg ist entweder nur noch fragmentarisch erhalten geblieben, und daher zwangsläufig meist von begrenzter historischer Aussagekraft, oder verzichtet im Falle von Polybios weitgehend auf eine historische Darstellung des Religiösen.

Der Begriff der „Religion“ macht den Forschungsgegenstand „Römische Religion“ besonders problematisch. Im modernen Wortsinn gebraucht, findet sich – trotz des etymologischen Ursprungs in der römischen Sprache – kein antikes Äquivalent zu diesem Begriff. Ein unreflektierter Gebrauch bedeutet deshalb eine analytische

¹¹ Siehe hierzu Hoyos, D. (Hrsg.), *A Companion to the Punic Wars*, Chichester u.a. 2011; Zimmermann, K., *Rom und Karthago*, 3. Aufl., Darmstadt 2013, und die Bibliographie ebd. 147-150.

Schwäche und muss, je nach Fragestellung, die Ergebnisse mehr oder weniger stark verfälschen.¹²

Dieser Arbeit wurde daher der Religionsbegriff von Clifford Geertz zugrunde gelegt. Mit der dezidierten Zielsetzung einer deutenden Beschreibung von Kulturen, inspiriert von Methoden der Literaturwissenschaft und der Philosophie, sowie seinen eigenen Feldforschungen, entwickelte der Ethnologe Geertz sein Konzept der so genannten „dichten Beschreibung“.¹³

Seine so gewonnenen Erkenntnisse synthetisierte er zu einem semiotischen Kulturbegriff, der Kultur, im Anschluss an Max Weber, als selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe, das aus Symbolen bestehe, begreift. Im Zusammenhang mit diesem Kulturbegriff ist auch sein Religionsbegriff zu sehen. Religion ist seiner Ansicht nach

*(1) Ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.*¹⁴

Der Geertzsche Religionsbegriff sieht also die Religion vor allem aus dem Blickwinkel der zu beschreibenden Kultur, bzw. eines Angehörigen dieser Kultur. In Kombination mit der von Geertz vorgeschlagenen Methode, der „dichten Beschreibung“, wird dem Beobachter mit diesem Religionsbegriff ein Instrument an die Hand gegeben, das es ermöglicht, die Bedeutung der Religion in ihrem kulturellen Kontext zu beschreiben, bei gleichzeitig möglicher Varianz der zu beschreibenden Einzelfälle und kultureller „Weiterspinnung“ des symbolischen Bedeutungsgewebes, das die Kultur bildet.

Zudem ermöglicht ein solches Verständnis von Religion auch Phänomene analytisch zu erfassen, die mit anderen Ansätzen nicht als religiös beschrieben werden könnten.

Geertz gibt das Beispiel eines Golfspielers an, dessen enorme Hingabe an seinen Sport dann als religiös zu bezeichnen wäre, wenn der Golfsport für ihn auf Vorstellungen

¹² Zum Verhältnis des lateinischen Begriffs *religio* und „Religion“ siehe Rüpke, J., Religiöser Pluralismus und das Römische Reich, in: Cancik, H. u. Rüpke, J. (Hrsg.), Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation, Tübingen 2009, 331-354, hier 332-339 mit Literatur; eine Übersicht und Diskussion zentraler religiöser Begriffe der Römer bei Scheid, J., An Introduction to Roman Religion, Edinburgh 2003, 22-27.

¹³ Geertz, C., Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, 14. Aufl. Frankfurt a. M. 2019, 7-43.

¹⁴ Geertz, C., Religion als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, 14. Aufl. Frankfurt a. M. 2019, 44-96, hier 48.

einer allgemeinen Seinsordnung verweisen würde.¹⁵ Auf die römischen Verhältnisse angewandt, ist es dadurch möglich, auch diejenigen Situationen als religiös zu beschreiben, in denen gesellschaftliche Wertvorstellungen verhandelt werden, die von den Römern kultisch verehrt wurden, konkret z. B. etwa wenn die Römer auf ihre FIDES¹⁶, *pietas* oder *virtus* verwiesen, um ihr Handeln zu erklären.

Der Religionsbegriff von Clifford Geertz ist zudem voraussetzungsarm. Er ermöglicht uns, die vorliegende Fragestellung nach der Beziehung zwischen Religion, Kriegsführung und Expansion während des 2. Punischen Krieges mit möglichst wenigen Voraussetzungen zu verfolgen, und gleichzeitig der Bedeutung der Religion für die Römer gerecht zu werden.

Aufbau der Arbeit

In einem ersten Schritt soll zunächst die Forschungsproblematik verdeutlicht werden. Für die vorliegende Fragestellung sind insbesondere zwei große Forschungsfelder der Altertumswissenschaften von besonderer Bedeutung: die römische Religion und der römische Imperialismus. Aus beiden Feldern stammen Modelle und Denkschulen, die es zunächst zu berücksichtigen gilt, um die Voraussetzungen der vorliegenden Studie zu verdeutlichen. Dies wird in **Abschnitt 1.2** geschehen, wo die wichtigsten, für die vorliegende Arbeit relevanten Thesen und Modelle der beiden Felder kurz dargestellt werden sollen.

In **Abschnitt 1.3** sollen die grundsätzlichen quellenkritischen Probleme mit Livius und Polybios, den Hauptquellen dieser Arbeit, besprochen werden. Zudem soll in diesem Abschnitt kurz Rechenschaft darüber abgelegt werden, welcher methodische Zugang bei der Interpretation dieser Quellen gewählt wurde.

In dieser Arbeit wurde die sakrale Bedeutung einiger der so genannten römischen Wertbegriffe berücksichtigt. Es folgt daher in **Abschnitt 1.4** eine Besprechung dieser Wertbegriffe. Für diese Arbeit wurde hierfür der von Anna Clark geprägte Begriff der „vergöttlichten Qualitäten“ (divine qualities) aufgegriffen. Besonderes Augenmerk soll hierbei dem zentralen Begriff der FIDES zukommen, der insbesondere bei der Analyse der römischen Diskussionen um den Umgang mit abgefallenen Bündnern eine Rolle spielen wird.

¹⁵ Geertz 2019, 59: „Die Einstellung eines Golfspielers zu seinem Sport läßt sich zwar durchaus als „religiöse“ beschreiben, aber nicht schon dann, wenn er ihn nur leidenschaftlich gerne und bloß sonntags betreibt: er muß in ihm außerdem ein Symbol für transzendente Wahrheiten sehen.“

¹⁶ Siehe zur hier gewählten Schreibweise von FIDES in Kapitalchen **Abschnitt 1.4.2**.

Teil 2 widmet sich dreier Fallstudien. Es handelt sich um historische Ereignisse, die Schlüsselmomente des 2. Punischen Krieges darstellen und vergleichsweise gut dokumentiert sind. Die Anordnung erfolgte in chronologischer Reihenfolge, vom Beginn des 2. Punischen Krieges und dem Eindringen der Karthager in Italien bis zum Ende des Krieges in Afrika. Dies soll es dem Leser erleichtern, die religiösen Entwicklungen im direkten Zusammenhang mit der Entwicklung des Krieges besser nachvollziehen zu können. Gleichwohl steht jeder der diskutierten Fälle auch für eine bestimmte Thematik; auch ist die Auswahl keineswegs erschöpfend und könnte in zeitlicher wie in räumlicher Hinsicht ausgedehnt werden: Ziel war es, für weitere Studien in diesem Bereich Anknüpfungspunkte zu liefern.

Die zu besprechenden Fälle sind im Einzelnen: **2.1 Die Schlacht am Trasimenischen See und die Einführung der fabianischen Kriegsstrategie.**

Anhand der katastrophalen Niederlage am Trasimenischen See lässt sich der religiöse Umgang der Römer mit militärischen Rückschlägen gut erkennen, wie Kriegserfahrungen direkt auf das religiöse Leben der Römer einwirkten, welche Rolle religiöse Argumente und Ereignisse bei der Einführung einer neuen Kriegsstrategie spielten und welche religiösen Strategien die weitere Entwicklung des Krieges beeinflussten.

Abschnitt **2.2 Syrakus, Capua und Lokri – Wiedereingliederung und Expansion** beleuchtet die Problematik des Umgangs der Römer mit abgefallenen Bündnern und wie diese in das Römische Reich erneut eingegliedert wurden. Es wird gezeigt werden, wie die Römer die Beziehung zu diesen Städten vor allem über die vergöttlichte Qualität FIDES definierten und wie politisches und militärisches Verhalten auf diese Beziehung einwirkte. Wir werden in diesem Abschnitt sehen, wie die genannten Städte mit unterschiedlichem Erfolg versuchten, die nach der Rückeroberung grundsätzlich nicht mehr bestehende FIDES-Beziehung zu Rom durch Klagen über römische Tempelplünderungen wieder herzustellen und welche Auswirkungen die Entscheidung des römischen Senats über diese Klagen auf die Auffassung der Römer von ihrem Herrschaftsbereich hatten.

Abschnitt **2.3 Die Ankunft der Magna Mater und die Invasion Afrikas** greift Problematiken aus den vorangegangenen Kapiteln erneut auf und verschränkt diese mit der Frage nach der Rolle des entscheidungstragenden Individuums in der römischen Religion. In der Spätphase des 2. Punischen Krieges entwickelte sich die Frage nach der zum Sieg führenden Strategie gegen die Karthager zum Politikum: ein direkter Angriff auf Karthago oder eine Entscheidungsschlacht in Süditalien gegen

Hannibal. Die politisch-militärische Streitfrage verlagerte sich in den religiösen Bereich und wurde letztlich auch aufgrund seiner religiösen Kompetenz von Scipio Africanus entschieden.

Damit würden wir in **Teil 3** den Abschluss der vorliegenden Arbeit erreichen. Zum besseren Verständnis der erzeugten Ergebnisse sollen diese in drei Themenblöcke aufgespaltet werden. Im **Abschnitt 3.1 Religion, Strategie und Taktik** soll – basierend auf den durchgeführten Fallstudien – aufgezeigt werden, welche Bedeutung der Religion und religiösen Ereignissen im Rahmen der römischen Strategie und Kriegstaktik zukamen. **Abschnitt 3.2 Religion und Reich** fasst zusammen, wie sich religiöse Argumente und Diskussionen auf die römische Reichsbildung während des 2. Punischen Krieges auswirkten. **Abschnitt 3.3 Religion und Geschichte** bündelt die Ergebnisse dieser Arbeit hinsichtlich der eingangs aufgeworfenen Frage, wie das religiöse Handeln der Römer bei der Interpretation historischer Ereignisse integriert werden könnte.

1.2 Forschungsüberblick

In diesem Abschnitt soll ein Überblick über den Forschungsstand zur vorliegenden Fragestellung gegeben werden. Ziel ist es, die wesentlichen Prämissen und Modelle zu diskutieren, mit denen sich eine Arbeit zum Verhältnis von römischer Religion, Kriegsführung und Expansion auseinandersetzen muss.

Bei der Erforschung des religiösen Verhaltens der Römer im Zusammenhang mit Krieg und Expansion kommt den hierfür jeweils zugrunde gelegten Vorannahmen eine entscheidende Bedeutung zu. Für ein besseres Verständnis der bisher gemachten Befunde sollen daher zunächst die vorherrschenden Modelle zur römischen Religion im Überblick dargestellt werden und welche Folgen diese Modelle auf die historische Beurteilung der römischen Religion hatten. Anschließend werden die wesentlichen Grundströmungen bei der Erforschung des römischen Imperialismus dargestellt.

Abschließend folgt eine Diskussion einzelner Aspekte der römischen Religion, die bei der Erforschung des römischen Imperialismus und der römischen Kriegsführung besonders häufig für zentrale Argumentationen herangezogen wurden. Je nach Auslegung lassen sich die in der Folge zu diskutierenden religiösen Phänomene als Belege für ein im Vergleich zu den anderen Völkern des Mittelmeers andersartiges Kriegs- bzw. Expansionsverhalten der Römer heranziehen. Eingehend besprochen werden der Triumph, das Konzept des *bellum iustum*, die kultische Verehrung des Sieges (*Victoria*), die Rolle des Krieges im römischen Festkalender sowie der römische Kriegerkult und die Rolle von *virtus*.

1.2.1 Modelle zur Religion der Römer – ein Überblick

Die folgende Besprechung theoretischer Modelle zur römischen Religion dient als einführende Übersicht und ist bei weitem nicht erschöpfend. Es wird allerdings anhand dieser Skizze zu zeigen sein, wie bestimmte Grundannahmen und Modelle zur römischen Religion dazu beigetragen haben, dass sich die römische Religion als Forschungsgegenstand der Altertumswissenschaft derzeit einer großen Beliebtheit erfreut. Diese Modelle lieferten bisher leider kaum Ansatzpunkte, Religion als für spezifisches politisches und militärisches Handeln wirksamen Faktor innerhalb der größeren Narrative zur Römischen Geschichte zu verorten.

Wie kaum ein anderer Gegenstand der Alten Geschichte wurde die Römische Religion unter dem Eindruck wirkmächtiger Paradigmen erforscht.¹⁷ Diese Paradigmen lassen sich im Wesentlichen zurückführen auf christlich geprägte historische Modelle oder deren antiklerikal ausgerichtete Gegenstücke aus dem Zeitalter der Aufklärung. Unter dem Eindruck der entstehenden Anthropologie kamen Kulturstufenmodelle hinzu, die sich wiederum in Evolutions- oder Dekadenzmodelle untergliedern lassen.¹⁸ Zu diesen Modellen lieferten auch die Altertumswissenschaften eine der gravierendsten Belastungen für eine ausgewogene Beurteilung der römischen Religion: Der Vergleich Roms mit dem kulturell vermeintlich höher entwickelten Griechenland.

Dieser Blickwinkel war dafür verantwortlich, dass die römische Religion kaum noch in ihrer Bedeutung für die Römer selbst wahrgenommen wurde. Stattdessen wurde die römische Religion im Vergleich mit der griechischen Religion als kulturell weniger leistungsfähig beurteilt. Unter dem Eindruck der Hellenisierung Roms und den damit verbundenen vielfältigen Religionsimporten wurde die römische Religion zudem lediglich als Ableger der griechischen Religion angesehen.¹⁹

Schließlich kam es am Ende des 19. Jh. zur Bildung einer der folgenschwersten Thesen, die im Grunde genommen noch heute die Erforschung der römischen Religion

¹⁷ Zur Einführung in die Problematik: Scheid, J., *An Introduction to Roman Religion*, Edinburgh 2003, 5-18, der in diesem Zusammenhang die Forderung einer „Dekolonialisierung“ der römischen Religion erhebt.; Philipps, R., *Approaching Roman Religion: A Case for Wissenschaftsgeschichte*, in: Rüpke, J. (Hrsg.), *A Companion to Roman Religion*, Malden 2007, 10-29; Feeney, D., *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts, and Beliefs*, Cambridge 1998; ähnlich wirkmächtig erwies sich der Begriff „Hellenismus“, der sich mit den Auffassungen von römischer und griechischer Religion verband, die griechische Kultur im Zusammenhang mit dem christlichen Heilsplan enorm auf- und die jüdische abwertete. Die römische Kultur erfüllte in diesem letztlich auf Droysen zurückgehenden Evolutionsmodell die Rolle des Geburtshelfers. Siehe dazu Flaig, E., *Über die Grenzen der Akkulturation. Wider die Verdinglichung des Kulturbegriffs*, in: Vogt-Spira, G. u. Rommel, B. (Hgg.), *Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma*, Stuttgart 1999, 81-114, der den Hellenismus als Begriff weitgehend ablehnt.

¹⁸ Zur Problematik der christlichen Perspektive siehe Phillips 2007; Linke B., *Antike Religion*, München 2014, 63; Evolutionmodelle: Hegels Religionstypologie etwa ist an der Entwicklung des Weltgeistes orientiert und lässt sich daher als evolutionistisch bezeichnen, siehe Hegel, G., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Berlin 1821-31; unter den evolutionistischen Religionsmodellen seien an dieser Stelle insbesondere das Modell von Edward Tylor (Tylor, E., *Primitive Culture*, London 1871) und das besonders einflussreiche Modell von James George Frazer (Frazer, J., *The Golden Bough*, 12 Bde., London 1912-36) genannt, siehe hierzu auch die wissenschaftsgeschichtliche Eindordnung durch Stolz, F., *Grundzüge der Religionswissenschaft*, 3. durchges. Aufl., Göttingen 2001, 193; siehe ebd. 202-204 für eine Übersicht zu neueren Evolutionstheorien; ein besonders eindrückliches Beispiel für die Verschränkung von Evolutions- und Dekadenzmodell ist das Werk von Kurt Latte (Latte, K., *Römische Religionsgeschichte*, München 1960) der die Entwicklung der römischen Religion von der „Bauernreligion“ bis zu ihrer Auflösung in der Spätantike nachzeichnet; der „Verfall“ habe nach Latte allerdings bereits unter dem Einfluss des Hellenismus eingesetzt. Lattes Entwicklungsmodell löste schon früh heftigen Widerspruch in der Forschung aus, siehe stellvertretend für andere Rezensionen: Michels, A., *Rezension zu Latte, K., Römische Religionsgeschichte*, in: *AJPh* 83 (1962), 434-444. Lattes Modell erwies sich dennoch als einflussreich. So findet sich die „Bauernreligion“ noch bei Bleicken, J., *Die Verfassung der Römischen Republik. Grundlagen und Entwicklung*, 7., völlig überarbeitete und erweiterte Aufl. (8. Aufl., Nachdruck 2008), München u.a. 1995, 171-179; ebenso bei Christ, K., *Geschichte der Römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis zu Konstantin*, 4. durchges. u. aktualisierte Aufl., München 2002, 158, der auch das Modell Lattes inkl. der „Loyalitätsreligion“ von Latte weitgehend übernimmt, siehe ebd. 562-576.

¹⁹ Feeney 1998, 6-8; Phillips 2007, 11.

belastet. Sie stammt vom Übervater der modernen Altertumswissenschaft, Theodor Mommsen, und ist in ihrer Schärfe bislang unerreicht geblieben.

Zu seinem Urteil über die römische Religion gelangte Mommsen bezeichnenderweise durch einen Vergleich mit Griechenland: „Von Gespensterglauben, Zauberehrfurcht und Mysterienwesen finden sich bei den Römern verhältnismäßig sehr geringe Spuren. Das Orakel- und Prophetentum hat in Italien niemals die Bedeutung erlangt wie in Griechenland und nie vermocht, das private und öffentliche Leben ernstlich zu beherrschen. Aber auf der andern Seite ist dafür die latinische Religion in eine unglaubliche Nüchternheit und Trockenheit verfallen und früh eingegangen auf einen peinlichen und geistlosen Zeremonialdienst.“²⁰

Wenige Seiten später in seiner „Römischen Geschichte“ ergänzt Mommsen: „Auch die latinische Religion ist wie jede andere ursprünglich hervorgegangen aus der unendlichen Glaubensvertiefung; nur der oberflächlichen Betrachtung, die über die Tiefe des Stromes sich täuscht, weil er klar ist, kann ihre durchsichtige Geisterwelt flach erscheinen. Dieser innige Glaube verschwindet freilich im Laufe der Zeiten so notwendig wie der Morgentau vor der höher steigenden Sonne und auch die latinische Religion ist also späterhin verdorrt. [...]“²¹

Das Diktum von der „inhaltsleeren Ritualistik“ war damit in der Welt und der Ruhm seines Urhebers trug zu dessen Überzeugungskraft erheblich bei. Das Maß zur Beurteilung der römischen Religion war ihre Leistung für das Seelenheil des Individuums – eine christlich geprägte Sichtweise, die in der Fremdartigkeit der römischen Religion keinen transzendenten Sinn erkennen wollte und sie deshalb für „leer“ erachtete.

Die Lösung dieses Problems war im Grunde genommen eine Kapitulation. Die Religion wurde – obwohl in den Quellen omnipräsent – auf die inhaltsleere Ritualistik reduziert, dadurch in ihrer Bedeutung für die Römer entwertet, und nahm im

²⁰ Mommsen, Th., Römische Geschichte, Bde. 1-3, Leipzig 1854-56, hier Bd. 1, 171.

²¹ Ebd. 175; allerdings sei an dieser Stelle angemerkt, dass Mommsen den speziellen „geistlosen“ Charakter der römischen Religion letztlich als Vorteil der Römer gegenüber den Griechen erachtete. Die griechische Religion habe zwar Kunst und Philosophie bei den Griechen angeregt, letztlich jedoch eine „nationale Einigung“, wie es den Römern mit Italien gelungen sei, verhindert: „Eben die gewaltige geistige Entwicklung der Hellenen, welche jene immer unvollkommene religiöse und literarische Einheit erschuf, machte es ihnen unmöglich zu der echten politischen Einigung zu gelangen; sie büßten damit die Einfalt, die Lenksamkeit, die Hingebung, die Verschmelzbarkeit ein, welche die Bedingung aller staatlichen Einigung ist.“ Direkt im Anschluss lässt Mommsen im Übrigen erkennen, dass er sich der Problematik der Stellung des Griechischen in der Geschichtswissenschaft durchaus bewusst war: „Es wäre darum wohl an der Zeit einmal abzulassen von jener kinderhaften Geschichtsbetrachtung, welche die Griechen nur auf Kosten der Römer oder die Römer nur auf Kosten der Griechen preisen zu können meint und, wie man die Eiche neben der Rose gelten läßt so auch die beiden großartigsten Organismen, die das Altertum hervorgebracht hat, nicht zu loben oder zu tadeln, sondern es zu begreifen, daß ihre Vorzüge gegenseitig durch ihre Mangelhaftigkeit bedingt sind.“; ebd. 175f.

Zusammenhang mit historischen Fragestellungen fortan nur noch eine Randstellung ein.²²

Eine Erklärung dafür, weswegen die Römer jedoch trotz dieser vermeintlichen inhaltlichen Leere bis weit in die Spätantike hinein mit großem Aufwand ihren Staatskult betrieben, blieb diese Denkweise schuldig. Es wurde in diesem Zusammenhang oft darauf verwiesen, dass die vermeintliche spirituelle Leere des römischen Menschen durch die verschiedenen Mysterienkulte und auf lange Sicht durch das Christentum gefüllt wurde. Auch dies erkennbar ein Gedankenmodell, das in seiner Prämisse und Thesenbildung eine große Nähe zum christlichen Heilsplan aufweist.²³

Trotz oder gerade wegen der vermeintlichen spirituellen Leere der römischen Religion, gab es schon früh Versuche, insbesondere den Rechtscharakter der römischen Religion angemessen zu erfassen. Einen besonderen Schwerpunkt hatte diese Forschungsrichtung im deutschen Sprachraum; eine auffällige Analogie zum etwa gleichzeitig aufgetretenen intensiven Interesse an den rechtlichen Kategorien der zwischenstaatlichen Verhältnisse der Römer (s.u.).²⁴ Bis in die zweite Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts war die Religion der Römer für die historische Urteilsbildung aber weitgehend entwertet. Hinsichtlich der römischen Geschichte und insbesondere der Geschichte der römischen Weltreichsbildung dominierten die politischen Deutungsversuche.²⁵

Einen zumindest auf den ersten Blick radikalen Wechsel der Betrachtungsweise bedeutete schließlich die Etablierung des unter dem Einfluss der „Myth-and-Ritual“-Schule der modernen Anthropologie entwickelten Orthopraxie-Begriffes als adäquate Bezeichnung für die religiösen Verhältnisse in Rom.²⁶ Das gewissenhafte Ausführen ritueller Handlungen wurde nun zum Leitprinzip der römischen Religion erklärt, deren

²² Latte 1960, insbs. 62f; ein früher Versuch, der antiken Religion ihren historischen Stellenwert zu geben, stellt Fustel de Clouanges, N., *La Cité antique*, Paris 1864 dar. Er blieb zunächst ohne Nachfolger.

²³ Beispielweise bei Latte 1960, 342: [Über die Verbreitung orientalischer Kulte in der römischen Kaiserzeit, DB]: „Eine Zeit, die nach Gewißheit göttlicher Hilfe beehrte, vermochte an dem kühlen Ritualismus der römischen Religion kein Genüge finden. Der Mangel an emotionalen Elementen, der immer wieder in der Geschichte der römischen Religion zu Neuerungen geführt hat, begünstigte nun das Aufkommen der orientalischen Kulte.“

²⁴ Insbesondere Wissowa, G., *Religion und Kultus der Römer*, 2. Aufl., München 1912., erwies sich hier als einflussreich; siehe die Einordnung Wissowas bei Linke 2014, 71f.

²⁵ Zur römischen Ritualistik siehe den Forschungsüberblick bei Durand, J. u. Scheid, J., „Rites“ et „religion“ – Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains, in: *Archives des Science sociales des Religions* 85 (1994), 23-43; zum Verschwinden der Religion aus den historischen Arbeiten mit Beispielen siehe Linke, B., 2014, 72.; ein Beispiel aus jüngerer Zeit: bei Bringmann, K., *Geschichte der Römischen Republik*. Von den Anfängen bis Augustus, München 2002, tritt die Religion der Römer lediglich als Illustration für die „Hellenisierung“ der römischen Wertewelt in Erscheinung, siehe ebd. 158 u. 167-169.

²⁶ Namensgeber der Myth-and-Ritual-Schule war der 1933 erschienene Sammelband von Hooke, S.(Hrsg.), *Myth and Ritual*, London 1933.

emotionale Komponente von nachrangiger Bedeutung sei, da es bei der römischen Orthopraxie vor allem auf das Handeln als Gemeinschaft angekommen sei. Im Grunde genommen griffen also die Vertreter des Orthopraxie-Konzeptes, etwa John Scheid, den „geistlosen Zeremonialdienst“ Mommsens unter umgekehrten Vorzeichen auf.²⁷ Das Orthopraxie-Konzept traf sich gut mit dem für den griechischen Raum erarbeiteten Konzept der „Polis-Religion“, das die Vergemeinschaftung der Religion und ihre Verzahnung mit der Politik des Stadtstaates betont. Vereinfacht ausgedrückt, geht dieses Modell davon aus, dass die soziale und politische Organisation der griechischen Polis weitgehend ineinander fallen, die politische Gemeinschaft somit auch als religiöse Gemeinschaft angesprochen werden kann.²⁸ Ausgehend von diesen Grundprämissen lag es nahe, Rom in dieser Hinsicht als Polis anzusprechen, was eine grundsätzliche Adaption des Modells an die römischen Verhältnisse erlaubte.²⁹ Das Modell erfuhr für den römischen Kontext eine bedeutende Erweiterung: John Scheid prägte für die römischen Götter den Begriff der „göttlichen Mitbürger“ (dieux-citoyen). Die römischen Götter seien in dieser Lesart als hierarchisch höher gestellter Bevölkerungsteil von den Römern aufgefasst worden, dem man den entsprechenden Respekt zu zollen hatte, analog zu dem Verhältnis Patron-Klient.³⁰ Konsequenterweise bedeutet das Konzept von den „göttlichen Mitbürgern“, dass die Götter über die mit den Römern gemeinsame Normenordnung nicht frei verfügen konnten, sondern ebenfalls an sie gebunden waren.³¹ Mit diesem Schritt konnte die römische Religion als kultureller und politischer Bedeutungsträger an Raum in der historischen Forschung zurückgewinnen. Dies lag nicht zuletzt auch daran, dass der persönliche „Glaube“ der Handelnden als Maßstab für Religiosität nicht mehr als zwingende Voraussetzung erachtet wurde, um die Bedeutung der Religion für die Römer zu erkennen.³² Gleichzeitig wurde unter

²⁷ Linder, M. u. Scheid, J., Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne, in: Archives des Sciences sociales des Religions 81 (1993), 47-62.

²⁸ Zur „Polis-Religion“ im antiken Griechenland siehe Bruit Zaidman, L. u. Schmitt Pantel, P., Religion in the Ancient Greek City, Cambridge 1992; Sourvinou-Inwood, C., What is polis religion?, in: Murray, O. u. Price, S. (Hgg.), The Greek City from Homer to Alexander, Oxford 1990, 295-322; Parker, R., Athenian Religion. A History, Oxford 1996; siehe zu den methodischen Grenzen des Konzepts Woolf, G., Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces, in: Cancik, H. u. Rüpke, J. (Hgg.), Römische Reichsreligion und Provinzialreligion, Tübingen 1997, 71-84.

²⁹ So etwa Beard, M. u. Crawford, M., Rome in the Late Republic. Problems and Interpretations, London 1985, 25f.

³⁰ Scheid, J., Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome, in: Archives des sciences sociales des religions 59 (1985), 41-53; siehe auch Scheid 2003, 147-152.

³¹ Dubourdieu, A., Nommer les dieux. Pouvoir des noms, pouvoir des mots dans les rituel du votum, de l'evocatio, et de la devocatio dans la Rome antique, in: Archiv für Religionsgeschichte 7 (2005), 183-197; Blomart, A., Die Evocatio und der Transfer fremder Götter von der Peripherie nach Rom, in: Cancik, H. u. Rüpke, J. (Hgg.), Römische Reichsreligion und Provinzialreligion, Tübingen 1997, 99-111.

³² Inzwischen wird allerdings „Glauben“ als analytische Kategorie wieder in die Diskussion eingebracht, siehe hierzu King, C., The Organization of Roman Religious Beliefs, Classical Antiquity 22 (2003), 275-312 und Feeney 1998, 12-46.

diesen neuen Prämissen die Verzahnung von Politik und Religion in Rom zunehmend beforcht. Im Zentrum dieser Untersuchungen standen vor allem die funktionalen Aspekte der römischen Religion und ihre Auswirkungen auf Kultur und Gesellschaft der Römer.³³

Die Erforschung der römischen Religion ist in den letzten Jahrzehnten explodiert. Für den Einzelnen kaum überschaubar ist inzwischen die Anzahl der Einzeluntersuchungen zu bestimmten religiösen Phänomenen der Antike geworden; in regelmäßigen Abständen erscheinen Companions, Handbücher und Einführungen, die das gesteigerte Forschungsinteresse an der Thematik deutlich widerspiegeln.³⁴

Die Schaffung von leistungsfähigen Konzepten und Modellen, die eine gedankliche Hilfestellung bei der historischen Deutung der römischen Religion hätten liefern können, unterblieb jedoch.³⁵ Dies ist umso schwerwiegender, als zwar einerseits ältere, z.B. evolutionistische Konzepte, als überholt klassifiziert werden, diese aber an anderer Stelle immer noch einen prominenten Platz finden, so etwa die Neuauflage von Robert Muths Einführung in die griechische und römische Religion.³⁶

Stattdessen haben neuerdings Pluralismen in der Forschungsdiskussion Einzug gehalten. So sprechen etwa Mary Beard, John North und Simon Price in ihrem zweibändigen Handbuch zur römischen Religion von „Roman Religions“. Ohne eine präzise Definition dessen, was Religion in der Antike eigentlich heißt, bleibt aber auch das Erklärungspotential dieser Begriffe begrenzt und kommt ohne eine christlich/monotheistische/theistische Vergleichsfolie nicht aus.³⁷

³³ Dass die Verschränkung von antiker Religion und Gesellschaft inzwischen in der Forschung überwiegend als akzeptiert gelten darf, hat Bernhard Linke zur „kopernikanischen Wende“ in der Erforschung der antiken Religionen erklärt, siehe Linke 2014, 73; die Verschränkung von Religion und Politik ist inzwischen etabliertes Handbuchwissen, siehe z.B. Bleicken 1995, 171-179.

³⁴ Siehe hierzu die umfangreichen Forschungsberichte aus dem Archiv für Religionsgeschichte: Bendlin, A. u. Haase, M., Forschungsbericht Römische Religion (2009-2011), Archiv für Religionsgeschichte 14 (2013), 239-366; diess. Forschungsbericht Römische Religion (2006-2008), Archiv für Religionsgeschichte 11 (2009), 301-411; Ames, C., u.a., Forschungsbericht Römische Religion (2003-2005), Archiv für Religionsgeschichte 9 (2008), 297-406; Belayche, N. u. Bendlin, A., Forschungsbericht Römische Religion (1999-2002), Archiv für Religionsgeschichte 5 (2003), 297-371; Rüpke, J. u.a., Forschungsbericht Römische Religion (1990-1999), Archiv für Religionsgeschichte 2 (2000), 283-345; von den zahlreichen Einführungen und Companions seien hier in Auswahl genannt: Linke 2014; Rosenberger, V., Religion in der Antike, Darmstadt 2012; Rüpke, J., Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001; ders., Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit, Darmstadt 2011; ders. (Hrsg.), A Companion to Roman Religion, Oxford 2007; Scheid 2003; Turcan, R., The Gods of Ancient Rome. Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times, Edinburgh 2000.

³⁵ Phillips 2007, 10 über das Fehlen größerer theoretischer Konzepte in der Erforschung der römischen Religion: „It is true too that we possess enormous quantities of *Einzelerklärungen*, whether of specific evidence or specific cults and rituals. But sometimes it can seem all trees and no forest; we miss the grand sweep with which the scholars of earlier generations traversed the evidence. [...] Put differently, we have lost the majestic Bruckner symphony and now hearken to often atonal Albumblätter.“

³⁶ Muth, R., Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt 2010.

³⁷ Beard, M., North, J., Price, S., Religions of Rome, 2 Bde., Cambridge 1998. Bd.1, x-xi.

Durch die verhältnismäßig unterentwickelte Modellbildung ist der Brückenschlag zur traditionell politisch erzählten Geschichte weitgehend begrenzt geblieben, da von Seiten der Religionswissenschaft zu wenig fruchtbare Ansatzpunkte geliefert wurden, um eine Ergänzung der etablierten Darstellungsweise zu rechtfertigen. Der Bedeutung der römischen Religion für die römische Gesellschaft wird, wenn überhaupt, in Handbüchern und Einführungswerken meist in gesonderten Kapiteln Rechnung getragen.

1.2.2 Religion und Religiöses als Argument in der Erforschung des römischen Imperialismus – ein Forschungsüberblick

Im Zusammenhang mit der Erforschung der römischen Weltreichsbildung wurden verschiedene Aspekte der römischen Religion als Argumente herangezogen, um das jeweilige Modell zu stützen. Im Folgenden soll eine Übersicht zu diesen Argumentationen gegeben werden.³⁸ Zum besseren Verständnis der jeweiligen Argumente sollen aber zunächst die wichtigsten Modelle zum römischen Imperialismus an dieser Stelle noch einmal kurz skizziert werden.

1.2.2.1 Der römische Imperialismus - Forschungsmodelle³⁹

Die Diskussion über die Entstehung des römischen Weltreiches reicht bis zu den Zeitzeugen zurück. Sie beginnen bei Polybios und verschiedenen römischen Autoren, in der Neuzeit Machiavelli⁴⁰ und später Montesquieu⁴¹, um nur die wichtigsten zu nennen. Unter dem Eindruck der Diskussion um Nationalstaat und Imperialismus bekommt die Diskussion gegen Ende des 19. Jh. neue Impulse und steht im direkten Austausch mit der aufkommenden Imperialismusforschung.

Die wissenschaftliche Erforschung des römischen Imperialismus kann man mit Theodor Mommsen beginnen lassen, der postulierte, dass die Römer einen defensiv geprägten Imperialismus vertraten. Abgesehen von der Einigung Italiens habe sich, so

³⁸ Neben den einschlägigen Handbüchern sei für den Zusammenhang von Krieg und Religion in der römischen Kultur insbesondere auf die besonders wichtige Studie von Jörg Rüpke verwiesen: Rüpke, J., *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990.

³⁹ Überblicke zur Forschungsdiskussion finden sich etwa bei Champion, C. u. Eckstein, A., Introduction: The Study of Roman Imperialism, in: Champion, C. (Hrsg.) *Roman Imperialism. Readings and Sources*, Malden u.a. 2004, 1-15; Erskine, A., *Roman Imperialism*, Edinburgh 2010, 1-88.

⁴⁰ Machiavelli, N., *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*. Dt. Gesamtausg., übersetzt, eingeleitet und erläutert von Rudolf Zorn. Mit einem Geleitwort von Herfried Münkler, 3., verbesserte Aufl., Stuttgart 2007.

⁴¹ Montesquieu, C. de, *Größe und Niedergang Roms*. Mit den Randbemerkungen Friedrichs des Großen. Übersetzt und herausgegeben von Lothar Schuckert., Frankfurt a. M. 1980.

Mommsen, Rom gegen jede weitere Expansion regelrecht gewehrt, doch seien die Römer immer wieder in die Konflikte hineingeschlittert, das Römische Reich sei somit ein „Weltreich wider Willen“⁴² gewesen – Mommsen spricht sogar von einer regelrechten „Eroberungsfurcht“ der Römer.⁴³ Weiterhin stellt er deutlich heraus, dass die Römer stets von sich behaupteten, sich gegen fremde Aggression verteidigen zu müssen, eine Aussage, die er als historisch weitgehend korrekt erachtete.⁴⁴

Wesentliche außenpolitische Entscheidungen der Römer – wie etwa das Eingreifen in Griechenland – seien Fehler gewesen.⁴⁵ Dass Rom letztlich dennoch Erfolg hatte, sei – hier ist Mommsen ganz dem Nationalstaatsdenken des 19. Jh. verhaftet – der Einigung Italiens durch die Römer zuzuschreiben gewesen. In diesem Punkt habe sich das Römische Reich von allen anderen antiken Reichen unterschieden, was das römische Weltreich somit zu einer geschichtlichen Notwendigkeit gemacht habe.⁴⁶ Obwohl Teile der mommsenschen These, wie etwa seine Überlegungen zum antiken italischen Nationalstaat, in dieser Form kaum in die weitere Forschung eingingen, erwies sich seine grundsätzliche These vom „defensiven Imperialismus“ als außerordentlich einflussreich.⁴⁷

⁴² Mommsen 1854-56, Bd.1, 781.

⁴³ Ebd. 782.

⁴⁴ Ebd. 781.

⁴⁵ Ebd. 781f.: Das römische Engagement in Übersee sei laut Mommsen ein „Fehler gegen [...] gegen die italische Politik“ gewesen.

⁴⁶ Ebd. 782.

⁴⁷ Unter den bedeutendsten Nachfolgern sind zuallererst Tenney Frank (Frank, T., *Roman Imperialism*, New York 1914) und Holleaux (Holleaux, M., *Rome, la Grèce et le monarchies hellénistiques au IIIe siècle avant J.-C.* (273-205), Paris 1921) zu sehen. Frank ging in seinem 1914 erschienenen Werk „*Roman Imperialism*“ sogar so weit, als Motiv hinter der römischen Expansion in das östliche Mittelmeer philhellenische Motive zu sehen, siehe ebd. 151f.; Holleaux hingegen sah im Überschreiten der Adria durch die Römer zwar keinen Philhellenismus am Werk, jedoch vor allem die Angst der Römer um die eigene Sicherheit; siehe zum „defensiven Imperialismus“ ferner Gelzer, M., *Das Reich. Idee und Gestalt*. Festschrift für Johannes Haller, Stuttgart 1940; Stier, H., *Roms Aufstieg zur Weltmacht und die griechische Welt*, Köln u. Opladen 1957; Petzold, K.-E., *Rom und Illyrien*, *Historia* 20 (1971), 199-223; Giannelli, G., *Trattato di storia romana I*, Rom 1953; Volkmann, H., *Griechische Rhetorik oder römische Politik*, *Hermes* 82 (1954), 465-476; Veyne, P., *Y a-t-il eu un impérialisme romain?*, *MEFRA* 87 (1975), 793-855; siehe hierzu auch die Diskussion bei Garnsey, P. u. Whittaker, C., *Introduction*, in: diess. (Hgg.), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge 1978, 1-16; North, J., *The Development of Roman Imperialism*, *JRS* 71 (1981), 1-9; Frézouls, E., *Sur l'histoire de l'impérialisme romain*, *Ktéma* 8 (1983), 141-62. Inzwischen ist von verschiedener Seite die These aufgestellt worden, dass die frühen Vertreter des „defensiven Imperialismus“ Apologeten des Imperialismus ihrer eigenen Zeit gewesen seien, siehe hierzu: Linderski, J., *Si vis pacem, para bellum. Concepts of Defensive Imperialism*, in: Harris, W. (Hrsg.), *The Imperialism of Mid-Republican Rome*, Rom 1984, 133-152; Hingley, R., *Attitudes to Roman Imperialism*, in: Scott, E. (Hrsg.), *Theoretical Roman Archaeology. First Conference Proceedings*, Avebury 1993, 23-27; Mattingly, D., *Introduction. Dialogues of Power and Experience in the Roman Empire*, in: ders. (Hrsg.), *Dialogues in Roman Imperialism. Power, Discourse, and Discrepant Experience in the Roman Empire*, Portsmouth 1997, 7-24; Adler, E., *Late Victorian and Edwardian Views of Rome and the Nature of 'Defensive Imperialism'*, *International Journal of the Classical Tradition* 15 (2008), 187-216; Adler hat seine Untersuchungen inzwischen auf die Zeitgeschichte ausgedehnt und dabei festgestellt, dass die Vorstellung, das Römische Reich sei einem defensiven Imperialismus entsprungen, bei zeitgenössischen Wissenschaftlern und Autoren, die einen historischen Vergleich und den USA unternehmen, zunehmend populärer wird, siehe hierzu ders., *Post-9/11 Views of Rome and the Nature of the "Defensive Imperialism"*, *International Journal of the Classical Tradition* 15 (2008), 587-610; stellvertretend als besonders eindrückliches Beispiel der Wiederbelebung des „defensiven Imperialismus“ der Römer in modernen Diskussionen sei hier das Buch von Thomas Madden genannt: Madden, T., *Empires of Trust. How Rome Built – and America Is*

Bald schon regte sich jedoch in der Fachwelt Widerstand gegen diese Sichtweise der römischen Expansion. Rom wurde gegen die These vom defensiven Imperialismus als Aggressor interpretiert, wesentliche Antriebe zur Weltherrschaft seien Militarismus und der Wille zur Macht gewesen. Die breiteste Wirkung verdankt die These vom aggressiven Imperialismus der Römer der einflussreichen Studie von William Harris mit dem Titel „War and Imperialism in Republican Rome“⁴⁸.

Harris wichtigster Ansatzpunkt ist die von ihm rekonstruierte Mentalität der Römer. Diese sei – was das Verhältnis zu anderen Völkern anbelange – als aggressiv zu bezeichnen. Ursachen seien das unaufhörliche Streben der Römer nach persönlichem Ruhm, insbesondere innerhalb der römischen Aristokratie, sowie die Gier nach Beute gewesen, welche die Expansion stets weiter befeuert hätten. Weiterhin seien die Römer der frühen und mittleren Republik an den Krieg nicht nur gewöhnt gewesen, sondern sie hätten ihn sogar Jahr für Jahr erwartet. Wo ältere Autoren den defensiven Imperialismus der Römer am Werk sahen – etwa im Zusammenhang mit dem *bellum iustum* – will Harris nur Vorwände für weitere Kriege erkennen.

Zu den beiden eben skizzierten Grundpolen „defensiv“ und „aggressiv“⁴⁹ traten Forschungspositionen, die differenziertere Erklärungsmöglichkeiten anboten. Ausgehend von der erklärungsbedürftigen Zurückhaltung der Römer der mittleren Republik, in ihrem Herrschaftsbereich insbesondere im hellenistischen Osten in Form fester Verwaltungsgebiete präsent zu bleiben, verfasste Ernst Badian seine Studie „Foreign Clientelae“.⁵⁰ Auf der Grundlage der Arbeiten Matthias Gelzers zum römischen Bindungswesen kam Badian zu der Schlussfolgerung, dass römische Herrschaft ihrem Wesen nach informell sei und sich durch den Begriff der Klientel treffender ausdrücken ließe, der im gelzerschen Sinne ein spezifisch römisches Schutz- und Loyalitätsverhältnis zwischen Patron und Klient bezeichnete. Der Herrschaftsbereich der Römer sei nach Badian im Wesentlichen aus den stetig anwachsenden Verpflichtungen gegenüber ihren *clientes* entstanden.⁵¹

Building – a New World, New York 2008, der Mommsens „Eroberungsfurcht“ nahezu wortwörtlich wiederholt. Die Römer hätten „[...]a fervent desire *not* to have an Empire“ gehabt – was er der Intention seines Buches nach als Ratschlag an die modernen USA verstanden wissen will, ebd. 64.

⁴⁸ Harris, W., War and Imperialism in Republican Rome 327-70 BC, Oxford 1979.

⁴⁹ Der scharfe Begriff des „aggressiven Imperialismus“ ist von Harris selbst in die Diskussion eingebracht worden, um die Abgrenzung seines Modells zu Mommsen stärker hervorzuheben, siehe hierzu Harris, W., Current Directions in the Study of Roman Imperialism, in: ders. (Hrsg.), The Imperialism of Mid-Republican Rome, Rom 1984, 13ff; Errington, M., Neue Forschungen zu den Ursachen der römischen Expansion im 3. und 2. Jh. v. Chr., Historia 250 (1990), 93-106, hier 100f.

⁵⁰ Badian, E., Foreign Clientelae. 264-70 B.C., Oxford 1958.

⁵¹ Eine wichtige Vorlage war neben Gelzer (Gelzer, M., Die Nobilität der römischen Republik, in: ders., Kleine Schriften, hrsg. von H. Straßburger und Chr. Meier, Bd. 1, Wiesbaden 1962, 17-135) auch Sands, P., The Client Princes of the Roman Empire under the Republic, Cambridge 1908. Das Konzept Badians wurde bspw. aufgegriffen von

Im Jahr 1984 veröffentlichte Erich Gruen ein zweibändiges Werk zur römischen Expansion in den hellenistischen Osten. Während die früheren Ansätze zum römischen Imperialismus einen stark auf Rom zentrierten Blickwinkel vertraten, nahm Gruen den Standpunkt der Peripherie ein, genauer: den Blickwinkel der Griechen auf Rom.⁵² Die römische Expansion in Italien sei nach Gruen vom Willen zur Eroberung und Annexion größerer Gebiete gekennzeichnet gewesen sei, doch habe die italienische Halbinsel gleichzeitig die Grenze der römischen Auffassung von einem zusammenhängenden Herrschaftsgebiet dargestellt. Gegenüber Gebieten außerhalb Italiens hätten die Römer hingegen keinen aktiven Herrschaftswillen gezeigt, was insbesondere in Griechenland ein erratic appearing Verhalten der Römer hervorgerufen habe. Die Römer versuchten dort, keinerlei dauerhafte Verpflichtungen einzugehen, was man bereits daran erkennen könne, dass die Römer von dem Abschluss formeller Vertragsverhältnisse mit den Griechen des Mutterlandes, wie etwa in Italien, Abstand nahmen. Stattdessen hätten die Römer verstärkt die informelle *amicitia* in ihren internationalen Beziehungen angewandt, indem sie das hellenistische Konzept von *philia* adaptierten.⁵³

Ursache für die Expansion in den hellenistischen Osten – und somit Ursache für die Weltherrschaft der Römer – sei nach Gruen keineswegs ein römischer Herrschaftswille gewesen, sondern vielmehr die ständigen Bestrebungen der Griechen, die Römer in ihre Konflikte hineinzuziehen; auch die Übernahme von herrschaftlichen Aufgaben sei Rom von den Griechen aufgefordert worden, da die Griechen ihre Dispute zunehmend vor dem Senat in Rom verhandelten.⁵⁴

Der neueste größere Beitrag zur Erforschung des römischen Imperialismus geht noch einen Schritt weiter als Gruen.⁵⁵ Arthur Eckstein rückt in seinen 2006 und 2008

Meier, Chr., *Res publica amissa. Eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik*, 3. veränd. Aufl., Frankfurt 1997. Siehe zum Zusammenhang zwischen Bindungswesen und römischer Expansion ebd. 41-45; Drexler, H., *Iustum Bellum*, *RhM* 102 (1959), 97-140 ebd. 119-122; Timpe, D., *Herrschaftsidee und Klientelstaatenpolitik in Sallusts Bellum Jugurthinum*, *Hermes* 90 (1962), 334-375; Errington, R., *The Dawn of Empire. Rome's Rise to World Power*, London 1971; Edlund, I., *Invisible Bonds. Clients and Patrons through the Eyes of Polybius*, *Klio* 59 (1977), 129-136; Touloumakos, J., *Zum römischen Gemeindepätronat im griechischen Osten*, *Hermes* 116 (1988), 304-324; Rich, J., *Patronage Interstate Relations in the Roman Republic*, in: Wallace-Hadrill, A., *Patronage in Ancient Society*, London u.a. 1989, 117-135. Badian's Konzept stieß aber in Deutschland auch vielfach auf Ablehnung, siehe hierzu Bleicken, J., *Rezension zu: Badian, E., Foreign Clientelae*, *Gnomon* 36 (1964), 176-87; Badian wiederholte seine Thesen in Badian, E., *Hegemony and Independence. Prolegomena to a Study of the Relations of Rome and the Hellenistic States in the Second Century B.C.*, in: *Actes du VIIe Congrès de la FIEC* [1979], Bd. 1, Budapest 1983, 397-414.

⁵² Gruen, E., *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, Berkeley u.a. 1984.

⁵³ Gruen 1984, 158-200 argumentiert gegen die Vorstellung, die Römer hätten den Griechen eigene Konzepte wie die Klientel aufoktrojiert.

⁵⁴ Gruen 1984, 54-95.

⁵⁵ Es sei hier zuvor noch auf die Arbeit Ecksteins aus dem Jahr 1987 verwiesen; Eckstein, A., *Senate and General*, Berkeley u.a. 1987; Eckstein untersucht darin die Entscheidungsspielräume, die die römischen Generäle vor Ort

veröffentlichten Studien zur römischen Expansion von einer auf Rom zentrierten Sicht noch mehr ab und stellt die besondere politische Struktur des Mittelmeergebietes in der Antike in den Mittelpunkt seiner Analyse.⁵⁶

Der Mittelmeerraum sei nach Eckstein ein diplomatisch weitgehend unterregulierter Raum gewesen, der vom Kampf sämtlicher politischer Entitäten gegeneinander geprägt gewesen sei; die vermeintliche Friedfertigkeit einzelner Staaten sei immer auf eine relative politische und militärische Schwäche zurückzuführen. Er zieht aus diesen Beobachtungen den Schluss, dass man den gesamten antiken Mittelmeerraum zur Zeit des Hellenismus als „anarchisch“ bezeichnen müsse.⁵⁷

Eckstein wendet sich gegen ältere Forschungspositionen, insbesondere diejenige von Harris und seinen Nachfolgern, die den Römern eine Art Sonderweg unterstellten, der ein besonders aggressives expansives Verhalten zur Folge gehabt hätte. Die Römer hätten sich vielmehr im Kampf um Italien und den westlichen Mittelmeerraum schlicht als die letztlich stärkste Partei erwiesen. Die Expansion über die Adria, die den Beginn der römischen Weltherrschaft markierte, hätten die Römer aus sicherheitspolitischen Motiven heraus unternommen, denn als das Reich der Ptolemäer ab 205/204 v. Chr. unter einer vorübergehenden politischen Schwäche gelitten habe, hätten sich die etablierten, aber prekären Machtverhältnisse zwischen den hellenistischen Großmächten derart dramatisch verschoben, dass die Römer aus Angst vor der Entstehung eines neuen gefährlicheren Gegners und auch auf Bitten der Griechen im östlichen Mittelmeer schließlich eingegriffen hätten.

Die eigentliche Ursache für den Erfolg Roms sei nach Eckstein in der vergleichsweise großen Integrationsfähigkeit der Römer zu sehen. Insbesondere in Italien habe dies den Römern dauerhaften Zugriff auf ein relativ großes Territorium und ein militärisches Reservoir ermöglicht, mit dem nach der Eroberung Italiens kaum eine andere Macht habe konkurrieren können.⁵⁸

unabhängig vom Senat in Rom treffen konnten, die fernab von Rom über Krieg und Frieden entscheiden konnten. E. nimmt hier zwar noch immer die römische Perspektive ein, aber gewissermaßen diejenige der Römer in der Peripherie. Eckstein 1987 ist somit ein Bindeglied zwischen Gruen 1984 mit dessen dezidiert griechischer Perspektive und Ecksteins eigenen späteren Arbeiten, die den antiken Mittelmeerraum als ganzes in den Blick nehmen.

⁵⁶ Eckstein, A., *Mediterranean Anarchy, Interstate War, and the Rise of Rome*, Berkeley u. a. 2006; ders., *Rome enters the Greek East*, Chichester u. a., 2008; Ecksteins Ansatz wird derzeit breit diskutiert, siehe den zusammenfassenden Überblick bei Ramsey, G., Rezension zu: Eckstein, A., *Rome enters the Greek East. From Anarchy to Hierarchy in the Hellenistic Mediterranean, 230-170 BC*, in: *Bryn Mawr Classical Review* (05.07.2013). URL: <http://bmcr.brynmawr.edu/2013/2013-07-05.html> (abgerufen am 21.04.2016).

⁵⁷ Eckstein greift in beiden genannten Werken auf politikwissenschaftliche Theorien zur Dynamik internationaler Beziehungen zurück, um den Begriff der „Anarchie“ im Verhältnis der antiken Staaten zueinander zu rechtfertigen, siehe Eckstein 2006, 3-28 u. Eckstein 2008, 1-36.

⁵⁸ Eckstein 2008 243-257; Eckstein verweist darauf, dass bereits Mommsen den italischen „Nationalstaat“ als eine der wesentlichen Ursachen der Größe Roms erkannt hatte, siehe ebd. 257.

Ausgehend von diesen großen Deutungsmodellen des römischen Aufstiegs soll nachfolgend die Erforschung einzelner Elemente der römischen Religion besprochen werden, die für die römische Weltreichsbildung als besonders bedeutsam angesehen wurden.

1.2.2.2 *Der Triumph als Taktgeber der römischen Expansion*

Wie kaum ein anderes römisches Ritual stand der Triumph im Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Dies mit gutem Grund, denn ohne Zweifel nahm der Triumph, wie auch die Sonderformen der *ovatio* und des Triumphes *in monte albano* einen zentralen Platz im religiösen wie politischen Leben der Römer ein: Einen Triumph zu feiern bedeutete die höchste Ehre im Leben eines römischen Aristokraten.⁵⁹

Die Frage nach dem Ursprung des Rituals – vermutlich in Etrurien – wurde lange diskutiert.⁶⁰ Inzwischen drehen sich die Debatten allerdings zunehmend um die religiöse Bedeutung des Rituals, so etwa um die Frage, wie die Rolle des Triumphators in der Tracht des Jupiter Optimus Maximus auszulegen sei.⁶¹

Für die Erforschung des römischen Imperialismus lieferte der Triumph allerdings weniger aufgrund seiner religiösen Bedeutung Argumente, als vielmehr aus dem Umstand heraus, dass er die Krönung jeder senatorischen Laufbahn in Rom darstellte. Notwendige Voraussetzung für einen Triumph war aber ein erfolgreich zu Ende geführter Feldzug, was zu der Schlussfolgerung führte, dass das Streben nach immer mehr Triumphen zu immer weiteren Kriegen der Römer geführt hätte.

Diese vermeintliche Jagd der römischen Aristokraten nach Triumphen wurde somit zum zentralen Argument für diejenigen Historiker, die Rom als eine ungewöhnlich aggressive Macht der Antike ansehen.⁶² Die Imperiumsträger der *res publica* seien

⁵⁹ Zum Triumph allgemein: Beard, M., *The Roman Triumph*, Cambridge 2007; Bastien, J.-L., *Le triomphe romain et son utilisation politique à Rome aux trois derniers siècles de la république*, Rom 2007; Ehlers, W., s.v. *Triumphus*, RE VII, A, 1, 1939, 493-511; Itgenshorst, T., *Tota illa pompa. Der Triumph in der römischen Republik*, Göttingen 2005; Versnel, H., *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970; Künzl, E., *Der römische Triumph. Siegesfeiern im antiken Rom*, München 1988; Rüpke 1990, 223-234 mit älterer Literatur ebd. 223ff.;

⁶⁰ Linke, B., *Kingship in Early Rome*, in: Lanfranchi, G. u. Rollinger, R. (Hgg.), *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation exploratory Workshop held in Padova, November 28th-December 1st, 2007*, Padua 2010, 181-196; Bonfante Warren, L., *Roman Triumphs and Etruscan Kings. The Changing Face of the Triumph*, JRS 60 (1970), 49-66; Lemosse, M., *Les éléments techniques de l'ancien triomphe romain et le problème de son origine*, ANRW I,2, 1972, 442-453.

⁶¹ Versnel, *Triumphus* 66-93; Lemosse 1972, 445; Koch, C., *Der römische Jupiter*, Nachdr. d. Ausg. 1937, Darmstadt 1968, 125; Thulin, C., s.v. *Iuppiter*, RE X, 1, 1918, 1126-1147; Ehlers 1939, 494-495; Bonfante Warren 1970, 59-62.

⁶² Harris 1979, 10-41, insbs. 25f.; ders. *The Imperialism of Mid-Republican Rome*, Rom 1984, 14; Oakley, S., *The Roman Conquest of Italy*, in: Rich, J. u. Shipley, G. (Hgg.), *War and Society in the Roman World*, 9-37, hier 29; Raaflaub, K., Richards, J. u. Samons II, K., *Appius Claudius Caecus, Rome and Italy before the Pyrrhic War*, in: Hackens, T. u.a. (Hgg.), *The Age of Pyrrhus*, Louvain 1992, 13-50, hier 27 u. 29; Cornell, T., *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 B.C.)*, London 1995, 365; Raaflaub, K., *Born to be Wolves? Origins of Roman Imperialism*, in: Wallace, R. u. Harris, W. (Hgg.), *Transitions to Empire. Essays in*

mental derart auf den Triumph fixiert gewesen, dass sie immer wieder kriegerische Auseinandersetzungen gesucht hätten. Durch regelmäßige, z.T. mehrmals jährliche Zelebrierung eines Triumphes in Rom habe sich eine expansionistische Grundeinstellung auch in der Gesamtbevölkerung gefestigt und wurde beständig erneuert.

Inzwischen sind jedoch auch Positionen innerhalb der Forschung laut geworden, die auf derselben Grundlage zu gänzlich anderen Schlussfolgerungen gelangten. So musste es im Senat auch eine erhebliche Anzahl an Personen gegeben haben, die zwar keine Chance hatten ein Kommando zu bekommen, den möglichen Triumph eines Konkurrenten aber unbedingt verhindern wollten und daher in der Frage nach Krieg und Frieden als „Tauben“, d.h. als Verhinderer, auftraten. Dass die Römer dennoch Kriege in häufiger Frequenz führten, zeige, dass es für den Senat gewichtigere Gründe für einen Krieg gegeben haben musste, als den Triumph für einen einzelnen zu verhindern bzw. zu ermöglichen.⁶³ Statistische Untersuchungen der Triumphe in der mittleren Republik haben darüber hinaus ergeben, dass nur in 36 % aller Fälle der Senat einen Triumph an die entsprechenden Kandidaten ohne eine vorausgehende längere Diskussion vergab – es gab also keine Garantie, nach einem erfolgreichen Feldzug auch tatsächlich einen Triumph zugesprochen zu bekommen.⁶⁴

1.2.2.3 *Fetialritus und „bellum iustum“*

Die Römer besaßen laut unseren Quellen in ihrer Frühzeit eine besonders eigentümliche Institution zur Eröffnung von Kriegen. Kam es zum Konflikt, begab sich vor der Eröffnung des Krieges ein Priester aus dem Kolleg der *fetiales* auf den Weg in das gegnerische Gebiet, um dort in ritueller Form eine Wiedergutmachung des an Rom begangenen Schadens zu fordern (*rerum repetitio*). Falls der Gegner nun nicht innerhalb einer bestimmten Frist den römischen Forderungen nachkam, stellte der Fetiale die Schuld des Gegners fest und kehrte dann nach Rom zurück, wo der Senat

Graeco-Roman History 360-140 B.C., in Honor of E. Badian, Norman 1996, 273-314, hier 278 u. 296; Gehrke, H.-J., Die Römer im ersten punischen Krieg, in: Spielvogel, J. (Hrsg.), *Res publica reperta. Die Verfassung und Gesellschaft der römischen Republik und des frühen Principats*. Festschrift für Jochen Bleicken, Stuttgart 2002, 153-71, hier 168; siehe hierzu die Diskussion bei Rich, J., Fear, Greed, and Glory: The Causes of Roman War Making in the Middle Republic, in: ders. u. Shipley, G. (Hgg.), *War and Society in the Roman World*, London u. New York 1993, 38-68.

⁶³ Siehe Rich 1993, 56-62; ebenfalls Eckstein 2006, 208-214, der den Triumph als Faktor der römischen Expansion durch Vergleich mit den anderen Kulturen des Mittelmeerraumes zu relativieren sucht.

⁶⁴ Zitiert nach Eckstein 2006, 209 u. Anm. 96.; zu den Regularien, einen Triumph zugesprochen zu bekommen siehe Richardson, J., The Triumph, the Praetor and the Senate, *JRS* 65 (1975), 50-63; Develin, R., Tradition and the Development of Triumphal Regulations in Rome, *Klio* 60 (1978), 429-38; Brennan, T., Triumphus in Monte Albano, in: Wallace, R. u. Harris, E. (Hgg.), *Transitions to Empire. Essays in Greco-Roman History, 360-146 B.C., in honor of E. Badian*, Norman u. London 1996, 315-37; Mommsen, Th., *Römisches Staatsrecht I*, 3. Aufl. Leipzig 1887 126-36.

über das Gutachten des Fetialen beriet. Der Senat konnte dann auf der Grundlage dieses Gutachtens einen so genannten frommen und gerechten Krieg (*bellum iustum et pius*) beschließen. Ein Fetialpriester trat dann mit einem blutbeschmierten Speer an die Grenze zum gegnerischen Territorium und schleuderte den Speer in das Land des Feindes hinüber, womit der Krieg schließlich eröffnet wurde.⁶⁵

Die Quellenlage macht eine genauere historische Rekonstruktion der Priesterschaft der *fetiales* und des Fetialritus vor dem 3. Jh. v. Chr. außerordentlich schwierig. Da Octavian in seiner Kriegserklärung an Kleopatra den Fetialritus neu belebte wurde auch die berechtigte Frage aufgeworfen, ob es sich bei den erhaltenen literarischen Zeugnissen aus der späten Republik und der frühen Kaiserzeit nicht um anachronistisch verzerrte Quellen handele, die, wie etwa Livius, gerade unter dem Eindruck des Speerwurfs von Octavian entstanden sind, bzw. mit diesem einen gemeinsamen Entstehungshorizont teilen.

Verkompliziert wird die Rekonstruktion der Geschichte des *bellum iustum* durch das mysteriöse Verschwinden der Fetialpriesterschaft aus unseren Quellen für die Zeit der mittleren Republik. So haben wir nach dem Jahr 293 v. Chr. keinerlei Zeugnisse mehr dafür, dass die *fetiales* eine *rerum repetitio* durchgeführt hätten. Nur vereinzelt treten die Priester überhaupt noch in der Überlieferung in Erscheinung; so werden sie etwa in Fragen der Kriegseröffnung vom Senat als Gutachter hinzugezogen, etwa bei der Eröffnung des zweiten Makedonischen Krieges und des Krieges gegen Antiochos III. Vom in den Quellen für die frühe Zeit überlieferten Fetialritus sind in der mittleren Republik nur noch einzelne Elemente in Gebrauch, man vermutet daher, dass er gänzlich außer Gebrauch gekommen sei. Die Ursachen hierfür sind aufgrund der Quellenlage nur noch schwer zu rekonstruieren. Es wird häufig argumentiert, dass mit den von Rom zunehmend weiter entfernten und schließlich überseeisch werdenden Kriegsschauplätzen die *rerum repetitio* und der Speerwurf ins Feindesland obsolet geworden seien. Dennoch hielten sich zumindest Elemente des Rituals, wie etwa die Stellung von Forderungen an den Gegner vor einer formellen Kriegseröffnung. Allerdings übernahm der Senat nun selbst diese Aufgaben. Das Ziel dieser Handlungen, einen *bellum iustum et pius* zu generieren, blieb dasselbe, der religiöse Bezug also bestehen.⁶⁶

⁶⁵ Liv. 1,32,5-14; Eine Sammlung und intensive Diskussion der für das *ius fetiale* relevanten Quellen findet sich bei Zack, A., Studien zum „Römischen Völkerrecht“. Kriegserklärung, Kriegsbeschluss, Beeidigung und Ratifikation zwischenstaatlicher Verträge, internationale Freundschaft und Feindschaft während der römischen Republik bis zum Beginn des Prinzipats, 2. Aufl., Göttingen 2007, 13-74.

⁶⁶ Die These es hätte einen „modifizierten Fetialritus“ gegeben erstamlt in McDonald, A. u. Walbank, F., The origins of the Second Macedonian War, JRS 27 (1937), 180-207 hier 192-197; siehe hierzu die Diskussion bei Rich, J., The

In der späten Republik erfuhr das *ius fetiale* seine Ausarbeitung zum Konzept vom „gerechten Krieg“ durch Cicero.⁶⁷ Dem „gerechten Krieg“ war ab diesem Punkt eine enorme Rezeptionswirkung beschieden, die noch immer ungebrochen ist.

Unabhängig von der Frage, wie weit das Konzept vom „gerechten Krieg“ bis in die römische Frühzeit zurückverlegt werden kann, bleibt es eine unbestrittene Tatsache, dass die Römer der mittleren Republik immer wieder einen enormen Aufwand betrieben, damit die Schuld an den Kriegen, die sie führten, in den Augen der Götter beim jeweiligen Feind lag. Es lag daher auf der Hand, aus dieser spezifisch römischen Einrichtung Schlussfolgerungen hinsichtlich des Charakters der römischen Expansion zu ziehen. Diese Schlussfolgerungen fielen im Laufe der Forschungsgeschichte immer wieder sehr unterschiedlich aus.

Die Existenz des *ius fetiale* und des *bellum iustum* hat innerhalb der Forschung oftmals zu dem Urteil geführt, dass der Antrieb der Römer zur Expansion auf eine defensive Zielsetzung zurückgehe, da ein gerechter Krieg in den Augen der Götter stets ein defensiver Krieg sein musste. Im Wesentlichen folgt diese Position Cicero, der gerade im Zusammenhang mit seiner Erläuterung des *ius fetiale* zu dem Schluss kommt, die Römer hätten sich und ihre Verbündeten so lange verteidigt, bis sie schließlich zu ihrer alles beherrschenden Stellung gelangt seien.

Dem wurde entgegengehalten, dass der Ritus lediglich die Form wahre, das *bellum iustum* als Konzept an sich habe keine normative Kraft entfaltet, sondern stelle letztlich einen Vorwand zur Intervention dar. Die *rerum repetitio* war nach dieser Sichtweise also weniger ein Versuch, zu einem politischen Ausgleich mit dem Gegner zu gelangen, als

fetiales and Roman International Relations, in: Richardson, J. u. Santangelo, F. (Hgg.), *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart 2011; siehe auch ablehnend Rich, J., *Declaring War in the Roman Republic in the Period of Transmarine Expansion*, Brüssel 1976, 56-118. Obwohl bestimmte Elemente des Rituals weiter bestand gehabt hätten, wie etwa die Forderung nach Wiedergutmachung, habe es, so Rich, den Ritus ab dem 3. Jh. nicht mehr gegeben.

⁶⁷ Zu den Fetialen und dem Fetialritus: Rich 2011, 187-242; Rüpke 1990, 97-124; ders. *Kriegserklärung und Fahnenweihe. Zwei Anmerkungen zu einem historischen Experiment*, *AU* 30 (1987), 105-7; Penella, R., *War, Peace, and the ius fetiale in Livy 1*, *CP* 82 (1987), 233-7; Wiedemann, T., *The Fetiales. A Reconsideration*, *CQ* 36 (1986), 478-490; Dumézil, G., *Remarques sur le ‚Ius Fetiale‘*, *REL* 34 (1957), 93-111; Ziegler, K.-H., *Das Völkerrecht der römischen Republik*, *ANRW* I.2, 68-114; Petzold, K.-E., *Die Entstehung des römischen Weltreiches im Spiegel der Historiographie. Bemerkungen zum bellum iustum bei Livius*, in: Lefèvre, E. u. Olshausen, E. (Hgg.), *Livius – Werk und Rezeption. Festschrift für Erich Burck zum 80. Geburtstag*, München 1983, 241-263; Harris 1979, 166-173; Rich 1976.; Dahlheim, W., *Struktur und Entwicklung des römischen Völkerrechts im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr.*, München 1968, 171-180; Philipson, C., *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome II*, London 1916, 329ff.; Frank 1914, 1ff.; ders. *The Import of the Fetial Institution*, *CP* 7 (1912), 335-342; Samter, E., s.v. *Fetiales*, *RE* 6,2, 1909, 2259-65; Wissowa 1912, 550ff.; Marquardt, J., *Römische Staatsverwaltung III*, Leipzig 1878, 402ff.; Mommsen 1887, 246ff.; Täubler, E., *Imperium Romanum. Studien zur Entwicklungsgeschichte des römischen Reiches I*, Leipzig 1913, 128ff. u. 351ff.; Santangelo, F., *The Fetials and their ius*, *BICS* 51 (2008), 63-93; Saulnier, C., *Le Rôle de prêtres féciaux et l'application du ‚ius fetiale‘ à Rome* *RHD* 58 (1980), 171-199; Watson, A., *International Law in Archaic Rome. War and Religion*, Baltimore u. London 1993; Blaive, F., *Indictio belli, Recherches sur l'origine du droit fécial romain*, *RIDA* 40 (1993), 185-207; Ferrary, J.-L., *Ius fetiale et diplomatie*, in: Frézouls, E. u. Jaquemin, A., (Hgg.), *Les relations internationales. Actes du colloque de Strasbourg 15-17 Juin 1993*, Paris 1995, 411-432.

vielmehr eine Form der diplomatischen Erpressung.⁶⁸ Der „gerechte Krieg“ und das *ius fetiale* werden in dieser Lesart somit zur Heuchelei bzw. einer Geste der imperialen Überlegenheit.⁶⁹

Außenstehende und Gegner der Römer betrachteten dieses Verhalten allem Anschein nach bisweilen als Heuchelei, oder zumindest wurde dies von den Römern als Möglichkeit reflektiert. Man denke hier etwa an die diplomatische Mission des Karneades in Rom, der die Römer mit der Beliebigkeit ihres Gerechtigkeitsbegriffes konfrontierte⁷⁰; im 1. Jh. v. Chr. äußert Ariovist Zweifel an der Rechtmäßigkeit der römischen Intervention in Gallien durch Caesar⁷¹ und im berühmten „Brief des Mithridates“ stellt der pontische König die gesamte römische Geschichte als eine Reihe von Täuschungsmanövern gerade gegenüber denjenigen dar, für die sie zu kämpfen vorgaben.⁷²

Inzwischen mehren sich die Stimmen derjenigen, die eine Zwischenposition formulieren. Angesichts des großen Aufwandes, den die Römer betrieben, um einen gerechten Krieg festzustellen, sei dies als Beleg für die weiterhin bestehende normative Kraft des Vorganges anzusehen. Dies zeige sich auch an den harschen Reaktionen des Senats gegenüber Feldherren, deren Kriegshandlungen den Anforderungen an ein *bellum iustum* nicht gerecht geworden seien. Auch wurde der berechtigte Einwand geäußert, dass mit „Heuchelei“ im Zusammenhang mit dem gerechten Krieg wegen seiner Implikationen auf den *pax deorum* nur das Verhalten von Personen bezeichnet werden kann, die entweder göttliche Interventionen im Leben der Menschen und der *res publica* oder – unter antiken Bedingungen geradezu unerhört – die Existenz der Götter selbst leugneten.⁷³

Allerdings bedeute dies wiederum nicht, dass aus der religiösen Bedeutung des „gerechten Krieges“ auf einen defensiven Charakter des römischen Imperialismus geschlossen werden könne. Die *rerum repetitio* habe in den seltensten Fälle zu einer

⁶⁸ Derow, P., Polybius, Rome and the East, JRS 69 (1979), 1-15.; Veyne 1975, 81.

⁶⁹ Harris 1979, 166-75; Mandell, S., Roman Dominion: Desire and Reality, AW 22 (1991), 37-42 hier 37f.; Kallet-Marx, R., Hegemony to Empire. The Development of the Roman Imperium in the East from 148 to 62 B.C., Berkeley 1995, 87-88 u. 93-99; siehe Eckstein 2008, 218.

⁷⁰ Plut. Cat. mai. 22-23; Drecoll, C., Die Karneadesgesandtschaft und ihre Auswirkungen in Rom. Bemerkungen zur Darstellung der Karneadesgesandtschaft in den Quellen, Hermes 132 (2004), 82-91.

⁷¹ Caes. Gall. 44,7-10.

⁷² Sall. hist. 4,69(67), 5-9; ähnlich, wenn auch unter anderen Vorzeichen und bezogen auf die kaiserzeitliche Friedensideologie die nicht minder berühmte Rede des Calgacus in Tacitus Agricola, siehe Tac. Agr. 29-32.; ein ähnliches Zeugnis ist die von Diodor überlieferte Klage Hierons II. über die Römer, die ihre FIDES nur vorschoben würden: Diod. 23,1. Die Grundlage ist hier Philinos von Akragas.

⁷³ Eckstein 2006, 220f.; zur normativen Kraft des *bellum iustum* siehe etwa Albert, S., Bellum Iustum. Die Theorie des „Gerechten Krieges“ und ihre praktische Bedeutung für die auswärtigen Auseinandersetzungen Roms in republikanischer Zeit, Kallmünz 1980; vgl. den Überblick zur Diskussion bei Baltrusch 2008, 127-130.

friedlichen Konfliktlösung geführt – die sie ja anzubieten vorgab. Als Instrument, den Krieg zu vermeiden, sei sie, wie auch das gesamte *ius fetiale*, ungeeignet gewesen. In dem Moment, in dem die formalen Elemente des *ius fetiale* in der zwischenstaatlichen Diplomatie zum Einsatz kamen, stand die Schuld des Gegners aus römischer Sicht ja schon fest, der wiederum nur noch mit einem demütigenden Eingeständnis seiner Schuld oder einem Krieg gegen Rom reagieren konnte. Auch schließen sich Religiosität und die Beschaffung von Vorwänden nicht aus – es würde sich verändert in solch einem Erklärungsmodell lediglich die Grundlage einer Diskussion über Krieg und Frieden verändern, die dann eben in religiösen und nicht „realpolitischen“ Kategorien und Denkmustern stattfände.⁷⁴

1.2.3 Ideologische Konzepte und Mentalitäten der Römer

Bei der Frage nach den Ursachen der römischen Expansion wurde oft auf eine spezifisch römische mentale Disposition zur aggressiven Expansion und zur Stabilisierung von imperialer Herrschaft verwiesen. Diese Dispositionen hätten letztlich die Grundlage für die erfolgreiche römische Weltreichsbildung geschaffen. So wurde beispielsweise angenommen, die stratifizierte Gesellschaft der römischen Republik sei durch die wechselseitigen Schutz- und Loyalitätsverhältnisse wesentlich stärker integriert gewesen, als die übrigen Gesellschaften des Mittelmeerraumes. Dadurch sei die römische Gesellschaft wesentlich weniger anfällig gegenüber Krisen geworden, und die Oberschicht habe Gehorsam gegenüber ihrer politischen und gesellschaftlichen Führung immer wieder durchsetzen können. Zweitens strebten die Römer danach, diese Schutz- und Loyalitätsverhältnisse auch auf die Unterworfenen auszudehnen, was langfristig eine Integration zumindest der nicht-römischen Oberschichten zur Folge hatte und dem Reich so eine große Stabilität verliehen habe.⁷⁵ Den Römern wurde aber auch, vor allem seit der einflussreichen Studie von Harris (s.o.), eine besonders kriegerische Mentalität zugeschrieben, welche sie zur beständigen Expansion angetrieben habe. Diese These löste heftigen Widerspruch aus und wurde jüngst von Eckstein insofern relativiert, als es sich seiner Ansicht nach bei den Römern

⁷⁴ Harris 1979, 173; Grundsätzlich als Verteidigungskrieg interpretiert den *Bellum Iustum* Gelzer, M., *Römische Politik bei Fabius Pictor*, *Hermes* 68 (1933), 129-166, hier 165.

⁷⁵ So etwa Meier 1997, 30-35 u. 42-45; Bleicken 1995, 273-278; siehe hierzu auch die prägnante Darstellung bei Winterling, A., ‚Staat‘, ‚Gesellschaft‘ und politische Integration in der römischen Kaiserzeit, *Klio* 83 (2001), 93-112, für die Verhältnisse zur Zeiten der Republik ebd. 108f.

zwar um eine ausgesprochen kriegerische Kultur gehandelt habe, dies jedoch kein Alleinstellungsmerkmal der Römer in der Mittelmeerwelt gewesen sei.⁷⁶

Um die besonders kriegerische Mentalität der Römer aufzuzeigen, wurden insbesondere folgende römische Kulte bzw. Elemente der römischen Religion für die Argumentation herangezogen:

1.2.3.1 Sieg und Religion

Die Siegesgöttin *Victoria* hielt in den Jahren von 296 bis 293 v. Chr. in Rom Einzug. Von einem Zusammenhang mit den für die Römer siegreichen Samnitenkriegen und vor allem mit ihrem Sieg in der Schlacht von Sentium ist hierbei auszugehen. Die Einführung der *Victoria* geht sicherlich auf griechischen Einfluss zurück und fand in Rom großen Anklang, was man nicht nur an den fortgesetzten Tempelweihungen für *Victoria* erkennen kann, sondern etwa auch an der frühen römischen Münzprägung, auf der die Darstellung der Göttin *Victoria* eine besonders prominente Rolle spielte.⁷⁷ Neben permanenten Siegesmonumenten wie Bögen oder Tempeln, die die Römer errichteten, war es vor allem die Feier des Triumphes, der die symbolische Verbindung von Krieg und Sieg in der römischen Öffentlichkeit reproduzierte (s.o.).

Obwohl es in anderen Kulturen des Mittelmeerraumes vergleichbare „Siegeskulte“ gab, ist es doch vor allem die hohe Frequenz der Siegesfeiern in der frühen und mittleren Republik, die Rom eine Sonderstellung verliehen. Diese Dominanz der Göttin *Victoria* im Leben der Römer wurde in der Forschung bisweilen als „Theologie des Sieges“ bezeichnet.⁷⁸

Die Römer erwarteten bei ihren Kriegen den Sieg. Es stellt sich allerdings die Frage, ob die Ursache dieser Erwartungshaltung der Kult der *Victoria* war, oder ob sich die Siegesgewissheit nicht aus der grundsätzlichen Zustimmung der Götter zum Krieg ergab, welche die Römer durch Auspikation einholen und bei einem römischen Fehlverhalten durch die Entsühnung von Prodigien wieder herstellen konnten. Der Sieg im Krieg wäre in dieser Sichtweise nur die Bestätigung und Konsequenz der göttlichen, gewissermaßen eine sich selbst erfüllende Prophezeiung oder, um in den Worten von Hans-Joachim Gehrke zu sprechen, eine „Programmierung auf Sieg“.⁷⁹

⁷⁶ Eckstein 2006, 244-316.

⁷⁷ Zur *Victoria* Weinstock, S., *Victor and invictus*, HTR 1 (1957), 211-47; Hölscher, T., *Victoria Romana*, Mainz 1967; Fears, J., *The Theology of Victory at Rome. Approaches and Problems*, ANRW II,17,2, Berlin u. New York 1981, 736-826.

⁷⁸ Fears 1981.

⁷⁹ Gehrke, H.-J., *Die Römer im ersten punischen Krieg*, in: Spielvogel, J. (Hrsg.), *Res publica reperta. Die Verfassung und Gesellschaft der römischen Republik und des frühen Principats*. Festschrift für Jochen Bleicken, Stuttgart 2002, 153-71, hier 167.

In der Forschung zum römischen Imperialismus wird das geballte Auftreten der *Victoria* in der römischen Kultur zu Beginn des 3. Jh. zum Teil mit einem Wendepunkt in der Geschichte der römischen Weltreichsbildung in Verbindung gebracht: Mit dem Sieg in der Schlacht von Sentium 295 und der von Rom errungenen Hegemonie über Italien seien auch die imperialen Ambitionen der Römer entstanden, die *Victoria* sei also ein Symbol des römischen Imperialismus.⁸⁰ Vor dem Hintergrund der religiösen Entwicklung an der Wende vom 4. zum 3. Jh. in Rom wurden jedoch Einwände gegen diese Sichtweise erhoben. Die *Victoria* sei zwar eine prominente, jedoch nur eine unter vielen so genannten „abstrakten“ Gottheiten, die während des 3. Jh. von den Römern personifiziert und in einem Kult verehrt wurden.⁸¹

Erweitert man den Blick auch auf diese Personifikationen und bezieht auch die nicht-„abstrakten“ Gottheiten, die im Laufe des 3. Jh. einen Tempel erhielten in die Analyse mit ein, so ergibt sich ein anderes Bild. Als Beispiel seien genannt: *FIDES*, *Spes*, *Fors Fortuna*, *Concordia*, *Salus*, *Mens*, *Venus Obsequens*, *Jupiter Stator*, *Aesculapius*. Nicht nur müsse man vor diesem Hintergrund die Stellung der *Victoria* im Leben der Römer überdenken, sondern aus den gerade genannten Gottheiten lassen sich per se imperiale Ansprüche nicht ablesen. Wie Eckstein und Linderski herausstellen, war etwa *Salus* für die Römer von mindestens ebenso großer Bedeutung wie *Victoria*.⁸²

Ebenso schwierig zu bewerten in diesem Zusammenhang sind die Umstände der Tempelweihungen in dieser Zeit. Die überwiegende Zahl der Weihungen stammen von erfolgreichen Feldherren, die für einen erfolgreichen Ausgang ihrer Unternehmungen einer bestimmten Gottheit einen Tempel gelobten. Die Errichtung von Tempeln für Gottheiten wie *Spes* oder *Fors Fortuna* stand also oft im Zusammenhang mit einem Sieg. Ähnliches lässt sich auch über die Votivspiele sagen, die anlässlich eines Sieges gefeiert wurden und ebenfalls bestimmten Gottheiten geweiht waren, ohne dass sich aus dem Wesen der Gottheit zwangsläufig ein bestimmter Charakter des römischen Imperialismus herauslesen ließe. Wurde die Erweiterung der römischen Herrschaft gefeiert oder der weitere Fortbestand der *res publica*?

Nach Eckstein verweise *Salus* zudem auf einen weiteren Aspekt der römischen Lebenswelt. Trotz der sakralen Erhöhung des Sieges und der Siegesgewissheit waren

⁸⁰ Harris 1979, 123-125; Oakley 1993, 29-30; siehe die Diskussion bei Eckstein 2006, 229-237.

⁸¹ Die „abstrakten“ Gottheiten werden in dieser Arbeit als „vergöttlichte Qualitäten“ nach dem Konzept von Anna Clark aufgefasst. Siehe hierzu **Abschnitt 1.4.2.**

⁸² Eckstein 2006, 223-225; Linderski, J., Roman Religion in Livy, in: Schuler, W. (Hrsg.), Livius. Aspekte seines Werkes, Konstanz 1993, 53-70, hier 55-56.

die Römer vor den Gefahren eines Krieges unter antiken Bedingungen nicht gefeit: Die römischen Verlustquoten in den Kriegen der mittleren Republik waren oft hoch, wovon auch Angehörige der Oberschicht und die Feldherren selbst betroffen waren.⁸³ Sieg war also immer mit ganz konkreten Gefahren für Leib und Leben verbunden. Und trotz des göttlichen Beistandes waren sich die Römer durchaus darüber im Klaren, dass eine verheerende Niederlage nicht durch militärische Entscheidungen, sondern gerade auch durch Störungen der *pax deorum* herbeigeführt wurden, die man nach dem betreffenden Ereignis dann entsprechend rekonstruieren musste, um sie zu entsühnen. Bei aller Kontingenzreduktion, die das römische Vorzeichenwesen gewiss leistete, machte es die Römer doch nicht unverwundbar. In den jeweiligen politischen Entscheidungssituationen über Krieg und Frieden muss daher nicht nur das Streben nach einem Sieg eine Rolle gespielt haben, sondern gewiss auch die Angst vor den Folgen eines Krieges, die die Mitglieder des Senats mitunter auch selbst erleiden mussten.⁸⁴

1.2.3.2 Der Krieg im römischen Kalender

Im römischen Festkalender gab es eine Reihe von Festen, die eng mit Krieg verbunden waren. Im Einzelnen handelte es sich um die *equirria*, die dem Gott Mars gewidmet waren am 27. Februar und 15. März, bei denen die Kriegstauglichkeit von Pferden demonstriert wurde, das Fest des *equus october* am 15. Oktober und das *armilustrium* am 19. Oktober sowie eine Reihe von Festen, die in ihrer Identifizierung als „Kriegsfeste“ umstritten sind.⁸⁵ Die regelmäßige Wiederkehr dieser Feste im Jahreszyklus der Römer lieferte die Grundlage für das Argument, die Römer hätten jedes Jahr den Krieg erwartet wie eine Jahreszeit, ihn als „natürlich“ empfunden, woraus wiederum eine besondere Aggressivität der Römer abgeleitet wurde.

Während die Opferung von Pferden, wie beim *equus october*, anscheinend auch Parallelen in anderen Kulturen des Mittelmeerraumes hatte⁸⁶, ist nur von den Makedonen ein jährlich wiederkehrendes Ritual zur Kriegsvorbereitung bezeugt.⁸⁷ Je nach Perspektive wird dieses makedonische Ritual verschieden bewertet. Harris betont

⁸³ Eckstein 2006, 223ff.; Harris 1979, 40 u. Anm. 1 schätzt die Verlustquote unter den Offizieren einer Legion auf 20-25 %; eine Liste mit schweren römischen Niederlagen findet sich bei Rosenstein, N., *Imperatores victi: military defeat and aristocratic competition in the middle and late republic*, Berkeley 1990 (=Rosenstein 1990b), 179-203; für eine Liste der in der mittleren Republik getöteten römischen Feldherren siehe Eckstein 2006, App. 6, 317f.

⁸⁴ Eckstein 2006, 219.

⁸⁵ Rüpke 1990, 22-28.; Eckstein 2006, 205f.; Harris 1979, 9 u. Anm.3; Scullard, H., *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Ithaca 1981, 82, 83 u. 193-194.

⁸⁶ Polyb. 12,4; Eckstein 2006, 206.

⁸⁷ Polyb. 23,10,17; Liv. 40,6,1-6; Curt. 10,9,11-15; Briscoe, J., Rez. Harris, W., *War and Imperialism*, CR 30 (1980), 86-88.

die Seltenheit des Phänomens, um die Einzigartigkeit Roms in dieser Hinsicht herauszustellen, während Eckstein das makedonische Ritual als im Vergleich zu den römischen Ritualen weit militaristischer kennzeichnet. Unabhängig davon, wie man die Rituale zueinander bewertet, bleibt es aufgrund der Quellenlage dabei, dass Rom in dieser Hinsicht – mit Ausnahme Makedoniens – eine Sonderstellung innehatte.⁸⁸

Jörg Rüpke konnte die Diskussion um diese im Jahreszyklus durchgeführten Kriegsrituale erweitern, als er unter Berücksichtigung der römischen Sakraltopographie plausibel zeigen konnte, dass die genannten Rituale zwar auf die Erwartung eines jährlich wiederkehrenden Kriegszustandes verwiesen, aber vor allem den Krieg abwehrende Bedeutung hatten, da sie außerhalb des *pomerium* durchgeführt wurden, der Krieg somit grundsätzlich ein Phänomen blieb, das immer außerhalb Roms gedacht war.⁸⁹

1.2.3.3 Kriegerkult

Der Militärdienst bestimmte in der frühen und mittleren Republik das Leben der einfachen Bevölkerung, wie auch der römischen Aristokratie. Die persönliche Tapferkeit war in der Gesellschaft der Römischen Republik wie auch in den anderen Kulturen des Mittelmeerraumes hoch angesehen. In Rom verdichtete sich dieses Ansehen in der vergöttlichten *Virtus*, die dort spätestens ab 205 v. Chr. kultisch verehrt wurde und sich ebenfalls spätestens ab diesem Zeitpunkt zu einer zentralen vergöttlichten Qualität entwickeln sollte.⁹⁰

Im römischen Militär gab es zahlreiche Möglichkeiten, sich Auszeichnungen für Tapferkeit zu erwerben und seine persönliche *virtus* unter Beweis zu stellen.⁹¹ Diese Auszeichnungen, wie etwa die verschiedenen *coronae*, wurden dem Ausgezeichneten dauerhaft verliehen und bei verschiedenen gesellschaftlichen Anlässen getragen. Sie erhöhten also die soziale und bisweilen auch die religiöse Qualität des Trägers. Die höchste Tapferkeitsauszeichnung aber konnte nur der Feldherr persönlich erringen,

⁸⁸ Eckstein 2006, 206 Anm. 89 und Raaflaub 2001, 107 u. ebd. Anm 75 weisen auf ein Ritual im klassischen Athen hin, bei dem die Frauen für den Erfolg der Männer im Krieg beteten, sowie auf die staatliche Fürsorge für Kriegswaisen in Athen.

⁸⁹ Rüpke 1990, 22-28.

⁹⁰ Liv. 29,11,13.; zur Geschichte der *Virtus* siehe Eisenhut, W., *Virtus Romana. Ihre Stellung im römischen Wertesystem*, München 1973; McDonnell, M., *Aristocratic Competition, Horses and the Spolia Opima Again*, in: Aubert, J. u. Várhelyi, Z. (Hgg.), *A Tall Order. Religion, law, society, and imperialism in the ancient world. Essays in honor of William V. Harris*, Leiden u.a. 2005, 145-68; ders., *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*, Cambridge 2006.

⁹¹ Polyb. 6,39; siehe den Überblick bei Maxfield, V., *The Military Decorations of the Roman Army*, 1981; Eckstein, A., *Physis and Nomos. Polybius, Rome, and Cato the Elder*, in: Cartledge, P. u.a. (Hgg.), *Hellenistic Constructs. Essays in Culture, History and Historiography*, Berkeley and Los Angeles 1993, 175-198.

indem er den gegnerischen Anführer stellte und ihn im Kampf Mann-gegen-Mann tötete. Dann war es ihm erlaubt, auf dem Kapitol die Rüstung des gefallenen Gegners als *spolia opima* zu weihen.⁹²

In der Forschung wurde aus der Bedeutung von *virtus* für die Römer der Schluss gezogen, dass römische Männer in besonderer Weise danach gestrebt hätten, sich persönlich auszuzeichnen. Als einschlägige Quelle wird in diesem Zusammenhang immer wieder eine Passage aus Sallust herangezogen, in der der Historiker vermerkt, in früherer Zeit hätten die Römer miteinander hinsichtlich ihrer *virtus* gewetteifert. Tatsächlich konnte Oakley zeigen, dass es in der mittleren Republik immer wieder zu formellen und informellen Einzelkämpfen im Krieg gekommen sei und sich die Römer dieser Zeit damit auch gebrüstet hätten, wie bspw. M. Claudius Marcellus.⁹³

Abgesehen von Einzelkämpfen scheint es auch die Möglichkeit zur Selbstaufopferung gegeben zu haben. Ein Beispiel ist die Legende um Horatius, der die Brücke über den Tiber gegen die heranrückenden Feinde verteidigte. Auf historisch etwas sichererem Grund steht man bei den so genannten *devotiones* der Decier. Der Feldherr P. Decius Mus opferte sich 295 vor der Schlacht von Sentium selbst, indem er sich für einen Sieg selbst den Göttern versprach; anschließend stürzte er sich alleine in die feindlichen Reihen.⁹⁴

Für die Vertreter des aggressiven römischen Imperialismus hätte die zentrale Bedeutung, die die Demonstration von *virtus* im Leben der römischen Männer hatte, dazu geführt, dass sich Rom zu einer besonders kriegerischen Gesellschaft entwickelte. Die Hemmschwelle, neue Kriege zu beginnen wurde dadurch herabgesenkt, was die römische Expansion beständig weiter angetrieben habe.⁹⁵ Auch diese Position wurde von Harris vertreten und als Argument für die von ihm vertretene aggressive Grundmentalität der Römer angeführt. Die Sonderstellung der Römer im interkulturellen antiken Vergleich muss jedoch teilweise eingeschränkt werden. Zwar ist es richtig, dass in Griechenland die Monomachien mit dem Aufkommen der Phalanx verschwanden, in Rom dies aber bei vergleichbarer militärgeschichtlicher

⁹² Zu den Einzelkämpfen Harris 1979, 38-39; Oakley, S., Single Combat in the Roman Republic, CQ 35 (1985), 392-410; Eckstein 2006, 197-200; zu den *spolia opima* siehe Flower, H., The Tradition of the Spolia Opima: M. Claudius Marcellus and Augustus, CA 19 (2000), 34-64; Die Weihung erfolgte für Jupiter Feretrius, siehe hierzu Springer, L. The Cult and Temple of Jupiter Feretrius, CJ 50 (1954), 27-32.

⁹³ Oakley 1985.

⁹⁴ Zu Horatius Polyb. 6,55,1-4; Liv. 2,10; zu den Devotionen der Decier siehe Rüpke 1990 156-161; zum Thema der Selbstaufopferung siehe auch Versnel, H., Self-Sacrifice, Compensation, and the Anonymous Gods, in: Rudhart, J. (Hrsg.), La Sacrifice dans l'antiquité. Huit exposés suivis de discussions. Vandœuvres - Genève, 25 - 30 Août 1980, Genf 1981, 136-185; McDonnell, M., Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic, Cambridge 2006, 199f.

⁹⁵ Harris 1979, 38-39; Eckstein 2006, 197f.

Entwicklung offenbar ausblieb. Bei den Kelten wiederum, einem der römischen Hauptgegner, war der formalisierte Einzelkampf im Vorfeld einer Schlacht aber durchaus üblich.⁹⁶

Auch wurde die höchste Ehre, die man als römischer Einzelkämpfer erringen konnte, die *spolia opima*, in der gesamten römischen Geschichte nur drei Mal vergeben. Ohnehin hatte nur der Feldherr die Möglichkeit, die *spolia opima* zu erlangen.⁹⁷ Dasselbe gilt auch für die rituelle Selbstaufopferung: Nur der Feldherr konnte eine *devotio* im religiösen Sinne erfolgreich durchführen, und sie kam möglicherweise nur ein einziges Mal in der römischen Geschichte vor.⁹⁸

Trotz der großen Bedeutung der *virtus* scheint sie in der mittleren Republik eine ambivalente Stellung in der römischen Kultur gehabt zu haben. Der erste Tempel, der in Rom für *Virtus* geweiht wurde, entstand unter höchst ungewöhnlichen Bedingungen. M. Claudius Marcellus gelobte den Tempel für *Virtus* im Vorfeld der Schlacht von Clastidium im Jahr 222 v. Chr. Genauer gesagt, gelobte Marcellus einen Doppeltempel für *Honos et Virtus*. Allerdings bestand für *Honos* zu diesem Zeitpunkt bereits ein Tempel, den Fabius Maximus wenige Jahre zuvor gestiftet hatte.⁹⁹ Der Tempel für *Honos et Virtus* wurde vom Senat jahrelang aufgrund religiöser Bedenken verhindert – allem Anschein nach behinderte ein Doppeltempel die eindeutige Zuordnung von göttlichen Zeichen zu einer bestimmten Gottheit.¹⁰⁰ Marcellus erlebte die Weihung nicht mehr, erst sein gleichnamiger Sohn konnte das Gelöbnis erfüllen.¹⁰¹

Zusammenfassung:

Wie gezeigt wurde, hat die römische Religion in den Diskussionen um die römische Kriegsführung und den römischen Imperialismus einen festen Platz. Dabei schwankt ihre Rolle durchaus. In der Diskussion um die Bedeutung des *bellum iustum* etwa kommt

⁹⁶ Eckstein 2006, 199f.; zum Einzelkampf bei den Griechen und in hellenistischer Zeit siehe Eckstein 2006, 197-199; Oakley 1985, 402-3 sieht nur wenige Belege für Einzelkämpfe bei den Griechen in nachhomerischer Zeit.

⁹⁷ Rüpke 1990, 217-223, insbes. 218f.; McDonnell 2006, 201-204. McDonnell führt das vergleichsweise hohe Alter der römischen Feldherren als einen der Hauptgründe dafür an, dass die *spolia opima* in der römischen Geschichte so selten erlangt wurden. Erschwerend kam hinzu, dass das Reiterduell ohne Steigbügel für den Reiter technisch sehr fordernd gewesen sei.

⁹⁸ Die Devotionen der Decier bei Liv. 8,6,9-8,11,1; 10,28-29,4; Rüpke 1990, 156-160; Broughton, T., *The Magistrates of the Roman Republic*, Vol. 1, New York 1951, 135 u. 177; Eckstein 2006, 215 Anm. 122.

⁹⁹ Liv. 27,25,7-10; Marcellus erneuerte das Gelübde in den Jahren 212 oder 210 nachdem es keinen Fortschritt beim Streit um die Genehmigung des Tempels mit dem Senat gegeben hatte. Zu dieser Tempelstiftung und der Vergöttlichung der *Virtus* in Rom siehe McDonnell 2006, 206-240; McDonnell deutet den Tempel für *Virtus* im Zusammenhang mit der Karriere des M. Marcellus, die ungewöhnlich stark auf der persönlichen Tapferkeit des Marcellus beruhte. Die Vergöttlichung der *Virtus* deutet er als „[...]another of Marcellus aggressive innovations that went beyond accepted aristocratic limits.“, ebd. 234; siehe zum Tempel von *Honos et Virtus* auch Clark 2007, 67-69.

¹⁰⁰ Liv. 27,25,7-9; Val. Max. 1,1,8; Plut. Marcel. 28; McDonnell 2006, 220f.

¹⁰¹ Liv. 29,11,3.

der Frage nach der religiösen Auffassung des *ius fetiale* zentrale Bedeutung zu, deren Beurteilung immense Implikationen für den Charakter des römischen Imperialismus hat.

Andere Aspekte der römischen Religion haben in den verschiedenen Modellen zum römischen Imperialismus einen Unterstützungscharakter für die Diskussion, abhängig davon, als wie gewichtig man die Bedeutung des jeweiligen Phänomens für die römische Kultur und Gesellschaft erachtet. Der Triumph etwa mag das höchste Ziel römischer Aristokraten gewesen sein und vielleicht mag dies die römische Kriegsbegeisterung insbesondere innerhalb der Aristokratie befeuert haben, doch ist es auch möglich, dass die inneraristokratische Konkurrenz den Ausbruch von Kriegen deswegen auch gezielt zu verhindern suchte; Rom hatte einen ausgeprägten Siegeskult, jedoch wurden im Zusammenhang mit Krieg neben der *Victoria* auch andere vergöttlichte Qualitäten verehrt, die, wie etwa *Salus*, eher ein Hinweis auf die Sorge der Römer um das weitere Bestehen der *res publica* waren, als ein Symbol für ungehemmte Eroberungslust; dem Kriegerkult der Römer wiederum, verdichtet in der kultischen Verehrung der *Virtus*, stand eine ausgeprägte Betonung militärischer Disziplin gegenüber.¹⁰²

Grundsätzlich steht die Diskussion römischer Religion im Zusammenhang mit der römischen Expansion aber unter dem Zeichen einer weitestgehend politisch orientierten Geschichtsschreibung. Das Religiöse ist in diesen Darstellungen dem Politischen und Gesellschaftlichen nachgeordnet und dient in der Regel als Argumentationshilfe zur Erklärung politischer Entwicklungen.¹⁰³

¹⁰² McDonnell 195-205.

¹⁰³ Einige Beispiele: bei Hoyos 2015 etwa handelt es sich um eine rein politische und militärgeschichtliche Darstellung der Punischen Kriege; die religiöse Dimension politischer und militärischer Ereignisse fehlt gänzlich bei Zimmermann, K., Rom und Karthago, 3. Aufl., Darmstadt 2013, ebenso in der Darstellung des römischen Aufstiegs bei Bringmann 2002, 83-157; Gruen 1984 kommt in den zwischenstaatlichen Beziehungen zwischen Rom und Griechenland auf *FIDES* zu sprechen, ohne die religiöse Dimension des Begriffs für seine Diskussion fruchtbar zu machen; Baltrusch 2008 betont die Bedeutung der Religion u.a. für die römische Außenpolitik (ebd. 106-110), in seine Darstellung der römischen Weltreichsbildung im selben Buch hat allerdings nichts davon Eingang gefunden (67-71); Erskine, A., Roman Imperialism, Edinburgh 2010 diskutiert die Effekte der Religion am Rande, etwa als Verstärker für die Ideologie des Verteidigungskrieges (ebd. 35f.) oder im Zusammenhang mit dem Herrscherkult (ebd. 62-65). Die hohe Zahl der Tempelstiftungen in Rom ist für ihn vor allem ein Ergebnis der römischen Expansion (ebd. 78); Kathryn Lomas betont die verschiedenen Priesterämter als weiteren Karriereschritt für die Angehörigen der römischen Aristokratie, der Zugang zu Prestige, Einfluss und Macht ermöglichte, siehe Lomas, K., Der Aufstieg Roms. Von Romulus bis Pyrrhus. Aus dem Englischen von Uwe Walter, 2. Aufl., Stuttgart 2019, 383-385. Daneben betont sie die Ritualistik der Römer und hält den Einfluss der Religion auf die Weltansicht der Römer für vernachlässigbar: „Bei ihr [der römischen Religion DB] ging es eher um rituelle Genauigkeit als um Glauben [...]“, ebd. 384.

1.3 Die Quellen: Livius und Polybios

Ziel dieser Arbeit ist es, eine historische Rekonstruktion politischer und militärischer Ereignisse des 2. Punischen Krieges unter Berücksichtigung der römischen Religion zu schaffen. Daraus ergibt es sich zwangsläufig, dass die zentralen Quellen dieser Arbeit die Werke der relevanten antiken Historiker sind. Unter diesen kommt den Historikern Livius und Polybios eine besondere Bedeutung zu, denn ihre Berichte zum 2. Punischen Krieg sind ganz oder zumindest in großen Teilen erhalten geblieben. In der Zusammenschau ermöglichen uns die Werke dieser beiden Historiker einen breiten Blick auf die Ereignisse des 2. Punischen Krieges. Beide Historiker sollen in den folgenden Abschnitten hinsichtlich der vorliegenden Fragestellung kritisch diskutiert werden. Darauf aufbauend werden im Anschluss die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegenden methodischen Zugänge und Grundannahmen zu den Quellen und zur historischen Rekonstruktion erläutert werden.

1.3.1 Livius

Der römische Historiker Livius stellt für die Geschichte der mittleren Republik eine unverzichtbare Quelle dar. Von seinem umfangreichen Geschichtswerk, das 142 Bücher umfasste, sind etwa ein Drittel zu weiten Teilen erhalten geblieben. Es sind dies: die Bücher 1-10, die die römische Frühzeit bis ins Jahr 293 v. Chr. umfassen, die Bücher 20-30, die den zweiten Punischen Krieg schildern und die Bücher 31-45, die die römische Geschichte und des Mittelmeerraumes bis zum Ende des 3. Makedonischen Krieges erzählen. Daneben gibt es neben einzelnen Fragmenten noch die *Periochae*, antike Inhaltsangaben, die uns einige Informationen auch über den Inhalt nicht erhalten gebliebener Bücher des Livius liefern können.¹⁰⁴

Dort, wo uns Livius fehlt, stellen sich der Rekonstruktion der historischen Ereignisse enorme Hindernisse in den Weg. So lassen sich die sozialen, politischen und religiösen Entwicklungen der Jahre von der Schlacht von Sentium bis zum zweiten Punischen Krieg nur noch skizzenhaft rekonstruieren. Besonders schwer wiegt der Verlust seines Geschichtswerkes in den Jahren nach 167 v. Chr., zumal auch das Geschichtswerk des

¹⁰⁴ Zur Manuskriptgeschichte siehe De Franchis, M., *Livian Manuscript Tradition*, in: Mineo, B. (Hrsg.), *A Companion to Livy*, Malden 2015, 3-23.

Polybios dann nur noch trümmerhaft für uns verfügbar ist und mit dem Tod des Polybios in den späten 130er Jahren schließlich ganz wegbricht. Es ist im Wesentlichen also das livianische Geschichtswerk, das meist den Rahmen für eine moderne Rekonstruktion der Geschichte der mittleren Republik abgibt.

Da es sich bei Livius um einen Autor der frühaugusteischen Zeit handelt, war die Frage nach den von ihm verwendeten Quellen zentral für die Frage jeder historischen Auswertung seines Werkes.¹⁰⁵ Livius griff zur Abfassung seines Werkes auf verschiedene ältere Autoren zurück wie etwa Fabius Pictor, Valerius Antias, Coelius Antipater oder den Griechen Polybios.¹⁰⁶ Mit Ausnahme von Polybios ist aber keine seiner Vorlagen erhalten geblieben, was die Frage, wie stark Livius seinen Quellen folgt, schwer zu beantworten macht.

Durch umfangreiche Studien ließ sich immerhin plausibel rekonstruieren, wie sein Umgang mit Polybios war.¹⁰⁷ Das Werk des Griechen gab zu weiten Teilen auch die Struktur des livianischen Geschichtswerkes vor, was bisweilen zu Datierungsfehlern von Seiten des Livius führte.¹⁰⁸ Allerdings zeigte es sich auch, dass Livius seine Quelle Polybios nach erzählerischen Gesichtspunkten durchaus zu bearbeiten wusste. Wie sehr sich hieraus eine Regel ergibt, nach der Livius auch mit seinen anderen Quellen verfahren sein könnte, muss jedoch offenbleiben, zumal Livius den großen Wert des Polybios für sein eigenes Geschichtswerk betont, der Grieche also eine Sonderstellung unter den Quellen des Livius einnimmt.¹⁰⁹

Im Geschichtswerk des Livius sind immer wieder Bezüge zu den Verhältnissen seiner eigenen Zeit erkennbar. Dies gilt insbesondere, wenn er die religiösen Verhältnisse der mittleren Republik mit denjenigen seiner eigenen Zeit vergleicht, etwa bei der Beachtung der Auspikation vor dem Beginn eines Feldzuges, die er in seiner Zeit für vernachlässigt hält. Für die vorliegende Fragestellung besteht also die Gefahr, dass

¹⁰⁵ Livius war lange der Untersuchungsgegenstand der so genannten „Quellenforschung“, die im neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert insbesondere im deutschen Sprachraum eine große Blüte erlebte. Eine Auswahl: Nissen, H., Kritische Untersuchungen über die Quellen der vierten und fünften Dekade des Livius, Berlin 1963; Soltau, W., Livius' Geschichtswerk. Seine Komposition und seine Quellen, Leipzig 1897; Kahrstedt, U., Die Annalistik von Livius. B. XXXI-XLV. Vorschläge und Versuche, Berlin 1913; Klotz, A., Livius und seine Vorgänger, 3 Bde., Berlin u. Leipzig 1940-41.

¹⁰⁶ Erstmals zusammengestellt bei Peter, H., *Historicum Romanorum Reliquiae* I, 2. Aufl., Leipzig 1914; siehe auch Chassignet, M., *L'Annalistique romaine I-III. Texte établi et traduit*, Paris 1996-2004; Beck, H. u. Walter, U., *Die frühen römischen Historiker I-II*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Hans Beck und Uwe Walter, Darmstadt 2001-2004.

¹⁰⁷ Tränkle, H., *Livius und Polybios*, Basel u. Stuttgart 1977; Briscoe, J., *Livy and Polybios*, in: Schuller, W., *Livius. Aspekte seines Werkes*, Konstanz 1993, 39-52.

¹⁰⁸ Walbank, F., *The Fourth and Fifth Decades*, in: Dorey, T. (Hrsg.), *Livy*, London u. Toronto 1971, 47-72, hier 64; Eckstein, A., *Livy, Polybius and the Greek East (Books 31-45)*, in: Mineo, B. (Hrsg.), *A Companion to Livy*, Chichester u.a. 2015, 407-422, hier 409.

¹⁰⁹ Tränkle 1977, 20-26; Eckstein 2015, 409.

Aussagen des Livius zur Religion der mittleren Republik durch Anachronismen verzerrt wurden.¹¹⁰

Inzwischen häufen sich die Studien zu Livius, die sich mit seiner Erzähltechnik und seinen Darstellungsabsichten beschäftigen.¹¹¹ Gerade auch die Darstellung des Religiösen hat größeres wissenschaftliches Interesse hervorgerufen.¹¹² So hat sich in der Forschung zunächst eine breite Diskussion um die persönliche Religiosität des Livius entwickelt, zu der es jedoch keinen Konsens gibt. Dies verwundert insofern nicht, als es methodisch oftmals kaum möglich ist, zwischen seinen Darstellungsabsichten, den Inhalten seiner Vorlagen und seiner persönlichen Einstellung zur Religion zu unterscheiden.¹¹³ Immerhin konnte aufgezeigt werden, dass Livius das Religiöse und Übernatürliche für seine erzählerischen Absichten zu nutzen weiß, etwa wenn er Prodigienlisten abändert oder verschiebt.¹¹⁴ So wichtig und fruchtbar diese Studien im Einzelnen auch sein mögen, beschränkt sich deren historischer Ansatz meist auf eine Untersuchung der Lebenswelt des Livius, d.h. der spätrepublikanischen und augusteischen Zeit und beziehen sich weniger auf die von ihm berichteten Ereignisse früherer Epochen – die frühe und die mittlere Republik werden unter derartigen Fragestellungen meist zu einem literarischen Konstrukt.

1.3.2 Polybios

Polybios ist – neben Livius – zweifelsohne eine der wichtigsten Quellen für die mittlere römische Republik. Polybios, geboren um 200 v. Chr. als Angehöriger einer aristokratischen Familie der Stadt Megalopolis auf der Peloponnes, erlebte die Expansion der Römer nach Griechenland als Zeitgenosse. Nach dem Ende des 3. Makedonischen Krieges wurde er von der römischen Expansion besonders hart

¹¹⁰ Zum Zeithorizont des Livius: Badian, E., Livy and Augustus, in: Schuller, W. (Hrsg.), Livius. Aspekte seines Werkes, Konstanz 1993, 9-38; Mette, H.-J., Livius und Augustus, Gymnasium 68 (1961), 269-285; Petersen, H., Livy and Augustus, TAPhA 92 (1961), 440-452; Syme, R., Livy and Augustus, HSPh 64 (1959), 27-87; Levick, B., Historical Context of the Ab Urbe Condita, in: Mineo, B. (Hrsg.), A Companion to Livy, Chichester u.a. 2015, 24-36.

¹¹¹ Eine Auswahl: Witte, K., Über die Form der Darstellung in Livius's Geschichtswerk, Rhein. Mus. 65 (1910), 270-305 u. 359-419; Walsh, P., Livy – His Historical Aims and Methods, Cambridge 1961; Burck, E., Die Erzählkunst des T. Livius, Berlin 1964; ders., Das Geschichtswerk des Titus Livius, Heidelberg 1992; Luce, T.J., Livy. The Composition of His History, Princeton 1977; McDonald, A., The Style of Livy, JRS 47 (1957), 155-170; Pausch, D., Livius und der Leser. Narrative Strukturen in *ab urbe condita*. München 2011.

¹¹² Levene, D., Religion in Livy, Leiden 1993; Linderski, J., Roman Religion in Livy, in: Schuller, W., Livius. Aspekte seines Werkes, Konstanz 1993; Davies, J., Rome's Religious History. Livy, Tacitus and Ammianus Marcellinus on their Gods, Cambridge 2004; Scheid, J., Livy and Religion, in: Mineo, B. (Hrsg.), A Companion to Livy, Chichester u.a. 2015, 78-89.

¹¹³ Levene 1993, 16-37 mit umfangreicher Forschungsdiskussion; Scheid 2015, 78-80.

¹¹⁴ Levene 1993, 38-77 für die dritte Dekade.

getroffen, als die Römer vom Achäischen Bund die Stellung von 1000 Geiseln forderten – zu diesen gehörten sowohl Polybios als auch sein Vater.

Polybios gelang es schnell, Anschluss zu finden an die Familie des Perseus-Bezwingers Aemilius Paullus und insbesondere zu dessen beiden Söhnen. Vor allem die persönliche Nähe zu Scipio Aemilianus verschaffte Polybios eine einzigartige Perspektive auf Rom, die dieser auch zu nutzen wusste. Die von ihm gemachten Beobachtungen flossen in ein Geschichtswerk ein, das zu dem Zweck verfasst worden war, seinen griechischen Landsleuten den Aufstieg der Römer zu erklären.¹¹⁵

Das Verhältnis zwischen Römern und Griechen nimmt im Geschichtswerk des Polybios verständlicherweise breiten Raum ein. Dabei spart er auch nicht an Kritik gegenüber den Griechen, die auch nicht immer frei ist von seiner persönlichen Perspektive, was er auch offen zugibt. So erfahren traditionelle Feinde des achäischen Bundes, wie etwa der Ätolische Bundesstaat und die Könige Makedoniens sowie Antiochos IV. Epiphanes eine besonders schlechte Beurteilung. Aber auch persönliche Feinde wie der achäische Politiker Kallikrates, der seine Auslieferung an die Römer zu verantworten hatte, werden in einem besonders schwarzen Licht gezeichnet.¹¹⁶

Die drei punischen Kriege bilden ein wesentliches Strukturelement des polybianischen Geschichtswerkes. Er lässt sein Werk mit dem 1. Punischen Krieg beginnen, lässt aber klar erkennen, dass er den Beginn des 2. Punischen Krieges als den eigentlichen Anfang seines Geschichtswerkes erachtet. Der Bericht des Polybios über die Zerstörung Karthagos 146 v. Chr. markiert den Endpunkt seines Werkes.¹¹⁷

Polybios erklärtes Ziel war es, den Aufstieg Roms zur beherrschenden Macht des Mittelmeerraumes zu erklären.¹¹⁸ Aus seiner Sicht bildete das für die Römer siegreiche Ende des 2. Punischen Krieges die entscheidende Wegmarke zum Römischen Weltreich. Dabei markierten für Polybios insbesondere die frühen Jahre des 2. Punischen Krieges die Verwebung sämtlicher politischer Ereignisse des Mittelmeerraumes (*symploké*). Römische und griechische Geschichte fallen nach ihm ab diesem Punkt weitgehend ineinander.¹¹⁹

¹¹⁵ Zur Biographie des Polybios siehe Dreyer, B., Polybios. Leben und Werk im Banne Roms, Hildesheim u.a. 2011, 7-23.

¹¹⁶ Zum Urteil des Polybios über öffentliches und politisches Fehlverhalten siehe Eckstein, A., Moral Vision in the Histories of Polybius, Berkeley 1995 u. insbs.ebd. 96-117; eine Diskussion der Objektivität des Polybios bei Dreyer, 2011, 122-133.

¹¹⁷ Champion, C., Polybius and the Punic Wars, in: Hoyos, D. (Hrsg.), A Companion to the Punic Wars, Chichester u.a. 2011, 95-111, hier 102-104.

¹¹⁸ Polyb. 3,21,9; 6,11,3-8.

¹¹⁹ Polyb. 4,28; 5,31; 5,105,4-10; Dreyer 2011, 91f.; Walbank, F., *Symploké. It's Role in Polybius' Histories*, YCS 24 (1975), 197-212.

Der Weg zur Universalgeschichte ist bei Polybios verwoben mit einem Dekadenmodell über die Entwicklung politischer Gemeinwesen. Nach Polybios unterliegen alle Staaten unweigerlich einem Kreislauf von Aufstieg und Verfall, dessen Tempo im Wesentlichen von der Verfassung der jeweiligen Staaten abhängt. Die einfachen Staatsformen wie Demokratie, Aristokratie und Monarchie unterliegen diesem Kreislauf schneller, während die gemischten Verfassungen, zu denen er Rom und Karthago zählte, diesen Kreislauf langsamer durchschritten. Die Diskussion der römischen Verfassung nimmt daher in seinem Geschichtswerk einen besonders prominenten Raum ein. Im 6. Buch seines Geschichtswerkes setzt sich Polybios ausführlich mit den verschiedenen politischen Institutionen der *res publica* auseinander und führt seinem griechischen Publikum die Leistungsfähigkeit des römischen Staates vor Augen, die der Grund dafür war, dass Rom selbst die Niederlage von Cannae überstand. Das römische Katastrophenjahr 216 ist für Polybios der Höhepunkt der römischen Geschichte.¹²⁰

So wertvoll Polybios für die politische Geschichte des Mittelmeerraumes zur Zeit der römischen Expansion auch ist, nehmen sich seine Bemerkungen zu religiösen Angelegenheiten recht bescheiden aus. Tatsächlich haben einige seiner Bemerkungen, vor allem in den methodischen Abschnitten seines Geschichtswerkes, dazu geführt, dass man Polybios lange für einen Rationalisten bzw. als eine Art „aufgeklärten“ Menschen zu betrachten habe.¹²¹ Allerdings zeigt es sich in der Zusammenschau seines Werkes, dass die persönliche Haltung des Polybios zu Religion und Kult nicht eindeutig ist.¹²² Dies ist insofern von besonderer Bedeutung, als eine Einschätzung der persönlichen Haltung des Polybios zur Religion auf die Deutung seines Gesamtwerkes und seiner Darstellungsabsichten durchschlägt. So gibt es zahlreiche Passagen, in denen er mutwillige Zerstörungen von Heiligtümern anprangert, zudem lässt er sich über die Gottlosigkeit verschiedener Völker und politischer Akteure aus.¹²³

In Hinblick auf Religion bzw. Götterwirken im Geschichtswerk des Polybios kann es nicht ausbleiben, auf die Rolle der *Tyché* in seinem Geschichtswerk hinzuweisen. Der Begriff wird von Polybios häufig eingesetzt und hat zahlreiche Bedeutungsebenen etwa „Schicksal“, „Verhängnis“, „Vorbedeutung“ oder „Zufall“. Nicht zuletzt aber wurde

¹²⁰ Dreyer 2011, 40-50; Blösel, W., Die Anakyklosis-Theorie und die Verfassung Roms im Spiegel des sechsten Buches des Polybios und Ciceros De Re Publica, Buch II, Hermes 126 (1998), 31-57; Walbank, F., The Idea of Decline in Polybios, in: ders., Polybios, Rome and the Hellenistic World, Essays and Reflections, Cambridge 2002, 193-211; McGing, B., Polybios' Histories, New York 2010, 169-202.

¹²¹ So etwa Dreyer 2011, 86: „Polybios ist zu aufgeklärt, um das göttliche Element als wirkungsmächtig zu erachten.“

¹²² Spickermann, W., Kultisches und Religiöses bei Polybios, in: Grieb, V. u. Koehn, C., Polybios und seine Historien, Stuttgart 2013, 301-318.

¹²³ Dreyer 2011, 86f.

die *Tyché* in hellenistischer Zeit auch als Gottheit anerkannt und als göttliche bzw. übernatürliche Kraft ist sie offenbar auch in Polybios aufzufassen, was in auffälligem Widerspruch zu Polybios Bemühungen steht, historische Ursache- und Wirkungszusammenhänge klar aufzuzeigen. Auch sein ansonsten in seinem Werk distanzierendes Verhältnis zum Religiösen scheint nicht zur Stellung der *Tyché* in seinem Geschichtswerk zu passen.¹²⁴

Mehr noch als die Frage, welche persönlichen religiösen Einstellungen des Polybios in sein Werk eingeflossen sind, ist für uns Polybios als Beobachter des religiösen Lebens der Römer von Bedeutung. Bereits eingangs war hiervon die Rede. Polybios erläutert im Rahmen seines Verfassungsdiskurses auch Aspekte der römischen Religion, die ihm besonders bemerkenswert erschienen. Obgleich er davon ausgeht, dass die Götterverehrung von den Vorfahren der Römer geschaffen wurde, um den gesellschaftlichen Zusammenhang zu stärken, stellt er fest, dass die Römer nach seiner Beobachtung im Vergleich zu anderen Völkern ungewöhnlich religiös seien.

Für uns von besonderem Wert ist Polybios Aussage über die Eidestreue der Römer. Der Sinn seines Religions-Exkurses ist, darzustellen, was den ungewöhnlich starken Zusammenhalt der römischen Gesellschaft ausmache, und die strenge Befolgung von Eiden scheint Polybios besonders beeindruckt zu haben. Tatsächlich scheint Polybios ein besonderes Phänomen der römischen Gesellschaft beobachtet zu haben, das Wirken einer gesellschaftlichen Verhaltensnorm, die mit Eiden, aber auch Verlässlichkeit, Glaubwürdigkeit, Vertrauen, Schutz sowie einer persönlichen Einlösungspflicht in Verbindung stand und religiöse Bedeutung für die Römer hatte: die *FIDES*.¹²⁵

Für Polybios und seine griechischen Leser hatte dieses Konzept eine besondere Relevanz, war es doch gerade auch die Außenpolitik, die die Römer unter die Regeln der *FIDES* zu stellen behaupteten. Unter den Römern seiner eigenen Zeit, d.h. der Jahre ab 167 v. Chr. bis in die 130er Jahre hinab, beobachtet Polybios die ersten Verfallserscheinungen dieser Verhaltensnorm – wofür er im Übrigen auch griechischen Einfluss verantwortlich macht. Dies deckt sich auch mit den Auseinandersetzungen über den normativen Inhalt von *FIDES* den wir vor allem im

¹²⁴ Einen Überblick zur *Tyché* bei Polybios bei Dreyer 2011, 83-86; Walbank, F., A Historical Commentary on Polybius, 3 Bde., Oxford 1957-1979, Bd. I, 16-26; Deininger, J., Die Tyche in der pragmatischen Geschichtsschreibung des Polybios, in: Grieb, V. u. Koehn, C., (Hgg.) Polybios und seine Historien, Stuttgart 2013, 71-112.

¹²⁵ Hierzu grundsätzlich: Dörrie, H., Polybios über pietas, religio und fides (zu Buch 6, Kap. 56). Griechische Theorie und römisches Selbstverständnis, in: Publications de l'École française de Rome 22 (1974), 251-272; Eckstein 1995, 167-168.

außenpolitischen Kontext bei den Römern in den späteren 170er Jahren v. Chr. deutlich beobachten können.¹²⁶

Polybios wird in der historischen Forschung ein grundsätzlich hoher Wert beigemessen. Dies liegt im Wesentlichen darin begründet, dass Polybios über seine Methode Rechenschaft ablegt und auch zahlreiche seiner Quellen nennt und diskutiert. Darüber hinaus hat Polybios offenbar ein intensives Quellenstudium betrieben, sein Werk zeugt zudem von einem relativ hohen intellektuellen Format.¹²⁷

1.3.3 Methodischer Zugang zu den Quellen

Livius und Polybios haben für ihre Berichte über die Ereignisse des 2. Punischen Krieges zahlreiche Quellen verwendet. Wir wissen zudem, dass Livius auch Polybios für einige Abschnitte seines Werkes verwendete.¹²⁸ In den meisten Fällen können wir die Quellen unserer antiken Gewährsmänner aber nicht mehr selbst überprüfen und können auch nicht oder nur höchst unzureichend in Erfahrung bringen, wie die jeweilige Vorlage verwendet wurde. Auf welche Aussagen aus ihren Quellen legten Livius und Polybios besonderen Wert? Welche Informationen aus ihren Quellen werteten sie anders als ihre Vorlagen oder ließen sie gar nicht erst in ihr eigenes Narrativ einfließen? Werden Vorlagen paraphrasiert, oder nahezu wortgetreu wiedergegeben? Wie viele Vorlagen sind gleichzeitig bei der Entstehung eines Berichtes eingeflossen?

Wir können uns der grundsätzlichen Arbeitsweise und Methode unserer Autoren zwar annähern. Manchmal geben uns antike Autoren auch ausführlich Auskunft über ihre Methoden und in besonderen Einzelfällen auch, wie sie zur Interpretation spezifischer historischer Situationen gelangten. In den meisten Fällen wissen wir das aber nicht.

So vermögen wir etwa die Aussage zu treffen, dass Fabius Pictor für bestimmte Bücher des Livius oder des Polybios die Vorlage bildete. Möglicherweise können wir noch einen Bruchteil des Inhaltes des Geschichtswerkes von Fabius Pictor rekonstruieren, weil Livius oder Polybios ihn als den Urheber einer bestimmten Information nennen, bspw. die Zahl der Gefallenen einer Schlacht. Es ist aber oftmals so gut wie unmöglich in Erfahrung zu bringen, in welchem Kontext diese Information im Werk des Fabius

¹²⁶ Dreyer 2011, 118; Eckstein 1995, 229-233.

¹²⁷ Dreyer 2011, 93-95; McGing 2011, 51-94; Champion 2011 98-102.

¹²⁸ Champion, C., *Livy and the Greek Historians from Herodotus to Dionysius: Some Soundings and Reflections*, in: Mineo, B. (Hrsg.) *A Companion to Livy*, Malden 2015, 190-204, hier 195-198; Halfmann, H., *Livius und Polybios*, in: Grieb, V. u. Koehn, C., (Hgg.) *Polybios und seine Historien*, Stuttgart 2013, 49-58.

Pictor einmal gestanden hat. Und abgesehen von diesen wenigen Einzelverweisen auf die Vorlage, fehlen uns über den größten Teil der Werke der beiden Historiographen Verweise auf Vorlagen.¹²⁹

Wollen wir eine Geschichte des 2. Punischen Krieges schreiben, haben wir also das Problem, dass wir hinter Livius, Polybios und andere antike Autoren oftmals nicht hinauskommen. In der Altertumswissenschaft wurde diesem Problem oft damit begegnet, dass die grundsätzliche Vertrauenswürdigkeit antiker Historiographen eingeschätzt wurde, was zu einer Art Rangfolge der antiken Gewährsmänner geführt hat. Den vermeintlich höherrangigen Autoren, wie etwa Polybios, darf nach dieser Methode mehr Vertrauen entgegengebracht werden als den als weniger zuverlässig eingestuften Autoren.¹³⁰

Diese Methode basiert also letztlich darauf, welche Glaubwürdigkeit wir den antiken Historiographen beimessen. Da antike Geschichtsschreiber allerdings selbst darum bemüht waren, ihre Glaubwürdigkeit herauszustellen, indem sie andere Autoren abwerteten, laufen wir mit diesem Vorgehen Gefahr, ihnen aufzusitzen. So müssen wir das Urteil des Polybios über Autoren wie Timaios von Tauromenion und Philinus von Akragas entgegennehmen, ohne dass wir es überprüfen könnten.

Für die vorliegende Arbeit wurde daher folgender Zugang zu den antiken Historiographen und zur Rekonstruktion von Vergangenheit gewählt.: Wo wir keinen bekannten Grund haben, der jeweiligen Quelle in einem spezifischen Kontext zu misstrauen, werden wir ihr insoweit vertrauen, als wir eine historische Situation plausibel rekonstruieren können.¹³¹ Zudem soll das so genannte „Veto-Recht“ der Quellen Anwendung finden, das verbietet, Falschaussagen gegen eine direkte Aussage der Quellen zu treffen.¹³²

¹²⁹ Richardson, J., *The Complications of Quellenforschung. The Case of Livy and Fabius Pictor*, in: Mineo, B. (Hrsg.), *A Companion to Livy*, Malden 2015, 178-189.

¹³⁰ Etwa Lazenby 1978, 259: „[...]where he (Polybios, DB) differs from other sources, it seems best, in principle, to follow him.“; Champion 2011, 102: „By the standards of ancient historiography, we could not hope for a better source on the Punic Wars.“; Bispham, E., *Literary Sources*, in: Rosenstein, N. u. Morstein-Marx, R. (Hgg.), *A Companion to the Roman Republic*, Chichester u. a. 2006, 29-50, hier 38: „Polybios' accounts of Roman politics, wars, and diplomacy, are high-grade material, and should be preferred unless they can be shown from other sources to present a biased version.“

¹³¹ Zum „Plausibilitätsvorbehalts“ siehe Goldbeck, F., *Salutationes. Die Morgenbegrüßungen in Rom in der Republik und der frühen Kaiserzeit*, Berlin 2010, 30f.

¹³² Zum „Vetorecht der Quellen“: Koselleck, R., *Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt [1977]*, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 11. Aufl., Frankfurt a. M. 2020, 206: „Streng genommen kann uns eine Quelle nie sagen, was wir sagen sollen. Wohl aber hindert sie uns, Aussagen zu machen, die wir nicht machen dürfen. Die Quellen haben ein Vetorecht. Sie verbieten uns, Deutungen zu wagen oder zuzulassen, die aufgrund eines Quellenbefundes schlichtweg als falsch oder als nicht zulässig durchschaut werden können. Falsche Daten, falsche Zahlenreihen, falsche Motiverklärungen, falsche Bewußtseinsanalysen: all das und vieles mehr läßt sich durch Quellenkritik aufdecken. Quellen schützen uns vor Irrtümern, nicht aber sagen sie uns, was wir sagen sollen.“; zum „Vetorecht der Quellen“ und dem

Dasselbe Vorgehen soll hier auch auf die Problematik des Anachronismus angewandt werden: Wo wir eine historische Situation des 2. Punischen Krieges aus einem späteren Bericht rekonstruieren, werden wir das Kriterium der Plausibilität anwenden, es sei denn, wir haben einen überzeugenden Grund anzunehmen, dass der historische Standpunkt des Autors das von ihm Berichtete derart stark verfälschte, dass eine Rekonstruktion bestimmter Ereignisse des 2. Punischen Krieges nicht mehr wenigstens annähernd möglich ist.

„Plausibilitätsvorbehalt“ siehe auch die gründlichen methodischen Überlegungen und Diskussionen von Fabian Goldbeck bei Goldbeck 2010, 26-32.

1.4 Vergöttlichte Qualitäten – die so genannten römischen Wertbegriffe

1.4.1 Forschungsgeschichte

Wenn wir den eingangs dieser Arbeit besprochenen Religionsbegriff auf die römischen Verhältnisse anwenden, müssen wir auch die so genannten römischen „Wertbegriffe“ unter die Religion der Römer fassen. Es handelt sich dabei um Konzepte, wie etwa *virtus*, *pietas*, *bonos*, *salus*, *FIDES*, *concordia* usw. die gesellschaftlich wirksam waren und für die Römer eine derart große Bedeutung hatten, dass ihnen Tempel gestiftet und sie kultisch verehrt wurden. Die Erforschung der römischen Wertbegriffe hat insbesondere in Deutschland eine bewegte und zum Teil belastete Geschichte. Um einen angemessenen wissenschaftlichen Zugang zu diesem Forschungsfeld zu bekommen, lohnt es sich, die Entwicklung der Forschung in diesem Bereich nachzuvollziehen, um Missverständnisse zu vermeiden.

Die intensive Erforschung lateinischer Begriffe, die um die Wende zum 20. Jh. einen ersten Gipfel in der Entstehung des „Thesaurus linguae Latinae“ erreichte, hatte großen Einfluss auf die während der Weimarer Republik einsetzende Blüte der Erforschung der römischen Wertbegriffe.¹³³ Richtungsweisend erwies sich hier die Rektoratsrede Richard Heinzes aus dem Jahr 1921 mit dem Titel „Von den Ursachen der Größe Roms.“¹³⁴

Insgesamt stand die Erforschung der römischen Wertbegriffe in den 20er und 30er Jahren des 20. Jh. gerade in Deutschland unter dem Eindruck einer Auffassung von Geschichte, die diese als Lehrmeisterin für die Gegenwart heranziehen wollte. Das Ziel war die Suche nach einem Römertum, das als Vorbild in den von schweren

¹³³ Siehe Rebenich, S., Wissenschaftsgeschichtliche Anmerkungen aus althistorischer Sicht, in: Haltenhoff, A., u.a. (Hgg.), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, Leipzig 2005, 23-46, hier 24f.; zur Forschungsgeschichte des TLL siehe Krömer, D. (Hrsg.), *Wie die Blätter am Baum, so wechseln die Wörter. 100 Jahre Thesaurus linguae Latinae*, Stuttgart u. Leipzig 1995.

¹³⁴ Heinze, R., *Von den Ursachen der Größe Roms*, in: ders., *Vom Geist des Römertums. Ausgewählte Aufsätze* herausgegeben von Erich Burck, 4. Auflage, Darmstadt 1972, 10; siehe hierzu Schmidt, P., *Zwischen Werttheorie, Begriffsgeschichte und Römertum. Zur Politisierung eines wissenschaftlichen Paradigmas*, in: Haltenhoff, A. u.a. (Hgg.), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, Leipzig 2005, 3-22, hier 12-14; Heinze schloss an diese Rede (Heinze 1972) bald darauf seine ebenfalls einflussreichen Studien zu *auctoritas* und *FIDES* an, siehe Heinze, R., *Auctoritas* (1925), in: ders., *Vom Geist des Römertums. Ausgewählte Aufsätze* herausgegeben von Erich Burck, 4. Auflage, Darmstadt 1972, 43-58 u. Heinze, R., *Fides* (1929), in: ders., *Vom Geist des Römertums. Ausgewählte Aufsätze* herausgegeben von Erich Burck, 4. Auflage, Darmstadt 1972, 59-81.

gesellschaftlichen Erschütterungen geprägten Jahren der Weimarer Republik dienen konnte.¹³⁵

Diese Sichtweise mündete direkt in die Ideologisierung des Forschungsfeldes während der Herrschaft der Nationalsozialisten in Deutschland.¹³⁶ Die „Umwertung aller Werte“ fand in der deutschen Altertumswissenschaft nicht nur sprichwörtlich, sondern buchstäblich statt und gipfelte in dem, was Stefan Rebenich eine *interpretatio fascistica* genannt hat.¹³⁷ Insbesondere die Vorstellungen der Römer von ihrem Reich und herrschaftlicher Autorität standen im Mittelpunkt dieser ideologiegeleiteten Forschung.¹³⁸ Die rein begriffsgeschichtlichen Studien wurden daneben weiterbetrieben.¹³⁹

Nach dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes 1945 bildeten die traditionell begriffsgeschichtlichen Studien auch den Übergang zur Wertbegriffsforschung in der Bundesrepublik Deutschland.¹⁴⁰ Betrieben wurde diese aber zu großen Teilen von denselben Personen, die sich in den 30er und 40er Jahren dem NS-Regime angedient hatten.¹⁴¹ Schwerwiegend erwies sich auch die methodische Rückständigkeit der Wertbegriffsforschung dieser Zeit, wie Stefan Rebenich deutlich herausstellt. Dies habe sich insbesondere im weitgehend ahistorischen Ansatz gezeigt,

¹³⁵ Gelzer, M., *Caesar. Der Politiker und Staatsmann*, Wiesbaden, 6. Aufl. 1960; Vogt, J., *Die römische Republik*, Freiburg i. Br. 1932, 45; Fraenkel, E., *Die Stelle des Römertums in der humanistischen Bildung*, Berlin 1926; Meister, K., *Die Tugenden der Römer* (1930), in: Oppermann, H. (Hrsg.), *Römische Wertbegriffe*, 2. Aufl. Darmstadt 1974, 1-22, hier insbes. 2.; siehe hierzu auch Schmidt 2005, 11-15.

¹³⁶ Siehe hierzu grundlegend: Malitz, J., *Römertum im ‚Dritten Reich‘*, in: Kneissl, P. u.a. (Hgg.), *Imperium Romanum. Festschrift für Karl Christ*, Stuttgart 1998, 519-543; Christ, K., *Römische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*, München 1982, 159; Rebenich 2005, 32-39; Schmidt 2005, 16-18.

¹³⁷ Rebenich 2005, 32f.; Schmidt 2005, 16-18, der die verschiedenen Spielarten dieses Vorganges am Beispiel der Arbeit von Pöschl, V., *Grundwerte römischer Staatsgesinnung in den Geschichtswerken des Sallust*, Berlin 1940, sowie verschiedenen Arbeiten Erich Burcks (siehe Schmidt 2005, 17) aufzeigt.

¹³⁸ Etwa Vogt, J., *Der Reichsgedanke in der römischen Kaiserzeit*, in: ders., *Vom Reichsgedanken der Römer*, Leipzig 1942, 5-34; zu Augustus als eine Art „Führergestalt“ siehe etwa Volkmann, H., *Mos maiorum als Grundzug des augusteischen Prinzipats*, in: Berve, H. (Hrsg.), *Das neue Bild der Antike*, Bd. 2, Leipzig 1942, 246-264; zur FIDES als germanisches Erbe siehe Altheim, F., *Italien und Rom*, Bd. 2, Amsterdam u. Leipzig 1941, 194-200; zur problematischen Forschungsgeschichte im Dritten Reich siehe Christ 1982; Rebenich, S., *Alte Geschichte zwischen Demokratie und Diktatur. Der Fall Helmut Berve*, *Chiron* 31 (2001), 457-496; ders., *Nationalsozialismus und Alte Geschichte. Kontinuität und Diskontinuität in Forschung und Lehre*, in: Stark, I. (Hrsg.), *Elisabeth Charlotte Welskopf und die Alte Geschichte in der DDR*, Stuttgart 2005; Losemann, V., *Nationalsozialismus und Antike. Studien zur Entwicklung des Faches Alte Geschichte 1933-1945*, Hamburg 1977.

¹³⁹ Rebenich 2005, 37-39.

¹⁴⁰ Becker, C., *Wertbegriffe im antiken Rom – ihre Geltung und ihr Absinken zum Schlagwort*, München 1967; siehe hierzu und für das Folgende Rebenich 2005, 39-42; Meier, H., Art. „Begriffsgeschichte“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1 (1971), 788-808.

¹⁴¹ Vogt, J., *Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschenbild der spätantiken Gesellschaft*, Mainz 1967; siehe auch Heinrich Drexlers Rektoratsrede von 1943, im Nachdruck von 1966: Drexler, H., *Dignitas*, in: Klein, R. (Hrsg.), *Das Staatsdenken der Römer*, Darmstadt 1966 (Nachdr. 1980), 231-254; siehe hierzu auch die gesammelten Beiträge in Drexler, H., *Politische Wertbegriffe der Römer*, Darmstadt 1988; Oppermann, H. (Hrsg.), *Römische Wertbegriffe*, 2. Aufl. Darmstadt 1974; Oppermann wandte sich erst nach dem zweiten Weltkrieg der Wertbegriffsforschung zu, siehe Rebenich 2005, 39f. u. Malitz 1998.

der hinter den als „Werten“ deklarierten Begriffen vermeintlich zeitlose Ideen zu erkennen glaubte.¹⁴²

Seit den frühen 80er Jahren fand aber eine zunehmend theoretische und interdisziplinäre Reflexion über Wertbegriffe statt. Unter diesem Eindruck wandte man sich ab von den abstrakten Vorstellungen, welche sich die ältere Forschung noch von den römischen Werten gemacht hatte, hin zu einer historisch geprägten Auffassung der römischen Wertbegriffe.¹⁴³

In jüngster Zeit wurden in der deutschen Altertumswissenschaft neue Impulse zur Erforschung der römischen Wertbegriffe gesetzt, wobei hier ein besonderes Verdienst einem Sonderforschungsbereich der TU Dresden zukommt. Die bisherigen Veröffentlichungen treten methodisch-theoretisch fundiert auf und haben einen stark interdisziplinären Ansatz mit dem programmatischen Ziel, das Forschungsfeld voranzutreiben.¹⁴⁴

1.4.2 Römische Wertbegriffe: Probleme und Konzepte

Grundsätzlich waren die so genannten römischen Wertbegriffe stets auf Handlungen bezogen.¹⁴⁵ Es handelt sich bei Ihnen also nicht – wie die ältere Forschung noch angenommen hat – um zeitlose Ideen und auch nicht um „Wertvorstellungen“. Weiterhin verwässern Übersetzungen die Wertbegriffe erheblich, indem sie diese

¹⁴² Rebenich 2005, 41f.; Haltenhoff, A., Wertbegriff und Wertbegriffe, in: Braun, M. u.a. (Hgg.), *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.*, München u. Leipzig 2000, 15-29, hier 17 Anm. 7.

¹⁴³ Althistorische Pionierarbeiten sind in diesem Bereich Meier, Chr., *Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jh. v. Chr.*, ABG 21 (1977), 7-41; Bleicken, J., *Staatliche Ordnung und Freiheit in der römischen Republik*, Kallmünz 1972; ders., *Der Begriff der Freiheit in der letzten Phase der römischen Republik*, HZ 185 (1962), 1-20; Kloft, H., *liberalitas principis. Herkunft und Bedeutung*, Studien zur Prinzipatsideologie, Köln u.a. 1970; Hölkeskamp, K.-J., *Die Entstehung der Nobilität. Studien zur sozialen und politischen Geschichte der Römischen Republik im 4. Jh. v. Chr.*, Stuttgart 1987; ders., *Fides – deditio in fidem – dextra data et accepta. Recht, Religion und Ritual in Rom*, in: Bruun, C. (Hrsg.), *The Roman Middle Republic. Politics, Religion, and Historiography c.400-133 B.C.*, Rom 2000, 223-250.

¹⁴⁴ Jehne, M. u. Mutschler, F.-H., *Texte, Rituale und die Stabilität der res publica. Zu zwei Teilprojekten des Dresdener Sonderforschungsbereiches „Institutionalität und Geschichtlichkeit“*, Antike Welt 31 (2000), 551-556; Mutschler, F.-H., *virtus und kein Ende? Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.*, Poetica 32 (2000), 23-49; Braun, M. u.a. (Hgg.), *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.*, München u. Leipzig 2000; ders., *virtus 2002. Zur Rolle der „römischen Werte“ in der Altertumswissenschaft*, Gymnasium 110 (2003), 363-385; Haltenhoff, A., u.a. (Hgg.), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, Leipzig 2005; Haltenhoff, A., u.a. (Hgg.), *O tempora, o mores. Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahren der Republik*, München u. Leipzig 2003.

¹⁴⁵ Siehe für das Folgende: Haltenhoff, A., *Römische Werte in neuer Sicht? Konzeptionelle Perspektiven innerhalb und außerhalb der Fachgrenzen*, in: ders. u.a. (Hgg.), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, Leipzig 2005, 81-106; zur Bezogenheit der römischen Wertbegriffe siehe auch Schneider, W., *Vom Handeln der Römer*, Hildesheim u.a. 1998, 54.

entweder in Zustände, Eigenschaften oder Beziehungen zu übersetzen versuchen und damit die eigentliche Einzelhandlung aus dem Blick verlieren.¹⁴⁶

Dieser Umstand stellt enorme Herausforderungen an die wissenschaftliche Terminologie, die gewiss nicht immer befriedigend zu bewältigen sind. Am Beispiel von *pietas* und *FIDES* macht Andreas Haltenhoff deutlich, wie man diese Begriffe korrekt ansprechen müsste, um ihren Sinn für die Römer wiederzugeben: „[...]abkürzend gesprochen: *pietas* ist *pietas*-Handeln, *fides* ist *fides*-Handeln.“¹⁴⁷

Hinter den Werten stecken also Handlungstypen, die sich in konkrete Einzelhandlungen aufgliedern lassen. Die Handlungsnorm hinter einem Begriff wie etwa *virtus* ergibt sich aus der Summe einzelner Normen, die sich in ganz konkreten Handlungen ausdrücken.¹⁴⁸

Damit ergibt sich eine weitere terminologische Schwierigkeit, die sich unmittelbar auf die religiöse Dimension der Wertbegriffe auswirkt. Nicht „abstrakt“ wurden diese Begriffe in der römischen Lebenswelt erfahren, sondern ganz konkret. Aus dem Umstand, dass zahlreiche dieser Wertbegriffe kultisch von den Römern verehrt wurden, hat man oft geschlossen, dass die Personifizierung eine Abstrahierung bedeuten müsse.¹⁴⁹

In der neueren Forschung regt sich Kritik an dieser Sichtweise.¹⁵⁰ Zunächst einmal dürfte die Personifizierung und religiöse Verehrung grundsätzlich eher zur Steigerung der Bedeutung der betreffenden Werte beigetragen haben.¹⁵¹ Von weit größerer Tragweite ist die problematische Frage, welche Unterscheidung ein Römer zwischen

¹⁴⁶ Haltenhoff 2005, 90f. erläutert dies plastisch am Beispiel der Begriffe *auctoritas*, *concordia* und *amicitia*. Dabei entsünde in der modernen Lesart der Eindruck, bei *auctoritas* handele es sich um eine Eigenschaft, bei *concordia* um einen Zustand und bei *amicitia* um eine Beziehung. Korrekt aber seien diese Begriffe aber folgendermaßen zu lesen: „Die *auctoritas* einer Person manifestiert sich in bestimmten Kontexten sozialer Interaktion; im handelnden Zusammenwirken gesellschaftlicher Gruppen verwirklicht sich die *concordia*; und die *amicitia*[...]als Wechselbeziehung tätiger Hilfe und solidarischen Verhaltens [...]“, ebd. 91f.; Richtigerweise verweist Haltenhoff hier darauf, dass in diesem Zusammenhang auch die römischen Auffassungen von personaler Identität angesprochen sind, siehe ebd. Anm. 35; siehe hierzu Schneider 1998, 49-51; ebenso Hölkeskamp, K.-J., Rekonstruktionen einer Republik. Die politische Kultur des antiken Rom und die Forschung der letzten Jahrzehnte, München 2004; Pöschl, V., Politische Wertbegriffe in Rom, A&A 26 (1980), 1-17 spricht von „Relationsbegriffen“.

¹⁴⁷ Ebd. 86.

¹⁴⁸ Ebd. 87 u. Anm. 24.

¹⁴⁹ Siehe etwa Spannagel, M., Zur Vergegenwärtigung abstrakter Wertbegriffe in Kult und Kunst der römischen Republik, in: Braun, M. u.a. (Hgg.), *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr.*, München u. Leipzig 2000, 237-269; Latte 1960, 233-242; siehe zur Terminologieproblematik auch grundsätzlich Fears, J., *The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, ANRW II,17,2, Berlin u. New York 1981, 827-948, hier 830-833; Haltenhoff erkennt das Problem ebenfalls, siehe Haltenhoff 2005, 87 u. Anm. 26.

¹⁵⁰ So stellt etwa Thome heraus, dass die Einrichtung von Tempel und Kult eines Wertbegriffes stets mit einem konkreten historischen Ereignis verbunden blieb, siehe Thome, G., *Zentrale Wertvorstellungen der Römer*, 2 Bde., Bamberg 2000, Bd. I, 30f.

¹⁵¹ Haltenhoff 2005, 87 Anm. 26.

einem handlungsbezogenen Wertbegriff und einer vergöttlichten Personifizierung desselben machte.

In den Quellen werden sowohl die Gottheit als auch der entsprechende „Wertbegriff“ einheitlich dargestellt. Mit Recht wurde daher darauf hingewiesen, dass die in der Forschung etablierte Schreibkonvention – Kleinschreibung für den Wertbegriff (z.B. *pietas*), Großschreibung für die Gottheit (z.B. *Pietas*) – keinerlei Entsprechung in der lateinischen Sprache hat: Die Römer kannten keine Unterscheidung zwischen Groß- und Kleinschreibung. Denis Feeney hat dieses Dilemma besonders griffig illustriert: Es sei schon schwierig genug zu bestimmen, was den Unterschied zwischen *Pax* und *pax* ausmache. Noch schwieriger werde es zu entscheiden, worin sich *PAX* und *PAX* unterschieden. Der Schluss liegt nahe, dass die Römer die Trennung von Wertbegriff und Gottheit entweder gar nicht vornahmen, oder, wie Anna Clark (s.u.) annimmt, sich die Bedeutung je nach Kontext auf einem Kontinuum zwischen weltlich und göttlich bewegen konnte.¹⁵²

Ausgehend von dieser Problematik rückt die religiöse Dimension der römischen „Wertbegriffe“ wieder in das Zentrum des Forschungsinteresses. Die im Jahr 2007 erschienene Studie von Anna Clark folgt genau diesem Ansatz, mit dem Ziel, den religiösen Aspekt der von ihr „Divine Qualities“ genannten Wertbegriffe herauszustellen und für die weitere Forschung fruchtbar zu machen.¹⁵³ Auf einer breiten Materialbasis konnte sie in verschiedenen Quellengattungen einen gesamtgesellschaftlichen Diskurs um diese „Divine Qualities“ nachweisen, der durch die Einführung eines Kultes für eine der „Divine Qualities“ intensiviert wurde.

Clark nimmt an, dass sich die „Divine Qualities“ stets innerhalb eines Bedeutungsspektrums zwischen Wertbegriff und Gottheit bewegt hatten, in der römischen Lebenswelt gleichsam aber immer beides zugleich angesprochen war. Dies habe zur Folge, dass die römischen Wertbegriffe für den Römer einen ganz bestimmten „Klang“ gehabt haben müssten, der vom modernen Beobachter nicht mehr nachempfunden werden könne. Dieser Befund werde von der modernen Schreibkonvention verfälscht.¹⁵⁴ Vor diesem Hintergrund schlägt Clark vor, die

¹⁵² Feeney 1998, 88ff.; Clark, A., *Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome*, Oxford 2007. Clark greift Feeney's Beispiel ebenfalls auf, siehe ebd. 20.

¹⁵³ Clark 2007; siehe zur Rezeption dieser Studie Santangelo, F., Rezension zu: Clark, A., *Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome*, in: *Bryn Mawr Classical Review* (18.04. 2008). <http://bmcr.brynmawr.edu/2008/2008-04-18.html> (26.04.2016); Schultz, C., Rezension zu: Clark, A., *Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome*, *The American Historical Review* 113 (2008), 1209-1210; Orlin, E., Rezension zu: Clark, A., *Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome*, *The Sixteenth Century Journal* 40 (2009), 971-972.

¹⁵⁴ Clark 2007, 18; Clark verwendet im Original das Wort „tone“.

etablierte Schreibweise aufzugeben und stattdessen kleine Kapitälchen zur Darstellung derjenigen Wertbegriffe zu verwenden, die in Rom kultische Verehrung genossen, also etwa ‚PIETAS‘ statt ‚*pietas*‘ und ‚*Pietas*‘.¹⁵⁵

Die vorliegende Studie teilt diese Überlegungen als Prämisse für den Umgang mit den so genannten Wertbegriffen und verwendet daher für die Begriffe die Bezeichnung „vergöttlichte Qualitäten“ nach Anna Clark. Die Qualität FIDES spielt in der vorliegenden Arbeit eine besondere Rolle. Auf FIDES soll daher die von Clark vorgeschlagene Schreibweise in Kapitälchen Anwendung finden. Hierdurch soll im Schriftbild das Bedeutungsspektrums dieser vergöttlichten Qualität hervorgehoben werden. Eine derartige Darstellung anderer vergöttlichter Qualitäten wie etwa *Pietas* oder *Fortuna* wäre konsequent – sie stehen allerdings nicht im Zentrum der Argumentationslinien dieser Arbeit. Um daher einerseits das Schriftbild dieser Arbeit nicht zu überlasten und andererseits das Ziel der Übersetzung antiker Lebenswelten nicht diffus werden zu lassen, soll für alle anderen vergöttlichten Qualitäten außer FIDES auf die etablierte Schreibkonvention zurückgegriffen werden: Großschreibung in kursiv, wenn von der Gottheit die Rede ist (z.B. *Virtus*), Kleinschreibung in allen anderen Fällen, etwa der Bezeichnung einer Eigenschaft (z.B. *virtus*).

Zusammengefasst: (1) Römische Wertbegriffe bildeten keine zeitlose Ideen oder Normen ab; sie waren nie abstrakt, sondern manifestierten sich stets in konkreten Handlungen. Die Norm ergab sich aus der Summe der spezifischen Handlungen und unterlag deshalb historisch bedingten Wandlungen. (2) Die kultische Verehrung intensiviert den gesellschaftlichen Diskurs um den betreffenden „Wertbegriff“, gab ihm gleichsam eine neue Orientierung. (3) Religiöse und ‚weltliche‘ Dimension dieser Begriffe wurden in der römischen Auffassung niemals getrennt voneinander gedacht und erlebt. (4) Um (3) zu verdeutlichen folgt die Schreibweise des für diese Arbeit besonders wichtigen Begriffs FIDES dem oben erläuterten Vorschlag von Anna Clark.¹⁵⁶ Zudem werden die so genannten römischen Wertbegriffe hier nach Anna Clark als „vergöttlichte Qualitäten“ bezeichnet.

¹⁵⁵ Clark 2007, 21.

¹⁵⁶ Clark 2007, 25f. vermutet eine religiöse Dimension und somit einen besonderen Klang auch bei jenen Wertbegriffen, die niemals kultische Ehren gleich welcher Art in Rom erhalten hatten. Allerdings wendet sie diese Schreibweise dort nicht an.

1.4.3 FIDES in der römischen Welt

Für die hier zu behandelnde Fragestellung ist vor allem die FIDES von besonderer Bedeutung. Es handelte sich bei der FIDES um eine der wichtigsten vergöttlichten Qualitäten der römischen Kultur.¹⁵⁷ Der Begriff wird für gewöhnlich mit „Vertrauen“, „Glaubwürdigkeit“, bisweilen auch mit „Treu und Glaube“ übersetzt. FIDES drückte gleichzeitig sowohl die Erwartung an die Erfüllung sozialer Verpflichtungen aus wie auch die Erfüllungspflicht: *officium* und *beneficium* waren in dem Wort gleichzeitig gebunden. Es handelt sich um einen Begriff, der eine Beziehung zwischen Menschen¹⁵⁸, Menschen und Göttern, Institutionen oder Staaten ausdrückte.¹⁵⁹ Dabei war das FIDES-Verhältnis stets asymmetrisch konzipiert.¹⁶⁰ Ein schwächerer Partner befand sich in der FIDES eines Stärkeren, so wie sich dies etwa im Verhältnis von Patron und Klient¹⁶¹, Feldherr und Soldaten oder Rom und seinen Verbündeten ausdrückte.

Die Verpflichtung des stärkeren Partners war im Prinzip seinem eigenen Gutdünken überlassen. Der FIDES-Begriff hat eine große Nähe zu *imperium*, *potestas* oder *dicio*, Begriffe, die allesamt eine uneingeschränkte Verfügungsgewalt meinen.¹⁶² Im Kontext der Stadt Rom sorgte aber bereits die Präsenz vieler verschiedener FIDES-Träger zu einer Konkurrenz um die Fähigkeit „zu erfüllen“, d.h. die Wirksamkeit der eigenen FIDES unter Beweis zu stellen. Dies bedeutete de-facto eine sehr starke Bindung auch der stärkeren Seite einer FIDES-Beziehung, wollte die betreffende Person nicht Gefahr laufen, durch mangelnde Erfüllungsleistung an öffentlichem Ansehen zu verlieren.¹⁶³

¹⁵⁷ Hölkeskamp 2004, 107 mit den Literaturangaben ebd. Anm.7; angesichts der Tatsache, dass die Römer Tempel und Kult der FIDES ein hohes Alter beimaßen – angeblich wurde er von König Numa eingerichtet, siehe Liv. 1,24,4-5, Dion. Hal. 2,75,3; Plut. Num. 16,1; Flor.1,23 – und der Bedeutung der FIDES im Zusammenhang mit Eiden halte ich eine religiöse Bedeutung im Sinne des hier zugrunde gelegten Religionsbegriff als Symbol, dass auf eine allgemeine Seinsordnung verweist, für zwingend.; siehe hierzu die Diskussion bei Burton, P., *Friendship and Empire. Roman Diplomacy and Imperialism in the Middle Republic (353-146 BC)*, New York 2011, 40f.

¹⁵⁸ Zum Verhältnis von *amicitia* und FIDES siehe Burton 201, 40ff.

¹⁵⁹ Zum Problem, wie die Qualität der FIDES in den unterschiedlichen Beziehungen zu bewerten sei, siehe Burton 2011,41. Burton kommt zu dem Schluss, dass man die Qualität der FIDES einer Beziehung an der Freimütigkeit und Offenheit des Gesprächs messen könne. Dabei unterscheidet er zwischen der FIDES einer Freundschaft, *amicitia*, für die er eine relativ hohe gegenseitige Intimität der Partner veranschlagt und der FIDES, die der *clientela* zugrunde lag und letztlich kaum eine echte intime Nähe zwischen den Partnern bedeutete.

¹⁶⁰ Zur Asymmetrie in der FIDES-Beziehung: Hölkeskamp 2004, 115f.; zur Bedeutung der Asymmetrie und der Ernsthaftigkeit dieser Verpflichtungsverhältnisse, siehe Cic. off. 2,69 der es mit Tod gleichsetzt in Schuld oder Abhängigkeit zu geraten.

¹⁶¹ Hölkeskamp 2004, 112, Anm. 38; Das Verhältnis zwischen Patronus und Klient war auch insofern religiös konnotiert, als der Klient einen Eid beim *genius* des Patronus schwörte, d.h. hier haben wir es mit einer Sakralisierung des Patronus zu tun.

¹⁶² Hölkeskamp 2004, 116.

¹⁶³ FIDES als soziale Qualität: Hölkeskamp 2004, 113f.

Kriegseröffnung und Beendigung waren vom Konzept der FIDES durchdrungen.¹⁶⁴ In der Außenpolitik konnten hingegen Situationen entstehen, die dem FIDES-Nehmer, etwa einem römischen Konsul, einen weitgehend unumschränkten Handlungsspielraum ließen, wie mit denjenigen, die sich in seine FIDES begeben hatten, zu verfahren sei. Je nach Kontext konnte dies in extremen Fällen zu regelrechten Gewaltexzessen führen, die aber in Rom selbst in ihrer Rechtmäßigkeit kaum angezweifelt wurden.¹⁶⁵ Mit der FIDES wurde aber auch die persönliche Qualität einer Person und mit der FIDES *publica* die Qualität des gesamten Gemeinwesens angesprochen.¹⁶⁶ Ab der Mitte des 3. Jh. v. Chr. wurde FIDES als eigenständige Gottheit mit dazugehörigem Kult in Rom verehrt.¹⁶⁷

Für die im nachfolgenden **Teil 2** dieser Arbeit folgenden Einzelstudien und insbesondere zu **Teil 2.2. Syrakus, Capua, Lokri – Wiedereingliederung und Expansion** ist es hilfreich, sich die Wirkmächtigkeit von FIDES insbesondere in militärischen und politischen Zusammenhängen zu verdeutlichen. Wir verlassen hierfür den zeitlichen Rahmen dieser Arbeit etwas, um das am besten dokumentierte Beispiel einer so genannten *deditio in FIDEM* zu besprechen, die Dedition des Ätolischen Bundes während des Römisch-Syrischen Krieges.

1.4.4 Fallbeispiel zur religiösen Wirkmächtigkeit der FIDES : Die Unterwerfung der Ätoler

Während des Krieges zwischen den Römern und dem Seleukiden Antiochos III. (192-188 v. Chr.), kam es in der Nähe der Stadt Herakleia zu einer denkwürdigen Szene. Eine Delegation des ätolischen Bundes, Verbündete von Antiochos, unterwarf sich in einem ritualisierten Akt, der *deditio in FIDEM*, den Römern.¹⁶⁸ Obwohl die ätolische

¹⁶⁴ Cic. leg. 2,34.

¹⁶⁵ Hölkeskamp 2004, 117; Die Bedeutung der FIDES als moralischer, nicht als legalistischer Größe in der Außenpolitik hat Badian 1958 herausgestellt, siehe ebd. 1-14; siehe hierzu auch Burton 2011, 3f.; als Ergänzung zu Badians Konzeptionalisierung der römischen Außenpolitik auf Grundlage der *clientela* versteht sich Burton 2011, insbes. 5f., der seine Untersuchung anhand der *amicitia* aufzieht.

¹⁶⁶ Zur FIDES als moralischer Grundlage der römischen Herrschaft Hölkeskamp 2004, 111; zu FIDES *publica* ebd. 109 und in der Bedeutung als „freies Geleit“ ebd. 112.

¹⁶⁷ Zu Tempel und Kult: Hölkeskamp 2004, 109 f.; Zur Vergöttlichung der FIDES Cic. leg. 2,28. Cicero scheint Zweifel daran zu haben, dass es sich bei der FIDES tatsächlich um eine echte Gottheit handelt, er formuliert jedoch den Idealfall, dass möglichst viele Menschen daran glaubten, dass die FIDES als Gottheit in ihnen wirke.

¹⁶⁸ Zur *deditio* siehe, Heuss, A., Die völkerrechtlichen Grundlagen der römischen Aussenpolitik in republikanischer Zeit, Leipzig 1933, 60-113; Larsen, J., Was Greece Free between 196 and 146 BC?, *Classical Philology* 30 (1935), 195-8; Huergon, J., La guerre romaine aux 4-3 siècles et la *fides romana*, *Problèmes de la guerre à Rome*, Paris 1969, 23-32; Harmand, L., Le Patronat sur les collectivités publiques des origines au Bas-Empire, Paris 1957, 18-21 u. 90-2; Badian

Delegation im Verlauf des Rituals bestätigte, dass sie sich und den Bund der Verfügungsgewalt der Römer auszuliefern beabsichtigten, wollten sie den Vorgang wieder rückgängig machen, als sie mit konkreten Forderungen der Römer konfrontiert wurden, die die Delegierten als zu hart empfanden.¹⁶⁹

Und tatsächlich: Die *deditio* wurde rückgängig gemacht. Die Delegierten wurden entlassen, um über eine erneute *deditio* mit der Bundesversammlung der Ätoler zu verhandeln. Diese Verhandlungen verliefen aber im Sande, der Krieg zwischen Rom und den Ätolern ging weiter. Am Ende mussten die Ätoler in einen Bündnisvertrag mit den Römern einwilligen, in dem sie sich unter anderem vertraglich verpflichteten, die *maiestas*, d.h. den Vorrang bzw. die Oberhoheit der Römer anzuerkennen.

Die Episode hat in vielerlei Hinsicht große Beachtung in der Forschung gefunden. Zunächst handelt es sich um den einzigen Fall einer *deditio in FIDEM* in der gesamten römischen Geschichte, der nach seiner Durchführung wieder rückgängig gemacht wurde. Weiterhin haben wir im Bericht des Historikers Polybios auch die einzigen Erläuterungen eines Zeitgenossen zu diesem häufig durchgeführten Ritual vorliegen. Der abschließende Friedens- bzw. Bündnisvertrag zwischen Rom und den Ätolern wurde intensiv diskutiert.¹⁷⁰ Insbesondere die *maiestas*-Klausel in diesem Vertrag war Gegenstand kontroverser Auseinandersetzungen innerhalb der Forschung.¹⁷¹ So wurde dieser Bündnisvertrag zum paradigmatischen Beispiel eines so genannten *foedus iniquum*, eines ungleichen Bündnisses. Von diesem Bündnistypus wurde lange

1958, 4-7 u. 156-7; Boyancé, Les Romains: peuple de la *fides*, Bulletin de l' Association Guillaume Budé, 9(1964), 428-32; Dahlheim 1968, 5-67; Freyburger, G., Fides et potestas, pistis et epitropae, Ktema 7 (1982), 177-85; ders., Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu' à l'époque augustéenne, Paris 1986, 35-149; Gruen, E., Greek Pistis and Roman Fides, Athenaeum 9 (1982), 50-68; Ferrary, J.-L., Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête du monde hellénistique, Rom 1988, 72-81; Nörr, D., Aspekte des römischen Völkerrechts. Die Bronzetafel von Alcántara, München 1989; ders., Die Fides im römischen Völkerrecht, Heidelberg 1991; Eckstein, A., Review of Nörr, D., „Aspekte des römischen Völkerrechts. Die Bronzetafel von Alcántara, München 1989“ and „Die Fides im römischen Völkerrecht, Heidelberg 1991“, Classical Philology 89 (1994), 83; ders., Glabrio and the Aetolians. A Note on Deditio, TAPA 125 (1995), 271-89; ders. 2006, 141-2; ders., Ancient 'International Law', the Aetolian League, and the Ritual of Unconditional Surrender. A Realist View, IHR 31 (2009), 253-67; Oakley, S., A commentary on Livy Books VI-X, Oxford 1998, Bd.2, 285-9; Hölkeskamp 2000, 234-49; Eilers, C., Roman Patrons of Greek Cities, Oxford 2002, 19-22 u. 33-6; Watson 1993, 51-2; Bederman, D.J., International Law in Antiquity, Cambridge 2001, 262-3; Rüpke 1990, 209f.; Ziegler 1972, 68-114; Galsterer, H., Herrschaft und Verwaltung im republikanischen Italien. Die Beziehungen Roms zu den italischen Gemeinden vom Latinerfrieden 338 v. Chr. bis zum Bundesgenossenkrieg 91 v. Chr., Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 68, München 1976; Burton, P., Ancient International Law, the Aetolian League, and the Ritual of Surrender during the Roman Republic. The Constructivist View, IHR 31 (2009), 237-52; ders. 2011.

¹⁶⁹ Liv. 36,27,1-29,1; Polyb. 20,9,1-10,16; Livius Bericht basiert überwiegend auf Polybios, siehe zu dieser Frage Tränkle 1977, 170ff.; Gruen 1982, 55ff.; Walbank 1957-1979, Bd. 3, 78ff; Becker 1969,814; Freyburger 1982, 177ff.

¹⁷⁰ Zum Friedensvertrag: Gruen 1984, 26-32; Kallett-Marx 1995 26; Eckstein 2008, 348 u. Anm. 20; Burton 2011, 274-278.

¹⁷¹ Zur *maiestas*-Klausel: Dahlheim 1968, 48 Anm. 58; Badian 1958, 25ff.; Walbank 1957-1979, Bd. 3, 131f.; zur Begriffsgeschichte von *maiestas* siehe Gundel, H. Der Begriff *maiestas* im politischen Denken der römischen Republik, Historia 12 (1963), 283-320; zur *maiestas* allgemein Thomas, Y., L'institution de la majesté, Revue de synthèse, 4th ser., nos. 3-4 (July-December 1991), 331-86.

angenommen, dass er nicht nur ein äußerst verbreitetes, sondern *das* Mittel zur Erlangung der Unterwerfung ehemaliger Gegner unter die römische Herrschaft zumindest auf der italienischen Halbinsel gewesen sei.¹⁷²

Im Folgenden soll nun der Versuch gemacht werden, die Diskussion um den religiösen Aspekt des Vorganges zu ergänzen. Durch die stärkere Einbeziehung der religiösen Dimension bei der Unterwerfung der Ätoler durch die Römer werden die bisherigen Überlegungen und eingangs bereits andiskutierten Überlegungen zur FIDES-Qualität die wichtigste Rolle spielen. Es wird zu zeigen sein, wie diese religiöse und gesellschaftlich hoch integrierte Qualität die Handlungen der Akteure bestimmte: im Feldlager vor Ort, im Senat, in der römischen Öffentlichkeit und wahrscheinlich auch in der Bundesversammlung der Ätoler.

1.4.4.1 Auf dem Weg zur deditio

Obwohl die Ätoler die ältesten griechischen Verbündeten der Römer im östlichen Mittelmeer waren, wurde die Beziehung zwischen dem Bund und Rom schnell belastet und kompliziert. Als sich im Jahr 215 v. Chr. der Makedonenkönig Philipp V. mit Hannibal gegen die Römer verbündete, sprangen die Ätoler den nach der Schlacht von Cannae von den Karthagern schwer bedrängten Römern zur Seite. Es wurde ein Verteidigungsbündnis geschlossen, das zwei Klauseln enthielt, die sich als besonders folgenschwer für die weiteren politischen Entwicklungen in Griechenland erweisen sollten. Zum einen wurde in dem Vertragswerk geregelt, wie die Beute zwischen den Ätolern und den Römern aufgeteilt werden sollte. Des Weiteren wurde im römisch-ätolischen Bündnisvertrag ein Separatfrieden mit Philipp V. ausgeschlossen.¹⁷³

Der Krieg in Griechenland wurde ab 215 vor allem von den Verbündeten der Römer geführt, von denen die Ätoler die Hauptlast zu tragen hatten. Die Römer zeigten auf dem griechischen Kriegsschauplatz nur ein begrenztes Engagement, was sicherlich mit der angespannten militärischen Lage an anderen Fronten, nicht zuletzt in Italien selbst, zusammenhing. Als die Römer schließlich dazu bereit und in der Lage waren, gegen Philipp ein größeres Heer in Marsch zu setzten, zeigte es sich, dass diese Initiative zu

¹⁷² Gruen 1982, 50-68; Dahlheim 1968; Heuss 1933, Nörr 1989; ders., 1991; Flurl, W., *Deditio in Fidem*, München 1969; Errington 1971; Merten, M., *Fides Romana bei Livius*, Frankfurt 1965; Freyburger 1982, 177-85.

¹⁷³ Liv. 26,24,8-13; Teile des Vertrages sind inschriftlich erhalten geblieben: IG IX, I, 2,241 = Klaffenbach, G., *Der römisch-ätolische Bündnisvertrag*, Berlin 1954, I.; zum Vertrag Dahlheim 1968, 181-207.

spät gekommen war. Die Ätoler hatten – enttäuscht von ihren römischen Verbündeten – mit Philipp V. im Jahr 206 einen Separatfrieden abgeschlossen.¹⁷⁴

Damit war der römischen Offensive in Griechenland der Boden entzogen worden, hatte diese doch ohne den wichtigsten griechischen Verbündeten kaum Aussicht auf Erfolg. Die Römer schlossen daher notgedrungen im Jahr 205 v. Chr. mit Philipp in der epirotischen Stadt Phoenike einen Frieden, der weitestgehend den *status quo ante* festhielt.¹⁷⁵

In den folgenden Jahren war das Verhältnis zwischen dem ätolischen Bund und den Römern angespannt. Als die Ätoler die Römer im Jahr 202 v. Chr. um erneute Hilfe gegen den expandierenden Philipp V. baten, wurde dieses Anliegen vom Senat abgelehnt.¹⁷⁶ Und nachdem sich die Römer 200 v. Chr. von einer ganzen Reihe griechischer Staaten zum erneuten Krieg gegen Philipp V. hatten drängen lassen, waren es die Ätoler, die sich mehrfach den römischen Werbungen um ein Bündnis zunächst verweigerten.¹⁷⁷ Schließlich schlossen sich die Ätoler dem Bündnis gegen Philipp V. unter Führung der Römer an.¹⁷⁸

Im so genannten zweiten Makedonischen Krieg (200-197 v. Chr.) erwiesen sich die Ätoler erneut als wertvolle Verbündete der Römer. Nach der entscheidenden Schlacht von Kynoskephalai 197 v. Chr. kam es jedoch zum Eklat: Der römische Prokonsul T. Flamininus beschuldigte die Ätoler, sich noch während des Kampfes an der Beute bereichert zu haben, die von den vom Schlachtfeld geflohenen Makedonen zurückgelassen worden war.¹⁷⁹

¹⁷⁴ Liv. 29, 12,1: *itaque Philippus Aetolos desertos ab Romano, cui uni fidebant, auxilio, quibus voluit condicionibus, ad petendam et paciscendam subegit pacem*; siehe zu den politischen Entwicklungen, die zu diesem Separatfrieden führten: Eckstein 2008, 91-111; Grainger, J., *The League of the Aitolians*, Leiden u.a. 1999, 311-337.

¹⁷⁵ Liv. 29,12,13-16; zum Frieden von Phoenike Dahlheim 1968, 207-220; Eckstein 2008, 111-116; Bickermann, E., *Les préliminaires de la deuxième guerre de Macédoine*, *Rev. de Phil.* 61 (1935); Larsen, J., *The Peace of Phoenice and the Outbreak of the Second Macedonian War*, *Classical Philology* 32 (1937), 15-31.

¹⁷⁶ Dies geht aus einer Bemerkung hervor, die laut Liv. 31,29,4 auf einer ätolischen Bundesversammlung gefallen ist: *„An imitar‘ inquit unus ex legatis, ‚Romanorum licentiam, an levitatem dicam, mavultis?‘ Qui eum legatis vestris Romae responderi ita iussissent, ‚Quid ad nos venitis, Aetoli, sine quorum auctoritate pacem cum Philippo fecistis?‘*; ebenfalls dokumentiert bei App. Mak.4. Dass es einen solchen Hilferuf gegeben habe, wurde in der Fachwelt oft bestritten, etwa bei Badian 1958, 208-11; Eckstein 2008, 211-217 konnte jedoch plausibel machen, dass es das Hilfesuch der Ätoler von 202 gab.

¹⁷⁷ Im Frühling des Jahres 200 bei Polyb. 16,27,4; im Frühling 199 bei Liv. 31,29-31; möglicherweise gab es sogar einen dritten, erfolglosen Versuch unter Vermittlung der Rhodier, die Ätoler in den Krieg mit Philipp V. zu bewegen, siehe hierzu Konterini, V., *Rome et Rhodes au tournant de IIIe.S.av.J.C. d’après une inscription inédite de Rhodes*, *JRS* 73 (1983), 24-32; Ager, S., *Rhodes. The Rise and Fall of a Neutral Diplomat*, *Historia* 40 (1991), 10-41 hier 22; Eckstein 2008, 214.

¹⁷⁸ Liv. 31,40,7-10; Grainger 1999, 359-362.

¹⁷⁹ Polyb. 18,27,3-4; Liv. 33,10,6; Eckstein 1987, 287f.

Das so entstandene Zerwürfnis zwischen Rom und den Ätolern vertiefte sich zunehmend und wurde für beide Seiten eine Frage der Ehre.¹⁸⁰ Die Ätoler forderten als weitere Beute eine Reihe von Städten, die sie gemeinsam mit den Römern Philipp V. abgenommen hatten. Diese Städte hatten sich aber den Römern ergeben, d.h. sie hatten sich in deren FIDES begeben.¹⁸¹

Grundlage für die ätolischen Forderungen waren die Bestimmungen über die Beute im römisch-ätolischen Vertrag von 211, der den Ätolern alle eroberten Städte zusprach. Die Römer erachteten den Bündnisvertrag von 211 als nichtig – wegen des separaten Friedensschlusses der Ätoler mit Philipp im Jahr 206.¹⁸² Die Ätoler waren wohl auch unzufrieden mit den vergleichsweise moderaten Friedensbedingungen, die die Römer Philipp V. nach dessen Niederlage bei Kynoskephalai zugestanden hatten und sie waren empört darüber, dass Flamininus sie von den Verhandlungen weitgehend ausgeschlossen hatte.¹⁸³ Und schließlich waren es allem Anschein nach vor allem die Ätoler, die die Friedensordnung öffentlich kritisierten, welche die Römer in Griechenland implementieren wollten.¹⁸⁴

Der Bruch blieb auch nach dem Abzug der römischen Truppen aus Griechenland unüberbrückbar. Die Ätoler begannen bald nach dem Friedensschluss eine mehr oder weniger offen anti-römische Politik und suchten die Annäherung an den Seleukidenkönig Antiochos III., der die Römer mit seiner Expansionspolitik herausforderte. Der Beschluss der ätolischen Bundesversammlung 193 v. Chr. Antiochos III. nach Griechenland einzuladen, war als Kriegserklärung an Rom zu verstehen. Als Antiochos III. schließlich in Griechenland ankam, war sein Heer zwar ansehnlich, bei weitem aber nicht ausreichend, um den römischen Gegenschlag abzufangen, der ohne Zweifel Griechenland bald treffen würde.¹⁸⁵

Unter diesen Voraussetzungen entwickelte sich der Krieg für die Römer zunächst günstig. Der Konsul des Jahres 191, Manius Acilius Glabrio, errang mit seinem Heer bei den Thermopylen einen Sieg über Antiochos III., woraufhin dieser aus Griechenland abzog. In der Folge hatte der Krieg zwei Hauptschauplätze: den

¹⁸⁰ Zum Unmut des Flamininus über die Ätoler siehe Polyb. 18,34,1; siehe Eckstein 1987, 288; Polybios und Livius heben beide den Beitrag der Ätoler zum siegreichen Ausgang der Schlacht hervor, siehe Polyb. 18,22,4-5; Liv. 33,7,7 u. 13; siehe hierzu die Diskussion bei Grainger 1999, 399-401.

¹⁸¹ Polyb. 18,38,3-5; Liv. 33,13,7-13.

¹⁸² Polyb. 18,38,6-9; Liv. 33,13,9-13; siehe zu diesem Disput Eckstein 1987, 291f.

¹⁸³ Zur Entscheidung des Flamininus, Philipp zu schonen und dem darauf fußenden Zerwürfnis mit den Ätolern siehe Eckstein 1987, 286ff.

¹⁸⁴ Eckstein 1987, 311.

¹⁸⁵ Grainger 1999, 407-434 zu den politischen Entwicklungen in Griechenland, die zum Bruch der Ätoler mit Rom führten.; Gruen 1984, 456-462 und zu der Rolle Antiochos III. siehe ebd. 620-635.

kleinasiatischen Teil des Seleukidenreiches und das ätolische Kernland. Hatten die Ätoler ohnehin schon auf die Schlacht an den Thermopylen keinen Einfluss gehabt, so war ihnen die Initiative im Kriegsgeschehen nun vollständig verloren gegangen, denn sie waren von ihrem wichtigsten Verbündeten getrennt.

Allerdings intensivte sich der ätolische Widerstand, als der Krieg Ätolien selbst erreichte. Die Römer waren ihnen zwar weit überlegen, jedoch stand ihnen ein zäher Kampf mit langen Belagerungen um jede einzelne ätolische Stadt bevor. Als die Römer schließlich im Sommer 191 Herakleia erobert hatten, waren beide Seiten offen für Verhandlungen.¹⁸⁶

1.4.4.2 Die gescheiterte deditio der Ätoler vor Herakleia

Der Ätolische Bund entsandte eine Delegation von drei Männern nach Herakleia. Dort sollten sie mit dem römischen Feldherrn Glabrio zusammentreffen, um mit ihm die Bedingungen des Friedens auszuhandeln.¹⁸⁷ Als die Gruppe dort eintraf und damit begann, bei Glabrio vorzusprechen, fuhr dieser ihnen ins Wort und erklärte ihnen, dass er für sie keine Zeit erübrigen könne, da er noch damit beschäftigt sei, die Beute von der Eroberung Herakleias aufzuteilen.¹⁸⁸ Glabrio sandte die Delegation stattdessen wieder aus dem Feldlager fort; allerdings gab er ihnen einen seiner Legaten mit, L. Valerius Flaccus, der mit ihnen und den ätolischen *apokleti* die Präliminarien für einen erfolgreichen Friedensschluss zwischen Rom und Ätolien klären sollte. Für die Zeit dieses Vorgesprächs wurde ein Waffenstillstand von zehn Tagen vereinbart.¹⁸⁹

Als Flaccus mit den Apokleten in Hypata zusammentraf, begannen sie sogleich mit ihm zu verhandeln. Zu ihren Gunsten führten sie den römisch-ätolischen Vertrag von 211 an, sowie ihre Verdienste während des zweiten Makedonischen Krieges, die in der jetzigen Situation doch noch etwas gelten müssten.¹⁹⁰ Flaccus hingegen setzte ihnen auseinander, dass sie auf frühere Verdienste gegenüber Rom nicht setzen dürften, zum einen, weil die Römer den Vertrag von 211 für nichtig erachteten und zum anderen, weil auch die früheren Verdienste der Ätoler gegenüber den Römern nichts mehr

¹⁸⁶ Die politischen und militärischen Entwicklungen bis zur Aufnahme von Verhandlungen bei Grainger 1999, 435-465.

¹⁸⁷ Polyb. 20,9,1-3; Liv. 36,27,1-3.

¹⁸⁸ Polyb. 20,9,4-5: ὁ γὰρ Μάνιος κατὰ μὲν τὸ παρὸν οὐκ ἔρασιεν εὐκαιρεῖν, περισπώμενος ὑπὸ τῆς τῶν ἐκ τῆς Ἡρακλείας λαφύρων οἰκονομίας; bei Liv. 36,27,3 ist lediglich davon die Rede, dass der Konsul mit „anderen Angelegenheiten“ beschäftigt sei: *Quos dicere exorsos consul interfatus, cum alia sibi praevertenda esse dixisset[...]*.

¹⁸⁹ Polyb. 20,9,5-6; Liv. 36,27,3.

¹⁹⁰ Polyb. 20,9,6-8.; Liv. 36,27,4-6.

zählten, da sie am gegenwärtigen Krieg der Römer mit ihnen und Antiochos III. die alleinige Schuld tragen würden.¹⁹¹

Diese moralische Verfehlung von Seiten der Ätoler gegenüber den Römern mache es, so Flaccus, dringend ratsam, dass die Ätoler dies öffentlich eingestünden und sich anstatt auf das Verhandeln – wie sie es gegenüber ihm ja schon versucht hatten – stattdessen auf eine Bittgeste bei den Römern verlassen sollten. Der Legat setzte den Ätolern weiterhin auseinander, dass diese, sollten sie sich gänzlich in die FIDES der Römer begeben, mit vergleichsweise milden Bedingungen rechnen könnten:

*Parantibus iis antiqua iura foederum ordiri meritaque in populum Romanum absistere iis Flaccus iussit, quae ipsi violassent ac rupissent; confessionem iis culpaе magis profuturam et totam in preces orationem versam; nec enim in causa ipsorum, sed in populi Romani clementia spem salutis positam esse; et se suppliciter agentibus iis adfuturam et apud consulem et Romae in senatu; eo quoque enim mittendos fore legatos. Haec una via omnibus ad salutem visa est, ut se in fidem permitterent Romanorum;*¹⁹²

Als Unterpfand für dieses Versprechen, stellte er ihnen seine persönliche Unterstützung sowohl beim Feldherrn, als auch beim Senat in Aussicht.¹⁹³

Flaccus konnte die Ätoler überzeugen. Sie sandten erneut eine Delegation, bestehend aus drei Männern, zu Glabrio nach Herakleia, um dort den ätolischen Bund in die FIDES der Römer zu geben, d.h. eine *deditio in FIDEM* durchzuführen. In Herakleia angekommen, begann der Ätoler Phaineas eine längere Rede zu halten, um das Verhalten der Ätoler zu rechtfertigen. Die Römer ließen ihn bei dieser Gelegenheit gewähren, wohl auch, weil allen Beteiligten klar war, dass am Ende dieser Ansprache die förmliche Übergabe der Ätoler in die FIDES des römischen Volkes stand.¹⁹⁴

Der Vorgang der Übergabe war formalisiert. So bestätigten die Ätoler auf Nachfrage von Glabrio ihren Entschluss zur *deditio in FIDEM* und legten dem römischen Feldherrn hierzu schriftlich den Beschluss des Apokletenrates vor.¹⁹⁵

¹⁹¹ Liv. 36,27,5.

¹⁹² Liv. 36,27,5-8 folgt Polyb. 20,9,8: ὁ δὲ Λεύκιος ἐπιτεμῶν αὐτῶν τὴν ὀρμὴν οὐκ ἔφη τοῖς παροῦσι καιροῖς ἀρμόζειν τοῦτο τὸ γένος τῆς δικαιολογίας: λελυμένων γὰρ τῶν ἐξ ἀρχῆς φιλανθρωπῶν δι' ἐκείνους, καὶ τῆς ἐνεστῶσης ἔχθρας δι' Αἰτωλοῦς γεγεννημένης, οὐδὲν ἔτι συμβάλλεσθαι τὰ τότε φιλάνθρωπα πρὸς τοὺς νῦν καιροὺς. Der Text des Livius wurde an dieser Stelle im Wortlaut vorgezogen, weil er illustriert, wie religiös aufgeladen bereits die Vorverhandlungen zur *deditio* in der römischen Sichtweise wahrscheinlich waren. *Spes* und *Salus* wurden zu diesem Zeitpunkt in Rom – wie auch die FIDES – kultisch verehrt. Damit ist freilich noch nicht gesagt, dass die Begriffe tatsächlich fielen, zumal natürlich auch mit der Möglichkeit gerechnet werden muss, dass Flaccus in der konkreten Situation mit den Ätolern auf Griechisch verhandelte.

¹⁹³ Liv. 36,27,7.

¹⁹⁴ Polyb. 20,10,1; Liv. 36,28,1.

¹⁹⁵ Liv. 36,28,1-2. [...] *Tum decretum Phaeneas, in quo id diserte scriptum erat, ostendit.*; bei Polyb. 20,10,1 ist von einem schriftlich vorgelegten Beschluss des Apokletenrates keine Rede.

Die *deditio* der Ätoler war damit nun vollzogen. Die Ätoler rechneten nun offenbar mit dem Wohlwollen der Römer.¹⁹⁶ Stattdessen wurden sie von Glabrio sogleich mit harschen Forderungen konfrontiert. Sie sollten drei Personen ausliefern, die die Römer als besonders gefährliche Aufwiegler betrachteten: Amynder, den König der Athamanen, Menestas aus Epirus und den Ätoler Dikaiarchos.¹⁹⁷

Die ätolische Delegation war vor den Kopf gestoßen. Glabrio verlangte von Ihnen nicht nur einen ihrer Mitbürger auszuliefern, sondern im Falle der beiden anderen genannten Personen, Amynder und Menestas, auch noch das Gastrecht zu verletzen. Sie weigerten sich daher rundheraus und wiesen den römischen Feldherrn auf seinen offensichtlichen Irrtum hin, da seine Forderung keiner griechischen Sitte entspreche und außerdem ungerechtfertigt sei.¹⁹⁸ Bei Livius bringen die Ätoler das aus ihrer Sicht empörende Verhalten Glabrios mit der Bemerkung auf den Punkt, dass sie sich in die *FIDES* der Römer begeben hätten und nicht in die Sklaverei.¹⁹⁹

Glabrio reagierte verärgert über dieses Verhalten der Ätoler. Sie hatten sich doch gerade in die vollständige Verfügungsgewalt der Römer begeben und somit erschien Glabrio die ätolische Weigerung, den römischen Wünschen entsprechend zu handeln, wie ein Affront. Auch wies er die Gesandten darauf hin, dass es nicht mehr angemessen sei, als Dedierte den Römern Vorhaltungen zu machen. Um jedes weitere Missverständnis hinsichtlich des neuen Status des ätolischen Bundes bei den Römern zu vermeiden, befahl Glabrio, Ketten herbeizubringen und die Delegierten zu fesseln.²⁰⁰

Die drei Ätoler waren fassungslos angesichts dieser Machtdemonstration. Eine Reihe römischer Offiziere zeigte sich ebenfalls besorgt über die Entwicklung der Situation. Sie wiesen Glabrio darauf hin, dass die Abordnung unter dem Schutz des

¹⁹⁶ Dies drückt sich in dem vieldiskutierten Satz bei Polyb. 20,9,10-12 aus: οἱ δ' Αἰτωλοὶ καὶ πλείω λόγον ποιησάμενοι περὶ τῶν ὑποπιπτόντων ἐκριναν ἐπιτρέπειν τὰ ὅλα Μανίῳ, δόντες αὐτοὺς εἰς τὴν Ῥωμαίων πίστιν, οὐκ εἰδότες τίνα δύναμιν ἔχει τοῦτο, τῷ δὲ τῆς πίστεως ὀνόματι πλανηθέντες, ὡς ἂν διὰ τοῦτο τελειότερου σφίσι ἐλέους ὑπάρχοντος. παρὰ δὲ Ῥωμαίοις ἰσοδυναμεῖ τὸ τ' εἰς τὴν πίστιν αὐτὸν ἐγχειρίσαι καὶ τὸ τὴν ἐπιτροπὴν δοῦναι περὶ αὐτοῦ τῷ κρατοῦντι.; dass die Ätoler, basierend auf ihren früheren Erfahrungen mit der Deditionspraxis der Römer, mit Milde rechnen konnten und außerdem die Erwartung hegten, die *deditio* würde ihre Souveränität unangetastet lassen, deutet Liv. 36,27,8 an: *Haec una via omnibus ad salutem visa est, ut se in FIDEM permitterent Romanorum; ita enim et illis violandi supplices verecundiam se imposturos et ipsos nihilo minus suae potestatis fore, si quid melius fortuna ostendisset.*

¹⁹⁷ Polyb. 20,10,3-6; Liv. 36,28,2-3.

¹⁹⁸ Polyb. 20,10,6 : " ὁ δὲ Φαινέας μεσολαβήσας "ἀλλ' οὐτε δίκαιον," ἔφησεν, "οὐθ' Ἑλληνικὸν ἔστιν, ὃ στρατηγέ, τὸ παρακαλούμενον."; *Dike* konnte von den Römern auch als *FIDES* aufgefasst werden, wie etwa in Plautus *Bacchides*, siehe hierzu Owens, W., *The Third Deception in Bacchides: Fides and Plautus Originality*, *AJPh* 115 (1994), 381-407, hier 389f. Der Vorwurf der Ungerechtigkeit konnte von einem Römer also auch als Angriff auf seine *FIDES* bzw. als deren Umkehrung verstanden werden, als *perfidia*.

¹⁹⁹ Liv. 36,28,4: *Prope dicentem interfatus Phaeneas Romanum „Non in servitutum“ inquit „sed in FIDEM tuam nos tradidimus et certum habeo imprudentia labi, qui nobis imperes, quae moris Graecorum non sint.“*

²⁰⁰ Polyb. 20,10,7 spricht davon, dass den Delegierten die Fesseln tatsächlich angelegt wurden; Liv. 36,28,5 erwähnt nur den Befehl des Glabrio, die Fesseln tatsächlich herbei zu bringen.

Gesandtenrechts stünde.²⁰¹ Die Ätoler fügten sich jedoch dem Willen Glabrios, erkannten an, dass es unumgänglich sei, den römischen Forderungen zu entsprechen, führten aber an, dass sie diese zunächst noch mit der Bundesversammlung besprechen müssten.²⁰²

Da die Gesandten nun also, entgegen ihrer früheren Aussagen, anscheinend doch nicht dazu befugt waren, eine *deditio* im römischen Sinne durchzuführen, wurde deren Gültigkeit zweifelhaft. Bei früheren Gelegenheiten hatte sich gezeigt, dass es für den Feldherrn rechtliche und politische Folgen haben konnte, wenn es Zweifel an der Rechtmäßigkeit der von ihm vor Ort getroffenen Maßnahmen gab, vor allem konnte ihm von Konkurrenten in Rom der ersehnte Triumph noch streitig gemacht werden, wie dies etwa im Falle der Eroberung von Syrakus im Jahr 212 durch M. Claudius Marcellus geschah.²⁰³ Hinzu kam, dass eine unter falschen Voraussetzungen durchgeführte *deditio* ihren religiös-politischen Sinn als Vertrauensakt einbüßen musste. Glabrio gewährte den Ätolern daraufhin einen weiteren zehntägigen Waffenstillstand. Diesen sollten sie nutzen, um bei der Bundesversammlung eine Ratifikation der *deditio* zu erlangen. Als die Gesandten aber der ätolischen Bundesversammlung die römischen Forderungen präsentierten, die im Zuge der *deditio* aufgekomen waren, kam es zu einem Eklat – die römischen Forderungen wurden als unannehmbar zurückgewiesen. Nachdem die von Glabrio gewährte Frist von zehn Tagen ergebnislos verstrichen war, befanden sich Rom und der ätolische Bund wieder im Kriegszustand.²⁰⁴

1.4.4.3 Die diplomatische Entwicklung bis zur Schlacht von Magnesia

Die Belagerung ätolischer Städte wurde daraufhin durch Glabrio fortgesetzt. Im September 191 traf T. Flamininus beim römischen Heer vor Naupaktos ein. Flamininus kam, um mit Glabrio über die strategische Grundausrichtung des Krieges zu diskutieren. Er setzte ihm auseinander, dass es für die erfolgreiche Beendigung des Krieges zweckmäßiger sei, sich auf Antiochos III. zu konzentrieren, der sich nach der Schlacht an den Thermopylen nach Kleinasien zurückgezogen hatte. Der Krieg gegen die Ätoler sei schnellstmöglich zu beenden. Flamininus schlug deswegen neue Verhandlungen mit dem ätolischen Bund vor.²⁰⁵

²⁰¹ Polyb. 20,10,8-9; Liv. 36,28,7 erwähnt den Einwand der Offiziere nicht. Stattdessen ist bei Liv. 36,28,8 die Rede davon, Flaccus habe sich für einen erneuten Waffenstillstand zur Ratifikation der *deditio* verwendet: *Pente Flacco pro Aetolis induitiae datae, et Hypatam reditum est.*

²⁰² Polyb. 20,10,11; Liv. 36,28,7.

²⁰³ Siehe hierzu **Abschnitt 2.2.1.**

²⁰⁴ Polyb. 20,10,11-17; Liv. 36,28,8-29,3.

²⁰⁵ Liv. 36,34,1-35,6; Plut. Flam. 25,6-9; Siehe Grainger 1999, 473f.

T. Flamininus Rolle bei diesem Vermittlungsversuch ist nicht zu unterschätzen. Der Sieger des 2. Makedonischen Krieges war in den Jahren nach der Schlacht von Kynoskephalai militärisch und diplomatisch sehr aktiv in Griechenland. Bei den Griechen genoss er für seine Freiheitsverkündungen bei den isticischen und später bei den nemeischen Spielen großes Ansehen, wurde teilweise sogar kultisch verehrt.²⁰⁶ Bei Konflikten und Vermittlungen wurde Flamininus oft herbeigerufen und gerade im Vorfeld des Antiochoskrieges war er sehr bemüht, durch Mahnungen und Verhandlungen den Abfall der Griechen von Rom zu verhindern. Er bemühte bei diesen Gelegenheiten auch die römische FIDES, die vor allem in Griechenland bisweilen direkt mit seiner Person verehrt wurde.²⁰⁷

Es darf also nicht verwundern, wenn die Ätoler, mit denen Flamininus ja seit der Schlacht von Kynoskephalai im persönlichen Streit lag, sich dennoch um seine Vermittlung bemühten – er verkörperte die römischen FIDES.²⁰⁸ Für Flamininus ergaben sich aus dieser Rolle aber auch Verpflichtungen. Sein Ansehen, vor allem auch sein Ansehen in Rom, war eng mit der Friedensordnung verknüpft, die er nach dem zweiten Makedonischen Krieg durchgesetzt hatte und würde damit stehen oder fallen. Die Erwartungen an Flamininus waren also entsprechend groß.²⁰⁹

T. Flamininus Vermittlungsversuche waren schließlich erfolgreich. Der Konsul Glabrio brach die Belagerung von Naupaktos ab und gewährte den Ätolern einen Waffenstillstand. Eine ätolische Delegation sollte nach Rom reisen, um dort direkt beim Senat um Frieden nachzusuchen. Nachdem der frühere Versuch einer Beilegung der Feindseligkeiten gescheitert war, riskierte Glabrio offenbar keine weitere öffentliche Schmach und delegierte das Problem weiter nach Rom.²¹⁰

Die Abgesandten der Ätoler hatten in Rom einen schweren Stand. Die Delegation hatte Rom im November/Dezember des Jahres 191 v. Chr. erreicht und wurde bald darauf auch vor den Senat geführt. Die ätolischen Gesandten verfolgten wie auch in den bereits besprochenen vorangegangenen Verhandlungen die Strategie, ihre Verdienste

²⁰⁶ Siehe die Liste bei Walbank 1967, 613-14.

²⁰⁷ So in einer Rede vor dem Boiotischen Bund 197 bei Liv. 33,2,5; der Bezug der römischen FIDES zur griechischen Freiheit bei Liv. 34,49,11; im diplomatischen Austausch mit Antiochos III bei Liv. 34,58,11 u. Liv. 34,59,5; Versicherung der römischen FIDES gegenüber den Achäern 192 durch Flamininus bei Liv. 35,49,12; Verehrung der FIDES bei Plut. Flam. 16,4: ἔτι δὲ καὶ καθ' ἡμᾶς ἰερεὺς χειροτονητὸς ἀπεδείκνυτο Τίτου, καὶ θύσαντες αὐτῷ τῶν σπονδῶν γενομένων ἄδουσι παιᾶνα πεποιημένον, οὗ τᾶλλα διὰ μῆκος ἡμεῖς παρέντες ἀνεγράψαμεν ἃ παυόμενοι τῆς ᾠδῆς λέγουσι: πιστὴν δὲ Ῥωμαίων σέβομεν, τῶν μεγαλευκτοτάτων ὄρκους φυλάσσειν: μέλπετε κοῦραι, Ζῆνα μέγαν Ῥώμαν τε Τίτον θ' ἄμα Ῥωμαίων τε πιστὴν ἱγῆε Παιάν, ᾧ Τίτε σῶτερ.

²⁰⁸ Siehe hierzu Gruen 1982, 59f.

²⁰⁹ Flamininus unterstützte die in Rom bereits wenig populären Ätoler bei deren Bemühungen, vor dem Senat einen Frieden auszuhandeln, siehe Liv. 37,1,1.

²¹⁰ Liv. 36,34,1-35,8.

gegenüber den Römern anzuführen, in der Absicht, ihre Verhandlungsposition dadurch zu verbessern.²¹¹

Die Senatoren reagierten bei diesem Gesprächsverhalten abweisend und empört. Alle Versuche der Ätoler, die eigene und vor allem auch die alleinige Schuld am Krieg zu leugnen, brachte die Senatoren nur noch weiter gegen sie auf. Offenbar verschafften sich auch einige der Senatoren ihrem Zorn über die Ätoler Luft – in Anwesenheit der ätolischen Delegation.²¹²

Hinter verschlossenen Türen zeigte sich jedoch, wie uneins der Senat in der Sache tatsächlich war. Nach ihrer öffentlichen Beschimpfung hatte man die Gesandten aus dem Senat geführt, um in der Angelegenheit einen konkreten Beschluss zu fassen. Über die Schuld der Ätoler war man sich im Senat allem Anschein nach sehr schnell einig. Welche Konsequenzen allerdings daraus zu ziehen seien und wie das zukünftige Verhältnis zu den Ätolern gestaltet werden sollte, war eine gänzlich andere Frage.

Laut Livius dauerten die Verhandlungen im Senat in dieser Sache mehrere Tage. Letztlich konnten sich die *patres* nicht auf einen gemeinsamen Beschluss einigen. Das Ergebnis war verblüffend: Sie präsentierten zwei verschiedene Beschlüsse und überließen die endgültige Entscheidung den Ätolern selbst.²¹³

Die erste Möglichkeit für den Frieden war den Ätolern bereits bekannt. Sie sollten sich in die vollständige Verfügungsgewalt des Senats begeben, d.h. es sollte erneut eine *deditio in FIDEM* durchgeführt werden. Das alternative Angebot des Senats an die Ätoler verzichtete auf eine *deditio*, verlangte aber den Abschluss eines formalen Bündnisvertrages. Es handelte sich dabei nicht mehr um das Bündnis zweier gleichwertiger Partner, wie es noch 211 zwischen Rom und Ätolien geschlossen worden war, sondern um ein ungleiches Bündnis (*foedus iniquum*), bei dem die Ätoler „dieselben Freunde und Feinde“ wie Rom haben sollten. Die Ätoler hätten bei der Wahl des formalen Vertrages ihre außenpolitische Handlungsfreiheit weitgehend eingebüßt. Zudem forderte man von den Ätolern bei Abschluss eines Bündnisvertrages die Zahlung von eintausend Talenten als Entschädigung an Rom.²¹⁴

Die tiefere Bedeutung der *deditio* für die Römer blieb den Ätolern anscheinend auch bei dieser Gelegenheit verborgen. Die Ätoler hatten, verständlicherweise, hinsichtlich

²¹¹ Liv. 37,1,2.

²¹² Liv. 37,1,3-4.

²¹³ Liv. 37,1,5-6. Es bestand auch die Möglichkeit, eine *deditio* abzulehnen und stattdessen auf einem Vertrag zu bestehen, so geschehen bei der von Flamininus zurückgewiesenen *deditio* Spartas bei Liv. 34,35-50; siehe auch Larsen 1935, 198 u. Anm. 21; Scipio Africanus lehnte die Deditio nordafrikanischer Stämme ebenfalls ab: Polyb. 15,4,1f.

²¹⁴ Liv. 37,1,5: *duae condiciones iis latae sunt: vel senatui liberum arbitrium de se permitterent vel mille talentum darent eosdemque amicos atque inimicos haberent.*; von einer *deditio in FIDEM* ist hier wörtlich nicht die Rede. *Liberum arbitrium de se permitterent* meint aber sicherlich dasselbe.

einer weiteren *deditio in FIDEM* klärungsbedarf, hatten sie doch bereits vor Herakleia erfahren müssen, welche unliebsame Überraschungen das bei den Römern so beliebte Ritual für sie beinhalten konnte. Sie baten daher die versammelten Senatoren offenzulegen, welche Entscheidungen über den ätolischen Bund im Falle einer erneuten *deditio* von den Römern getroffen werden würden. Die Senatoren verweigerten eine Antwort.²¹⁵ Es kam sogar noch schlimmer für die Ätoler: Sie wurden noch am selben Tag aus Rom ausgewiesen. Um Italien zu verlassen, wurde ihnen eine Frist von fünfzehn Tagen gewährt.²¹⁶ Die Frage nach den Bedingungen einer *deditio* erwies sich in dieser Situation als ein derart schwerwiegender diplomatischer Fehlgriff, dass er den ergebnislosen und sofortigen Abbruch der Verhandlungen zur Folge hatte, obwohl beide Seiten an einer schnellen Beilegung des Konflikts interessiert gewesen waren. Der Krieg setzte sich fort.

Obwohl die Ätoler militärische Vorbereitungen getroffen hatten, war es Glabrio kurz nach Ablauf des Waffenstillstandes gelungen, im Handstreich das schon früher schwer umkämpfte Lamia einzunehmen.²¹⁷ Da die Ätoler Naupaktos erfolgreich vor einem weiteren römischen Zugriff abriegeln konnten, rückte Glabrio auf Amphissa vor, mit dessen Belagerung er sogleich begann.²¹⁸ Als der neue Konsul L. Scipio mit seinem Heer und in Begleitung seines berühmten Bruders P. Scipio Africanus vor Amphissa eintraf, stand die Stadt bereits kurz vor dem Fall.²¹⁹

Die Ankunft der Scipionen auf dem griechischen Kriegsschauplatz erwies sich für die Ätoler zunächst als Glücksfall. Die beiden Brüder wollten den Krieg in jedem Fall in Kleinasien gegen Antiochos weiterführen und erfolgreich zu Ende bringen, denn Rom betrachtete den Seleukiden schließlich als den Hauptgegner.²²⁰ Gegen die Ätoler stand nur die weitere Fortsetzung des langwierigen Belagerungskrieges in Aussicht.

Unter Vermittlung der Athener kamen nun neue Verhandlungen zwischen dem ätolischen Bund und den Römern zustande.²²¹ Auf römischer Seite wurden die Unterredungen von P. Scipio Africanus geführt. P. Scipio spielte dabei für seinen Bruder L. Scipio, den Konsul, eine vergleichbare Rolle, wie sie auch schon Flaccus für Glabrio im Jahr zuvor gespielt hatte. Er suchte die Ätoler zu einer *deditio* zu bewegen, stand für die möglichen politischen Folgen einer *deditio* – ganz wie Flaccus – auch mit

²¹⁵ Liv. 37,1,6: *Exprimere cupientibus, quarum rerum in se arbitrium senatui permitterent, nihil certi responsum est.*

²¹⁶ Liv. 37,1,6.

²¹⁷ Liv. 37,4,6-5,4.

²¹⁸ Liv. 37,5,4-6.

²¹⁹ Liv. 37,6,1-3.

²²⁰ Polyb. 21,4,1-6; Liv. 37,6,5: *Clementibus responsum ab Africano tulerunt, qui causam relinquendi honeste Aetolici belli quaerens Asiam et regem Antiochum spectabat iusseratque Athenienses non Romanis solum, ut pacem bello praeferrent, sed etiam Aetolis persuadere.*

²²¹ Polyb. 21,4,1-3; Liv. 37,6,4-7.

seiner eigenen Person ein, ja, er machte sogar regelrecht Werbung für seine Fähigkeit, den aus der FIDES an ihn erwachsenen Erwartungen gerecht zu werden, in dem er verschiedene frühere Beispiele seines erfolgreichen FIDES-Handelns anführte.²²² Konkrete Aussagen über die Folgen einer *deditio in FIDEM*, wie sie sich die Ätoler bereits vom Senat in Rom erhofft hatten, konnte auch Scipio nicht machen. Durch die von ihm angeführten Beispiele seines eigenen Handelns konnte er lediglich andeuten, dass die Ätoler nach einer erneuten *deditio* eine milde Behandlung erfahren würden – versprechen konnte er nichts, zumal die eigentliche Entscheidung hierüber auch bei seinem Bruder L. Scipio liegen würde.

Von L. Scipio wurden die Ätoler enttäuscht. Livius berichtet zunächst, dass die Überzeugungsarbeit des P. Scipio erfolgreich war: Die Ätoler wollten erneut um Frieden beim Konsul nachsuchen. Als deren Gesandtschaft bei L. Scipio in dessen Feldlager eintraf, wurden die Ätoler von ihm mit denselben Optionen konfrontiert, die sie auch schon vom Senat vorgelegt bekommen hatten: *deditio* oder Bündnisvertrag. Livius geht an dieser Stelle nicht ins Detail, spricht aber von *idem illud responsam rettulit, quo fugati ab senatu erant*.²²³ Die Frage, die die Ätoler bei dieser Gelegenheit dem Konsul stellten, wird durch das *quo fugati ab senatu erant* näher spezifiziert: Auch von ihm wollten die Ätoler wissen, welche Maßnahmen auf sie zukommen würden, sollten sie sich für eine *deditio* entscheiden. Doch L. Scipio verweigerte wie der Senat die Antwort.

Was sollten die Ätoler nun tun? Zum einen waren ihre militärischen Aussichten sehr schlecht. Die Möglichkeit, das Kriegsgeschehen aus eigener Kraft noch einmal entscheidend zu ihren Gunsten ändern zu können, war den Ätolern genommen. Sie mussten darauf hoffen, dass die Römer gegen Antiochos in Kleinasien eine schwere Niederlage erleiden würden. Zudem müsste diese Entscheidungsschlacht in nicht allzu ferner Zukunft stattfinden, denn es zeichnete sich ab, dass die Römer alle ätolischen Städte nach und nach einnehmen würden.

Die diplomatische Situation war umgekehrt. Die Ätoler hatten es selbst in der Hand welches der beiden römischen Angebote sie annehmen wollten. Bei Abschluss eines *foedus* würde der ätolische Bund die zu zahlende Geldsumme nur schwer aufbringen

²²² Polyb. 21,4,10-11; Liv. 37,6,6: *Celeriter auctoribus Atheniensibus frequens ab Hypata legatio Aetolorum venit, et spem pacis eis sermo etiam Africani, quem priorem adierunt, auxit, commemorantis multas gentes populosque in Hispania prius, deinde in Africa in FIDEM suam venisse; in omnibus se maiora clementiae benignitatisque quam virtutis bellicae monumenta reliquisse.*

²²³ Bei Polyb. 21,4,12-14 werden die bereits bekannten Bedingungen noch einmal aufgeführt: ἐπεὶ δὲ, πυθομένων τῶν Αἰτωλῶν ἐπὶ τίσι δεῖ ποιεῖσθαι τὴν εἰρήνην, ὁ Λεύκιος διεσάφησεν διότι δεῖν προκειμένων αὐτοῖς αἴρεσις ὑπάρχει — δεῖν γὰρ ἢ τὴν ἐπιτροπὴν δίδοναι περὶ πάντων τῶν καθ' αὐτοὺς ἢ χίλια τάλαντα παραχρηῖμα καὶ τὸν αὐτὸν ἐχθρὸν αἰρεῖσθαι καὶ φίλον Ῥωμαίοις — ἐδυσχερήστησαν μὲν οἱ παρόντες τῶν Αἰτωλῶν ὡς ἔνι μάλιστα διὰ τὸ μὴ γίνεσθαι τὴν ἀπόφασιν ἀκόλουθον τῇ προγενομένῃ λαλιᾷ, πλὴν ἐπανοίσειν ἔφασαν ὑπὲρ τῶν ἐπιταττομένων τοῖς Αἰτωλοῖς; Liv. 37,6,7.

können. Andererseits fürchtete man im Falle einer *deditio in FIDEM*, was die Römer sich standhaft weigerten auszusprechen. Die Verunsicherung saß so tief, dass man bei den Ätolern um Leib und Leben fürchtete, sollten sie sich noch einmal in die Verfügungsgewalt der Römer begeben.

Man bat den Konsul L. Scipio um eine Abänderung der Bedingungen. Eine Reduzierung der Geldstrafe würde den Entschluss zum *foedus iniquum* mit Rom erträglicher machen; für den Fall einer *deditio* erbat man sich zumindest die Zusicherung, dass das nackte Leben der Ätoler geschont werden würde.²²⁴ Beides lehnte L. Scipio rundheraus ab.²²⁵ Mit Hilfe der Athener gelang es den Ätolern aber, immerhin einen weiteren Waffenstillstand für sechs Monate bei L. Scipio zu erwirken, damit der ätolische Bund eine zweite Gesandtschaft nach Rom würde schicken können.²²⁶

Die lange Dauer dieses erneuten Waffenstillstandes kam beiden Seiten gelegen. Die Scipionen konnten sich, wenn sie den Krieg mit den Ätolern schon nicht zu beenden vermochten, wenigstens vorübergehend von einem Ärgernis in ihrem Rücken befreien und sich auf den Krieg gegen Antiochos III. konzentrieren; den Ätolern verschaffte der Waffenstillstand eine militärische Atempause und sie konnten darauf hoffen, dass die Ereignisse in Kleinasien noch einmal das Kriegsglück zu ihren Gunsten wenden würden.²²⁷ Zudem wurde die Belagerung des fast schon verlorenen Amphissa durch die Römer aufgehoben.²²⁸

1.4.4.4 Von der Schlacht von Magnesia bis zum Friedensschluss

Im Sommer des Jahres 190 v. Chr. ging die zweite ätolische Gesandtschaft nach Rom. Während ihres dortigen Aufenthaltes trat im Krieg eine neue Entwicklung ein. Livius berichtet, ein Gerücht sei in Rom kursiert, dass das römische Heer untergegangen und die Scipionen bei Antiochos III. in Gefangenschaft geraten seien.²²⁹ Diese vermeintlich neue Lage hätte der ätolische Bund ausgenutzt, um sich auf eine weitere militärische Konfrontation mit den Römern vorzubereiten.²³⁰ Die Ätoler seien deswegen im Senat regelrecht verhört worden. Livius gibt dabei allerdings zu erkennen, dass er der von

²²⁴ Polyb. 21,5,1-4; Liv. 37,7,2-3.

²²⁵ Polyb. 21,5,5-7; Liv. 37,7,4.

²²⁶ Liv. 37,7,4-6.

²²⁷ Dies war laut Liv. 37,7,5 auch der Ratschlag der Athener an die Ätoler: [...] *levari per multos casus tempore interposito praesentis cladis posse.*

²²⁸ Liv. 37,7,7.

²²⁹ Liv. 37,48,1-3.

²³⁰ Liv. 37,48,4: *ob haec Aetolos sustulisse animos et abnuisse imperata facere principesque eorum in Macedoniam et in Dardanos et in Thraciam ad conducenda mercede auxilia profectos.*

ihm berichteten Episode – die er nur bei Valerius Antias vorfand – selbst nicht ganz zu trauen scheint.²³¹

Doch offenbar unternahmen die Ätoler tatsächlich konkrete militärische Aktionen in der Zeit des Waffenstillstandes: Der Bund setzte den König Amynder wieder in Athamanien ein und es kam zum Kampf mit Truppen Philipps V., zu dieser Zeit ein Bundesgenosse Roms. Auch gingen die Ätoler gegen Amphilochia, Dolopia und Aperantia vor.²³² Das von Livius berichtete Gerücht von der Niederlage der Römer oder eine ähnliche Falschinformation mag tatsächlich der Auslöser für den Kurswechsel der Ätoler gewesen sein. Aus römischer Sicht musste dies allerdings wie ein Bruch des Waffenstillstandes erscheinen.

Unter diesen Voraussetzungen hatte der Friedensauftrag der ätolischen Gesandtschaft in Rom einen schweren Stand. Hinzu kam, dass die Gesandten allem Anschein nach die Situation weiter verschlimmerten, als sie gegen Ende des Jahres 190 im Senat erneut den Versuch unternahmen, durch die Nennung ihrer Verdienste gegenüber Rom günstigere Friedensbedingungen vom Senat zu erlangen. Erwartet wurde von ihnen hingegen das Eingeständnis ihrer Schuld und die öffentliche Durchführung von Bitt- und Demutsgesten.²³³

Als diese ausblieben, brachte dies die versammelte Senatorenschaft gegen die Gesandten auf. Noch einmal wurden sie mit den bekannten zwei Optionen konfrontiert: *foedus iniquum* oder *deditio in FIDEM*. Nachdem die ätolische Gesandtschaft sich aber geweigert hatte, an Ort und Stelle hierüber zu entscheiden, wurden sie erneut aus Rom und Italien verwiesen.²³⁴ Es kam sogar noch schlimmer: Der Senat beschloss, dass es ätolischen Gesandtschaften zukünftig verboten sei, italischen Boden zu betreten, es sei denn, sie hätten sich hierfür die Erlaubnis des Feldherrn vor Ort eingeholt und würden sich von einem Legaten eskortieren lassen.²³⁵

Die Ausmaße dieses diplomatischen Debakels sollte den Ätolern kurze Zeit später deutlich werden. Zu Beginn des Jahres verdichteten sich die Nachrichten zur Gewissheit, dass nicht das römische Heer, sondern Antiochos III. eine entscheidende Niederlage erlitten hatte.²³⁶ Der Ausgang der Schlacht von Magnesia hatte auch für die Ätoler katastrophale Konsequenzen, denn jeder weitere Widerstand gegen Rom war nun sinnlos geworden. Rhodos und Athen wurden von den Ätolern um Vermittlung

²³¹ Liv. 37,48,5-7.

²³² Polyb. 21,25,3ff; Liv. 37,49,6: *Illa etiam res accendit, quod eo ipso tempore, quo pacem ab Romanis petebant* u. Liv. 38,3,3.

²³³ Liv. 37,49,1-4.

²³⁴ Der Antrag wurde bezeichnenderweise von M. Acilius Glabrio gestellt: Liv. 37,49,7.

²³⁵ Liv. 37,49,8.

²³⁶ Polyb. 21,25,8-9.

gebeten.²³⁷ Eine weitere Gesandtschaft, die man nach Rom sandte, wurde unterwegs gekidnappt.²³⁸ Nach deren Freilassung war bereits der neue Konsul Fulvius Nobilior mit seinem Heer auf dem ätolischen Kriegsschauplatz erschienen und machte sich daran, Ambrakia zu belagern.²³⁹

Die Lage der Ätoler war ausweglos. Der Bund war nun bereit, Frieden um jeden Preis zu akzeptieren.²⁴⁰ Die Athener und Rhodier erreichten, dass Fulvius Nobilior eine Gesandtschaft empfing.²⁴¹ Nobilior stellte zunächst folgende Bedingungen für den Frieden: Abgabe der Waffen, Abschluss eine *foedus iniquum*, und die Zahlung von eintausend Talenten. Von einer *deditio in FIDEM*, wie sie mehrmals – zuletzt im Winter 190 – von den Römern angeboten worden war, konnte jetzt keine Rede mehr sein.²⁴² Die Verhandlungen um einen Frieden mit dem Bund verschränkten sich mit der Übergabe Ambrakias. Amynder, der König der Athamanen, nutzte seine Beziehungen, die er in Ambrakia offenbar geknüpft hatte, um möglichst günstige Bedingungen für die Stadt herauszuholen, was ihm auch gelang. Die ätolische Besatzung der Stadt erhielt freies Geleit und zog ab.²⁴³ Nach dem Einzug der Römer in die Stadt wurden die Bewohner und ihr Besitz allem Anschein nach geschont, allerdings wurden zahlreiche Kunstwerke konfisziert, vor allem Götterstandbilder aus den Heiligtümern, was für Fulvius Nobilior noch ein juristisches Nachspiel in Rom haben sollte.²⁴⁴

Inzwischen hatte sich auch in den Verhandlungen mit dem gesamten Bund etwas bewegt. Wohl durch die Vermittlung des C. Valerius Laevinus änderte Fulvius Nobilior die bereits genannten Bedingungen für den Frieden ab: Die Zahlung der Geldstrafe wurde auf fünfhundert Talente reduziert, die dazu auch noch teilweise in Raten zahlbar waren.²⁴⁵ Die Zahlung der Gelder war also halbiert und durch die Ratenzahlung noch weiter erträglich gemacht worden. Ein wesentliches Hemmnis für den Frieden war beseitigt worden. Allerdings wurde die Reduzierung der Geldbuße durch verschiedene

²³⁷ Polyb. 21,25,10.

²³⁸ Polyb. 21,26,7-17.

²³⁹ Polyb. 21,26,19.

²⁴⁰ Liv. 38,8,3-6.

²⁴¹ Polyb. 21,29,1; die Beteiligung der Rhodier und Athener wird im Bericht des Livius erst bei einer späteren Fürsprache zugunsten der Ätoler bedeutsam: Liv. 38,9,3. Für das Zustandekommen der Verhandlungen tragen diese in seinem Bericht keine Verantwortung.

²⁴² Liv. 38,8,9-10: *Aetolos nisi inermes de pace agentes non auditorum se; arma illis prius equosque omnis tradendos esse, deinde mille talentum argenti populo Romano dandum, cuius summae dimidium praesens numeretur, si pacem habere vellent. Ad ea adiecturum etiam in foedus esse, ut eosdem quos populos Romanus amicos atque hostis habeant.*

²⁴³ Polyb. 21,29,1-15; Liv. 38,9,4-9.

²⁴⁴ Polyb. 21,30,9-11; Liv. 38,9,13-14; zu den Anklagen gegen Fulvius Nobilior siehe Liv. 38,43,5; die geplünderten Wertgegenstände im Einzelnen bei Liv. 39,5,15.

²⁴⁵ Liv. 38,9,10-12.

territoriale Einschnitte teilweise ausgeglichen, die hinzunehmen Nobilior nun vom Bund verlangte.²⁴⁶

Der ätolische Bund akzeptierte. Zwar verlangten die Gebietsverluste eine erneute Ratifikation von der Bundesversammlung der Ätoler, doch zeigte man sich dort schnell einsichtig, dass kaum noch günstigere Bedingungen zu erreichen seien.²⁴⁷ Dass Fulvius Nobilior währenddessen den militärischen Druck auf den ätolischen Bund verschärfte,²⁴⁸ beschleunigte das Ratifizierungsverfahren zweifellos und es wurde eine weitere Delegation vom Bund nach Rom geschickt, die dort, eskortiert von C. Valerius Laevinus gegen Ende des Jahres 189 v. Chr. auch eintraf.²⁴⁹

Die Verhandlungen gestalteten sich schwierig. Das Ansehen der Ätoler bei den Römern hatte in den letzten Jahren schwer gelitten. Auch hatten Gesandte Philipps V. in Rom Stimmung gegen die Ätoler gemacht, die den Waffenstillstand mit den Römern genutzt hatten, um dem Makedonenkönig Gebiete zu entreißen.²⁵⁰ Dies führte dazu, dass die ätolische Delegation – die ja lediglich nach Rom gekommen war, um die Ratifizierung des Friedens abzuschließen – vom Senat nicht einmal angehört wurde. Dass es in dieser Situation dennoch zu einem Friedensschluss kam, ist wohl allein den athenischen und rhodischen Gesandten zu verdanken, die allem Anschein nach die Verhandlungen für die Ätoler führten und sich stark für diese einsetzten.²⁵¹ Schließlich wurde ein Vertrag abgeschlossen, der alle von Fulvius Nobilior genannten Bedingungen enthielt und der von der Formel eingeleitet wurde, dass die Ätoler *imperium* und *maiestas* des römischen Volkes anerkennen sollten.²⁵²

1.4.4.5 Die religiöse Bedeutung der *editio in FIDEM*

Nachdem wir jetzt den Gang der Ereignisse rekonstruiert haben, die zur endgültigen Unterwerfung der Ätoler unter Roms Herrschaft geführt haben, können wir auch die

²⁴⁶ Polyb. 21,30,1-5. Aus Polybios, dem Livius an dieser Stelle genau folgt, kann auch der Schluss gezogen werden, dass es sich hier nicht um die Modifikation des früheren Angebots, sondern um ein komplett neues Angebot handeln könnte. Insofern scheint es noch mehr verständlich, dass sich die Ätoler über die äußerst günstigen neuen Bedingungen freuten, – Liv. 38,9,11, *haec quamquam spe ipsorum aliquanto leviora erant* – würde ihnen doch in dieser Lesart der Quelle das *foedus iniquum* erspart bleiben. Allerdings muss dann auch erklärt werden, weshalb der Senat später dennoch auf dem *foedus* bestand und vor allem, weshalb Nobilior sein erstes Angebot dann doch sehr stark abänderte. Die Bedingungen, wie sie bei Liv. 38,9,10 genannt werden, sind Ergebnis eines Verhandlungsprozesses – Milderung der Geldstrafe, dafür territoriale Beschneidungen des Bundesgebietes – während der völlige Verzicht auf das *foedus* als ein zu starker Einbruch der römischen Verhandlungsposition erscheint.

²⁴⁷ Polyb. 21,30,6-8; Liv. 38,9,12.

²⁴⁸ Polyb. 21,30,11; Liv. 38,10,1.

²⁴⁹ Polyb. 21,30,15-31,3; Liv. 38,10,2.

²⁵⁰ Polyb. 21,31,3; Liv. 38,10,3.

²⁵¹ Polyb. 21,31,5-16; Liv. 38,10,4-6.

²⁵² Polyb. 21,32,1-15; Liv. 38,11,1-9.

religiöse Bedeutung von FIDES und insbesondere der *deditio in FIDEM* für die Römer nachvollziehen.

Als Glabrio von den Ätolern eine *deditio* forderte, gehörte diese bereits zu einem lange etablierten außenpolitischen Instrument der Römer. Wie so viele Einrichtungen wurde auch diese bis in die frühesten Tage der Republik zurückdatiert. Sich unter die Obhut eines mächtigeren Partners zu geben war aber vor allen Dingen ein Vorgang, der im Zentrum des römischen Bindungswesens stand. Ob und zu welchem historischen Zeitpunkt beim Zustandekommen innerrömischer zwischenmenschlicher Verbindungen ein ähnliches Ritual stattfand, wie es die Römer von unterworfenen oder sich in ihren Schutz begebenden Völkern verlangten, ist in der Forschung umstritten.²⁵³ Deutlich ist aber an der *deditio in FIDEM* zu erkennen, dass die Römer ihre Verhältnisse zu anderen Völkern auf eine ähnliche Grundlage stellten, wie sie auch ihre gesellschaftlichen Verhältnisse strukturierten.

Die religiöse Bedeutung des Rituals ergibt sich bereits durch den Bezug auf die FIDES.²⁵⁴ Wie bereits besprochen, handelte es sich bei der FIDES um ein in der römischen Welt geradezu omnipräsentes Wort, das je nach Kontext unterschiedliche Facetten annehmen konnte, aber immer sowohl auf menschliche Eigenschaften und Einstellungen – meist im Sinne von „Vertrauen“, „Glaubwürdigkeit“, „Schutz“ – als auch auf dessen divinisierten Bedeutungsgehalt verwies – die Göttin mit dem Namen FIDES war Ausdruck der Sakralisierung der zwischenmenschlichen wie auch der internationalen Beziehungen in Rom.

In den Verhandlungen der Römer mit den Ätolern um deren Unterwerfung und Unterordnung während des Römisch-Syrischen Krieges zeigt sich am Verhalten der Römer, wie die religiöse Bedeutung der *deditio* und der FIDES die politischen und militärischen Entscheidungen bestimmen konnte.

Zunächst einmal lässt sich erkennen, wie wichtig es den Römern war, dass der unterlegene Gegner in eine *deditio* einwilligte.²⁵⁵ Im Falle der Ätoler wurden mehrfach

²⁵³ Hölkeskamp 2004, 127; ein zeitnahe analoger Vorgang fand im Jahr 179 v. Chr. in Rom statt. Die beiden Censoren M. Aemilius Lepidus und Fulvius Nobilior waren verfeindet und wurden von einem Konsular und dem anwesenden Volk aufgefordert, ihren Streit beizulegen. Diese gaben dem Druck nach und wollten sich in die „FIDES so vieler Konsulare begeben“. Sie gaben sich dabei die rechte Hand, wo nach römischer Vorstellung die FIDES des Menschen ihren Sitz hat. Diese Episode findet sich bei Liv. 45,6-46,15; Flaig, E., *Ritualisierte Politik. Zeichen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom*, Göttingen 2003 152f.; zur Bedeutung des Handschlages siehe Hölkeskamp 2004, 110 u. 124-128; Nörr 1989, 36-38; Lombardi, L., Dalla „fides“ alla „bona fides“, Mailand 1961, 117ff.; Freyburger 1986 136ff. u. 145ff.

²⁵⁴ Zu den Zeugnissen über Cato und Ennius bei Cic. off. 3,104.

²⁵⁵ Eine wichtiger Hinweis zur Bedeutung der *deditio* auch in der römischen Öffentlichkeit ist die Parodie einer *deditio* im *Amphitruo* des Plautus, siehe Plaut. Amph. 255f.; das Ritual war also bekannt und wurde von den Römern im außenpolitischen Kontext geradezu erwartet.

römische Vermittler eingesetzt, die die Ätoler in die *deditio* geradezu zu drängen schienen: Glabrio sandte Valerius Flaccus und L. Scipio seinen berühmten Bruder Africanus. Diese Vermittler verwandten sich persönlich dafür, dass die Ätoler nach der Durchführung des Rituals mit für sie einigermaßen erträglichen Bedingungen würden rechnen können.

Dieser Einsatz war auch deutlich von einem persönlichen Interesse geprägt: Wie das Werben des Scipio Africanus mit seiner bereits in Spanien und Afrika unter Beweis gestellten und bewährten FIDES beweist, bedeutete eine *deditio in FIDEM* auch eine Erhöhung des Ansehens desjenigen, der andere Personen bzw. Gemeinwesen in seine FIDES aufnahm. Ähnlich ist auch die Bedeutung der *deditio* für die *res publica* zu sehen: Das zweifache Angebot, das der Senat den Ätolern zunächst für einen Frieden machte, – *foedus iniquum* oder *deditio in FIDEM* – zeigt, dass die Senatoren in Rom der *deditio* dieselbe außenpolitische Bedeutung zusprachen, wie sie ein formeller Bündnisvertrag hatte.

Da die *deditio* das erste Friedensangebot der Römer war, ist es durchaus denkbar, dass sie das favorisierte Instrument der Römer zu Konfliktbeilegung darstellte – die zahlreichen dokumentierten Fälle verleihen dieser Vermutung Nachdruck. Ein weiteres Indiz für diese Deutung haben wir im letztlichen Ausgang der Verhandlungen. Nachdem die Ätoler den Waffenstillstand von 190 in den Augen der Römer gebrochen hatten, stürzten sich die Ätoler noch tiefer in die Schuld gegenüber Rom, als sie es aus Sicht der Römer ohnehin schon waren. Sie hatten sich damit für eine Wiederaufnahme in die römische FIDES disqualifiziert. Folglich wurde ihnen die *deditio* nicht wieder angeboten.

Im zwischenstaatlichen Bereich bedeutete eine *deditio*, dass sich eine politische Gemeinschaft in die vollständige Verfügungsgewalt der Römer begab. Nach einer erfolgten *deditio* hatten die Römer ihrer Auffassung nach somit das Recht mit den Unterlegenen schlicht und einfach zu tun und zu lassen, was sie wollten. In der Realität zeigte es sich aber, dass die sich Dedierenden in den allermeisten Fällen zumindest damit rechnen konnten, vor massenhaften Hinrichtungen und Versklavungen durch die Römer sicher zu sein.²⁵⁶

Darüber hinaus standen den Römern zahlreiche Handlungsmöglichkeiten zur Verfügung: Plünderung, Abgabe der Waffen, Stellung von Geiseln, Zahlung von Geldbußen oder bspw. im Falle von Karthago 149 v. Chr. sogar die erzwungene

²⁵⁶ Zur rechtlichen Bedeutung der *deditio* siehe Nörr, 1991, 14-22.

Umsiedelung.²⁵⁷ Oftmals wurde aber im Anschluss an die *deditio* die „Freiheit“, d.h. die Souveränität der sich unterwerfenden Gemeinwesen von den Römern wiederhergestellt, bzw. sie wurde wieder zurückgegeben. Und in der Tat hatten die Ätoler von den Römern erwartet, dass der Friedenszustand durch eine *deditio* weitgehend schadlos wieder hergestellt werden würde.

So wird auch die Enttäuschung der Ätoler über die Forderungen des Glabrio nach ihrer *deditio* verständlich. Sie hatten auf der Grundlage ihrer bisherigen Erfahrungen mit den Römern in den Vorgang eingewilligt. Zudem wurden sie von den Römern auf die *deditio* vorbereitet und es wurde ihnen eine milde Behandlung vom Legaten Flaccus in Aussicht gestellt. Den Römern war offenbar an einem Erfolg der Verhandlungen sehr gelegen.

Als Glabrio die Auslieferung der drei Staatsmänner forderte, enttäuschte er die Erwartungen der Ätoler und machte damit die Anstrengungen des Flaccus, eine *deditio* der Ätoler zu erreichen, wie auch seine eigenen Ziele in dieser Hinsicht zunichte. Dies ist erklärungsbedürftig. Warum hatte Flaccus, der die Ätoler allem Anschein nach über die *deditio* instruierte und auch das Ansehen seiner Person als Garantie einsetzte, seine Verhandlungspartner nicht zumindest über die Möglichkeit einer solchen Forderung in Kenntnis gesetzt?

Dieser irritierende Unwille der Römer, die Ätoler vor einer *deditio* über die möglichen Folgen zu unterrichten, setzte sich im weiteren Verlauf der Verhandlungen fort. Scipio Africanus, der vor den Ätolern mit bereits erfolgreich von ihm durchgeführten *deditiones* regelrecht prahlte, musste erkennen, dass seine Bemühungen gescheitert waren, als sein Bruder L. Scipio sich weigerte, den Ätolern über die konkreten politischen Konsequenzen einer *deditio* Auskunft zu geben. Der Senat in Rom ging sogar noch weiter: Als die Ätoler die Senatoren um dieselbe Auskunft baten, verweigerten die Senatoren nicht nur eine Antwort, sie waren über die Tatsache, dass nach den Konditionen einer *deditio in FIDEM* überhaupt gefragt wurde, derart erbost, dass sie die Gesandtschaft aus Rom und Italien verjagten.

Bei all diesen Gelegenheiten handelten die Römer gegen ihre politischen und strategischen Interessen. Der Senat in Rom und die Feldherren vor Ort waren vordringlich daran interessiert, den langwierigen Krieg mit den Ätolern schnell zu beenden, um sich auf den Kampf gegen den Hauptgegner Antiochos III. zu

²⁵⁷ Von der Kriegserklärung Roms an Karthago, über die *deditio* der Karthager und die sukzessive Verschärfung der römischen Forderungen siehe App. Pun. 352-379; Zimmermann, K., Rom und Karthago, 3. Aufl., Darmstadt 2013, 92f.

konzentrieren. Der große diplomatische Aufwand, der von beiden Seiten betrieben wurde, um die Verhandlungen erfolgreich abzuschließen, steht in starkem Gegensatz zum römischen Verhalten, derart zentrale Informationen wie die Folgen einer *deditio* im Vorfeld nicht enthüllen zu wollen oder zu können. Neben den rein politischen und militärischen Erwägungen müssen für die Römer noch andere Faktoren eine Rolle gespielt haben, um die Verhandlungen scheitern zu lassen.

Eine mögliche Erklärung ist die religiöse Bedeutung, die die *deditio in FIDEM* für die Römer hatte. Es kam ihnen allem Anschein nach nicht darauf an, lediglich die Form des Rituals zu wahren, oder darauf, dass eine öffentliche Unterwerfung unter Willen und Herrschaft der Römer überhaupt zustande kam. Der primäre Sinn dieses Rituals lag nicht zuletzt in dem besonderen Geist, in dem es durchgeführt wurde. Es ging um einen Akt des Vertrauens in die Römer und deren *FIDES*, einen „Sprung des Glaubens“ an die Römer, der von den sich Unterwerfenden erwartet wurde.

Demnach konnten die Römer auch keine konkreten Folgen der *deditio* im Vorfeld bekannt geben, weil es den Akt des bedingungslosen Vertrauens um genau diese Vertrauensleistung beraubt und somit das ganze Ritual ad absurdum geführt hätte. So vermochten die römischen Legaten, lediglich eine Stimmungslage an die griechischen Verhandlungspartner zu vermitteln. Dies erweckte den Eindruck, die *deditio* werde für sie einigermaßen glimpflich ausgehen. Garantieren konnten die römischen Legaten dies nicht. Und auch der Ärger des Senats über die Ätoler lässt sich unter diesem Blickwinkel besser erklären: Die Frage nach den Bedingungen einer *deditio* kam einem öffentlich geäußerten Zweifel an der *FIDES* der Römer gleich, musste aus der römischen Perspektive einen Akt des „Un-Vertrauens“ oder des „Un-Glaubens“ bedeuten, gleichsam eine *anti-deditio*.

Auch die harsche Reaktion des Glabrio auf die ätolischen Proteste kann aus diesem Blickwinkel erklärt werden. Auf römischer Seite störte man sich nicht an der Forderung des Glabrio, Dikaiarchos, Menestes und Amynder auszuliefern. Auch Flaccus, der die Ätoler zuvor zur *deditio* bewogen hatte, sah darin keinerlei Zumutung oder politische Grenzüberschreitung. Und nachdem das Ritual bereits vollzogen war, sah sich Glabrio auch moralisch im Recht, die Auslieferung der Männer von den Ätolern zu fordern. Durch den Protest der ätolischen Delegation zeigte sich allerdings, dass die *deditio* unter falschen Voraussetzungen zustande gekommen war: Sie konnten glaubhaft machen, dass sie gar nicht dazu befugt gewesen seien, sich und den ätolischen Bund sozusagen „im guten Glauben“ an die Römer auszuliefern. Der Fehler im Ritual machte den Akt somit ungültig.

Als wesentliches Element der *deditio in FIDEM* kann somit die Willenserklärung der Unterworfenen zur vollständigen Übergabe gelten. Entscheidend war, dass die sich Dedierenden all ihre Hoffnung darauf setzten, dass die Römer sie nicht allzu hart behandeln würden, ohne dies aber zu wissen. Nach der *deditio* empfanden es die Römer moralisch durchaus gerechtfertigt, Forderungen, die nach der Durchführung der *deditio* gestellt wurden, auch mit Zwang durchzusetzen. Eine Kooperation der Unterworfenen nach erfolgter Übergabe war sicherlich wünschenswert, aber keine notwendige Voraussetzung mehr zur letztlichen Durchsetzung des römischen Willens.²⁵⁸

Zu klären bleibt, weshalb die Ätoler mehrfach den Senat verärgerten, indem sie die Verhandlungen damit einleiteten, ihre Verdienste gegenüber Rom herauszustellen. Mit einer solchen Verhandlungstaktik demonstrierten die Ätoler zunächst, dass sie einen wesentlichen Aspekt der römischen *FIDES* verstanden hatten. Die Römer wägten in ihren *FIDES*-Beziehungen zu anderen Völkern *officium* und *beneficium* gegeneinander auf. In den Quellen begegnen uns zahlreiche Beispiele, wie die Geschichte der diplomatischen Beziehungen zwischen den Römern und anderen Völkern vor allem als ein Verhältnis von Verdienst und Schuld gefasst wird. Dabei suchten die Römer vor allen Dingen Situationen herbeizuführen, sich um andere Gemeinwesen in derart großem Umfang verdient zu machen, dass es für die betroffenen Städte und Völker praktisch unmöglich wurde, diese Schuld jemals wieder vollständig auszugleichen. Es entstand eine dauerhafte Verpflichtung gegenüber Rom. Es handelt sich gewissermaßen um die Logik eines Kredits, der niemals vollständig zurückgezahlt werden kann.

Besonders gut illustriert wird das gegenseitige Aufrechnen von *officium* und *beneficium* durch den Hinweis der Römer an die Ätoler, dass man den Bündnisvertrag von 211 durch den Separatfrieden von 206 als von den Ätolern gebrochen erachte, und das entsprechende *beneficium* erloschen sei. In der Rechnung, die die Römer anstellten, blieb somit nur die Schuld der Ätoler am Römisch-Syrischen Krieg stehen. Obwohl dies die Verhandlungen sicher erleichtert hätte, wollten die Römer frühere Verdienste der Ätoler nicht anrechnen. Die Schuld der Ätoler hatte in den Augen der Römer eine derart starke Faktizität, dass sie Verhandlungen gar nicht erst zuließen. Wir dürfen

²⁵⁸ App. Pun. 352-379: Ein Blick auf die Geschehnisse um die Zerstörung Karthagos 146 v. Chr. mag hier instruktiv sein. Zu Beginn des 3. Punischen Krieges erlangten die Römer rasch eine *deditio in FIDEM* der Karthager. Bevor die Römer diese allerdings wieder „in Freiheit“ entließen, stellten sie sukzessive immer härtere Forderungen, bis schließlich der Befehl der Römer, Karthago aufzugeben und sich im Landesinnern erneut anzusiedeln, von den Karthagern missachtet wurde und massiven Widerstand gegen die Römer auf den Plan rief, der in der vollständigen Zerstörung der Stadt endete.

auch hier wieder davon ausgehen, dass es die religiöse Qualität der FIDES war, die diese Faktizität erzeugte und auf die römische Diplomatie einwirkte.

Die zentrale Bedeutung dieser FIDES-Aufrechnungen beeinflusste auch die Art und Weise, wie die Römer andere Völker charakterisierten. Bleiben wir bei dem Bild des Kredits, der niemals zurückgezahlt werden kann, musste das früher oder später dazu führen, dass vor allem diejenigen Völker negativ charakterisiert wurden, die sich von Rom abwandten und ihren Kredit des römischen *beneficium* nicht mehr weiter bedienen wollten. Sprichwörtlich geworden ist die *punica* FIDES, die auf die vermeintliche Treulosigkeit der Karthager anspielte. In eine vergleichbare Richtung geht die *graecia* FIDES.²⁵⁹ In einer Komödie des Plautus wird sogar angedeutet, die Griechen würden die Göttin *Perfidia* anbeten.²⁶⁰

Ausblick:

Die detaillierte Besprechung der gescheiterten ätolischen *deditio* ermöglichte es uns, die religiöse Bedeutung der FIDES für die Römer der mittleren Republik zu umreißen sowie die Handlungszwänge aufzuzeigen, die die FIDES römischen Politikern und Militärs auferlegte. Wir legen diese Erkenntnisse unseren nachfolgenden Fallbesprechungen zum 2. Punischen Krieg zugrunde.

²⁵⁹ Plaut. As. 199.

²⁶⁰ Plaut. As. 545; es besteht die Möglichkeit, dass die *perfidia* keine völlig aus der Luft gegriffene Erfindung des Plautus ist. Die Griechen errichteten bisweilen Schreine für negativ besetzte „Werte“: Polybios erwähnt einen ätolischen Piraten, der 204 v. Chr. mehrere Altäre für die *asebeia* und die *paranomia* errichtet haben soll, bei Polyb. 18,54,8-11; siehe zu dieser Episode Souza, P., *Piracy in the Graeco-Roman World*, Cambridge u. New York 1999, 75; sowohl Epimenides als auch Theophrast erwähnen Altäre für *Hybris* und *Anaideia*, siehe Theophr. Frg. 100,1 (=Zenob. Proverb. 4,36); Epimenides = Clem. Alex. strom. II 22; Cicero weiß in Cic. leg. 2, 28 von Weihungen der Athener für die *Contumelia* und die *Impudentia*, die er mit den römischen vergöttlichten Qualitäten von *Mens*, *Pietas*, *Virtus* und FIDES kontrastiert; Spickermann 2013, 310f.

Teil 2 – Religion, Kriegsführung und Expansion: Fallbeispiele aus dem
Zweiten Punischen Krieg

2.1 Die Schlacht am Trasimenischen See und die Einführung der fabianischen Kriegsstrategie

2.1.1 Einleitung und Problemstellung

Der zweite Punische Krieg war in seinem ersten Jahr gänzlich anders verlaufen, als von den Römern geplant. Bis zum Frühjahr 217 v. Chr. war es dem karthagischen Feldherrn Hannibal gelungen, Pyrenäen und Alpen zu überqueren und in Italien einzudringen. Seine Siege in den Schlachten am Ticinus, an der Trebia und am Trasimenischen See erschütterten die Römer militärisch, politisch und religiös.

Die Niederlage am Trasimenischen See führte zu einem Strategiewechsel der Römer. Anstatt den Feind möglichst schnell zu stellen und die Entscheidung in einer offenen Schlacht zu suchen, versuchten die Römern nun, Hannibal zwar zu verfolgen, ihn aber lediglich in seinen Bewegungen einzuschränken und auf lange Sicht zu zermürben. Der bekannteste und wichtigste Befürworter dieses Strategiewechsels war Fabius Maximus, der von der römischen Tradition für seine Verdienste mit dem Beinamen „Cunctator“ geehrt wurde.

Diese defensiv-zurückhaltende Strategie des Fabius Maximus bedeutete einen radikalen Wandel der römischen Kriegsführung. Bis zur Schlacht am Trasimenischen See war die römische Strategie simpel: Die römischen Feldherrn suchten Hannibal direkt zu stellen und in einer Entscheidungsschlacht schnell den Krieg zu beenden. Durch das römische Divinationswesen, das Kriege, Feldzüge und Schlachten religiös absicherte, wurde diese Doktrin gestützt.²⁶¹

Zwar waren die Römer in den vorangegangenen Kriegen immer wieder gezwungen gewesen, die militärische Entscheidung mit dem Gegner aufzuschieben, etwa durch eine lange Belagerung oder eine Ausweichtaktik des Feindes. Dass die Römer selbst jedoch eine langjährige Ausweich- und Abnutzungstaktik anwandten, ist ohne Beispiel.²⁶²

Die neue Abnutzungsstrategie des Fabius Maximus war unter seinen Zeitgenossen umstritten. Sie markierte einen Bruch, nicht nur mit der bewährten römischen Art der

²⁶¹ Rosenberger, V., *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart 1998, 165.

²⁶² Zur grundsätzlichen römischen Tendenz, Entscheidungsschlachten zu suchen siehe Roth, J., *War*, in: Sabin, P., u.a. (Hgg.), *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare. Volume 1: Greece, The Hellenistic World and the Rise of Rome*, Cambridge 2007, 368-398, hier 377; ebd. 375 zur Tendenz der Befehlshaber hellenistischer Heere, unnötiges Blutvergießen zu vermeiden.

Kriegsführung, sondern auch mit den Formen der religiösen Absicherung des Krieges: Wieso sollte man die Götter um günstige Vorzeichen für den Krieg bitten, wenn man dann nicht gegen den Feind kämpfen wollte?

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie der Wechsel der römischen Kriegsstrategie durch den gegenseitigen Verweis von Religion und Kriegsführung erklärbar gemacht werden kann und welcher Art die religiösen Argumente waren, die in dieser konkreten militärischen Situation im römischen Diskurs um die richtige Kriegsführung eine Rolle spielten. Die Untersuchung der von den Römern getroffenen religiösen Maßnahmen soll zudem aufzeigen, wie die Römer versuchten, nicht nur die unmittelbare Krise zu bewältigen, sondern auch die Kriegsführung der nächsten Jahre abzusichern.

2.1.2 Der Krieg in Italien und die Krise des römischen Divinationswesens

Im Sommer des Jahres 217 v. Chr. kam es für die Römer zu einer katastrophalen Niederlage. Der Versuch des römischen Konuls G. Flaminius, mit seinem Heer den nach Italien eingedrungenen karthagischen Feldherrn Hannibal zu stellen, erwies sich als Fehlentscheidung, die angesichts des taktischen Geschicks Hannibals fatale Folgen hatte. Die römische Armee wurde weitgehend aufgerieben. Die Verluste der Römer waren immens, der Konsul selbst befand sich unter den Gefallenen.

Panik brach daraufhin in Rom aus und der Senat versuchte eilig, die Situation zu beruhigen. Zu diesem Zweck sollten zunächst religiöse Maßnahmen durchgeführt werden. Neben verschiedenen Opferhandlungen wurde beschlossen, zwei neue Gottheiten nach Rom einzuführen: die Venus vom Berg Eryx auf Sizilien und *Mens*, Verkörperung von Verstand und Vernunft.

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, welche Wechselwirkungen das Kriegsgeschehen des 2. Punischen Krieges und die zeitgleichen religiösen Entwicklungen miteinander hatten. Nach einer kurzen Skizze der Ereignisse von der Niederlage bis zur Einweihung der Tempel von *Venus Erycina* und *Mens*, soll eine vertiefende Analyse die religiöse Bedeutung des Geschehens verdeutlichen.

Es wird zunächst zu zeigen sein, wie die Niederlage der Römer die Bedeutung eines Vorzeichens (*prodigium*) erlangen konnte und welche Folgen dies nicht nur auf die Auffassung des Rückschlages, sondern auch für den weiteren Kriegsverlauf hatte. Ein vertiefender Blick auf *Venus Erycina* und *Mens* wird klären, warum gerade diese beiden Gottheiten nach der Niederlage vom Trasimenischen See eingeführt wurden: Sie

waren nicht nur Teil einer mentalen, sondern auch einer militärischen Bewältigungsstrategie.

2.1.2.1 Die römischen Niederlagen am Ticinus und an der Trebia

Nach der Ankunft Hannibals in Italien suchte der Konsul Publius Cornelius Scipio im November des Jahres 218 mit seiner Armee den Kampf gegen die Karthager in der Nähe des Flusses Ticinus. Scipio wollte am Ticinus die Entscheidungsschlacht schlagen.²⁶³ Das Heer der Karthager war vom Alpenübergang noch geschwächt,²⁶⁴ doch zeichnete sich zu diesem Zeitpunkt bereits ab, dass sich die gallischen Völker Norditaliens möglicherweise bald in größerer Zahl Hannibal anschließen würden.²⁶⁵

Die Moral im römischen Heer war schlecht. Unmittelbar vor der Schlacht zeigten sich im römischen Heerlager warnende Vorzeichen (*prodigia*): Ein Wolf war in das Lager eingedrungen und hatte Personen angegriffen, ebenso wurde der Flug eines Bienenschwarmes über dem Zelt des Feldherrn als *prodigium* aufgefasst. Aus dem Bericht des Livius lässt sich ein enger Zusammenhang zwischen dem Auftreten der Vorzeichen und der schlechten Moral unter den Soldaten erkennen. Der Konsul entsühnte vor den ersten Kriegshandlungen die *prodigia*.²⁶⁶

Das darauffolgende Gefecht endete mit einer Niederlage der Römer. Diese fiel glimpflich aus – gerade im Vergleich zu den folgenden Schlachten. Doch war Scipio während des Kampfes verwundet worden und in Lebensgefahr geraten. Nur mit knapper Not konnte er vor den Feinden gerettet werden.²⁶⁷ Immerhin gelang es den Römern, das Heer weitgehend intakt vom Feind abzusetzen.²⁶⁸

Nach der Ankunft des eilig aus Sizilien abberufenen zweiten Konsuls Tiberius Sempronius Longus mit seinem Heer wurde eine erneute Entscheidung gesucht. Livius betont den hohen militärischen Einsatz der Römer, um Hannibal in Italien rasch zu besiegen und wie sehr man in Rom auf den Erfolg der nun vereinten konsularischen Heere von Scipio und Sempronius setzte.²⁶⁹

Doch zeigte sich bald, dass die beiden Konsuln über das weitere Vorgehen uneins waren. Gallische Bundesgenossen der Römer wurden von Hannibal angegriffen und

²⁶³ Liv. 21,41,15-17.

²⁶⁴ Liv. 21,39,1-3.

²⁶⁵ Liv. 21,39,5; Lazenby, J., Hannibal's War. A Military History of the Second Punic War, Warminster 1978, 50f.

²⁶⁶ Liv. 21,46,1-3.

²⁶⁷ Liv. 21,46,1-10.

²⁶⁸ Liv. 21,47,2-3; Polyb. 3,65-66.

²⁶⁹ Liv. 21,52,1.

riefen daher nachdrücklich die FIDES der Römer an.²⁷⁰ Während Scipio gegen ein sofortiges Eingreifen war, da er die FIDES dieser Bundesgenossen in Frage stellte,²⁷¹ schritt Sempronius zum Angriff.²⁷² Ermutigt durch den Sieg in diesem Gefecht drängte Sempronius darauf, das Hauptheer Hannibals sogleich anzugreifen, während Scipio allem Anschein nach eine zögerliche Haltung an den Tag legte. Von Livius erfahren wir die Motive des Sempronius für einen sofortigen Angriff: Beide konsularische Heere seien nun vereint, die Moral wieder hergestellt. Zudem befürchtete Sempronius eine Abberufung von seinem Kommando nach den bald stattfindenden Consulwahlen in Rom.²⁷³

Wir erfahren auch, dass Sempronius überzeugt war, für die Mehrheit der Soldaten im Lager der beiden Heere zu sprechen. Da beide konsularische Armeen vereint seien, sei die Stärke der Römer maximiert. Das Verhalten des Scipio ergebe in seinen Augen keinen Sinn. Sempronius vermutete laut Livius bei Scipio sogar eine Geisteskrankheit.²⁷⁴ Ob diese Auseinandersetzung zwischen den Heerführern vor der Schlacht an der Trebia tatsächlich stattgefunden hat, ist schwierig festzustellen. Es ist ein bekanntes Motiv, das sich in den weiteren Berichten zum 2. Punischen Krieg wiederholen wird.²⁷⁵

Das Drängen des Sempronius zur raschen Entscheidung besitzt aber einige Plausibilität. Denn Livius oder seine Vorlage scheinen vorauszusetzen, dass die Leser seines Berichts von der Schlacht an der Trebia den sofortigen Angriff in dieser historischen Situation als logisch erkennen. Sempronius stellt bei Livius die rhetorische Frage, ob man vor einem Angriff denn noch auf einen dritten Consul warten wolle.²⁷⁶ Die zeitgenössischen Leser des Livius verstanden: Es kann in Rom keinen dritten Consul geben, weiter zu warten ist folglich widersinnig.

Erklärungsbedürftig ist also vielmehr das zögerliche Verhalten des Scipio. Immerhin hat er am Ticinus selbst versucht, die kriegsentscheidende Schlacht herbeizuführen.

²⁷⁰ Liv. 21,52,6: [...] *legatisque ad consulem missis auxilium Romanorum terrae ob nimiam cultorum FIDEM in Romanos laboranti orant.*

²⁷¹ Man beachte, dass Scipio auch hier die im **Abschnitt 1.4.4** beschriebene FIDES-Aufrechnung vornimmt und andeutet, dass eine frühere Schuld dieses gallischen Volkstammes zwar abgegolten oder verjährt sei (*obsolvissent*), Scipio diese gallischen Bundesgenossen aber in die politische Nähe zu den kurz davor von den Römern abgefallenen Boiern stellt. Liv. 21,52,7: [...] *suspectaque ei gens erat cum infidia multa facinora, tum, ut alia vetustate obsolvissent, ob recentem Boiorum perfidiam.*

²⁷² Liv. 21,52,8; es ist denkbar, dass Hannibal bereits zu diesem Zeitpunkt einkalkuliert hatte, dass die Römer angreifen würden, um ihre FIDES gegenüber ihren Bundesgenossen unter Beweis zu stellen, denn die Gegend begünstigte die taktischen Möglichkeiten der Karthager, siehe Liv. 21,52,7.

²⁷³ Liv. 21,53,1-7.

²⁷⁴ Liv. 21,53,2: [...] *nec quemquam esse praeter collegam, qui dilatam dimicationem vellet; eum, animo magis quam corpore aegrum [...]*

²⁷⁵ Will, W., *Imperatores victi*. Zum Bild besiegter römischer Consuln bei Livius, *Historia* 32 (1983), 173-182.

²⁷⁶ Liv. 21,53,3: *Quem tertium consulem, quem alium exercitum expectari?*

Livius legt nahe, dass Scipio aus der Niederlage am Ticinus die taktische Überlegenheit Hannibals erkennen konnte und er deshalb dafür plädierte, in einem für das Heer Hannibals ungünstigeren Gelände zu kämpfen.²⁷⁷ Auch hier ist fraglich, ob diese Erkenntnis des Scipio historisch ist. Denkbar, dass es sich hierbei um eine Rückprojektion handelt. Falls der Vorgang aber historisch ist, hätten wir in der Auseinandersetzung der beiden Konsuln einen ersten Hinweis auf die innerrömische Diskussion um eine defensivere Kriegsführung gegen Hannibal in Italien.

Die Schlacht an der Trebia endete für die Römer in einer schweren Niederlage. Die Versuche der Römer, Hannibal in der Schlacht zu besiegen, waren gescheitert und sie mussten große Verluste erleiden.²⁷⁸ Die Reste des römischen Heeres konnten sich zwar über die Trebia absetzen, gerieten aber in eine gefährlich exponierte Lage. Auch die Verbindung zwischen Rom und dem Heer war gefährdet; der Konsul Sempronius konnte sich nur unter Lebensgefahr in die Stadt durchschlagen, um dort die anstehenden Wahlen leiten zu können.²⁷⁹ In Rom verursachte die Niederlage an der Trebia eine große Unruhe. Laut Livius war es den Zeitgenossen unbegreiflich, wie die vereinigten Truppen der beiden römischen Oberkommandierenden in der Schlacht hatten besiegt werden können. In der Bevölkerung fürchtete man nun bereits die Stürmung der Stadt.²⁸⁰

Im Zusammenhang mit der Niederlage an der Trebia stehen auch die zahlreichen Prodigien, die in diesem Jahr in Rom als solche gemeldet und anerkannt wurden. Die Niederlage führte offenbar zu einer besonderen Sensibilität der römischen Bevölkerung für Geschehnisse, die die Qualität eines Vorzeichens haben könnten.²⁸¹ In Rom entwickelte sich neben der politisch-militärischen offenbar auch eine ernsthafte religiöse Krise. Ein Bündel religiöser Gegenmaßnahmen wurde erlassen. So gab es etwa ein mehrtägiges Opferfest; die gesamte Bürgerschaft wurde an Sühneopfern beteiligt, durch ein *lustrum* wurde die gesamte Stadt entsühnt.²⁸² In Lanuvium wurde der Juno geopfert und ihr auf dem Aventin ein Standbild geweiht, in Caere und Rom wurden ein *lectisternium* und *supplicationes* durchgeführt zu Ehren von *Fortuna*, *Inventas* und Herkules, sowie ein weiterer Bittgang der gesamten Bevölkerung

²⁷⁷ Liv. 21,47,1-2.

²⁷⁸ Zum Krieg in Italien im Jahr 218 v. Chr. siehe Lazenby 1978, 49-59; zur Schlacht an der Trebia siehe ebd. 55-58; Polyb. 3,72,11-3,74; Liv. 21,52,1-56,9.

²⁷⁹ Liv. 21,57,1-4.

²⁸⁰ Liv. 21,57,1.

²⁸¹ Liv. 21,62,1: *Romae aut circa urbem multa ea hieme prodigia facta aut, quod evenire solet motis semel in religionem animis, multa nuntiata et temere credita sunt.*; die Liste der Prodigien bei Liv. 21,62,2-5.

²⁸² Liv. 21,62,6.

zu allen Göttern der Stadt.²⁸³ Wie existentiell bedrohlich man die Lage empfand, zeigt ein Opfer für den *genius* der Stadt Rom sowie die Gelübde, die der Prätor Atilius Serranus ablegen sollte mit dem Ziel, den Fortbestand der Stadt in den folgenden zehn Jahren zu sichern.²⁸⁴ Livius erwähnt ausdrücklich, dass sich die religiös aufgeheizte Stimmung in Rom durch die Maßnahmen wieder beruhigt hätte.²⁸⁵

2.1.2.2 Der Weg in die Schlacht am Trasimenischen See und die Folgen der römischen Niederlage
Für das Jahr 217 v. Chr. stellten die Römer gegen Hannibal erneut zwei konsularische Heere auf. Das nun bei Arretium stehende Heer sollte vom Konsul G. Flaminius befehligt werden, während das andere Heer bei Ariminum unter dem Kommando seines Kollegen Gn. Servilius Geminus stand.²⁸⁶ G. Flaminius trat sein Konsulat in Ariminum und nicht in Rom an; bei seinem Amtsantritt verzichtete er auch darauf, das Latinerfest zu feiern. Über die Gründe dieses Vorgehens soll im Folgenden diskutiert werden. Im Bericht des Livius jedenfalls werden diese Unterlassungen des Flaminius als folgenreiche religiöse Grenzüberschreitungen markiert.²⁸⁷

Nachdem Hannibal im Sommer des Jahres 217 v. Chr. den Apennin überquert und mit seiner Armee in Etrurien eingefallen war, suchte G. Flaminius – wie seine Vorgänger am Ticinus und der Trebia – eine möglichst rasche Entscheidung in der Schlacht.²⁸⁸ Hannibal wiederholte seine Taktik, die schon zu seinem Sieg an der Trebia geführt hatte. Durch einen Angriff auf römische Bundesgenossen forderte er die römische *FIDES* heraus und konnte dadurch die Römer in ein für sie ungünstiges Gelände locken.²⁸⁹ Bei der anschließenden Schlacht fiel die Entscheidung zu Gunsten der Karthager. Der Hinterhalt, den Hannibal für G. Flaminius und sein Heer gelegt hatte, brachte den Römern gewaltige Verluste. Es war die bis dahin größte Niederlage der römischen Militärgeschichte.²⁹⁰ Unter den Toten befand sich auch der Konsul G. Flaminius.

²⁸³ Liv. 21,62,8-9; MacBain, B., *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Brüssel 1982, 70f.; zur Rolle der *Iuno* in den römischen Prodigien und ihre Bedeutung für die Etrusker siehe Rosenberger 1998, 187f.

²⁸⁴ Liv. 21,62,10: *[...]et Genio maiores hostiae caesae quinque, et C. Atilius Serranus praetor vota suscipere iussus, si in decem annos res publica eodem stetisset statu.*

²⁸⁵ Liv. 21,62,11: *Haec procurata votaque ex libris Sibyllinis magna ex parte levaverant religione animos.*

²⁸⁶ Zum Aufmarsch der beiden konsularischen Heere siehe Lazenby 1978, 61f.

²⁸⁷ Liv. 21,63,1-15, zugespitzt in Liv. 21,63,6: *[...]non cum senatu modo, sed iam cum dis immortalibus C. Flaminium bellum gerere.*

²⁸⁸ Liv. 22,1,1-3,14; zum Aufmarsch der karthagischen und römischen Truppen siehe Lazenby 59-62; das Datum ergibt sich aus *Ov. fast.* 6,767f.; Sumner, G., *The chronology of the outbreak of the Second Punic War*, *PACA* 9 (1966), 5-30, hier 12 Anm. 38.

²⁸⁹ Liv. 22,3,6-7; Polyb. 3,80; Will 1983, 178.

²⁹⁰ Liv. 22,4,1-7,6; Polyb. 3,77-3,84; in der Überlieferung wird G. Flaminius zum allein Schuldigen an der Niederlage erklärt; die feindliche Färbung der Quellen lässt es unmöglich zu, ob und wenn ja, welche taktischen Fehlentscheidungen des Flaminius im Einzelnen zur Niederlage führten, auch widersprechen sich die beiden

Die Nachricht von der Niederlage verursachte Panik in Rom.²⁹¹ Eilig beriet der Senat über die in dieser Situation notwendigen Maßnahmen und kam zu dem Entschluss, in dieser besonderen Situation einen Dictator zu wählen, der das *imperium* auf sich vereinte.²⁹² Das bis dahin übliche Verfahren zur Bestimmung eines Dictators sah die Designation durch einen Konsul vor, da jedoch G. Flaminius gefallen und die Kommunikation mit Servilius Geminus aufgrund der neuen militärischen Lage nur unzureichend möglich war,²⁹³ entschloss sich der Senat, den Dictator durch das Volk wählen zu lassen.²⁹⁴

Zum Dictator wurde Fabius Maximus bestimmt. Der war zu diesem Zeitpunkt zwar einer der profiliertesten römischen *nobiles*.²⁹⁵ Angesichts der akuten Bedrohung für Rom und die drohende Niederlage im Krieg war er aber eine überraschend anmutende Wahl, da eine ganze Reihe hochrangiger Mitglieder des Senats für diesen Posten zur Verfügung stand, die vielbeachtete Siege errungen hatten.²⁹⁶ Die Entscheidung für Fabius Maximus scheint jedenfalls nicht nur auf rein militärische Erwägungen zurückzuführen sein. Vielmehr dürfte gerade die unsichere Lage des römischen Oberamtes nach der Niederlage am Trasimenischen See Fabius Maximus aufgrund seiner bis dahin akkumulierten Ämter empfohlen haben.

wichtigsten Quellen – Polybios und Livius – was den genauen Hergang der Schlacht angeht, weswegen hier nur eine Minimalposition vertreten wird. Zu einer Diskussion der Quellenproblematik und einer möglichen Rekonstruktion des Schlachtverlaufs siehe Lazenby 1978, 62-65.

²⁹¹ Liv. 22,7,6-14; als kurz darauf eine große Abteilung des zweiten konsularischen Heeres aufgerieben wurde (Polyb. 3,86,3-5), verstärkte sich die Panik: Liv. 22,8,1-4.

²⁹² Der Senat trat zu Dauersitzungen zusammen: Liv. 22,7,14; die Wahl des Dictators bei Liv. 22,8,5f.

²⁹³ Nach der Niederlage an der Trebia hatte sich der Konsul Sempronius laut Livius noch unter Lebensgefahr nach Rom durchgeschlagen, die Konsulwahlen für das Jahr 217 v. Chr. durchgeführt und war dann wieder zu seinem Heerlager zurückgekehrt, siehe Liv. 21,57,3-4. Bereits im Jahr vor der Niederlage am Trasimenischen See sah sich die *res publica* dem Problem gegenüber, dass die militärische Lage und die Formalien der römischen Verfassung nur schwer in Einklang bringen ließen. Möglicherweise geschah die Wahl eines Dictators im Jahr 217 also nicht völlig *ad hoc*, sondern war als Notmaßnahme bereits im Vorjahr diskutiert worden.

²⁹⁴ Offenbar fasste man die Situation, dass der verbleibende Konsul Servilius Geminus nicht erreichbar war, als *interregnum* auf, worauf eine Inschrift in den *Fasti Capitolini* hindeutet (Inscr. It. 13,1,44f.); siehe hierzu Sumner, V., Elections at Rome in 217 B.C., Phoenix 29 (1975), 250-259.

²⁹⁵ Als *magister equitum* wurde M. Minucius Rufus gewählt, mit dem sich Fabius Maximus im weiteren Verlauf des Krieges überwarf. Grund war die zurückhaltende Strategie, die Fabius Maximus gegenüber Hannibal verfolgte. Hieraus wurde bisweilen geschlossen, dass, anders als Plut. Fab. 4,1 vermerkt, Fabius Maximus seinen *magister equitum* nicht selbst bestimmt hätte, so etwa Lippold, A., Consules. Untersuchungen zur Geschichte des römischen Konsulates von 264-201 v. Chr., Bonn 1963, 144 Anm. 279; contra Sumner 1975, 256 u. ebd. Anm. 22; siehe zum politischen Verhältnis von G. Flaminius und Minucius Rufus auch Dorey, T., The Dictatorship of Minucius, JRS 45 (1955), 92-96; Bleicken, J., Das Volkstribunat der klassischen Republik. Studien zu seiner Entwicklung zwischen 287 und 133 v. Chr., München 1968, 30.

²⁹⁶ Hoyos, D., Mastering the West. Rome and Carthage at War, New York u. a. 2015, 115 weist auf mögliche Alternativen zu Fabius Maximus hin, die hier zur Verdeutlichung ebenfalls genannt werden sollen: Lucius Postumius Albinus, Sieger über Königin Teuta 229 im Ersten Illyrischen Krieg; Quintus Fulvius Flaccus und Titus Manlius Torquatus, Sieger über die Boier 224; Marcus Claudius Marcellus, Sieger über die Insubrer und andere Gallier bei Clastidium 222 und Erringer der *spolia opima* durch einen siegreichen Zweikampf mit dem gallischen König Viridomarus; Lucius Aemilius Paullus, Sieger über Demetrios von Pharos im Zweiten Illyrischen Krieg im Jahr 219. Alle aufgeführten Personen sollten im Laufe des 2. Punischen Krieges noch wichtige Kommandos übernehmen.

Neben dem Konsulat hatte er zum Zeitpunkt seiner Wahl bereits das Censorenamt und wahrscheinlich auch schon einmal die Dictatur bekleidet.²⁹⁷ Als ehemaliger Censor und Dictator dürfte sich Fabius Maximus also vor allem durch seine Erfahrung in Hinblick auf Fragen der Verfassung empfohlen haben. Auch war Fabius Maximus *augur*, da er in dieses Priesteramt bereits in jungen Jahren (im Jahr 265) eingetreten war, dürfte er zum Zeitpunkt seiner Dictatur von 217 einer der ältesten, wenn nicht sogar der älteste lebende *augur* unter den römischen Senatoren gewesen sein.²⁹⁸ Gerade seinem letztgenannten Amt dürfte besondere Bedeutung bei seiner Wahl 217 zugekommen sein. Die religiösen Maßnahmen, die Fabius Maximus bei Antritt seiner Dictatur ergriff, standen in engem Zusammenhang mit seiner Deutung der Niederlage vom Trasimenischen See als Vorzeichen. Es ist fraglich, wer diese Deutung hätte glaubhafter machen können als Fabius Maximus, der ehemalige *dictator*, *ensor* und altgediente *augur*.

Unmittelbar nach seiner Wahl machte Fabius Maximus einen beispiellosen Schritt: Er erklärte die Niederlage in der Schlacht und den Tod des Flaminius zu einem *prodigium*. Das militärische Debakel erhielt also die Qualität eines zu entsühnenden Vorzeichens, das den Frieden mit den Göttern (*pax deorum*) störte. Der tote G. Flaminius sei, in der Deutung des Fabius Maximus, durch eine Kette verschiedener Transgressionen auf dem religiösen Feld und militärischer Fehlentscheidungen der Verursacher dieses *prodigium*.²⁹⁹

Nach der Feststellung des *prodigium*, wurden die üblichen Schritte zu seiner Entsühnung veranlasst. Fabius Maximus forderte die *decemviri* auf, nach einer Entsühnungsmöglichkeit in den Sibyllinischen Büchern zu forschen. Das Gutachten der Priester führte – die Deutung des Fabius Maximus ergänzend – den ursprünglichen Bruch der *pax deorum* auf ein zu Beginn des Krieges fehlerhaft durchgeführtes Opfer für Mars zurück; das Opfer solle nun in größerem Umfang wiederholt werden.³⁰⁰

²⁹⁷ Broughton 1951, 245-6; siehe hierzu die Diskussion bei Lazenby 1978, 67 u. ebd. Anm. 28.

²⁹⁸ Broughton 1951, 202; dies vermutet Hoyos 2015, 115 Anm. 7. Hoyos verdankt den Hinweis einem anonymen Gutachter seiner Studie.

²⁹⁹ Liv. 22,9,7-8; Rosenberger 1998, 162f.

³⁰⁰ Liv. 22,9,8-9. Das Gutachten der *decemviri* scheint keinen Bezug zwischen G. Flaminius und dem Bruch der *pax deorum* zu ziehen. Sofern es sich beim Gutachten der *decemviri* nicht um eine Ergänzung, sondern eine alternative Deutung der Ereignisse handelte, wäre auch denkbar, dass wir es hier mit zwei unterschiedlichen Überlieferungstraditionen zu tun haben. Beim Schlachtprodigium könnte es sich nicht um die unmittelbar nach der Niederlage dominierende Deutung handeln, sondern um eine wenige Jahre später erfolgte Ergänzung. In jedem Fall wird aus dem Bericht des Livius das Bemühen der Römer deutlich, die Ursachen ihrer Niederlagen in religiösen Ursachen zu finden.

Darüber hinaus wurden den Göttern umfangreiche Spiele und Opfer angeboten und die Stiftung zweier Tempel gelobt, für die Venus vom Berg Eryx und *Mens*, sollten die Götter Rom im Krieg beistehen und der Staat nicht untergehen. Das Gelöbnis legten der Dictator Fabius Maximus und der Prätor M. Aemilius Lepidus ab. Die Einlösung der verschiedenen Versprechungen an die Götter wurde zu verschiedenen Zeitpunkten vollzogen: *supplicatio* und *lectisternium* wurden kurz nach dem Gelöbnis durchgeführt, die Tempel für Venus Erycina und *Mens* im Jahr 215 geweiht, die *ludi magni* für Jupiter im Jahr 208,³⁰¹ das *ver sacrum* erst im Jahr 195 durchgeführt.³⁰²

Da die Handlungen des G. Flaminius auf dem Weg in die Niederlage von Fabius Maximus als Ursache der Katastrophe vom Trasimenischen See identifiziert wurden, soll nun ein genauerer Blick auf die vermeintlichen religiösen Fehlleistungen des Flaminius geworfen werden. Hierbei ist einerseits zunächst zu unterscheiden zwischen fehlerhaftem Verhalten bei seinem Amtsantritt als Konsul sowie andererseits seinen Unterlassungen im Zusammenhang mit den bei seinem Heer aufgetretenen *omina*. Eine genauere Analyse der einzelnen Elemente des religiösen Maßnahmenpakets, das im Sommer 217 v. Chr. im Zusammenhang mit der Katastrophe vom Trasimenischen See in Rom erlassen wurde, wird dabei helfen, Ursachen, Zielsetzung und Folgen dieser Maßnahmen zu verstehen.

2.1.3 Die Entstehung des Schlachtprodigiums

2.1.3.1 Der Amtsantritt des G. Flaminius

Im Bericht des Livius wird G. Flaminius vorgeworfen, er habe die religiösen Pflichten eines Konsuls beim Amtsantritt bewusst ignoriert. Zunächst habe Flaminius sein Amt als Konsul nicht in Rom, sondern Ariminum angetreten (*in provincia consulatum inire*). Dort (*in externo*) sei es aber nicht möglich gewesen, die Auspizien einzuholen, eine zentrale religiöse Aufgabe der Konsuln.³⁰³ Hinzu sei gekommen, dass er sich heimlich auf den Weg nach Ariminum gemacht habe. Einer Aufforderung zur Rückkehr, die ihm eine Gesandtschaft des Senats gestellt habe, sei er nicht nachgekommen.³⁰⁴ Die Fehlerhaftigkeit seines Verhaltens sei ihm zudem durch ein *omen* angezeigt worden: Bei

³⁰¹ Liv. 27,33,8; Bernstein, F., *Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom*, Stuttgart 1998, 150.

³⁰² Liv. 33,44,1-3; Latte 1960, 124.

³⁰³ Liv. 21,63,2; ähnlich Liv. 22,1,7: *nec privatum auspicia sequi nec sine auspiciis profectum in externo ea solo nova atque integra concipere posse*. Die Einholung der Auspizien *in externo* sei also nicht möglich.

³⁰⁴ Liv. 21,63,12.

seinem Amtsantritt in der Provinz habe sich bei der Opferung eines Kalbes das Tier losgerissen und die umstehenden Teilnehmer des Rituals mit Blut bespritzt, was eine Panik im Heerlager verursacht hätte.³⁰⁵ Im Folgenden sollen hierzu Erklärungen versucht werden.

Livius gibt an, Flaminius habe nach seiner Wahl zum Konsul befürchtet, der Senat wolle ihn in Rom durch Formalitäten festhalten, da er wegen der Befürwortung der *lex claudia* bei den *nobiles* verhasst gewesen sei.³⁰⁶ Flaminius habe daher darauf verzichtet, sich Situationen auszusetzen, in denen man ihn mit Formfehlern hätte konfrontieren können.³⁰⁷

Angesichts der unmittelbaren Bedrohungslage durch Hannibal, die nach der römischen Niederlage an der Trebia entstanden war, muss eine solche Obstruktionspolitik verwundern, zumal es sich bei G. Flaminius um einen bereits bewährten Feldherrn handelte. Dass der römische Senat vor diesem Hintergrund die Auseinandersetzungen um die *lex claudia* fortsetzen wollte, ist nur schwer zu glauben, wenngleich es sicherlich nicht abwegig ist anzunehmen, dass man im Senat gegenüber Flaminius wegen des Luxusgesetzes aus dem Jahr 218 im Jahr 217 v. Chr. noch nachtragend war.³⁰⁸

Hierbei ist grundsätzlich zu bedenken, dass praktisch die gesamte Überlieferungstradition zu G. Flaminius stark negativ gefärbt ist.³⁰⁹ Der Grund hierfür ist wohl einerseits in seinem sich vom Senat emanzipierenden Verhalten als Magistrat, wie etwa den von ihm unterstützten Gesetzesinitiativen – vor allem der *lex claudia* – zu sehen. Dies dürfte ihm die Gegnerschaft zahlreicher *nobiles*, allen voran Fabius Maximus, eingebracht haben. Möglicherweise konnte sich diese politische Gegnerschaft nach seinem Tod weitgehend ungehindert Bahn brechen.³¹⁰ Die

³⁰⁵ Liv. 21,63,13-14.

³⁰⁶ Liv. 21,63,3-6; zur *lex claudia* siehe Feig Vishnia, R., *State, Society and Popular Leaders in Mid-Republican Rome 241 - 167 BC*, London 1996, 34-43; Beck, H., *Karriere und Hierarchie. Die römische Aristokratie und die Anfänge des cursus honorum in der mittleren Republik*, Berlin 2005, 263-264.

³⁰⁷ Liv. 21,63,8.

³⁰⁸ Rosenstein, N., *Competition and Crisis in Mid-Republican Rome*, Phoenix 47, 1993, 313-338, hier 320.

³⁰⁹ Detailliert aufgearbeitet bei Feig Vishnia, R., *A Case of „Bad Press“? Gaius Flaminius in Ancient Historiography*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 181 (2012), 27-45; in der Forschung wird der Ursprung des in den Quellen vorherrschenden negativen Bildes von Gaius Flaminius meist Fabius Pictor zugeschrieben, der vor der Negativfolie des Flaminius seinen Verwandeten Fabius Maximus als Lichtgestalt zeichnen wollte, so auch Feig Vishnia 2012, 39: „It was Fabius Pictor, [...] who composed the music to which later accounts were written.“; Gelzer 1933, 153; Bleicken 1968, 29; Walbank 1957-1979, Bd. 1, 193; Staveley, E., *Rome and Italy in the Early Third Century*, in: *CAH²*, bd. 7, Cambridge 1989, 420-455, hier 452; Eckstein 1995, 133 Anm. 62; Beck 2005, 245 Anm. 9

³¹⁰ Tatsächlich sind aber auch diese Annahmen problematisch. Die Urteilsbildung zur Politik des Gaius Flaminius läuft Gefahr, ihn in anachronistischer Weise mit der Politik der Gracchen in Verbindung zu bringen. Dies wird vor allem geschlossen aus seiner Amtsführung als (1) Volkstribun, seine (2) Unterstützung der *lex claudia* sowie verschiedenen Nachrichten über (3) Konflikte zwischen Flaminius und dem Senat, sowie seine (4) Beliebtheit beim Volk. Für seine Zeit als Volkstribun im Jahr 232 ist die Rede von Landverteilungsmaßnahmen an römische Bürger im kurz zuvor von

Obstruktion seines Kommandos gegen Hannibal – und damit des gesamten Feldzuges – lässt sich meines Erachtens damit aber noch nicht hinreichend erklären.

Es ist denkbar, dass die Niederlage an der Trebia ein Umdenken im Senat hinsichtlich des Einsatzgebietes der Konsuln bewirkt hatte. Nur unter größten Schwierigkeiten war es Sempronius, dem Konsul des Jahres 218, gelungen, nach der verlorenen Schlacht nach Rom zurückzukehren, um die Wahlen für das Jahr 217 durchzuführen. Die Gefahr, die Sempronius damals auf sich genommen hatte, zeigt, wie existentiell notwendig man in Rom die korrekte Durchführung der Wahl erachtete.³¹¹ Nach seiner Abreise schickte der Senat sogar eine Gesandtschaft zu G. Flaminius nach Ariminum, die ihn zur Rückkehr nach Rom auffordern sollte. Die Anwesenheit des Konsuls in Rom wurde somit als sehr dringlich empfunden.³¹²

Es kann vermutet werden, dass der Senat Flaminius an der Abreise hatte hindern wollen, weil man bei der schwierigen militärischen Lage nicht absehen konnte, ob die Konsuln neben ihren militärischen Aufgaben auch ihren Pflichten in Rom würden nachkommen können. Aus demselben Grund wird man ihn auch zur Rückkehr aufgefordert haben.³¹³ Da sich allerdings sein Amtskollege Servilius zum Zeitpunkt seiner Abreise noch in Rom aufhielt, will sich die Notwendigkeit der Anwesenheit beider Konsuln in Rom nicht ganz erschließen.

Im Folgenden soll daher der Versuch unternommen werden, eine mögliche Perspektive des Flaminius auf die Geschehnisse in Umrissen plausibel zu machen. Dies kann uns weitere Erklärungen eröffnen.

Rom annektierten *ager gallicus*, Polybios macht ihn in diesem Zusammenhang nicht nur zu einem „Demagogen“ sondern sieht in dieser Maßnahme sowohl Ursache für den moralischen Verfall des römischen Volkes wie auch des Krieges mit den Galliern. Polyb. 2,21,8: Γαῖου Φλαμνίου ταύτην τὴν δημαγωγίαν εἰσηγησαμένου καὶ πολιτεῖαν, ἣν δὴ καὶ Ῥωμαῖοις ὡς ἔπος εἰπεῖν φατέον ἀρχηγὸν μὲν γενέσθαι τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον τοῦ δήμου διαστροφῆς, αἰτίαν δὲ καὶ τοῦ μετὰ ταῦτα πολέμου συστάντος αὐτοῖς πρὸς τοὺς προειρημένους; Polybios wiederholt sein Urteil über Flaminius als Demagogen in: Polyb. 3,80,3: [...] τὸν δὲ Φλαμίνιον ὀχλοκόπον μὲν καὶ δημαγωγὸν [...]; von verschiedener Seite wurde vermutet, dass Polybios hier in seinem Urteil über Flaminius von den Debatten seines eigenen Zeithorizonts geprägt gewesen sei, in dem sich die Landverteilungsproblematik und die Reformen der Gracchen bereits ankündigten: Meyer, E., Kleine Schriften, Halle 1910-1924, Bd. 1, 374; De Sanctis, G., Storia dei Romani, Bd. 3, 2. Aufl., Florenz 1968, 203; Bleicken 1968, 29; Brunt, P., Social Conflicts in the Roman Republic, New York 1971, 64; Feig Vishnia 2012, 29 sieht das Urteil des Polybios vor allem in dessen Weltsicht als griechischem Aristokraten begründet. Feig Vishnia hat zurecht darauf hingewiesen, dass die Frage der Landverteilung an Kolonisten im dritten Jahrhundert unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen stattfand, vor allem, weil es noch genug unbesetztes öffentliches Land zu verteilen gab, siehe ebd. 30 u. Feig Vishnia 1996, 27-28.

³¹¹ Livius verzeichnet die Dringlichkeit des Problems, zumal Sempronius unmittelbar nach der Wahl wieder zur Armee zurückkehrte: Liv. 21,57,4: *Is, quod unum maxime in praesentia desiderabatur, comitiis consularibus habitis in hiberna rediit.*

³¹² Liv. 21,63,12; Livius überliefert die Namen der beiden Gesandten, was dafür spricht, dass es diese Gesandtschaft tatsächlich gegeben hat.

³¹³ Dies muss letztlich Spekulation bleiben. Unklar bleibt die Rolle des anderen Konsul Gn. Servilius Geminus, der an den Iden des März in Rom war (Liv. 22,1,4), später aber offenbar das Heer von Scipio ebenfalls in Ariminum übernahm; Lazenby 1978, 62.

Es ist zunächst nicht überzeugend, anzunehmen, G. Flaminius hätte leichtfertig die *pax deorum* aufs Spiel gesetzt. Zwar konnte er durch seinen eiligen Aufbruch aus Rom eine Obstruktion seines Kommandos durch den Senat verhindern – falls dies der Senat wirklich geplant hatte. Auf die vermeintlich korrekte Auspikation in Rom und die Feier des Latinerfestes zu verzichten, hätte aber durch den so erzeugten Unfrieden mit den Göttern ein Risiko bedeutet und erscheint nur dann plausibel, wenn wir annehmen, dass Flaminius von der religiösen Bedeutung dieser Rituale nicht überzeugt war. Doch dafür haben wir keinen Hinweis. Die Quellen sprechen mehrfach davon, dass Flaminius Riten, sogar die Einholung der Auspizien, zum Amtsantritt durchgeführt hat – nur eben nicht in Rom, sondern in Ariminum.³¹⁴

Der Ort seines Amtsantritts scheint von G. Flaminius sorgfältig ausgewählt worden zu sein, denn er hatte Sempronius Longinus dazu aufgefordert, sein Heer rechtzeitig zu seinem Amtsantritt dort zu versammeln.³¹⁵ Obwohl Livius das Gebiet von Ariminum als *in externo* bezeichnet,³¹⁶ ist es nicht unproblematisch, die Gegend als „fremdes Gebiet“ anzusprechen: Im Jahr 232 war der *ager gallicus* unter Flaminius Federführung in römisches Gebiet umgewandelt worden³¹⁷ und die Fertigstellung der *via flaminia* schlug 220 eine Schneise römischen Gebiets bis nach Ariminum. Sowohl bei der Landverteilung des *ager romanus*, als auch beim Bau der *via flaminia* – die ja nach G. Flaminius benannt ist – war der neue Konsul leitend beteiligt gewesen.³¹⁸

Nach seinem Amtsantritt in Ariminum, bewegte G. Flaminius das dort versammelte Heer nach Arretium, um dort eine Verteidigungsposition gegenüber Hannibal einzunehmen.³¹⁹ Arretium aber liegt deutlich näher an Rom und wäre schneller zu erreichen gewesen. Warum befahl Flaminius das Heer des Sempronius aus Placentia nicht gleich nach Arretium, was allem Anschein nach die strategisch ohnehin günstigere Stellung war?³²⁰ Die Antwort könnte in der bestimmten Qualität des Gebiets um Ariminum liegen, dass durch seinen Status als Kolonie vielleicht als

³¹⁴ Das bereits erwähnte Opfer, bei dem sich das Opfertier losriß, fand beim Amtsantritt des G. Flaminius in Ariminum statt, Liv. 21,63,13: *Paucos post dies magistratum iniiit[...]*; in Liv. 22,1,7 wird bestritten, dass ein Privatmann, als der Flaminius aus Rom abgereist sei, auf fremdem Boden gültige Auspizien einholen könne, was impliziert, dass Flaminius genau dies getan hat: *nec privatum auspicia sequi nec sine auspiciis profectum in externo ea solo nova atque integra concipere posse.*

³¹⁵ Liv. 21,63,1; zur *lex flaminia* und ihren Auswirkungen auf die betroffene Region siehe Eckstein 1987, 10-11.

³¹⁶ Liv. 22,1,7; in Liv. 21,63,2 ist die Rede davon, dass Flaminius sein Konsulat *in provinciam* antreten wollte, siehe auch Liv. 21,63,5. Der Begriff *provincia* könnte hier irreführend sein, denn in der mittleren Republik war die geographische Komponente dieses Ausdrucks nicht sehr ausgeprägt und sollte besser mit „Aufgabe“ übersetzt werden, sagte also nicht notwendigerweise etwas über den Status des Gebiets um Ariminum aus. Es kann andererseits auch nicht ausgeschlossen werden, dass Livius den Begriff in der Auffassung seiner eigenen Zeit verwendet, d.h. als „Verwaltungsgebiet“. Dann stellt sich allerdings die Frage, welche *provincia* damit gemeint war.

³¹⁷ Polyb. 2,21.

³¹⁸ Feig Vishnia 2012, 42.

³¹⁹ Polyb. 3,77,1; Liv. 21,63,15.

³²⁰ Lazenby 1978, 62.

„römischer“ oder „näher“ betrachtet wurde als das etrusische Arretium.³²¹ Es gibt also guten Grund anzunehmen, dass G. Flaminius den Ort seines Amtsantritts keineswegs als *in externo* betrachtete.

Das Latinerfest hingegen war der Sache nach an einen klar definierten Ort gebunden. Gerade der Verzicht auf das Latinerfest wird bei Livius als ungeheure Transgression skizziert, als kriegerischer Akt gegen die Götter selbst.³²² Ein Beispiel aus dem Jahr 187 v. Chr. zeigt jedoch, dass es den Konsuln unter bestimmten Voraussetzungen durchaus möglich war, auf das Latinerfest zu verzichten, um möglichst rasch in ihre Provinz aufbrechen zu können.³²³ Selbst nachdem G. Flaminius im Jahr 217 das Latinerfest nicht durchgeführt hatte, und trotz der heftigen Kritik einiger seiner Standesgenossen, war der Verzicht auf das Latinerfest weiterhin zumindest denkbar, wenn die politisch-militärische Lage es verlangte.

G. Flaminius wird die vermeintlichen religiösen Übertretungen also wahrscheinlich nicht als solche betrachtet haben. Vielmehr scheint er in der Annahme gehandelt zu haben, der Verzicht auf das Latinerfest und die Einholung der Auspizien geschehe im Rahmen des Möglichen bzw. läge innerhalb seines Ermessensspielraumes.

Im Werk des Livius findet sich zudem ein weiteres Indiz dafür, dass der Amtsantritt des G. Flaminius von den Zeitgenossen als korrekt angesehen wurde. Im 22. Buch hält Fabius Maximus an den im Jahr 216 v. Chr. aus Rom ausziehenden Konsul Lucius Aemilius Paullus eine Ansprache, in der er ihn vor den Charakterzügen des G. Terentius Varro warnt, der Paullus als weiterer Konsul mit seinem Heer begleiten wird. Fabius Maximus vergleicht Varro mit dem im Jahr zuvor gefallenem G. Flaminius. Varro sei laut Fabius Maximus schon vor seinem Amtsantritt wahnsinnig geworden, Flaminius hingegen erst nachdem er bei seinem Heer eingetroffen sei.³²⁴ Die religiösen Fehlgriffe des Flaminius werden in dieser späteren Stelle im livianischen Geschichtswerk also allem Anschein nach auf sein Handeln als Feldherr eingegrenzt, die Art und Weise seines Amtsantritts hingegen explizit ausgenommen. Die Stelle steht in eigentümlichem Widerspruch zum Bericht des Livius über den eiligen Aufbruch des Flaminius zur Schlacht am Trasimenischen See. Dass Livius diese alternative

³²¹ Arretium befand sich mit Rom in einem Bundesgenossenverhältnis, Annexionen und Koloniebildung hielten sich zu dieser Zeit in Etrurien in Grenzen, siehe Pfiffig, A., Die Haltung Etruriens im 2. Punischen Krieg, *Historia* 15 (1966), 193-210, hier 194-196.

³²² Liv. 21,63,6: *non cum senatu modo, sed iam cum dis immortalibus C. Flaminius bellum gerere.*

³²³ Liv. 38,44,8; einer der beiden Konsuln im Jahr 187 war der gleichnamige Sohn (!) des Gaius Flaminius; Feig Vishnia 2012, 43.

³²⁴ Liv. 22,39,6: *„[...]ominis etiam tibi causa absit C. Flamini memoria. tamen ille consul demum et in provincia et ad exercitum coepit furere: hic, priusquam peteret consulatum, deinde in petendo consulatu, nunc quoque consul, priusquam castra videat aut hostem, insanit.“*

Beurteilung des Flaminius auch noch Fabius Maximus in den Mund legt, lässt den Widerspruch nur umso deutlicher hervortreten.

Die „Flucht“ des Flaminius aus Rom war möglicherweise auch durch die militärische Lage bedingt, die Eile gebot: Mit dem Ende des Winters würde das Heer Hannibals sich tiefer die italienische Halbinsel hinabbewegen, und Rom musste zu diesem Zeitpunkt bereit zur Verteidigung sein. Zu den Iden des März stand Flaminius jedenfalls an der Spitze eines konsularischen Heeres und würde auf die Bewegungen der Karthager reagieren können – während sich sein Kollege zu diesem Zeitpunkt noch ohne ein Heer in Rom befand.³²⁵

Gerade der zuletzt genannte Umstand deutet darauf hin, dass es sich vielmehr um eine genaue Absprache zwischen den beiden Konsuln handelte. Polybios überliefert, dass sich beide Konsuln unmittelbar nach ihrer Wahl mit der strategischen Lage beschäftigten.³²⁶ Möglicherweise hatte man sich bei diesen Unterredungen dazu entschlossen, dass G. Flaminius sein Amt beim Heer in Ariminum antreten solle, um keine Zeit zu verlieren.

In der Zusammenschau dieser Indizien wird das Handeln des G. Flaminius plausibel. Sollten hingegen die Versuche des Senats, seinen Aufbruch mit Hinweis auf seine religiösen Verpflichtungen zu verzögern historisch sein, werden diese erklärungsbedürftig. Dass die religiöse Obstruktion seines Oberbefehls Ausdruck einer politischen Rivalität oder Gegnerschaft war mag zwar möglich sein, scheint aber angesichts der zeitkritischen und sich dramatisch verschlechternden militärischen Lage Roms zu kurz gegriffen.

Möglicherweise sehen wir in der Verzögerungstaktik des Senats einen weiteren Ausdruck jener Krise des römischen Divinationssystems, welche die Niederlagen am Ticinus und an der Trebia verursacht hatten. In Rom dürfte man daher bereits über alternative Strategien zur direkten Konfrontation des Feindes diskutiert haben, denn es waren jene Niederlagen der Römer in den Monaten vor der Schlacht am Trasimenischen See, die diese bis dahin bewährte Taktik diskreditierten und die grundsätzlich veränderte Kriegslage herbeigeführt hatten: Der Feind stand in Italien auf römischem Boden, in bedrohlicher Nähe zu Rom selbst und hatte bereits damit begonnen, die Bundesgenossen der Römer abzuwerben.

³²⁵ Liv. 22,1,4; Lazenby sieht die Eile des Flaminius ebenfalls militärisch motiviert: „[...]a man who wanted to get on with the job, rather than the irresponsible demagogue of tradition.“, Lazenby 1978, 59.

³²⁶ Polyb. 3,75,5-8.

Denkbar, dass die Stimmung unter den Senatoren über das weitere Vorgehen diskursiv aufgeheizt war. Gerade angesichts der Erschütterung des römischen Vorzeichenwesens verwundert es nicht, dass über die Auslegung der religiösen Pflichten des Konsuls Uneinigkeit bestand, zumal diese einen starken Bezug auf den geographischen Raum hatten, in dem diese stattfinden sollten und somit auch auf das strategische Vorgehen verwiesen. Es scheint sich beim Amtsantritt des Gaius Flaminius die Frage gestellt haben, ob es für die militärische Situation nicht besser sei, die Grenzen der römischen Sakraltopographie in diesem Falle enger auszulegen, die beiden Konsuln folglich das Latinerfest feiern und in Rom die Auspikation einholen sollten.³²⁷ Dies hätte aber gleichsam gegenüber Hannibal eine abwartende und eher defensive Haltung bedeutet.

Der Gang der Ereignisse zeigt, dass sich diese Position zunächst nicht durchsetzen konnte. Flaminius zog aus Rom aus und suchte die schnelle Entscheidung in der Schlacht. Erst die Niederlage und der Tod des G. Flaminius hat für die Zeitgenossen die enge Auslegung der religiösen Spielräume als die korrekte Haltung deutlich gemacht.

2.1.3.2 *Omina vor der Schlacht*

Getrennt von der Frage des korrekten Amtsantritts sind die *omina* zu betrachten, die im Heerlager des G. Flaminius aufgetreten waren. Laut dem angeblich von Fabius Maximus geäußerten Satz, dass Flaminius erst im Lager die entscheidenden Fehler gemacht habe, bekommen die im Heerlager vom Konsul angeblich missachteten Zeichen ein besonderes Gewicht.

Zunächst zum *omen* des Kalbs, welches sich beim Opfer losriss: Laut Livius verursachte dieses Ereignis einen Tumult, allerdings findet sich im unmittelbar darauffolgenden Satz bei Livius ein genauere Hinweis darauf, wie das Zeichen aufgefasst wurde: „Besonders die weiter entfernt Stehenden, die nicht wussten, was die Aufregung zu bedeuten hatte, liefen davon und es gab ein großes Durcheinander. Dieser Vorfall wurde von den meisten als das Vorzeichen (*omen*) für ein großes Schrecknis gedeutet.“ (Übers. Blank-Sangmeister, U.)³²⁸

Folgen wir dem Wortlaut dieses Satzes, dann zeigt es sich, dass nur Teile der Soldaten das Ereignis als *omen* deuteten, nämlich diejenigen, die am Ritual nicht unmittelbar

³²⁷ Rosenberger 1998, 180 vermutet ebenfalls, dass hinter der religiösen Obstruktion des Kommandos von G. Flaminius eine Strategiediskussion in Rom gestanden haben könnte.

³²⁸ Liv. 21,63,14: *fuga procul etiam maior apud ignaros quid trepidaretur et concursatio fuit. id a plerisque in omen magni terroris acceptum.*

beteiligt waren. Die direkt Betroffenen, allen voran Gaius Flaminius, scheinen das Ereignis demnach anders interpretiert zu haben.

Als Hannibal die Stellung des römischen Heeres umgangen hatte und Flaminius ihm nachsetzen wollte, kam es unmittelbar vor dem Aufbruch des Heeres zu zwei weiteren *omina*: Das Pferd des Feldherrn warf diesen angeblich ab, nachdem er aufgesessen war. Hier werteten – laut dem livianischen Bericht – alle „Umherstehenden“ (*omnibus, qui circa erant*) dies als unglückliches Vorzeichen.³²⁹ Von der Interpretation des Flaminius selbst hören wir an dieser Stelle nichts.

Anders verhielt es sich jedoch bei dem zweiten *omen*, das kurz vor dem Aufbruch des Heeres gemeldet wurde. Ein Bote trat an Flaminius heran und meldete ihm, dass sich eines der Feldzeichen nicht mehr aus dem Boden ziehen ließe. Flaminius reagierte hierauf angeblich, indem er befahl, das Feldzeichen aus der Erde ausgraben zu lassen.³³⁰

Bei dem Feldzeichen-*omen* handelte es sich, sofern es tatsächlich stattgefunden hat, offenbar um eine Art passiven Widerstand der Soldaten gegen den Marschbefehl des Feldherrn. Kurz zuvor hatte sich Flaminius gegen den Rat seiner Offiziere dazu entschlossen, nicht auf die Verstärkung durch Servilius Geminus aus Ariminum zu warten, sondern die Entscheidung in der Schlacht zu suchen. Das in der Erde feststeckende Zeichen war wohl allem Anschein nach ein Versuch der Legionäre – wahrscheinlicher aber einiger Offiziere – gewesen, den Feldherrn auf eine das Gesicht wahrende Art und Weise dazu zu veranlassen, dem Rat seines Stabes zu folgen und mit dem Angriff bis zum Eintreffen der Verstärkung zu warten.³³¹

Nicht nur akzeptierte G. Flaminius dieses Ereignis nicht als *omen*, sondern befahl auch noch, das Zeichen gewissermaßen zu zerstören. Vielsagend ist in diesem Zusammenhang die als Hohn erscheinende Antwort auf die Nachricht des Boten, der das *omen* dem Feldherrn gemeldet hatte: Flaminius fragte ihn, ob er ihm auch noch einen Brief des Senats aushändigen wolle, der ihm sein Vorhaben untersage.³³² Es handelt sich hierbei um eine Anspielung auf einen früheren Vorfall. Während seines

³²⁹ Liv. 22,3,12.

³³⁰ Liv. 22,3,13.

³³¹ Zinser, H., *Vox populi, vox dei. Über die Divination im Kriege bei den Römern. Die Welt des Islam* 28 (1988), 628-639, hier 635, der solche Phänome als einen Hinweis auf die „Moral der Truppe“ (ebd.) sieht.

³³² Liv. 22,3,13: [...] *conversus ad nuntium "num litteras quoque" inquit "ab senatu adfers quae me rem gerere vetent? abi, nuntia effodiant signum, si ad convellendum manus prae metu obtorpuerunt."*; ein Hinweis darauf, dass die Offiziere hinter dem Feldzeichen-*omen* standen, ist ihr Versuch, Flaminius vom Abwarten zu überzeugen. Dies hat allem Anschein nach einen Streit zwischen Feldherrn und Stab verursacht (Liv. 22,3,8-10). Auch die bei Liv. 22,3,14 verzeichnete Reaktion der Offiziere auf die gewaltsame Entfernung des *omen* durch den Feldherrn ist ein weiterer Hinweis darauf, dass die Haltung der Offiziere zu den *omina* deutlich von derjenigen der einfachen Soldaten abwich.

ersten Konsulats 223 v. Chr. befand sich G. Flaminius zusammen mit seinem Kollegen P. Furius Philus auf einem Feldzug gegen die Insubrer, als der Senat wegen falsch eingeholter Auspizien während der Amtseinführung von Flaminius und Furius diese nach Rom zurückbeordern ließ. Die Nachricht erreichte die Konsuln auf dem Schlachtfeld, jedoch hatten sie sich dazu entschlossen, den Brief des Senats nicht zu lesen, sondern begannen stattdessen die Schlacht, die für Rom siegreich war.³³³

Der Erfolg hatte G. Flaminius damals Recht gegeben, die Götter hatten die Gültigkeit seines Konsulats durch den römischen Sieg bestätigt. Diese Episode hilft uns, das Verhalten des Flaminius gegenüber den *omina* zu erklären. Ihm als höchstem Amtsträger oblag es, die Zeichen, die ihm gemeldet wurden, zu interpretieren.³³⁴ Der Spielraum der Interpretation war hierbei recht groß – selbst vermeintlich falsche Zeichen konnten durch eine geschickte Interpretation des Feldherrn in gute Vorzeichen umgewandelt werden.³³⁵ Je mehr die Interpretation des Feldherrn vom Etablierten jedoch abwich, desto mehr musste er sich auf die Bestätigung seiner Interpretation durch die Götter verlassen: auf den Erfolg bei der jeweiligen Unternehmung.³³⁶

Im Bericht des Livius heißt es weiter, dass sich die einfachen Soldaten über die Entschlossenheit des Feldherrn erfreut gezeigt hätten.³³⁷ Der Verweis des Flaminius auf seine erfolgreiche Interpretationsfähigkeit und seine Sieghaftigkeit unter ähnlichen Umständen war also weitgehend erfolgreich, die „Moral der Truppe“ wieder hergestellt. Die Offiziere jedoch waren von der Interpretation des Flaminius keineswegs überzeugt, ja mehr noch: Folgen wir Livius, interpretierten die Offiziere

³³³ Diese Episode ist überliefert bei Plut. Marcel. 1-3; Zon. 8,20; auch Liv. 21,63,7; Eckstein 1987, 15-17.

³³⁴ Zum Verhältnis von Autorität und Vorzeichen siehe Ripat, P., Roman Omens, Roman Audiences, and Roman History, Greece & Rome 53 (2006), 155-174.

³³⁵ Im Jahr 293 v. Chr. trug sich Folgendes unmittelbar vor der Schlacht von Aquilonia zu: Der für die heiligen Hühner zuständige *pullario* meldete dem römischen Konsul Lucius Papirius Cursor, dass das Freßverhalten der Hühner gut sei, obwohl dem nicht so war: Liv. 10,40,4-5: (4) *is ardor omnium etiam ad eos, qui auspicio intererant, pervenit; nam cum pulli non pascerentur, pullarius auspiciam mentiri ausus tripudium solistimum consuli nuntiavit.* (5) *consul laetus auspiciam egregium esse et deis auctoribus rem gesturos pronuntiat signumque pugnae proponit.* Nachdem dies Cursor gemeldet worden war, ließ er die Armee trotzdem zur Schlacht antreten, obwohl die Zeichen ungünstig waren, bestimmte, dass der Frevel beim *pullario* liege, und ließ diesen in die erste Schlachtreihe stellen: Liv. 10,40,9-12: (9) *altercatio inter pullarios orta de auspicio eius diei exauditaque ab equitibus Romanis, qui rem haud sperendam rati Sp. Papirio, fratris filio consulis, ambigi de auspicio renuntiaverunt.* (10) *iuvenis ante doctrinam deos spernentem natus rem inquisitam, ne quid inconpertum deferret, ad consulem delulit.* (11) *cui ille: 'tu quidem macte virtute diligentiaque esto! ceterum qui auspicio adest, si quid falsi nuntiat, in semet ipsum religionem recipit; mihi quidem tripudium nuntiatum, populo Romano exercituique egregium auspiciam, est.'* (12) *centurionibus deinde imperavit, uti pullarios inter prima signa constituerent. promovent et Samnites signa; insequitur acies ornata armataque, ut hostibus quoque magnificentissimum spectaculum esset* Als der *pullario* – wie zu erwarten war – bald darauf von den Samniten erschlagen wurde, erklärte der Konsul den Frevel für entsühnt und bestimmte die Sichtung eines Raben als wohlwollendes Zeichen der Götter, Liv. 10,40,13-14: (13) *prinsquam clamor tolleretur concurreretque, emissio temere pilo ictus pullarius ante signa cecidit. quod ubi consuli nuntiatum est, 'di in proelio sunt' inquit; ' (14) habet poenam noxium caput.' ante consulem haec dicentem corvus voce clara occinuit; quo laetus angurio consul, adfirmans numquam humanis rebus magis praesentes interfuisse deos, signa canere et clamorem tolli iussit.*

³³⁶ Liv. 22,3,4 über diese Bestätigung durch Erfolg im Falle von G.Flaminius.

³³⁷ Liv. 22,3,14.

des Flaminius die Vorgänge im Heerlager nicht mehr als *omina* sondern als „doppeltes Prodigium“ (*duplici prodigio*), d.h. als ein Vorzeichen, das in ihren Augen auf einen Bruch der *pax deorum* verwies und folglich der Entsühnung bedurfte.³³⁸

Grundsätzlich müssen wir bedenken, dass diese verschiedenen Zeichen aus dramaturgischen Gründen Eingang in den Bericht des Livius gefunden haben könnten – sie zeigen die Uneinsichtigkeit und die Rücksichtslosigkeit des G. Flaminius an, der auf seinen Untergang hinsteuert.³³⁹ Dennoch kann mit einiger Plausibilität von einem historischen Kern der Ereignisse ausgegangen werden, wenn man die Interpretation des Fabius Maximus berücksichtigt.

Der neu gewählte Dictator wies die Schuld an den Ereignissen dem gefallenen Gaius Flaminius zu. Er schrieb dem Ereignis die Qualität eines *prodigium* zu, was gewissermaßen eine retrospektive Ursachenforschung in Rom hervorgerufen haben musste. Unter dieser neuen, mit der Autorität des neu gewählten Dictators versehenen Perspektive auf das Ereignis mussten die politischen, religiösen und militärischen Handlungen des G. Flaminius in neuem Licht erscheinen. Die eilige Abreise aus Rom, ohne die Auspizien einzuholen und unter Verzicht auf das Latinerfest sowie der Amtsantritt in Ariminum waren wohl schon vor der Schlacht am Trasimenischen nicht gänzlich unumstritten gewesen sein – unter Ausnahmen waren sie jedoch erlaubt. Erst nach der Schlacht identifizierten Fabius Maximus und Teile des Senats in diesen Vorgängen ein größeres religiöses Problem. Flaminius hingegen hatte anscheinend noch annehmen können, im korrekten Rahmen gehandelt zu haben.

Es ist auch gut möglich, dass es im römischen Heerlager tatsächlich zu verschiedenen *omina* gekommen war, die allerdings, wie gezeigt, zum Zeitpunkt ihres Erscheinens nur von einer begrenzten Personengruppe in ihrer Bedeutung erfasst wurden, bzw. vom Feldherrn anders interpretiert worden waren. In der angespannten militärischen Situation muss es ständig zur Sichtung von Zeichen gekommen sein, die der Feldherr

³³⁸ Liv. 22,3,14: *incedere inde agmen coepit primoribus, superquam quod dissenserant ab consilio, territis etiam duplici prodigio, milite in volgus laeto ferocia ducis, cum spem magis ipsam quam causam spei intueretur; omina* verwiesen nur auf eine bestimmte beabsichtigte Handlung und bedurften nicht der Entsühnung durch den Staat. Zu dieser wichtigen Unterscheidung siehe Rosenstein 1990b, 71 u. Anm. 61; Linderski, J., Cicero and Roman Divination, PP 37 (1983), 12-38, hier 30-31; ders., Augural Law, ANRW 2,16,3, Berlin u. New York 1986, 2146-2312 hier 2195-98.

³³⁹ Als Quelle wurde hier Coelius Antipater vermutet, weil dieser allem Anschein nach eine Vorliebe für Vorzeichen verschiedenster Art hatte; Walsh 1961, 131-132; Badian, E., The Early Historians, in: Dorey, T. (Hrsg.), Latin Historians, London 1966, 1-38, hier 16; Burck, E., The Third Decade, in: Dorey, T. (Hrsg.), Livy, London 1971, 21-46, hier 27; zur Verwendung von Coelius Antipater und Polybios durch Livius siehe Walsh 1961, 124-128; Burck 1971, 27-28; Levene, D., Livy on the Hannibalic War, Oxford 2012, 105-106; Feig Vishnia 2012, 36; die Fragmente des Coelius Antipater sind auch das älteste Zeugnis, das die Niederlage am Trasimenischen See den verschiedensten Religionsfrevlern des Flaminius zuschreibt, siehe Cic. nat. 2,8; Cic. div. 1,77; siehe Feig Vishnia 2012, 35f.; zu den Fragmenten des Coelius Antipater siehe Peter 1914, 158-177; Chassignet 1996 - 2004, 50-70; Beck 2004, 40-83; Herrmann, W., Die Historien des Coelius Antipater. Fragmente und Kommentar, Meisenheim am Glan 1979.

als solche zu akzeptieren oder abzulehnen hatte – selbst unter vergleichsweise normalen Bedingungen dürfte dies regelmäßig vorgekommen sein, zumal das römische Divinationswesen vor allem die Weitergabe des Zeichens an die nächst höhere Autorität förderte.³⁴⁰

In dem Moment, in dem Fabius Maximus zu dem Urteil gelangt war, dass die Schuld an der Niederlage Gaius Flaminius wegen dessen Religionsfreveln zuzuschreiben sei, mussten bei Untersuchungen der Geschehnisse im Lager in Arretium fast zwangsläufig auch Vorzeichen zur Sprache kommen, die dem Feldherrn zwar zugetragen, von diesem aber abgelehnt worden waren. Insbesondere die kontroverseren Interpretationen des Flaminius mussten nun in einem anderen Licht erscheinen.³⁴¹

Wie Nathan Rosenstein festgestellt hat, handelte es sich bei dieser nachträglichen Schuldzuweisung an einen Feldherrn um einen in der Geschichte der römischen Republik äußerst seltenen Vorgang.³⁴² Ein Grund hierfür ist seiner Ansicht nach die – unter normalen Umständen – Beteiligung zahlreicher Personen an Ritualen sowie der Divination, die eine derart direkte Schuldzuweisung an ein bestimmtes Individuum zu einer unkontrollierbaren Gefahr für den inneraristokratischen Konsens gemacht hätten.³⁴³ Dass sich Gaius Flaminius nicht mehr gegen die Vorwürfe habe verteidigen können, erleichterte in diesem Fall die Schuldzuweisung an ihn als Einzelperson.³⁴⁴ Zum Vergleich: Die nur ein Jahr später erfolgte, noch gewaltigere Niederlage der Römer in der Schlacht von Cannae etwa wurde nicht auf fehlerhafte Zeicheninterpretation seitens der beteiligten Feldherrn zurückgeführt – von denen einer zumindest die Schlacht überlebt hatte.³⁴⁵

Warum allerdings gerade dieser Feldherr und diese Niederlage auf diese Weise gehandhabt wurden, bleibt dennoch zu erklären. Mögliche Erklärungsansätze zeigen sich, wenn wir die der Schlacht unmittelbar vorangegangenen religiösen Entwicklungen in Rom berücksichtigen.

³⁴⁰ Auf den Punkt gebracht von Pauline Ripat: „It must be admitted that a prodigy, a dire message from the divine, was no doubt a hot potato most people would prefer to pass on rather than claim.“, Ripat 2006, 161.

³⁴¹ Auch eine andere Kausalität zwischen fehlgedeuteten Zeichen und der Gesamtinterpretation der Niederlage durch Fabius Maximus ist freilich denkbar: Berichte über die Meldung falsch gedeuteter Zeichen – etwa aus dem Kreis der Offiziere des Flaminius – hätten Fabius Maximus erst zu seinem Urteil bringen können. Es soll an dieser Stelle lediglich die Position vertreten werden, dass wahrscheinlich ein Zusammenhang zwischen zunächst durch den Feldherrn ignorierten bzw. anders interpretierten Zeichen und deren Neubewertung im Licht der Katastrophe bestand.

³⁴² Rosenstein 1990b, 58.

³⁴³ Ebd. 58-63; ebd. 61: „The participation of so many eminent Romans in the cult made a search for ritual error something of a loose cannon on the quarterdeck of the Republic and might furnish a *victus* under attack with an opportunity to lay the blame elsewhere.“

³⁴⁴ Rosenstein 1990b, 79f.

³⁴⁵ Rosenstein, N., *War, Failure, and Aristocratic Competition*, CPh 85 (1990), 255-265, hier 261 u. ebd. Anm 19; der Umstand, dass vor der Niederlage von Cannae die Götter offenbar gute Vorzeichen schickten, war allem Anschein nach noch ein in der späten Republik diskutiertes Problem. Siehe hierzu Cic. div. 2,71.

Es war bereits die Rede davon, dass schon die römische Niederlage an der Trebia eine Panik in Rom verursacht hatte. Schon jene Niederlage erschütterte die religiös gestützte Siegeszuversicht der Römer, die man durch ein umfangreiches Bündel religiöser Maßnahmen wieder herzustellen sich bemüht hatte. Diese Maßnahmen nach der Niederlage an der Trebia hatten allem Anschein nach Erfolg, denn Livius erwähnt ausdrücklich, dass sich die religiös aufgeheizte Stimmung in Rom dadurch wieder beruhigt hätte.³⁴⁶ Doch die Niederlage am Trasimenischen See mit ihren gewaltigen Verlusten und dem Tod des Gaius Flaminius, musste die gerade erst erfolgten Maßnahmen zur Wiederherstellung der *pax deorum* in Frage stellen und steigerte die bereits bestehende religiöse Problematik um ein Vielfaches, denn offenbar waren die Götter trotz der zahlreichen Maßnahmen noch immer nicht zufrieden gestellt.

Wenn diese ersten kollektiven Maßnahmen aber offenbar nicht genügt hatten, um die Götter zu besänftigen, konnten diese auch nicht ohne weiteres wiederholt werden, denn das Problem lag offenbar tiefer. Wesentliche Mechanismen zur religiösen Problembewältigung waren durch die erneute Niederlage in Frage gestellt waren, vor allem aber das Vorzeichenwesen, das in Rom eng mit der politischen Führung des Senats und der *nobiles* verknüpft war. Der Druck auf den Senat, eine Lösung zu finden, musste nach der Schlacht am Trasimensichen See und dem Tod des G. Flaminius besonders hoch gewesen sein, weswegen man ausnahmsweise auf die Zuweisung der Schuld an ein Individuum verfiel: Nicht das Volk von Rom hatte einen Fehler bei der Durchführung der Entsühnungsrituale gemacht und auch nicht die *decemviri* oder die Magistrate, sondern der Konsul G. Flaminius, dessen politisches Handeln ohnehin Gegner hatte.

Der politische Stil des Gaius Flaminius, der stark auf den Erfolg seiner Handlungen setzte, dürfte seinen Teil zur Deutung der Ereignisse vom Trasimenischen See beigetragen haben. Alle Quellen sind sich einig darin, dass die fortgesetzten politischen und militärischen Erfolge Flaminius in seinem Handeln bestärkten.³⁴⁷ Die üblichen Interventions- und Obstruktionsmethoden seiner Standesgenossen griffen bei ihm anscheinend nicht. Mehrmals setzte Gaius Flaminius seine eigene Interpretation der Dinge durch, die dann durch seinen Erfolg Bestätigung erhielt, wie etwa, als er den Brief mit seiner Abberufung durch den Senat am Vorabend der Schlacht gegen die Insubrer schlicht ignorierte.³⁴⁸

³⁴⁶ Liv. 21,62,11: *Haec procurata votaue ex libris Sibyllinis magna ex parte levaverant religione animos.*

³⁴⁷ Polyb. 3,80,3; Liv. 22,3,4.

³⁴⁸ Plut. Marcel. 4; Feig Vishnia 2012, 34f.

Ein katastrophaler Fehlschlag wie derjenige am Trasimenischen See musste aber nun gerade die politischen Gegner des Flaminius bestätigen, die nun glaubhaft erklären konnten, dass die Götter ihr Urteil über Flaminius gesprochen hatten. Damit mussten aber nicht nur die Handlungen des Flaminius unmittelbar vor der Schlacht am Trasimenischen See eine Neubewertung durchlaufen, sondern alle kontroversen Entscheidungen seiner Karriere summierten sich nun in seinem Unglück, womit die Grundlage für sein negatives Bild in den Quellen gelegt war.³⁴⁹

Es hat sich also bei unserer Analyse der Entstehung des „Schlachtprodigiums“ gezeigt, wie die große religiöse Unabhängigkeit eines römischen Konsuls vor allem in der Frage der Interpretation von Zeichen diesem einen enormen Handlungsspielraum eröffnete, mit dem er sich im Zweifel zumindest zeitweise gegen den Senat durchzusetzen vermochte. Doch war dies, wie das Beispiel des Gaius Flaminius gezeigt hat, ein durchaus zweischneidiges Schwert. Ein Amtsträger, dessen Handlungen nicht vom Konsens der römischen Aristokratie mitgetragen wurden, machte sich von einer göttlichen Sanktionierung seiner Politik abhängig, was eine ungebrochene Reihe von Erfolgen zwingend erforderlich machte.

2.1.4 Entsühnung und religiöse Krisenbewältigung

2.1.4.1 *Erklärungsversuche*

Nachdem wir nun die Entstehung des Schlachtprodigiums rekonstruiert haben, soll zunächst ein Blick auf dessen Einordnung in die Maßnahmen des Senats zur Entsühnung dieses Vorzeichens geworfen werden.

Unmittelbar nach seiner Wahl gab der neue Dictator Fabius Maximus laut Livius eine Erklärung vor dem Senat über die Ursache der Niederlage am Trasimenischen See ab: „Er [sc. Fabius Maximus, DB] befasste sich zunächst mit den Göttern; er belehrte die Senatoren darüber, dass die Verfehlungen des Konsuls Gaius Flaminius mehr auf einer Vernachlässigung der heiligen Bräuche als auf Unbesonnenheit und Unwissenheit beruhten und dass man die Götter selbst danach fragen müsse, wie ihr göttlicher Zorn besänftigt werden könne; (8) er setzte durch, dass die Zehnmänner angewiesen wurden, die Sibyllinischen Bücher einzusehen, eine Anweisung, die im Allgemeinen

³⁴⁹ Rosenstein 1990b, 58.

nur ergeht, wenn unheilvolle Vorzeichen gemeldet werden.“ (Übers. Blank-Sangmeister, U.)³⁵⁰

Fabius Maximus fasste die Niederlage also als einem *prodigium* äquivalent auf, d.h. als ein Zeichen der Götter an die Römer, das diese darauf hinwies, dass die *pax deorum* nicht mehr intakt sei. Der neue Dictator lieferte auch eine Erklärung, wie dieses quasi-*prodigium* seiner Ansicht nach zustande gekommen sei: Der verstorbene Konsul Gaius Flaminius habe bestimmte heilige Bräuche missachtet (*neglegentia caerimoniarum*) und dadurch den Zorn der Götter (*irae deum*) auf sich und die *res publica* herabgezogen.

Das Ergebnis der Konsultation der Sibyllinischen Bücher durch die *decemviri* verblüfft: Der Bruch der *pax deorum* sei auf ein fehlerhaftes, für den Gott Mars abgelegtes Gelübde zurückzuführen.³⁵¹ Das Gelübde selbst ist nicht überliefert, wir hören auch bei Livius nichts weiter darüber, außer dass es sich um ein Gelübde gehandelt habe, das zu Beginn des Krieges abgelegt worden sei: *quod eius belli causa votum Marti foret, id non rite factum [...]*.³⁵²

Der Text des Livius scheint sich hier selbst zu widersprechen, denn es war ja zunächst davon die Rede gewesen, dass am bestehenden Bruch der *pax deorum* Gaius Flaminius die Schuld trage, dessen religiöse Transgressionen sich zu einer Art *prodigium* verdichtet hätten, das nach einer Entsühnung verlangte, woraufhin Fabius Maximus die *decemviri* damit beauftragte, nach einer Entsühnungsmöglichkeit in den Sibyllinischen Büchern zu forschen. Die Priester kehrten zwar nun mit Vorschlägen zur Entsühnung zurück, führten allerdings die Störung des Verhältnisses zu den Göttern auf ein Opfer für den Gott Mars zurück, das man zu Beginn des Krieges anscheinend fehlerhaft durchgeführt hatte.

Sofern es sich nicht um eine Nachlässigkeit des Livius etwa im Umgang mit einer Vorlage handelt, kamen die *decemviri* also zu einer anderen Sicht der Dinge als Fabius Maximus: Sie verteilten die Schuld an der Lage wieder auf mehrere Schultern. Die Interpretation der *decemviri* machte insofern Sinn, als sie die Ursache des aktuellen Problems auf den Beginn des Krieges zurückverlegten. Dadurch wurde auch das offensichtliche Scheitern jener Maßnahmen erklärbar, die man nach der Niederlage an

³⁵⁰ Liv. 22,9,7f.: [...]*ab dis orsus; cum edocuisset patres plus neglegentia caerimoniarum quam temeritate atque inscitia peccatum a C. Flaminio consule esse, quaeque piacula irae deum essent, ipsos deos consulendos esse, (8) pervicit, ut, quod non ferme decernitur, nisi cum taetra prodigia nuntiata sunt, decemviri libros Sibyllinos adire iuberentur.*

³⁵¹ Liv. 22,9,9: *Qui inspectis fatalibus libris rettulerunt patribus, quod eius belli causa votum Marti foret, id non rite factum de integro atque amplius faciendum esse [...]*

³⁵² Dieses Gelübde wäre zu erwarten etwa im Kontext der Kriegserklärung durch das römische Volk bei Liv. 21,17,4. Dort ist jedoch lediglich von einer *supplicatio* und Gebeten an die Götter für einen glücklichen Ausgang des Krieges die Rede.

der Trebia in Rom getroffen hatte, denn man hatte die eigentliche Ursache des Problems damals anscheinend nicht identifiziert.

Falls wir es hier also tatsächlich mit zwei verschiedenen Ansätzen zur religiösen Interpretation der Niederlage am Trasimenischen See zu tun haben, dann können wir hier einen entscheidenden Schwachpunkt des römischen Divinationssystems erkennen: römische Fehlschläge mussten erklärt werden. Der Schaden bei einem isolierten Fehlschlag konnte durch die Interpretationskompetenz des Senats noch eingedämmt werden, indem einmal als solche identifizierte *prodigia* mit geeignet erscheinenden Maßnahmen begegnet wurde. Bei mehreren größeren Fehlschlägen in relativ kurzer Folge wie zu Beginn des 2. Punischen Krieges war das System in gleich mehrfacher Weise in Frage gestellt. Entweder war die Interpretation der Zeichen und/oder die entsprechenden Entsühnungsmaßnahmen falsch bzw. fehlerhaft oder man hatte ein *prodigium* gar nicht erst als ein solches erkannt. Beides musste die Autorität des Senats unterminieren.

Man stand also im Senat vor einem Dilemma. Entweder konnte man die Schuld an der Niederlage dem Verhalten eines aus dem Kollektiv ausgescherten Individuum zuschreiben, was aber, wie bereits erläutert, einen gefährlichen Präzedenzfall geschaffen und den Konsens innerhalb des Senats schwer gefährdet hätte. Oder man ging in der Ursachenforschung der religiösen Probleme immer weiter zurück in die Vergangenheit auf die Gefahr hin, bei weiteren Fehlschlägen unglaublich zu werden. Entspricht der Text des Livius den historischen Vorgängen, dann wurden offenbar beide Interpretationsmethoden öffentlich vertreten, was dem Führungsanspruch des Senats sicherlich nicht zuträglich war.

2.1.4.2 Die Entsühnungsmaßnahmen

Die bei Livius im Zusammenhang mit der Bewältigung der Niederlage am Trasimenischen See genannten religiösen Maßnahmen des Senats werden in der Forschung oft insgesamt als Maßnahmen zur Entsühnung bzw. zur Besänftigung des göttlichen Zorns gedeutet. Allerdings zeigt es sich bei genauerer Lesart, dass zur Wiederherstellung der *pax deorum* nur eine einzige Maßnahme erlassen wurde, nämlich das Opfer für Mars in größerem Umfang zu wiederholen:

„Nachdem sie die Schicksalsbücher konsultiert hatten, berichteten sie dem Senat: Das Gelübde, das man Mars im Hinblick auf diesen Krieg geleistet habe, sei nicht

ordnungsgemäß durchgeführt worden und man müsse es noch einmal und umfassender ablegen.“(Übers. Blank-Sangmeister, U.)³⁵³

Unmittelbar darauf ist im Text des Livius von einem zweiten Maßnahmenpaket die Rede:

„Iuppiter müsse man Große Spiele und der Venus Erycina und der *Mens* einen Tempel geloben; ein Bittfest und ein Göttermahl seien durchzuführen und ein Weihefrühling zu versprechen, für den Fall, dass der Krieg erfolgreich beendet werde und sich am Zustand des Staates im Vergleich zu der Vorkriegszeit nichts ändere.“ (Übers. Blank-Sangmeister, U.)³⁵⁴

Es handelte sich bei den hier genannten Maßnahmen nicht um Entsühnungsmaßnahmen, sondern um Angebote und Versprechungen an die Götter nach dem *do-ut-des* Prinzip, die die Römer erst dann einlösen müssten, wenn zuvor bestimmte Bedingungen eingetreten sein würden: der Sieg der Römer und der Erhalt der *res publica*.³⁵⁵

Der Senat reagierte also nicht mit einer Entsühnungsmaßnahme auf Handlungen des G. Flaminius, sondern begnügte sich damit, lediglich ein einzelnes, fehlerhaft durchgeführtes Ritual zu wiederholen und zu korrigieren. Die Deutung der Niederlage am Trasimenischen See als zu entsühnendes *prodigium* – wie es von Fabius Maximus vorgeschlagen worden war – lehnte der Senat allem Anschein nach ab.

Stattdessen bezogen sich die Versprechungen an die Götter auf den Verlauf des Krieges. Göttlicher Beistand sollte erwirkt werden, nicht göttlicher Zorn besänftigt.

Da die Einlösung der Gelübde für die Götter durch die Römer an die beiden genannten Bedingungen gebunden waren, muss der Zeitpunkt ihrer tatsächlichen Einlösung zunächst irritieren. Die *ludi magni* wurden im Jahr 208 eingelöst,³⁵⁶ also noch mitten im Krieg mit Karthago, das *ver sacrum* erst im Jahr 195.³⁵⁷ *Lectisternium* und *supplicatio* wurden allem Anschein nach sofort nach dem Gelübde eingelöst und die Tempel für Venus Erycina und *Mens* wurden im Jahr 215 geweiht, als sich die Lage für Rom nach der Schlacht von Cannae drastisch verschlechtert hatte.

³⁵³ Liv. 22,9,9: [...]*qui inspectis fatalibus libris rettulerunt patribus, quod eius belli causa votum Marti foret, id non rite factum de integro atque amplius faciundum esse.*

³⁵⁴ Liv. 22,9,10: [...]*et iovi ludos magnos et aedes Veneri Erycinae ac Menti vovendas esse et supplicationem lectisterniumque habendum et ver sacrum vovendum, si bellatum prospere esset resque publica in eodem quo ante bellum fuisset statu permansisset.*

³⁵⁵ Dass es sich um einen Konditionalsatz handelt, erkennt man an der ‚*et...et...si*‘ Konstruktion. Bereits das erste, vor ‚*iovi*‘ stehende ‚*et*‘ gehört zu dieser Konstruktion; so auch Bernstein 1998, 148; außerdem werden die *ludi magni* bei Liv. 22,10,7 noch einmal genannt, wo Livius vermerkt, dass die Erfüllung des Gelübdes für die Spiele, wie das zuvor erläuterte *ver sacrum* an Bedingungen geknüpft gewesen sei: [...]*eiusdem rei causa ludi magni voti aeris trecentis triginta tribus milibus trecentis triginta tribus triente, praeterea bubus Iovi trecentis, multis aliis divis bubus albis atque ceteris hostiis.*

³⁵⁶ Durch den Dictator T. Manlius Torquatus: Liv. 27,33,8.

³⁵⁷ Liv. 33,44,1-3.

Auf den ersten Blick kann die Einlösung keiner dieser Versprechungen an die Götter mit den genannten Bedingungen in Einklang gebracht werden. Zwar blieb „der Staat erhalten“, jedoch kann von einem siegreichen Ende des Krieges zum Zeitpunkt der Einlösung des jeweiligen Gelübdes keine Rede sein. Die einzige Ausnahme bildet hier das *ver sacrum*, das aber erst einige Jahre nach dem Ende des 2. Punischen Krieges eingelöst wurde. Um diesen Befund zu erklären, hilft ein Blick auf die einzelnen Maßnahmen.

Die ludi magni

Bei den im Text von Livius genannten *ludi magni* handelt es sich um das erste gesicherte Zeugnis zu diesen Spielen. Allerdings ist eine mehrmalige frühere Durchführung der „großen Spiele“ für Jupiter sehr wahrscheinlich.³⁵⁸ Bei den *ludi magni* handelte es sich um keine regelmäßig eingerichteten Spiele, sondern um eine ad-hoc Maßnahme als Reaktion auf eine religiöse Krise.³⁵⁹ Verbunden mit dem Gelöbnis war eine Frist von fünf Jahren, innerhalb derer das Eintreten der Vorbedingungen zur Einlösung des Gelübdes geprüft wurde. Dieses, von Livius an anderer Stelle *vota quinquennialia* genannte Verfahren, wurde offenbar auch 217 v. Chr. angewandt.³⁶⁰

Die erste Fünf-Jahres-Periode endete 212 v. Chr., ohne dass das Gelübde eingelöst wurde. Offenbar hielt man in Rom die Bedingungen angesichts der weiterhin in Italien bestehenden Bedrohungslage für nicht eingetreten. Die Situation hatte sich im Jahr 208 offenbar derart entspannt, dass man eine Einlösung des Gelübdes von 217 für angebracht hielt – die Bedingung des Sieges war allerdings noch immer nicht erfüllt.

Supplicatio und lectisternium

Bei der Durchführung der so genannten Götterspeisung wartete man in Rom allem Anschein nach eine Erfüllung der Bedingungen gar nicht erst ab, sondern löste seinen Teil der Abmachung gegenüber den Göttern sofort ein. Es handelt sich hierbei um ein Ritual, das nicht nur die Gemeinschaft der Menschen mit den Göttern besonders sinnfällig zum Ausdruck brachte, sondern auch die jeweilige Position der Teilnehmer innerhalb dieser Gemeinschaft reproduzierte. Bei der *supplicatio* etwa traten die Menschen als Bittsteller auf und opferten den Göttern Wein und Räucherwerk.³⁶¹ Beim

³⁵⁸ Livius berichtet an mindestens fünf Stellen von *ludi magni*: für die Jahre 431 (Liv. 4,27,1), 396 (Liv. 5,19,6), 360 (Liv. 7,11,4), 217 (Liv. 22,10,7), 208 (27,33,8); siehe hierzu Bernstein 1998, 142f.

³⁵⁹ Zu den *ludi magni* als Krisenmaßnahme siehe Bernstein 1998, 148f.

³⁶⁰ Liv. 31,9,9; Briscoe 1973, 81; zu den *vota quinquennialia* siehe Bernstein 1998, 153f.

³⁶¹ Lake, A., *The Supplicatio and Graecus Ritus*, in: Casey, R., u.a. (Hgg.), *Quantulacumque: Studies presented to Kirsopp Lake*, London 1937, 243-251; Halkin, L., *La Supplication d'action de grâces chez les Romains*, Paris 1953;

lectisternium wurden auf *pulvinaria*,³⁶² d.h. auf Kissen ruhende Standbilder der verschiedenen Götter von den Römern bewirtet. Auch hier ist deutlich der Rangunterschied der Götter zu den Menschen zu erkennen, zumal möglicherweise auch strukturelle Ähnlichkeiten mit dem römischen Gastmahl bestanden haben könnten, bei dem ebenfalls deutlich die Rangunterschiede der Teilnehmer durch den zugewiesenen Sitzplatz markiert wurden.³⁶³ Diese beiden Rituale dürften also weniger dazu gedient haben, auf die römischen Götter einen Einlösungsdruck zu erzeugen, sondern vielmehr die Beziehung zu den Göttern durch Herstellung von Gemeinschaft wieder zu stabilisieren.

Venus Erycina und Mens

Zu den beiden im Zuge der Bewältigung der religiösen Krise von 217 nach Rom eingeführten Götter gibt Livius keine weitere Erläuterung ab. Seinen Lesern und wohl auch bereits den Lesern der von ihm verwendeten Vorlage müssen die Venus vom Eryx auf Sizilien und die Gottheit *Mens* als in diesem Kontext selbsterklärende Gottheiten erschienen sein.

In frühaugusteischer Zeit hat sich die Venus und ihr Tempel auf dem Eryx an der Westspitze Siziliens ihren festen Platz in der römischen bzw. julischen Mythologie errungen, verewigt im Werk des Vergil.³⁶⁴ Livius zieht in seinem Werk aber keinen Zusammenhang zwischen *Venus Erycina* und dem Geschlecht der Julier. Ob bei der Einführung der Venus vom Eryx im Jahr 217 v. Chr. ein Zusammenhang zwischen Aeneas und Venus, bzw. ob die trojanische Herkunft der Römer hier eine besondere Bedeutung hatte, ist daher fraglich.³⁶⁵ Es ist wahrscheinlicher, dass die Römer die Venus vom Berg Eryx nach Rom holten, weil diese Gottheit sich in einer ähnlichen militärischen Lage bereits schon einmal bewährt hatte.

Freyburger, G., La Supplication d'action de grâces dans la religion romaine Archaique, *Latomus* 36 (1977), 283-315 u. ders., La Supplication d'action de grâces sous le Haut-Empire, ANRW 2.16.2, Berlin u. New York 1978, 1418-39; Latte 1960, 245f.

³⁶² Zur Bedeutung der *pulvinaria* in der römischen Kultur siehe Van den Berg, C., The ‚pulvinar‘ in Roman Culture, *TAPhA* 138 (2008), 239-273.

³⁶³ Zum *lectisternium* Latte 1960, 242-244.; Rosenberger 1998, 146f; zur Ähnlichkeit von *lectisternium* und Gastmahl siehe auch Ov. met. 8,651-660; Leigh, M., Ovid and the Lectisternium (Metamorphoses 8,651-660), *CQ* 52 (2002), 625-627.

³⁶⁴ Aeneas gründet nach Vergil auf seiner Fahrt nach Italien am Eryx die Stadt Acesta und lässt das Heiligtum der Venus auf dem Berg Eryx errichten, zudem wird am Berg Eryx Anchises bestattet, der Vater des Aeneas, siehe Verg. Aen. 5,700-765 u. insb. ebd. 5,755-760.

³⁶⁵ Koch, C., Untersuchungen zur Geschichte der römischen Venus-Verehrung, *Hermes* 83, 1955, 1-55, hier insbesondere 36-44; contra: Kienast, D., Rom und die Venus vom Eryx, *Hermes* 93, 1965, 478-489, hier 488; Orlin, E., *Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire*, Oxford u.a. 2010, 74f.

Während des 1. Punischen Krieges gingen die Römer nach einem bis dahin wechselhaften Kriegsverlauf im Jahr 249 erneut in die Offensive. Ziel der römischen Unternehmungen war es, die bereits belagerten karthagischen Besitzungen auf Sizilien zu stürmen und so die Entscheidung im Krieg herbeizuführen. Die Römer rüsteten hierzu eine gewaltige Flotte aus und beide für das Jahr 249 gewählten Konsuln wurden in den Kampf geschickt. Der Konsul Publius Claudius Pulcher wurde bei Drepana allerdings von den belagerten Karthagern überrumpelt – von über hundert römischen Kriegsschiffen konnten nur dreißig entkommen.³⁶⁶ Die Flotte seines Kollegen Lucius Iunius Pullus wurde in einem Sturm zerstört.³⁶⁷

Immerhin war es Iunius Pullus gelungen, das Heiligtum der Venus auf dem Berg Eryx zu besetzen.³⁶⁸ Die Stadt Eryx verblieb aber in der Hand der Karthager und der Konsul geriet in karthagische Gefangenschaft, in der er sich das Leben nahm.³⁶⁹ Spätere Quellen berichten davon, dass beide Konsuln schlechte Vorzeichen vor dem Kampf missachtet hätten. So habe etwa – laut Cicero – der Konsul Claudius Pulcher die ungünstig pickenden heiligen Hühner einfach ertränkt.³⁷⁰ Die Erklärung der Katastrophe vom Trasimenischen See im Jahr 217 greift also allem Anschein nach auf eine ältere und bereits etablierte Erklärung zweier rasch aufeinander erfolgter großer römischer Niederlagen während des 1. Punischen Krieges zurück. Und wie 217 hatten die Römer auch 249 einen Konsul verloren; sowohl Publius Claudius Pulcher als auch Lucius Iunius Pullus wurde eine Missachtung göttlicher Zeichen im Vorfeld der Schlacht vorgeworfen. Für Cicero bildeten die Niederlagen von 249 und diejenige des Gaius Flaminius zusammengehörige Argumente, um den Zusammenhang zwischen der Interpretationsfähigkeit göttlicher Zeichen und politisch-militärischem Erfolg aufzuzeigen. Vermutlich ist diese Kette erstmals im Jahr 217 von Fabius Maximus geknüpft worden.

Am Eryx jedenfalls entwickelte sich in der Folge zwischen den beiden Konfliktparteien ein jahrelanger Belagerungskrieg.³⁷¹ Schließlich gelang es aber den Römern, durch ihren Sieg bei den Ägatischen Inseln 241 v. Chr. die strategische Gesamtlage im Krieg derart zu ihren Gunsten zu verändern, dass die Karthager gezwungen waren, ihre Truppen

³⁶⁶ Polyb. 1,49-51.

³⁶⁷ Polyb. 1,52-54.

³⁶⁸ Polyb. 1,55.

³⁶⁹ Cic. nat. 2,7; Cic. div. 2,71.

³⁷⁰ Cic. nat. 2,7; Cic. div. 2,20.

³⁷¹ Polyb. 1,57-60.

von Sizilien und somit auch vom Berg Eryx abzuziehen. In der Folge wurden Friedensverhandlungen aufgenommen, die den 1. Punischen Krieg beendeten.³⁷²

Für die Römer hatte sich also die Venus vom Eryx in einer schwierigen militärischen Lage als entscheidende Helferin erwiesen. In den Jahren zwischen dem 1. und 2. Punischen Krieg entwickelte sich der lange Kampf um den Eryx offenbar zum Symbol um den langen, aber letztlich siegreichen Kampf mit Karthago. Vor der Schlacht am Ticinus erinnerte Scipio in einer Rede seine Soldaten an den Kampf um den Eryx und wies darauf hin, dass man es mit Hannibal mit dem Sohn desjenigen Kommandanten zu tun habe, der damals den Oberbefehl über die karthagischen Truppen auf Sizilien innehatte.³⁷³ Die enge Verbindung zwischen Rom und der Venus vom Eryx drückte sich zudem in Ehrungen aus, die dem Heiligtum von den Römern nach dem Ende des 1. Punischen Krieges zu Teil geworden waren.³⁷⁴

Möglicherweise stand die Venus vom Eryx aber nicht nur für einen Sieg gegen Karthago, sondern verwies auch auf eine bestimmte Strategie. Die spezielle taktische Lage am Eryx – eine Art Doppelbelagerung – hatte dazu geführt, dass den Karthagern trotz der gewaltigen römischen Niederlagen die Initiative im Kampf um Sizilien genommen worden war. Sie wurden von den Römern am Eryx festgehalten – bis sie nach dem römischen Sieg an den Ägatischen Inseln 241 von jeglichem Nachschub abgeschnitten worden waren und schließlich den Kampf um Sizilien sowie den gesamten Krieg hatten aufgeben müssen. Die Ereignisse beim Kampf um Sizilien während des 1. Punischen Krieges erinnern also stark an die letztlich erfolgreiche Strategie des Fabius Maximus, Hannibal in Italien in seinen Bewegungen einzuschränken und ihn vom Nachschub abzuschneiden.

Mens ist eine Gottheit die in eine ähnliche Richtung zielt. Der Schritt, gerade die Kraft des Verstandes mit Tempel und Kult auszustatten, muss von einigen Zeitgenossen als besonders drängend empfunden worden sein.³⁷⁵ Die bis dahin übliche römische Kriegstaktik, den Feind zu stellen und um jeden Preis die Entscheidung auf dem Feld zu suchen, hatte sich während des ersten Kriegsjahres in gleich mehrfacher Hinsicht

³⁷² Polyb. 1,62-63; zum Friedensschluss siehe Hoyos, D., *Unplanned Wars. The Origins of the First and Second Punic Wars*, Berlin 1998, 118-23; Bleckmann, B., *Die römische Nobilität im Ersten Punischen Krieg. Untersuchungen zur aristokratischen Konkurrenz in der römischen Republik*, Berlin 2002, 218-24.

³⁷³ Liv. 21,41,6-10.

³⁷⁴ Diod. 4,83,7: ἡ τε σύγκλητος τῶν Ῥωμαίων εἰς τὰς τῆς θεοῦ τιμὰς φιλοτιμηθεῖσα τὰς μὲν πιστοτάτας τῶν κατὰ τὴν Σικελίαν πόλεων οὐσας ἑπτακαίδεκα χρυσοφορεῖν ἐδογματίσε τῇ Ἀφροδίτῃ καὶ στρατιώτας διακοσίους τηρεῖν τὸ ἱερόν. καὶ περὶ μὲν Ἐρυκος εἰ καὶ πεπλεονάκαμεν, ἀλλ' οὐδὲν οἰκείαν πεποιήμεθα τὴν περὶ τῆς θεᾶς.

³⁷⁵ Feeney 1998, 91f., der die Stiftung von Tempeln für vergöttlichte Qualitäten als Ausdruck einer Sakralisierung menschlicher Qualitäten ansieht; siehe zur Tempelstiftung auch Clark 2007, 66f., die vermutet, dass im Standort des Tempels für *mens* auf dem Kapitol eine Gleichrangigkeit zur FIDES ausgedrückt werden sollte.

als fataler Fehlschlag erwiesen. Auch Flaminius hatte – offenbar gegen den Ratschlag einiger seiner Offiziere – wie seine Vorgänger die Konfrontation gesucht und war dramatisch gescheitert.

Wie sehr man die richtige Kriegstaktik auch mit *Mens* in Verbindung brachte, lässt sich auch dort in den Quellen zeigen, wo den gescheiterten römischen Heerführern des 2. Punischen Krieges gerade die fehlende Verstandeskraft oder gar Wahnsinn attestiert wird.³⁷⁶ Der Kontrast zum vorsichtigen Taktieren des Fabius Maximus tritt dabei auffällig hervor und ist sicher auch kein Zufall, geschah es doch unter seiner Dictatur und vielleicht auch auf seine Initiative hin, dass *Mens* in Rom ein Tempel versprochen wurde. Es hat also den Anschein, als hätten diejenigen in Rom, die eine vorsichtigeren Taktik gegen die Karthager verfolgen wollten, die Einführung der *Venus Erycina* und der *Mens* zur Unterstützung dieser Strategie nach Rom geholt.³⁷⁷

Als sich wenig später Widerstand gegen die Taktik des Fabius Maximus regte, verwundert es daher auch nicht, dass gerade am religiösen Aspekt des militärischen Vorgehens Kritik geäußert wurde. In einer Rede an die Soldaten äußerte sich laut Livius der Reiterführer des Fabius Maximus, Minucius Rufus, über die vom Dictator verfolgte Strategie folgendermaßen: „Es ist Dummheit zu glauben, man könne durch Untätigkeit oder Gebete eine militärische Entscheidung herbeiführen. Zu den Waffen muss man greifen, in die Ebene hinabsteigen und Mann gegen Mann kämpfen. Durch Wagemut und energisches Handeln ist Rom groß geworden, nicht aber durch solche schlaffen Maßnahmen, welche die Ängstlichen ‚vorsichtige‘ nennen.“ (Übers. Blank-Sangmeister, U.)³⁷⁸

Diejenigen unter den römischen Senatoren, die eine aggressivere Taktik gegenüber Hannibal vertraten, scheiterten in der Folge jedoch dramatisch. Minucius Rufus, der zunächst noch eine Gleichstellung seines politischen und militärischen Ranges mit dem Dictator Fabius Maximus erreichen konnte, musste sein Versagen eingestehen, als er mit knapper Not von Fabius aus einem von Hannibal gestellten Hinterhalt hatte gerettet werden können.³⁷⁹ Und im Jahr 216 schließlich führte der Konsul G. Terentius

³⁷⁶ Eine Auswahl: Liv. 22,9,7 (G.Flaminius); Liv. 22,18,9 (Ti. Sempronius und G. Flaminius); Liv. 22,25,12 (verantwortliche Heerführer der Niederlagen der ersten beiden Kriegsjahre); Liv. 22,27,8 (M. Minucius); Liv. 22,28,2 (M. Minucius); Liv. 22,28,9 (M.Minucius); Liv. 22,29,8-9 (M. Minucius); Liv. 22,38,9-13 (G. Terentius Varro); Liv. 22,39,6 (G. Terentius Varro).

³⁷⁷ Clark 2007, 67.

³⁷⁸ Liv. 22,14,14: [...] *stultitia est sedendo aut votis debellari credere posse; arma capias oportet et descendas in aequum et vir cum viro congregiariis. audendo atque agendo res Romana crevit, non his segnibus consiliis quae timidi cauta vocant.*

³⁷⁹ Liv. 22,29,1-11; zur Darstellung der Auseinandersetzungen zwischen M. Minucius und Fabius Maximus: Will 1983, 176f.

Varro mit seinem offensiven Vorgehen die römischen Legionen in die Katastrophe von Cannae.³⁸⁰

In diesem Licht muss man auch die Weihung der beiden Tempel für *Venus Erycina* und *Mens* im Jahr 215 v. Chr. betrachten.³⁸¹ Die vorübergehende Rückkehr zu den herkömmlichen römischen Taktiken hatte sich augenscheinlich als Fehlschlag erwiesen und die – religiös untermauerte – Wirkmächtigkeit der fabianischen Kriegsstrategie war damit unter Beweis gestellt.

Die militärische Lage hatte sich nach der Schlacht von Cannae für Rom noch einmal drastisch verschlechtert. Im Süden Italiens fielen die Bundesgenossen von Rom ab, vor allem der Seitenwechsels Capuas wog äußerst schwer, teilte man mit den Kampanern doch immerhin das römische Bürgerrecht³⁸² und einer sich ausbreitenden Abfallbewegung auf Sizilien mit dem Zentrum Syrakus stand man in Rom weitgehend machtlos gegenüber.³⁸³ Schwer wog auch der Tod des designierten Konsuls Lucius Postumius und der Untergang seines Heeres im Kampf gegen die Gallier,³⁸⁴ was dazu führte, dass die Bevölkerung Roms in eine Art Schockstarre verfiel, die das öffentliche Leben weitgehend zum Erliegen brachte.³⁸⁵

Man war weiter entfernt denn je von jenem Sieg, den man im Gelübde des Jahres 217 v. Chr. den Göttern abhandeln wollte und die *res publica* war hochgradig gefährdet. Von einer Einlösung der Bedingungen konnte also keine Rede sein. Die Römer ließen dennoch die Einweihung der beiden Tempel durchführen und zwar genau von jenen Männern, die das Gelübde ursprünglich initiiert hatten: Fabius Maximus weihte den Tempel der *Venus Erycina* und Titus Otacilius Crassus denjenigen für *Mens*. Man kann diese beiden Weihungen daher am ehesten wie auch schon die *supplicatio* und das *lectisternium* als eine Art „Vorleistung“ der Menschen gegenüber den Göttern interpretieren, die die Götter wiederum zur Einlösung der Abmachung geradezu nötigen sollte. Bei der Ablegung des Gelübdes im Jahr 217 ging man diesen Schritt nur bei *supplicatio* und *lectisternium*, die bedrückende Lage Roms im Jahr 215 setzte die Römer jedoch in die Situation, dies auch für die beiden versprochenen Tempelweihungen durchzuführen.

³⁸⁰ Zu den politischen Entwicklungen, die zur Schlacht von Cannae führten und zur Schlacht selbst mit Quellenangaben Lazenby 1978, 74-86.

³⁸¹ Liv. 23,30,13 u. 23,31,9; Feeney 1998, 91 zur ereignisbezogenen Tempelstiftung.

³⁸² Capuas Abfall auf die Seite der Karthager: Liv. 23,2,1-10,13; Rückschläge in Süditalien im Jahr 215: Liv. 23,30,1-13.

³⁸³ Liv. 23,30,10-13.

³⁸⁴ Liv. 23,24,6.

³⁸⁵ Liv. 23,25,1-2.

Bei der umstrittenen Konsulwahl des Jahres 215 v. Chr. konnte sich Fabius Maximus durchsetzen, nachdem M. Claudius Marcellus zur Abdankung aus religiösen Gründen veranlasst worden war.³⁸⁶ Mit dem scheinbaren Beweis der Richtigkeit seines zögerlichen Vorgehens gegen Hannibal, den Tempelweihungen und nicht zuletzt auch mit seiner Position im Kollegium der Auguren im Rücken dürfte Fabius Maximus eine besondere religiöse Qualität erlangt haben. Die Abdankung des Marcellus und seine eigene Wahl zum Konsul musste den Zeitgenossen als folgerichtig erschienen sein.

*Das ver sacrum*³⁸⁷

Das *ver sacrum*, die „heilige Frühlingsspende“ war ein Opfer von geradezu dramatischen Ausmaßen. Alle neugeborenen Nutztiere eines Frühlings sollten den Göttern geopfert werden. Da diese Opferhandlung sicherlich eine enorme Belastung für die Römer darstellte, schuf man im Gelübde an die Götter auch zahlreiche Schlupflöcher, die Ausnahmen und Sonderfälle bei der Einlösung des Gelübdes regelten.³⁸⁸ Mit der Einlösung des *ver sacrum* hielten die Römer sich jedoch im Vergleich zu den anderen abgegebenen Gelübden auffällig zurück. Erst im Jahr 195, nach dem siegreichen Ende des zweiten Makedonischen Krieges, wurde das *ver sacrum* durchgeführt.³⁸⁹ Warum das *ver sacrum* erst so spät und zudem erst nach dem Ende eines weiteren erfolgreichen Krieges eingelöst wurde, ist nicht ganz klar. Zwischen dem 2. Makedonischen Krieg und dem 2. Punischen Krieg bestand ein enger zeitlicher Zusammenhang. Obwohl der 2. Makedonische Krieg durch die Römer im Jahr 200 durch eine Kriegserklärung eröffnet wurde³⁹⁰, möchte ich an dieser Stelle die Vermutung äußern, dass das *ver sacrum* ein Hinweis darauf ist, dass man in Rom den 2. Makedonischen Krieg in religiöser Hinsicht als eine Art Fortsetzung des 2. Punischen Krieges betrachtete: Erst das siegreiche Ende des Krieges über Philipp V. – der ja an der Seite Hannibals gegen die Römer im 1. Makedonischen Krieg gekämpft hatte – erforderte von den Römern die Einlösung eines Gelübdes, das man abgelegt hatte, um im Krieg gegen die Karthager zu bestehen.

³⁸⁶ Liv. 23,31,12-14.

³⁸⁷ Clark, J., Roman Optimism Before Cannae. The Vow of the *ver sacrum* (Livy 22.10), *Mnemosyne* 67 (2014), 405-422.

³⁸⁸ Liv. 22,10,1-6.

³⁸⁹ Liv. 33,44,1-3.

³⁹⁰ Liv. 31,5,1-9.

2.1.5 Ergebnisse

Die Niederlagen an Ticinus, Trebia und am Trasimenischen See stellten die bewährte Kriegsstrategie und Kampfaktik der Römer in Frage. In allen drei Begegnungen erwies es sich für die Römer als folgenreich, die direkte Konfrontation mit Hannibal gesucht zu haben. Gleichzeitig geriet auch das mit dem römischen Kriegswesen eng verbundene Divinationswesen der Römer in eine Krise, da die Niederlagen im Widerspruch zu empfangenen Vorzeichen und geleisteten Gelübden standen.

Bereits nach der Schlacht an der Trebia wurden in Rom Prodigien identifiziert, die auf einen Bruch der *pax deorum* hinwiesen. Nach deren Entsühnung war man offenbar im Glauben, den Frieden mit den Göttern wieder hergestellt zu haben. Die darauffolgende Niederlage am Trasimenischen See stürzte das römische Vorzeichenwesen in eine weitere, noch tiefere Krise, erwies sich doch dadurch die Fähigkeit der Magistrate und des Senats, warnende Vorzeichen zu identifizieren und zu entsühnen, als unzureichend.

In Rom griff man daher zu einem beispiellosen Schritt. Der neu gewählte Dictator Fabius Maximus erklärte die Niederlage am Trasimenischen See zu einem *prodigium*, das auf vermeintliches religiöses Fehlverhalten des gefallenen Konsuls Gaius Flaminius zurückging. Einem einzelnen Magistraten wurde die religiöse Schuld an der Niederlage zugeschrieben, indem rückwirkend Ereignisse und Phänomene während des Kriegszuges des Flaminius gegen Hannibal als warnende Vorzeichen der Götter identifiziert wurden, die Flaminius aber ignoriert hatte – was durchaus in seiner religiösen Kompetenz gelegen hatte. Der Vorgang um die Entstehung des Schlachtprodigiums hatte offenbar ein Vorbild in den Niederlagen des Publius Claudius Pulcher und Lucius Iunius Pullus im 1. Punischen Krieg – im 2. Punischen Krieg wurde er aber nicht mehr wiederholt.

Zu religiösem Fehlverhalten des Gaius Flaminius wurde auch sein Verhalten beim Amtsantritt erklärt. Wie aber plausibel gemacht werden konnte, hat Flaminius selbst angenommen, innerhalb eines Ermessensspielraumes zu handeln, wenn er sein Amt als Konsul in Ariminum antrat und die Feier des Latinerfestes ausfallen ließ. Die Versuche des Senats, ihn am Auszug aus Rom zu hindern sind vielmehr als Teil einer innerrömischen Debatte um die richtige Strategie gegen Hannibal anzusehen, die sich in religiösen Formen ausdrückte. Die Versuche, Flaminius am Auszug nach Ariminum zu hindern, sollten ihn vermutlich dazu zwingen, eine militärisch defensive Strategie gegen Hannibal anzuwenden. Diese Strategie wurde von Fabius Maximus vertreten

und konnte sich nach der Niederlage am Trasimenischen See vorübergehend und nach der Schlacht von Cannae dauerhaft im Krieg gegen Hannibal durchsetzen.

Die Einführung der defensiven Strategie gegen Hannibal war für das römische Kriegswesen derart ungewöhnlich, dass sie göttlicher Unterstützung bedurfte. Für die Gottheiten *Mens* und *Venus Erycina* wurden Tempel auf dem Kapitol gestiftet. Während *Mens* wohl auf die vorsichtig agierende Verstandeskraft verweisen sollte, holte man mit der Venus vom Berg Eryx eine bewährte göttliche Helferin aus Sizilien nach Rom. Der Kampf um das Heiligtum der Venus auf dem Eryx während des 1. Punischen Krieges verwies auf einen erfolgreichen, langfristig geführten Abnutzungskampf gegen die gleichen karthagischen Feinde, denen man nun in Italien gegenüberstand.

Die Einführung von *Mens* und *Venus Erycina* wurde zudem von religiösen Maßnahmen begleitet, die akut den Frieden mit den Göttern wieder herstellen sollten. Mit weiteren Maßnahmen aber wurde der Versuch unternommen, die Unterstützung der Götter für einen längeren Krieg zu gewinnen, was möglicherweise als Versuch des Senats aufgefasst werden kann, das durch einzelne Niederlagen anfällig gewordene römische Divinationswesen vor weiterem Schaden zu bewahren.

2.2 Syrakus, Capua, Lokri – Wiedereingliederung und Expansion

Nach der verheerenden Niederlage in der Schlacht von Cannae im Jahr 216 hatte sich die Lage der Römer im 2. Punischen Krieg dramatisch verschlechtert. Bald nach der Schlacht wechselten einige italische Bundesgenossen die Seiten und schlossen sich den Karthagern an. Dies betraf zunächst vor allem Städte und Völkerschaften aus den Regionen Samnium, Apulien, Bruttium und Kampanien. Besonders der Seitenwechsel Capuas war für die Römer ein herber Rückschlag, teilte man mit den Bewohnern der Stadt doch das – eingeschränkte – römische Bürgerrecht. Zwischen den Aristokraten Capuas und den *nobiles* Roms bestanden Heiratsverbindungen.

Nach dem Tod Hierons II. von Syrakus im Sommer des Jahres 215 begannen auch die Nachfolger des Königs, mit der karthagischen Seite zu sympathisieren. Eine Anti-Monarchische Stimmung in der Stadt verschränkte sich mit der Frage, ob man weiter den Römern die Treue halten solle, was zum Sturz der Monarchie in Syrakus führte. Obwohl die pro-römische Fraktion in der Stadt zwischenzeitlich die Oberhand

erringen konnte, wurde deren Regime von der pro-karthagischen Fraktion schließlich gestürzt. Spätestens im Jahr 213 befand sich Syrakus im Lager der Karthager.

Ebenfalls noch im Jahr 215 schlossen Hannibal und der makedonische König Philipp V. ein Bündnis gegen Rom. Ab 214 begannen die ersten Kampfhandlungen zwischen Römern und Makedonen auf dem griechischen Kriegsschauplatz, was den so genannten 1. Makedonischen Krieg eröffnete.

Rom konnte seine militärische Lage aber in den Jahren nach 216 nach und nach stabilisieren. In Italien wurde die direkte Konfrontation mit Hannibal vermieden – umso energischer trieben die Römer die Rückeroberung abgefallener Bündner voran. Gegen Ende des Jahres 212 fiel Syrakus wieder an die Römer; Capua folgte im Jahr 211.

Mit der Rückeroberung abgefallener Städte stellte sich ab dem Jahr 212 auch die Frage, wie deren Wiedereingliederung in das Reich der Römer gestaltet werden sollte. Wie sich zeigte, war diese Frage im Einzelfall komplex, denn die Umstände des jeweiligen Seitenwechsels waren es auch. Oft gingen der Rebellion gegen Rom schwer zu durchschauende Bürgerkriege innerhalb der Städte oder Putsche romfeindlicher Fraktionen voraus. Daneben waren vorangegangene Verdienste gegenüber Rom zu berücksichtigen sowie die politischen Folgen allzu strenger Bestrafung bzw. allzu großer Nachsichtigkeit gegenüber den Unterworfenen.

Im Folgenden soll anhand der Beispiele von Syrakus, Capua und Lokri untersucht werden, nach welchen Gesichtspunkten sich die Wiedereingliederung abgefallener Bundesgenossen gestaltete. Die genannten Beispiele eignen sich für eine Analyse dieser Thematik besonders gut, da in allen drei Fällen aus den Quellen wesentliche Kernpunkte der Diskussion über den zukünftigen Status der wieder unterworfenen Städte rekonstruiert werden können.

Dabei sollen religiöse Argumente in diesen Diskussionen besondere Beachtung finden. Ein Schwerpunkt bildet hierbei in allen drei Fällen das Verhalten der Akteure in Hinblick auf die vergöttlichte Qualität *FIDES*. Daneben spielt auch die Bewertung des religiösen Gewichts der von den Römern bei der Rückeroberung geplünderten sakralen Beutekunst eine Rolle bzw. die Frage, wie die Plünderung von Tempeln durch römische Soldaten zu bewerten sei.³⁹¹

³⁹¹ Dieser Abschnitt baut auf den Vorarbeiten von Jack Wells zu den Tempelplünderungen in Süditalien und Sizilien auf, siehe hierzu Wells, J., *Impiety in the Middle Republic. The Roman Response to Temple Plundering in Southern Italy*, CJ 105 (2010), 229-243. Wells erkannte, dass während des 2. Punischen Krieges Tempelplünderungen durch die Römer von einigen Zeitgenossen als *impietas* ausgelegt wurden, was eine Klage gegen die jeweils verantwortlichen Befehlshaber ermöglichte. Wells konnte zeigen, dass die Klage der Syrakusaner gegen M. Marcellus einen Präzedenzfall schuf, der es der Stadt Lokri im Jahr 204 ermöglichte, die erste erfolgreiche Klage gegen einen römischen Befehlshaber

2.2.1 Die Rückeroberung von Syrakus

Den Römern gelang es im Jahr 212 v. Chr., die von ihnen abgefallene Stadt Syrakus auf Sizilien zu erobern. Der für die Eroberung verantwortliche Feldherr der Römer, M. Claudius Marcellus, ließ die Stadt nach ihrem Fall plündern. Zunächst konnte sich Marcellus den Sieg politisch zunutze machen, denn die öffentliche Zurschaustellung der gewaltigen Beute ermöglichte ihm eine in diesen Dimensionen außerordentliche Form der Distinktion. Sein zu diesem Zeitpunkt ohnehin schon großes Ansehen stieg durch die Eroberung von Syrakus in ungeahnte Höhen. Dies veranlasste jedoch verschiedene Konkurrenten des Marcellus, eine Klage der ausgeplünderten Bevölkerung von Syrakus gegen Marcellus zu initiieren und vor dem Senat zu unterstützen.

Die Verhandlung im Senat lief auf die Frage hinaus, ob bei der Eroberung von Syrakus das römische Kriegsrecht gegolten hatte, was von den Anklägern des Marcellus bestritten wurde. Beide Parteien argumentierten vor dem Senat mit religiösen Argumenten. Vom Ausgang dieses Prozesses hing die Frage ab, wie in Zukunft mit abgefallenen und in den römischen Herrschaftsbereich wieder eingegliederten Bündnern zu verfahren sei. Wie sich an dem Beispiel zeigt, konnte sich diese Frage vor allem daran entscheiden, welche Art der religiösen Relevanz der entsprechenden Gemeinschaft zukam.

Die Klage gegen Marcellus führte nicht zum Erfolg. Sie sollte jedoch in den folgenden Jahren und Jahrzehnten der weiteren römischen Expansion Schule machen. Gerade der im Zusammenhang mit der Plünderung der Tempel von Syrakus vorgebrachte Vorwurf der *impietas*, war von nun an eine Waffe im inneraristokratischen Konkurrenzkampf der römischen Nobilität. Eine erfolgreiche Klage wiederum hatte Auswirkungen auf den religiösen und politischen Status des klagenden Gemeinwesen.

einzubringen. Der vorliegende Abschnitt möchte die Arbeit von Jack Wells ergänzen und vertiefen um die Frage, welche Rolle die Beziehungen zwischen den betroffenen Städten und Rom spielte und welche militärischen und politischen Entwicklungen während des Krieges Einfluss auf diese Beziehung nahmen. Zudem soll in Ergänzung zu Wells gezeigt werden, wie die eroberten Städte religiöse Relevanz erzeugen konnten, um eine erfolgreiche Klage einzubringen.

2.2.1.1 Belagerung und Plünderung von Syrakus

Nach einer ungewöhnlich langen Regierungszeit war im Jahr 215 v. Chr. Hieron II., der König von Syrakus, gestorben.³⁹² Die Römer verloren in ihm einen wichtigen und verlässlichen Verbündeten. Die Nachfolge Hierons trat sein Sohn Hieronymus an, der bald nach seinem Regierungsantritt damit begann, Kontakte mit den Karthagern über ein mögliches Bündnis zu knüpfen.³⁹³ Der Zeitpunkt war für die Römer denkbar ungünstig. Im Jahr nach der Schlacht von Cannae waren die Römer in Italien vor allem damit beschäftigt, die ihnen von Hannibal zugefügten Verluste auszugleichen und die unter den Bundesgenossen Roms um sich greifende Abfallbewegung möglichst einzudämmen.

Die Römer hatten wegen ihrer relativ geringen militärischen Präsenz auf Sizilien kaum eine Möglichkeit, den Seitenwechsel zu verhindern. Und auch als Hieronymus schließlich gestürzt und getötet wurde, verbesserte sich die Lage nicht, denn nach einigen Wirren gelangte erneut eine den Römern feindlich gesonnene Gruppierung an die Macht in Syrakus.³⁹⁴ Nach einigen begrenzten Anfangserfolgen seines Vorgängers landete im Jahr 214 v. Chr. schließlich M. Claudius Marcellus mit Verstärkungen auf der Insel und übernahm den Feldzug gegen Syrakus.³⁹⁵

Marcellus war bereits zu Beginn des 2. Punischen Krieges eine der militärisch distinguiertesten Persönlichkeiten Roms, er hatte als junger Offizier auf Sizilien anscheinend die *corona civica* errungen.³⁹⁶ In seinem ersten Konsulat vollbrachte er jene Tat, die seinen Ruhm dauerhaft begründen sollte: In der Schlacht von Clastidium, 222 v. Chr., erschlug er eigenhändig einen keltischen Fürsten.³⁹⁷ Der Senat gewährte ihm für diesen Sieg einen Triumph durch Rom und das Recht, die Rüstung des getöteten Gegners, die *spolia opima*, dem Jupiter Feretrius zu weihen – eine in der römischen Geschichte höchst ungewöhnliche Ehre, die nur wenige Parallelen hat.³⁹⁸ Bereits vor der Schlacht von Clastidium hatte Marcellus gezeigt, welche vergöttlichten Qualitäten

³⁹² Liv. 24,4,1.

³⁹³ Liv. 24,6,1-3.

³⁹⁴ Über den Seitenwechsel von Syrakus berichten Polyb. 7,4,1-9 und Liv. 24,6,1-3; zu den Hintergründen des Umsturzes und dem anschließenden Seitenwechsel von Syrakus siehe Eckstein 1987, 136-145; Lazenby 1978, 102-105.

³⁹⁵ Polybios fehlt hier für eine genaue Chronologie der Ereignisse und Livius Bericht ist grob und ungenau. Zu dieser Problematik und einer chronologischen Rekonstruktion der Ereignisse, Eckstein 1987, 345-349.

³⁹⁶ Plut. Marcel. 2.2.

³⁹⁷ Cic. Tusc. 4,49; Verg. Aen. 6,855-9; Liv. Per. 20; Plut. Marcel. 7-8; Rom. 16,7-8; siehe Oakley 1985; Flower 2000; McDonnell 2006, 208 hebt deutlich hervor, wie ungewöhnlich das Ereignis war, wenn man das damalige Alter des Marcellus – er war sechsundvierzig Jahre alt – bedenkt, gerade auch vor dem Hintergrund, dass es sich bei dem betreffenden Zweikampf offenbar um einen berittenen Zweikampf gehandelt hat, siehe hierzu McDonnell 2006, 201-205.

³⁹⁸ McDonnell 2006, 201-205 u. 208. Die spätere römische Überlieferung schreibt Romulus die erste Weihung der *spolia opima* zu: Plut. Rom. 16,7-8.

ihm für seine Person besonders bedeutsam erschienen. Er gelobte den Gottheiten *Honos* und *Virtus* einen Tempel zu weihen.³⁹⁹ Es handelte sich hierbei um die erstmals bezeugte kultische Verehrung von *Virtus* in Rom.⁴⁰⁰ Spätestens ab diesem Zeitpunkt wurde M. Marcellus mit der vergöttlichten Qualität *Virtus* assoziiert.⁴⁰¹

Sizilien war Marcellus bereits im Jahr 216 v. Chr. als Provinz übertragen worden. Die chaotische militärische Lage nach der Schlacht von Cannae hatte jedoch eine Abreise aus Italien verhindert.⁴⁰² Nachdem er auf dem italischen Kriegsschauplatz eine Reihe kleinerer und zum Teil auch zweifelhafter Erfolge errungen hatte, wurde er schließlich am Ende des Jahres 214 v. Chr. nach Sizilien geschickt.⁴⁰³

In offener Feldschlacht hatten die Sikuler den Römern wenig entgegenzusetzen. Die Unterstützung der Karthager war recht begrenzt und so stand die Stadt Syrakus, nachdem eine direkte Eroberung durch einen Sturmangriff fehlgeschlagen war, unter Belagerung. Eine komplette Einschließung der Stadt gelang den Römern jedoch nur unzureichend und da Syrakus immer wieder Entsatz bzw. Nachschub aus Karthago erhielt, die Römer zudem auch in anderen Bereichen der Insel gegen Aufstände vorgehen mussten, zog sich die Belagerung bis ins Jahr 211 v. Chr. hin.⁴⁰⁴

Während der langen Belagerung kam es mehrfach zu Initiativen beider Seiten, eine friedliche Übergabe der Stadt zu erwirken. Die Parteikämpfe innerhalb der Stadt machten dies jedoch immer wieder zunichte.⁴⁰⁵ Auch die Brutalität, mit der die Römer gegen andere abgefallene Städte vorgingen, etwa Henna⁴⁰⁶ oder Leontini,⁴⁰⁷ mag ein Faktor gewesen sein, der den Widerstandswillen von Syrakus wahrscheinlich eher beförderte als brach.

³⁹⁹ Liv. 27,25,7-10; zur Erneuerung des Gelübdes durch Marcellus nach der Eroberung von Syrakus Liv. 29,11,13; Val. Max. 1,1,8; McDonnell 2006, 212 Anm. 25; McDonnell 2006, 215-228 zum möglichen Widerstand gegen den Doppeltempel durch Fabius Maximus; Beck 2005, 324 nimmt an, dass die Qualitäten *virtus* und *honos* untrennbar zusammengehörten. Er übersieht dabei, dass der Senat der Jahre 222 bis 208 v. Chr. diese Sichtweise offenbar nur bedingt teilte und sich am Ende nur auf einen Kompromiss einigte, den Marcellus in dieser Form offenbar gar nicht beabsichtigt hatte.

⁴⁰⁰ McDonnell 2006, 212.

⁴⁰¹ Daraus erwachsen auch Verpflichtungen. Bei Liv. 25,5,10-7,4 ist eine Episode überliefert, aus der hervorgeht, dass Marcellus gerade in Fragen von *virtus* eine Größe in Rom war. Unter seinem Befehl stehende Soldaten auf Sizilien, die in Unnade gefallenen Veteranen der Schlacht von Cannae, hatten einen Brief an Marcellus gerichtet, in dem sie um eine Möglichkeit baten, ihre *virtus* unter Beweis zu stellen und sich so vom Makel der Feigheit zu befreien und ihre Ehre wieder herzustellen. Marcellus leitete den Brief an den Senat weiter, der wiederum – mit bestimmten Einschränkungen – die letzte Entscheidungsgewalt an Marcellus wieder zurückverwies.

⁴⁰² Liv. 22,57,8; Plut. Marcel. 9,1-3.

⁴⁰⁴ Liv. 24,33,9-34,16; Liv. 25,23,1-31,15.

⁴⁰⁵ Liv. 25,23,4-7; Liv. 25,24,14-25,7; Liv. 25,28,1-33,11.

⁴⁰⁶ Liv. 24,35,1-39,9.

⁴⁰⁷ Über ein römisches Massaker in Leontini wurden laut Livius Falschmeldungen verbreitet: Liv. 24,30,1-8.

Im Jahr 211 v. Chr. drangen die Römer jedoch nach und nach immer weiter in die Stadt vor. Teilweise erfolgte eine Übergabe einzelner Stadtteile; die Parteikämpfe innerhalb der Stadt und der Wunsch nach Beute von Seiten der Römer verkomplizierte die Lage jedoch immer wieder, so dass auch ein letzter Übergabeversuch durch Abgesandte der Bürgerschaft scheiterte und die Stadt nach erfolgreicher Eroberung schließlich zur Plünderung freigegeben wurde.⁴⁰⁸

Die Beute aus der Plünderung von Syrakus machte Eindruck in Rom. Die Menge und auch die Qualität insbesondere der Kunstwerke, die Marcellus nach Rom brachte und öffentlich aufstellen ließ, beeinflussten stark die Rezeption griechischer Kunst in Rom und sorgten langfristig dafür, dass Marcellus, in krasser Umdeutung des ungeheuren Gewaltaktes, den die Stadt Syrakus durch ihn und seine Soldaten hatte erdulden müssen, geradezu zum Prototypen des römischen „Philhellenen“ wurde.⁴⁰⁹

Der Sieg des Marcellus und der Umfang der Beute riefen jedoch schon bald nach seiner Rückkehr nach Rom zahlreiche Gegner hervor. Diese unternahmen erhebliche Anstrengungen, das politische und gesellschaftliche Kapital, das Marcellus aus der Eroberung von Syrakus würde ziehen können, möglichst zu begrenzen.

2.2.1.2 Innenpolitische Folgen der Eroberung von Syrakus

Zunächst sorgten die Gegner des Marcellus dafür, dass ihm der Triumph durch Rom verweigert wurde. Begründet wurde dies mit der Tatsache, dass der Krieg auf Sizilien noch nicht vorbei sei.⁴¹⁰ Das Thema wurde im Senat offenbar kontrovers diskutiert und man einigte sich schließlich auf die Gewährung einer *ovatio*, also eines „kleinen Triumphes“.⁴¹¹ Marcellus führte zunächst einen privaten Triumph auf dem Albanerberg durch,⁴¹² bevor er die Beute aus Syrakus in Rom während der *ovatio* präsentierte.⁴¹³

⁴⁰⁸ Zum Fall von Syrakus siehe Eckstein 1987, 158-166; Lazenby 1978, 118f.

⁴⁰⁹ Liv. 25,40,2; Polyb. 9,10; Plut. Marcel. 21.; Wells 2010, 231.

⁴¹⁰ Liv. 26,21,2-5. siehe Eckstein 1987, 169; wie Eckstein ebd. treffend herausstellt, war der Krieg auf Sizilien zwar tatsächlich noch nicht zu Ende – ein paar Stellungen der Karthager waren noch verblieben. Als Fabius Maximus 209 v. Chr. Tarent eroberte, wurde diesem jedoch ein Triumph gewährt, obwohl der Krieg dort ebenfalls noch nicht vorbei war; McDonnell 2006, 224-228.

⁴¹¹ Der Kompromiss war hier keine Selbstverständlichkeit, denn die letzte *ovatio* lag immerhin etwa 150 Jahre zurück, siehe Eckstein 1987, 170 u. ebd. Anm. 61;

⁴¹² Liv. 26,21,6; Plut. Marcel. 22,1; zum Streit um den Triumph des Marcellus Pittenger, M., Contested Triumphs. Politics, Pageantry, and Performance in Livy's Republican Rome. Berkeley 2008, 150-9.

⁴¹³ Liv. 26,21,8; zum Triumph des Marcellus siehe Miles, M., Art as Plunder. The Ancient Origins of Debate about Cultural Property, Cambridge 2010, 61-68; ein Teil der Beute aus Syrakus wurde benutzt, um den gerade im Bau befindlichen Tempel für *Honos* und *Virtus* zu schmücken, zu dem Marcellus die Stiftung des *Virtus*-Tempels beigetragen hatte, siehe Liv. 25,40,3; 27,25,7-9; 29,11,13; Plut. Marcel. 28,1.; Orlin, E., Temples, Religion and Politics in the Roman Republic. Leiden 1997, 131f.; Wells 2010, 230 u. ebd. Anm.5.

Sein auf die *ovatio* folgendes Konsulatsjahr sollte für Marcellus weitere politische Schwierigkeiten bringen. Bereits die Entscheidung des Senats, einen der beiden Konsuln nach Sizilien zu entsenden, zeigt zwar einerseits, wie ernst man die Situation auf der Insel trotz der Eroberung von Syrakus noch nahm, musste aber andererseits das Ansehen des Marcellus weiter beschädigen.⁴¹⁴ Dass er selbst auch noch Sizilien als Provinz zugewiesen bekam, musste die unvollendete Aufgabe, die er dort nach Ansicht des Senats und auch nach Lage der Dinge zurückgelassen hatte, besonders herausstreichen.⁴¹⁵

Nach dem Wechsel des militärischen Kommandos in Sizilien kam es zu einem ungewöhnlichen Vorgang: Der neue Statthalter Siziliens, der Prätor M. Cornelius Cethegus, hatte nach dem Abgang des Marcellus auf der ganzen Insel nach Menschen suchen lassen, die bereit wären, nach Rom zu ziehen und dort ihre Klagen gegen Marcellus wegen der Plünderungen und Gewalttaten seiner Soldaten vorzubringen. Es muss dabei eine recht große Menschenmenge zusammengekommen sein, denn Livius spricht davon, Cethegus hätte eine regelrechte Aushebung auf der Insel durchgeführt.⁴¹⁶ Mit der Unterstützung des Prätors wurde eine Gesandtschaft der Sikuler nach Rom geschickt, wo sie in den Häusern führender Mitglieder der Nobilität untergebracht wurden. Dort durften sie bereits im Vorfeld der Senatsdebatte ihre Klagen gegen Marcellus vorbringen.⁴¹⁷ Einen ersten Erfolg erreichten die Sikuler bzw. die Gegner des Marcellus, als sie ihn dazu bringen konnten, einem Tausch der Provinzen zuzustimmen. Er sah sich genötigt, selbst den Tausch der Provinzen mit seinem Kollegen M. Valerius Laevinus in die Wege zu leiten, um einem erniedrigenden Senatsbeschluss gegen ihn zuvorzukommen.⁴¹⁸

⁴¹⁴ Liv. 26,28,3; Eckstein 1987, 172.

⁴¹⁵ Liv. 26,29,1.

⁴¹⁶ Im Bericht des Livius ist die genaue Identität der Gesandten unklar. In den Debatten vor dem Senat ist in der Folge abwechselnd von Syrakusanern und Sikulern die Rede. Sollte die „Aushebung“ des Cethegus tatsächlich so umfangreich gewesen sein, wie Livius dies schildert, dann befanden sich unter den sizilischen Gesandten nach Rom nicht nur Syrakusaner, sondern auch Bewohner des übrigen Siziliens. Die überlieferte Argumentation der Gesandtschaft drehte sich jedoch ausschließlich um Syrakus, während das Massaker in Henna und der von Livius angedeutete religiöse Frevel an einem der Ceres und der Proserpina heiligen Ort in der Klage gegen Marcellus ungenannt bleiben. Dies könnte mit der Überlieferungslage zusammenhängen, denn das Argument, die Römer würden unter einer falsch verstandenen FIDES-Obligation handeln, ließe sich auch am Beispiel von Henna zeigen. Letzten Endes dürfte der „Fall Syrakus“ mit seinen verschiedenen rechtlichen und religiösen Implikationen als gewichtiger empfunden worden sein.

⁴¹⁷ Liv. 26,6-9; Plut. Marcel. 23,1; zur Rolle des M. Cornelius Cethegus auf Sizilien und seinen Einfluss auf die Politik in Syrakus, siehe Eckstein 1987, 178f.; Wells 2010, 231 u. ebd. Anm. 10 führt an, dass die Gegner des Marcellus davon ausgehen konnten, dass die Syrakusaner vor dem Senat zumindest Gehör finden würden, denn sie wollten sicherlich eine öffentliche Blamage durch die Unterstützung einer solchen Klage vermeiden.

⁴¹⁸ Liv. 26, 29,7-9; Val. Max. 4,1,7 und Zon. 9,6 platzieren den Tausch der Provinzen nach dem Senatsbeschluss über seine Maßnahmen auf Sizilien; Eckstein 1987, 173 u. ebd. Anm. 70.

Die Bereitschaft in der römischen Führungsschicht, gegen Marcellus vorzugehen, war also hoch. Seine Gegner waren sich der Brisanz des Vorgangs, einem amtierenden Konsul mit einer Klage zu drohen, durchaus bewusst, darauf deutet die sorgfältige Orchestrierung der Stimmungsmache gegen Marcellus hin.⁴¹⁹ Dass ein solch beispielloses Vorgehen in Rom geduldet wurde – unterworfenen Feinde beschuldigten einen amtierenden römischen Imperiumsträger des Machtmissbrauchs – lag sicherlich auch daran, dass die Problematik, wie mit abgefallenen und nun wieder zurück eroberten Bündnern zu verfahren sei, in Rom virulent war.

Rom stand in dieser Hinsicht vor einem zweifachen Problem. Die Taktik Hannibals, Roms Bundesgenossensystem durch Druck und Werbung ins Wanken zu bringen, sollte sich zwar rückwirkend betrachtet als letztlich nicht erfolgreich erweisen. In der Situation nach der Schlacht von Cannae jedoch, als einige wichtige Bündner, darunter Capua, von Rom abgefallen waren, sich mit Griechenland ein neuer Kriegsschauplatz eröffnete und 214 schließlich auch Syrakus von Rom abfiel, muss es für die Römer völlig unklar gewesen sein, ob ihr Herrschaftssystem diesem Druck standhalten würde. Von der Art und Weise, wie man mit dieser Abfallbewegung umging, würde sicherlich auch das Bündnisverhalten der übrigen Bündner abhängen.⁴²⁰

Damit hing auch das zweite Problemfeld in dieser militärisch-politischen Lage zusammen: Wie und auf welche Weise, d.h. auf welcher rechtlichen, religiösen und politischen Grundlage sollte man die einmal abgefallenen und nun wieder zurück eroberten Gemeinwesen in das römische Herrschaftssystem reintegrieren?

Berücksichtigt man die Bedeutung des Präzedenzfalles in der politischen Kultur Roms, konnte jede Entscheidung in dieser Sache von enormer Tragweite sein. Es ging für die Römer in diesen Jahren also nicht nur darum, die verbliebenen Bündner zu halten. Es standen in der Frage der Reintegration der Rebellen auch wesentliche Teile der Grammatik der römischen Herrschaft zur Debatte.⁴²¹

⁴¹⁹ Eckstein 1987, 171f. weist darauf hin, dass die bei Liv. 26,26,8 erwähnten vermeintlichen falschen Nachrichten des Cethegus, dass auf Sizilien immer noch Krieg sei, der Wahrheit entsprachen. Dies muss die Stellung des Marcellus in Rom untergraben haben.

⁴²⁰ Zum Abfall von Capua: Liv. 23,1-10; Diod. 26,10; Zon. 9,2; siehe zu den Vorgängen: Ungern-Sternberg, J. v., Capua im Zweiten Punischen Krieg, München 1975, 24-62; Lazenby 1978, 88-90; Briscoe, J., *The Second Punic War*, CAH² VIII, Cambridge 1989, 44-80 hier 52f; eine Liste der abgefallenen Bündner findet sich bei Polyb. 3,118,3 u. Liv. 21,61,11, die allerdings über die unmittelbar nach der Schlacht abgefallenen Bündner hinausgehen, siehe hierzu Briscoe 1989, 52f. u. Anm. 43 (mit Literaturangaben). Die Abfallbewegung erfasste auch große Teile von Samnium, siehe ebd.

⁴²¹ Die Problematik des Präzedenzfalles wird auch von Marcellus selbst angesprochen. Bei Liv. 26,31,10 spricht er davon, dass der Senat nicht gegen ihn und seine Maßnahmen entscheiden möge, da dies ansonsten das Handeln zukünftiger Feldherren über Gebühr einschränken würde.

2.2.1.3 Die Debatte im Senat

Die öffentliche Stimmung in Rom übte auf Marcellus sicher großen Druck aus. So erklärt es sich, dass er, nachdem er die Provinz Sizilien nach seiner Wahl erneut zugewiesen bekommen hatte, diese gegen Italien mit Laevinus tauschte, nachdem die in Rom anwesenden Sikuler über den Losentscheid geklagt hatten.⁴²² Marcellus war gezwungen gewesen, in dieser Angelegenheit in die Vorwärtsverteidigung überzugehen. Er selbst setzte die Frage der konsularischen Provinzen auf die Tagesordnung des Senats und stimmte dem Tausch mit Laevinus zu.⁴²³ Schließlich begann der Prozess um die Eroberung und Plünderung von Syrakus.

Zuerst sprachen die Sikuler im Senat.⁴²⁴ Ihre Argumentation hatte, nach Livius, drei Hauptargumente. (1) Zunächst einmal hätte der Krieg nicht den Bewohnern von Syrakus gegolten, sondern den Nachfolgern von Hieron II., d.h. den Herrschern von Syrakus. Es sei also folglich falsch, das Volk von Syrakus als Feinde zu betrachten.⁴²⁵ (2) Zweitens habe sich Syrakus in der Vergangenheit den Römern gegenüber als außerordentlich treu erwiesen, die syrakusanischen Gesandten bezeichnen die Stadt bei Livius als „ältesten Bundesgenossen“ (*vetustissimos socios populi romani*) Roms.⁴²⁶ (3) Marcellus habe Angebote aus der Bürgerschaft zur Kapitulation verweigert, um einen rechtlichen Grund für eine Plünderung der Stadt zu haben.⁴²⁷ (4) Viertens die materiellen Verluste: Die Stadt habe Ungeheuerliches erdulden müssen, wovon die Plünderung der Heiligtümer am schwersten wiege. Hier bringen die Syrakusaner auch ihre einzige direkte Bitte vor: Rom möge doch diejenigen Güter wieder zurückgeben, deren Herkunft eindeutig festgestellt werden könne. Dies musste aber vor allem die geraubten Kunstwerke und insbesondere die Kultbilder meinen.⁴²⁸

Die in der Rede der syrakusanischen Gesandten vorgetragene Argumentation baut nicht direkt aufeinander auf, sondern zielt vielmehr auf die unterschiedlichen

⁴²² Liv. 26,29,1-4.

⁴²³ Liv. 26,29,6-9.

⁴²⁴ Im Folgenden wird im Detail auf die bei Livius überlieferte Debatte im Senat eingegangen. Es gilt, wie bei allen Reden in Livius, folgende methodische Vorüberlegung: Es handelt sich nicht um den exakten Wortlaut der gehaltenen Reden, auf den hier Bezug genommen wird, sondern um spätere Verarbeitungen. Sofern aber keine hinreichend zwingenden Gründe vorliegen, den Inhalt als Ganzes oder Teile davon als fiktive Einlassungen des Livius oder einer seiner Vorlagen zu identifizieren, gilt der Plausibilitätsvorbehalt. „Sikuler“ und „Syrakusaner“ werden im Folgenden synonym verwendet. Die bei Livius erhaltene Überlieferung hat sich auf die Beschwerde der Stadt Syrakus beschränkt, obwohl Cethegus Personen aus ganz Sizilien rekrutiert hatte, siehe Liv. 26,26,6 u. 26,8; siehe hierzu Eckstein 1987, 173.

⁴²⁵ Liv. 26,30,2-3 u. 7; möglicherweise schlug man bei der Argumentation über die Gültigkeit des Kriegsrechtes auch den Weg ein, sich auf die hochgradig kontingente Situation im Vorfeld und während der Belagerung zu berufen, wo es auch zu verschiedenen Zusagen von Seiten der Römer an die Parteien innerhalb der Stadt kam, siehe hierzu Eckstein 1987.

⁴²⁶ Liv. 26,30,1 und 30,6: [...] *quo scilicet iustiore de causa vetustissimos socios populi Romani trucidaret ac diriperet.*

⁴²⁷ Liv. 26,30,5-6.

⁴²⁸ Liv. 26,30,10.

Haltungen gegenüber dem Fall Syrakus ab. Das Argument (1) stellt die Gültigkeit des römischen Kriegsrechts durch den Wegfall des eigentlichen Kriegsgegners in Frage, wodurch die Maßnahmen des Marcellus komplett unwirksam würden, (2) zielt darauf ab, dass die Bestrafung von Syrakus, angesichts der Verdienste der Stadt um Rom, unverhältnismäßig sei. (3) Der Vorwurf, Marcellus habe Übergabeangebote, also eine *deditio in FIDEM*, ausgeschlagen, um die Stadt plündern zu können, greift die FIDES von Marcellus an. (4) Erhebt den Vorwurf der *impietas*. Alle Argumente zusammengenommen mussten M. Marcellus besonders treffen, der sich durch die Zurschaustellung der geraubten Beute und Kultbilder erst kürzlich mit einer *ovatio* spektakulär inszeniert hatte.

Unabhängig davon, wie die Argumente im Einzelnen im Senat vorgebracht wurden, lassen sich doch die einzelnen Streitpunkte gut erkennen: Welche Gültigkeit hatte das römische Kriegsrecht, wenn die Herrschaftsverhältnisse beim Gegner während des Krieges gewechselt hatten? Wie ist die bisher erwiesene Bündnistreue abgefallener Bündner bei deren Reintegration in den römischen Herrschaftsverband zu bewerten? Welche religiöse Bedeutung hatten die Götter des erneut unterworfenen Verbündeten für Rom?

Gerade der aus den Tempelplünderungen abgeleitete Vorwurf der *impietas* gegenüber Marcellus hatte mehrere gewichtige Implikationen.⁴²⁹ Das übliche Verfahren der Römer, die eroberten Heiligtümer des Feindes zu plündern, um die geraubten Kultbilder dann in Rom in einem Akt der *pietas*, d.h. im Triumph, gegenüber den Göttern und insbesondere Jupiter Optimus Maximus vorzuführen, konnte nur dann als eine *pietas*-Handlung angesehen werden, wenn man die fremden Götter als nicht der eigenen *religio*, d.h. der angemessenen Fürsorge durch Rom zugehörig erachtete.⁴³⁰ Der Geltungsbereich der römischen *religio* war aber im Wesentlichen durch die Raumwahrnehmung der Römer geprägt, wobei der befriedete Innenraum, *domi*, den Ort der religiösen Verehrung der Götter darstellte. Erkannte man also an, dass die Plünderung der Heiligtümer von Syrakus einen Akt der *impietas* darstellte, erkannte man gleichzeitig die Götter von Syrakus als der römischen *religio* bedürftend an. Damit wiederum würde man aber Syrakus selbst zu einem Ort der *religio* machen, was in der römischen Denkweise bedeutete: Syrakus rückte näher an *domi*, den Innenraum, heran.

⁴²⁹ Zur *impietas* als gestalterisches Motiv bei Livius siehe Levene 1993, 54-57 u. 64f.

⁴³⁰ Eine Ausnahme bildet hier das historisch nur selten nachgewiesene Verfahren der *evocatio*, wo die Verehrung der fremden Gottheit vom Ort der Verehrung durch den Feind nach Rom übertragen wurde. Zur *evocatio* siehe Rüpke 1990, 162-164.

Aus römischer Perspektive wurde in der Frage der Plünderung von Syrakus also auch die Gestalt des Römischen Reiches verhandelt.⁴³¹

Der weitere Verlauf der Debatte im Senat bekräftigt diesen Eindruck.⁴³² Marcellus argumentierte, dass er mit seinem Verhalten vor allem die *maiestas* des römischen Volkes habe schützen wollen und dass er nach dem Kriegsrecht (*ius belli*) gehandelt hätte.⁴³³ Beide Begriffe müssen in ihrem vollen, d.h. auch religiösen Bedeutungsumfang verstanden werden und sind als Antwort auf den Vorwurf der *impietas* zu sehen.⁴³⁴ Konsequenterweise leugnete Marcellus auch nicht, die Stadt geplündert zu haben, denn dies habe dem Kriegsrecht entsprochen.⁴³⁵ Seine gesamte bei Livius überlieferte Rede gipfelte in der Aussage, er habe lediglich seiner FIDES entsprechend gehandelt – auch dies, wie gezeigt, vielleicht der zentralste Begriff der römischen Religion.⁴³⁶

Die FIDES des Marcellus scheint denn auch den Kern dessen auszumachen, was seine Gegner attackieren wollten. Hätte man seine Handlungen in Syrakus für unrechtmäßig erklärt, wäre er noch dazu der *impietas* für schuldig befunden worden, dann hätte die öffentliche Stellung und das Ansehen des Marcellus einen schweren Schlag erlitten. Seine *ovatio*, die Präsentation der Beute, alles, wodurch sich Marcellus nach der Eroberung von Syrakus in Rom hatte distinguieren können, hing vom Ausgang des Prozesses ab.

Den Abschluss der Debatte bildete der Auftritt des T. Manlius Torquatus, der einer der prominentesten Gegner des Marcellus in dieser Angelegenheit war. Laut Livius bekräftigte er die Argumente der Sikuler: Der Krieg habe nur den Herrschern der Stadt gegolten. Weiterhin hob er die außerordentliche FIDES (FIDELISSIMUS) des Hieron hervor, der sich im Grabe herumdrehen würde, wenn er beim Durchschreiten von Rom überall die Beute aus seiner Heimatstadt zu Gesicht bekommen würde.⁴³⁷

Klar zu erkennen ist, dass es die überall in der Stadt sichtbare Beute aus Syrakus, d.h. die Kultbilder waren, die in einigen Standesgenossen des Marcellus Widerstand

⁴³¹ So auch Wells 2010, 230f.;

⁴³² Zur Argumentation des Marcellus siehe Eckstein 1987, 174.

⁴³³ Liv. 26,31,1-3; ebd. 31,2: [...] *ius belli defendit*[...].

⁴³⁴ In der Deutung von Levene, 1993, ist es die *impietas* des Marcellus, die nach Livius das Verderben im Kampf gegen Hannibal über ihn bringen sollte. Die Argumente des Marcellus sind jedoch ebenfalls religiöser Art und für einen römischen Leser von mindestens ebenso großem Gewicht, zumal der Senat, die wichtigste religiöse Entscheidungsinstanz im republikanischen Rom, auch die Position des Marcellus stärkt. Nimmt man also die Argumentation von Levene in diesem Punkt ernst, dann nimmt Livius Syrakus als Geltungsbereich römischer *religio* ernst. Es bedeutet dann aber auch, dass *maiestas*, *ius belli* und der Senatsbeschluss zugunsten von Marcellus nach Livius nicht dasselbe Gewicht haben, wie die *impietas* des Marcellus.

⁴³⁵ Liv. 26,31,9.

⁴³⁶ Liv. 26,31,10: *Quippe mea FIDES exsoluta est*[...].

⁴³⁷ Liv. 26,32,1-4. Zum Verhältnis von Rom und Hieron II. siehe Eckstein 1987, 183-203.

hervorriefen. Die Strategie seiner Gegner setzt denn auch genau dort an: Die in den Kunstwerken sichtbare *FIDES* und *pietas* des Marcellus sollten beschädigt werden, indem gerade die Rechtmäßigkeit der Plünderung von Syrakus angezweifelt wurde.⁴³⁸

Gleichzeitig wird die in der Argumentation seiner Gegner fadenscheinige *FIDES* des Marcellus mit derjenigen des Hieron kontrastiert.⁴³⁹

Die Entscheidung, die der Senat in der Angelegenheit von Syrakus letztlich traf, fiel weitgehend zugunsten von Marcellus aus. Seine Entscheidungen im Umgang mit der eroberten Stadt wurden vollständig ratifiziert, wie man auch während des Krieges auf Sizilien seine militärischen und politischen Entscheidungen stützte.⁴⁴⁰ Konsequenz wurde auch eine Rückgabe der eroberten Güter nicht in Erwägung gezogen. Die Sikuler erhielten vom Senat lediglich die Zusicherung, dass man sich in Zukunft um die Nöte der Stadt kümmern werde, sofern dies nicht zum Schaden der *res publica* gereiche.⁴⁴¹

Unmittelbar nach der Verkündung dieses Beschlusses kam es nach Livius zu einer denkwürdigen Szene: Die Gesandten von Syrakus warfen sich Marcellus zu Füßen und baten ihn eindringlich darum, sie als *clientes* in seine *FIDES* aufzunehmen.⁴⁴² Der Vorgang erscheint auf den ersten Blick widersinnig: Die Bewohner einer weitgehend zerstörten Stadt beklagen sich über den für die Verwüstungen verantwortlichen Feldherrn und begeben sich nach Abweisung der Klage in dessen Schutz.⁴⁴³

Marcellus nahm die Syrakusaner mit freundlichen Worten in seine Klientel auf. Nach Plutarch wurden Marcellus in der Folge kultische Ehrungen von der Stadt zu Teil. Die Quellenlage hierzu ist unklar, da es sich bei diesen kultischen Ehrungen auch um Rückprojektionen späterer Zeit handeln könnte. Allerdings handelte es sich nicht um eine unübliche hellenistische Praxis, vor allem Könige mit kultischen Ehren zu bedenken und spätestens im frühen 2. Jh. v. Chr. lässt sich die kultische Verehrung römischer Feldherren auch in Griechenland fassen. Die kultische Verehrung des

⁴³⁸ Liv. 26,32,2: [...]*et urbem recipi, non capi*[...].

⁴³⁹ Liv. 26,32,4. Das Argument seiner Gegner ist zumindest in dieser Form fragwürdig: Man solle Syrakus schonen, da die Untreue nur von den Nachfolgern des Hieron ausgegangen sei. Umgekehrt müsse man aber Syrakus die Treue des Hieron zu Gute halten. Livius zumindest scheint sich an diesem Widerspruch nicht gestört zu haben. Bei Liv. 25,31,4 werden Marcellus die Worte in den Mund gelegt, dass die *beneficia* des Hieron die *maleficia* seiner Nachfolger nicht aufwiege.

⁴⁴⁰ Liv. 26,32,6. Dies obwohl alle wesentliche Entscheidungen im Krieg gegen Syrakus, beginnend bei der Kriegseröffnung selbst, direkt und nur von Marcellus getroffen worden waren. Siehe hierzu Eckstein 1987, 154f.

⁴⁴¹ Liv. 26,32,6; die Entscheidung des Senats einerseits eine – zumindest vage – Entschädigung zu leisten, andererseits aber das Sakrileg der Tempelplünderung nicht anzuerkennen, hat eine Parallele in der Entscheidung des Senats über die Plünderungen von Fulvius Nobilior in Ambrakia 187, siehe Liv. 38,44,3-6; Wells 2010, 241.

⁴⁴² Liv. 26,32,8.

⁴⁴³ Ebd.; es handelt sich um den ersten nachweisbaren Fall eines Patronageverhältnisses zwischen einem Angehörigen der römischen Aristokratie und einem nicht-römischen Gemeinwesen, siehe Badian 1958, 7; zu den kultischen Ehrungen der Syrakusaner für Marcellus siehe Rives, J., Marcellus and the Syracusans, CPh 88 (1993), 32-35.

Marcellus in Syrakus lässt sich also nicht zwingend beweisen, vor dem Hintergrund zeitnaher ähnlicher Entwicklungen im hellenistischen Osten bleibt es aber zumindest denkbar, was, konsequent zu Ende gedacht, aus Marcellus den ersten Römer machte, dem diese Ehrungen zu Teil wurden.⁴⁴⁴

Folgende Gründe werden die Syrakusaner dazu bewogen haben, sich in genau dieser Situation Marcellus zu Füßen zu werfen: Er war zwar einerseits durch den Senatsbeschluss zu seinen Gunsten der Mann der Stunde. Allerdings zeigt die Tatsache, dass die Verhandlung überhaupt hatte stattfinden können, noch dazu während der Amtszeit des Marcellus als Konsul, dass seine Gegner durchaus in der Lage waren, ihn in eine politisch bedrohliche Lage zu bringen. Und es war ja gerade das FIDES-Handeln des Marcellus, das während der Verhandlung in Frage gestellt worden war. Die Zeugenschaft der im Senat versammelten Nobilität garantierte zudem, dass Marcellus die Verpflichtungen, die er mit einem solchen Klientelverhältnis als Patron einging, auch möglichst wirksam einlösen würde. Im Zerstörer von Syrakus bot sich den Bewohnern der Stadt somit unter den gegebenen Bedingungen auch der effektivste, weil unter dem größten Druck stehende, Wohltäter an.⁴⁴⁵

2.2.1.4 Zusammenfassung und Ausblick

Das Beispiel der Eroberung von Syrakus zeigt die Vielfalt, das Gewicht und die Verwendungen der vergöttlichten Qualität FIDES. In einer Diskussion, die von religiösen und politischen Begriffen geprägt war, wurde FIDES von beiden Parteien als Argument benutzt.

Die historische Bedeutung der Angelegenheit liegt zum einen in der Übernahme des direkten Patronats von Unterworfenen durch einen römischen Aristokraten. Dass dieses Patronat seinen Ursprung in einer Klage gegen ihn hatte, deren Ziel es gerade war, das Ansehen des Marcellus zu mindern, anstatt, wie letzten Endes geschehen, es zu erhöhen, ändert daran nichts. Hinsichtlich der Frage der Reintegration abgefallener Bündner, sollte sich die Klage gegen Marcellus als folgenschwer erweisen: Es war von nun an denkbar, dass Opfer von Plünderungen gegen die für die Zerstörungen verantwortlichen römischen Feldherren in Rom vorgehen konnten, wobei gerade der

⁴⁴⁴ Plut. Marcel. 23,7-9 berichtet ebenso von den vielfachen Ehrungen für Marcellus, wenn auch zeitlich unspezifisch; Cic. Verr. 2,4,151; Cic. Verr. 4,41f.; Cic. Verr. 4,151; für authentisch halten diese kultischen Ehrungen Lippold 1963, 357, Rieck, R., Die Darstellung des Q. Fabius Maximus Cunctator und des M. Claudius Marcellus in Livius' dritter Dekade, Berlin 1996, 148f. u. Rives 1993; Beck 2005, 317 Anm. 84 ist skeptisch hinsichtlich der kultischen Ehrungen für M. Claudius Marcellus und hält diese für anachronistisch, da sich die Spiele, die Plutarch erwähnt, seiner Ansicht nach auf C. Claudius Marcellus bezögen, den Prokonsul von Sizilien im Jahr 79 v. Chr.

⁴⁴⁵ Eckstein 1987, 176 sieht Marcellus ebenfalls unter einem gewissen Zugzwang in der Frage der Patronatsübernahme; hierzu auch Meier 1997, 43f.

Vorwurf, unrechtmäßig Tempel geplündert zu haben, sich in der Folge zu einem durchschlagenden Argument entwickeln sollte.

2.2.2 Die Rückeroberung von Capua und die Folgen

Capua, die bedeutendste Stadt Kampaniens, wechselte kurz nach der Schlacht von Cannae in das Lager Hannibals. Damit wurde ihre Rückeroberung auch zu einem der wichtigsten und dringlichsten Kriegsziele der Römer. Trotz verschiedener Versuche der Karthager, den militärischen Druck auf Capua abzulenken bzw. die Belagerung abzuwenden, wurde die Stadt von den Römern eingeschlossen und musste sich im Jahr 211 ergeben. Es folgte ein hartes Strafgericht der Römer über die Stadt: Zahlreiche Bewohner wurden hingerichtet oder in die Sklaverei verkauft, zudem wurde die politische Existenz Capuas als eigenständige Gemeinde beendet.

Im Folgenden sollen zunächst die Gründe für die besonders harte Bestrafung Capuas durch die Römer analysiert werden. Wie auch im Falle von Syrakus wird das Augenmerk auf der bisherigen Beziehung zwischen Rom und Capua und der Entwicklung dieser Beziehung während des 2. Punischen Krieges liegen. Die überlieferte Debatte im Senat über das Schicksal von Capua wird uns weitere Anhaltspunkte dafür geben, zwischen welchen Handlungsmöglichkeiten sich die Römer bei der Wiedereingliederung abgefallener Bündner unter bestimmten Voraussetzungen zu entscheiden vermochten und welche Rolle religiöse Argumente dabei spielen konnten.

2.2.2.1 *Der Seitenwechsel*

Nach seinem Sieg in der Schlacht von Cannae im Jahr 216 zog Hannibal mit seinem Heer in das südliche Italien. Dabei bemühte er sich weiterhin, möglichst viele römische Bundesgenossen durch Gunstbezeugungen oder Drohungen auf seine Seite zu ziehen. Sein Zug führte ihn zunächst durch Apulien und Samnium, wo sich ihm einige Städte und Völkerschaften anschlossen. Danach zog er weiter nach Kampanien.⁴⁴⁶

In Kampanien scheiterte Hannibal mit seinem Versuch, Neapel einzunehmen.⁴⁴⁷ Seine Ankunft in der Region scheint jedoch diejenigen in der politischen Führung Capuas gestärkt zu haben, die bereit waren, mit Rom zu brechen. Die genauen politischen Vorgänge in der Stadt sind zu diesem Zeitpunkt nicht einfach zu durchschauen, denn

⁴⁴⁶ Liv. 23,1,1-5.

⁴⁴⁷ Liv. 23,1,5-10.

Livius Bericht versucht vor allem, die Oberschicht Capuas von jeglicher Schuld am Verrat an Rom zu entlasten. Nach Livius scheint es einem einzelnen Aristokraten der Stadt namens Pacuvius Calavius gelungen zu sein, sowohl den Senat Capuas, als auch die Volksversammlung hinter sich zu bringen.⁴⁴⁸ Vor dem Abfall von Rom suchten die Capuaner aber noch einmal den diplomatischen Kontakt mit Rom. Eine Gesandtschaft aus der Stadt bat den Konsul M. Terentius Varro um die Freilassung von 300 Geiseln aus der Oberschicht Capuas, die sich derzeit noch in den Händen der Römer befanden und auf Sizilien Militärdienst versahen.⁴⁴⁹

Aus dem Bericht des Livius erfahren wir nicht, wie Varro auf die Forderung der Gesandtschaft reagierte. Die Geiseln befanden sich bei Abreise der Gesandtschaft vom Zusammentreffen mit dem Konsul noch immer in den Händen der Römer. Livius berichtet wenig später, Capua hätte vor dem Abfall noch eine Gesandtschaft nach Rom entsandt mit der Forderung, zukünftig einen der beiden jährlich zu wählenden Konsuln in Rom mit einem Kandidaten aus Capua zu besetzen. Livius zweifelt den Wahrheitsgehalt dieser letztgenannten Forderung selbst an, weil es ihn zu sehr an jene Forderung der Latiner erinnerte, die den 2. Latinerkrieg ausgelöst habe.⁴⁵⁰

Möglicherweise steht hinter beiden Berichten der Versuch Capuas, die kritische Lage Roms zu nutzen, um eine Verbesserung der eigenen Stellung innerhalb des römischen Bundesgenossensystems zu erreichen. Welche konkreten politischen Forderungen hierbei vorgebracht wurden, ist nicht sicher zu rekonstruieren. Ob die Forderung nach einem gemeinsamen Staat tatsächlich vorgebracht wurde, mag angesichts der römischen Lage im Jahr 216 aber nicht allzu weit hergeholt sein. Immerhin hielten einige von Livius Quellen es für glaubhaft, dass Capua von Rom für die weitere Loyalität politische Rangleichheit forderte. In jedem Fall scheint man in Capua zumindest geglaubt zu haben, man könne sich nun von der Stellung von Geiseln befreien. Dies lässt Rückschlüsse über den Status der Beziehungen zwischen Rom und Capua zu.

Seit dem 1. Samnitischen Krieg gehörte Capua zu den römischen Bundesgenossen. Damals war Capua in Konflikt mit den Samniten geraten und um die Unterstützung der Römer für sich zu gewinnen, führte eine Gesandtschaft aus Capua vor dem römischen Senat eine *deditio in FIDEM* durch.⁴⁵¹ Damit befand sich Capua in der

⁴⁴⁸ Liv. 23,2,1-4,7; Fronda, M., *Between Rome and Carthage. Southern Italy During the Second Punic War*, Cambridge 2010, 104.

⁴⁴⁹ Liv. 23,4,8-5,1; zum Seitenwechsel Capuas siehe Fronda 2010, 103-127.

⁴⁵⁰ Liv. 23,6,6-8.

⁴⁵¹ Liv. 7,31; Cornell 1995, 347.

Verfügungsgewalt Roms. Die Anrufung römischer FIDES zeigte ihre Wirkung, denn die Römer konfrontierten in der Folge die Samniten mit der neuen Situation und traten schließlich in den Krieg mit ihnen ein. Im Latinerkrieg schloss Capua ein Bündnis mit den Latinern gegen Rom und im 2. Samnitenkrieg scheint es möglicherweise entweder ebenfalls zu einem Abfall von Rom gekommen zu sein oder es gab eine Verschwörung in Capua, um den Abfall von Rom zu bewirken.⁴⁵² Nach dem Ende des Latinerkrieges ordneten die Römer ihre Beziehungen zu den Latinern und anderen in den Krieg verwickelten Völkern, wie den Kampanern. Die Bewohner der kampanischen Städte erhielten von Rom das Bürgerrecht, allerdings ohne Mitbestimmungsrechte (*civitas sine suffragio*). Die Bewohner Capuas trugen in der Folge vor allem die militärischen Pflichten römischer Bürger.⁴⁵³

Kurz vor dem Abfall von Rom scheint sich Capua also in einer von Gegensätzen gekennzeichneten Beziehung zu Rom befunden zu haben. Einerseits teilte man mit den Römern das Bürgerrecht und Mitglieder der Oberschicht Capuas heirateten in aristokratische Familien Roms ein. In dieser Hinsicht kann von „Nähe“ zwischen Rom und Capua gesprochen werden. Andererseits glaubten die Römer, die Loyalität der Stadt nur mit Hilfe von Geiseln sicherstellen zu können. Und anscheinend waren es diese Geiseln, die Capua zögern ließ, von Rom abzufallen.⁴⁵⁴ Die Römer glaubten folglich nicht an die Treue der Capuaner und ließen sich dafür Sicherheiten geben – wie sich zeigte, eine offenbar begründete Vorsichtsmaßnahme.

Dieses Spannungsverhältnis spiegelt sich auch in der von Livius überlieferten Rede des Konsuls Varro an die capuanische Gesandtschaft wider.⁴⁵⁵ Varro wies die Gesandten darauf hin, dass sie aufträten wie Bundesgenossen, dies aber eine falsche Annahme sei. Vielmehr werde von ihnen erwartet, dass sie sich in den Krieg gegen Karthago einbrächten, als seien sie Römer, d.h. in unbeschränktem Umfang.⁴⁵⁶ Konkret nennt

⁴⁵² Zum Bündnis mit den Latinern: Liv. 8,1,1-3,2; zum Verlust des *ager falernus* am Ende des Latinerkrieges: Liv. 8,11,12-14 u. 8,14,10-11; zum Verhalten Capuas Liv. 9,25,1-2; 9,26,5-9; 9,27,1-5 berichtet von einer Verschwörung, die die Römer in Capua während des 2. Samnitenkrieges untersuchten; Diod. 19,76,1-5 berichtet von einem Abfall Capuas. Der Abfall weiterer kampanischer Städte wird von Livius und Diodor übereinstimmend berichtet: Liv. 9,28,6; Diod. 9,101,3; siehe Fronda 2010, 128-30 u. ebd. 115 u. insbes. die Diskussion bei Anm. 71. Fronda kommt zu dem Schluss, dass der Seitenwechsel Capuas während des 2. Samnitenkrieges historisch gewesen sein müsse.

⁴⁵³ Zu der Neuordnung der politischen Verhältnisse zwischen Rom und seinen Verbündeten siehe Cornell 1995, 348-352, zu Capua ebd. 351.

⁴⁵⁴ Im Bündnisvertrag zwischen Hannibal und Capua wurde festgelegt, dass Hannibal römische Gefangene an Capua ausliefern solle, damit diese den Römern zum Tausch gegen die Geiseln angeboten werden könnten: Liv. 23,7,2; siehe Fronda 2010, 113f.

⁴⁵⁵ Liv. 23,5,4-15.

⁴⁵⁶ Liv. 23,5,4-7.

Varro die gewaltige Zahl von dreißigtausend Fußsoldaten und viertausend Berittenen, die er als Beitrag Capuas für den Krieg erwartete.⁴⁵⁷

Varro rief in seiner Ansprache mehrmals die FIDES der Capuaner an.⁴⁵⁸ Das Schicksal des Römischen Reiches, so Varro, hänge nach der Niederlage von Cannae nun an ihnen und sie sollten sich vorstellen, welchen Ruhm sie erlangen würden, wenn sie im Alleingang Rom vor dem Untergang bewahren würden.⁴⁵⁹ Rückblickend mag die Vorstellung unrealistisch wirken, die Capuaner wären in der Lage gewesen, zu diesem historischen Zeitpunkt Hannibal zu besiegen, wie Varro es sich vorstellt. Im Kontext der Verhandlungssituation machte es aber durchaus Sinn.

Die Capuaner wollten, wie wir gesehen haben, bei den Römern nach der Schlacht von Cannae Möglichkeiten ausloten, ihre Stellung im Bundesgenossensystem zu verbessern. Dabei werden konkrete Forderungen aufgekommen sein, wie etwa die Rückkehr von Geiseln und das Ende der direkten Herrschaft durch die Römer. Vielleicht wurde auch eine Reduktion ihrer militärischen Verpflichtungen diskutiert. Varro wiederum machte den Capuanern ein Gegenangebot. Sie würden im Ansehen bei den Römern steigen, wenn sie es schaffen würden, Rom zu retten, so wie sie einst von Rom vor den Samniten gerettet wurden.

Der Weg, die politische Position unter den Verbündeten zu verbessern, kann also in den Augen der Römer nur durch entsprechende FIDES-Taten gelingen. Um Capua im eigenen Lager zu halten, lies sich Varro nicht auf Zugeständnisse ein, sondern erläuterte die politische Stellung der Capuaner aufgrund der FIDES-Logik, die hier, wie bereits in **Abschnitt 1.4.4** besprochen, als die Logik eines Kreditgeschäfts gesehen werden kann. Capua schuldete Rom für vergangene Verdienste Treue und Unterstützung.⁴⁶⁰ Angesichts des großen Ausmaßes der römischen Hilfe für Capua in der Vergangenheit, wäre eine Tilgung der FIDES-Schuld unter normalen Umständen nicht möglich. Nur eine dem römischen Verdienst an Capua vergleichbare Tat könnte diese Schuld tilgen oder zumindest substantiell mindern. Die römische Niederlage bei Cannae hatte also an diesem grundsätzlichen Gläubiger-Schuldner Verhältnis auf der Seite des Gläubigers Rom nichts geändert – aber sie hat aus römischer Sicht für die

⁴⁵⁷ Liv. 23,5,15.

⁴⁵⁸ Liv. 23,5,4-15.

⁴⁵⁹ Liv. 23,5,14: *Pulchrum erit, Campani, prolapsum clade Romanum imperium vestra FIDE, vestris viribus retentum ac recipratum esse.*

⁴⁶⁰ Die Aufrechnung bei Liv. 23,5,8: Als Roms Verdienste an Capua werden hier die Samnitischen Kriege genannt, die Rom zum Schutze Capuas geführt habe, den Abschluss eines Bündnisvertrages mit gleichen Rechten (*foedus aequum*), Belassung der eigenen Gesetzgebungskompetenz sowie das römische Bürgerrecht.

Capuaner die einmalige Gelegenheit geschaffen, ihre Schuld gegenüber Rom auszugleichen.

Es ist nachvollziehbar, dass die Capuaner die militärische und politische Lage des Jahres 216 anders einordneten als die Römer. Anstatt sich, wie von Varro vorgeschlagen, unter Aufbietung aller Kräfte praktisch alleine gegen Hannibal zu stellen, entschied Capua stattdessen, sich auf die Seite Karthagos zu stellen. Nach einem Sieg Hannibals würde die capuanische FIDES-Schuld bei den Römern keine Rolle mehr spielen. Wahrscheinlich rechneten die Capuaner damit, durch ihren Seitenwechsel den Krieg in Kürze entscheiden zu können und eine Vormachtstellung zumindest in Süditalien erringen zu können.

2.2.2.2 Capua im Krieg und die Rückeroberung

Dem Seitenwechsel Capuas schlossen sich rasch eine Reihe weiterer kampanischer Städte an.⁴⁶¹ Bald schon versuchten die Capuaner auch, selbständig Eroberungen in Kampanien zu machen. Die Unternehmungen der Capuaner scheiterten jedoch am erbitterten Widerstand der betroffenen Städte wie auch am Eingreifen der Römer, die den kampanischen Kriegsschauplatz zu einer ihrer höchsten Prioritäten machten.⁴⁶² Obwohl sich der Krieg inzwischen auch auf andere Schauplätze ausgeweitet hatte, wurde in Kampanien der größte Teil der römischen Truppen eingesetzt.⁴⁶³

Es zeigte sich bald, dass es das vorrangige Ziel der Römer war, Capua zu belagern und zur Aufgabe zu zwingen. Hannibal unternahm mehrere Versuche, der Stadt Hilfe zu bringen – mit beschränktem Erfolg. Als sich der Belagerungsring zu schließen drohte, unternahm er mit seinem Heer sogar einen Marsch auf Rom, um die Belagerer zum Abzug zu zwingen. Doch auch dieses Manöver blieb ohne Erfolg.⁴⁶⁴

Nachdem absehbar geworden war, dass die Stadt kurz vor dem Fall stand, gab der Kommandeur der römischen Belagerer den Capuanern bekannt, dass er bereit sei, bis zu einem bestimmten Datum jeden zu schonen, der sich den Römern ergeben wolle.⁴⁶⁵

Laut Livius folgte niemand diesem Aufruf, da man in Capua fürchtete, bei den Römern für den Abfall keine Verzeihung zu finden.⁴⁶⁶ Einige Mitglieder der capuanischen

⁴⁶¹ Fronda 2010, 128-30.

⁴⁶² Etwa die gescheiterte Eroberung von Cumae 215 bei Liv. 23,35,1-37,13; siehe Fronda 2010, 124f.

⁴⁶³ Im Jahr 215 wurden für Kampanien sechs von insgesamt vierzehn römischen Legionen eingesetzt, siehe hierzu Hoyos 2015, 136; im Jahr 212 setzten die Römer ebenfalls sechs Legionen in Kampanien ein, von insgesamt fünfundzwanzig römischen Legionen, von denen wiederum fünfzehn für Italien eingesetzt wurden, siehe hierzu Hoyos 2015, 149-151.

⁴⁶⁴ Liv. 26,7,1-11,13 u. Liv. 26,12,5-7; Polyb. 9,4,7-8; siehe zum Krieg der Römer in Kampanien und zur Belagerung Capuas Fronda 2010, 245-251.

⁴⁶⁵ Liv. 25,22,11-13.

⁴⁶⁶ Liv. 26,12,6.

Führungsschicht töteten sich unmittelbar vor der Aufgabe der Stadt selbst. Die verbliebenen Mitglieder der Oberschicht öffneten den Römern die Tore zur Kapitulation in der Hoffnung, durch den Feind eine milde Behandlung zu erfahren.⁴⁶⁷ Nach den ersten Verhaftungen in Capua durch die Römer kam es zwischen den beiden Konsuln Appius Claudius und Fulvius Flaccus offenbar zu einer Meinungsverschiedenheit, wie mit den Bewohnern der Stadt zu verfahren sei. Dabei vertrat Appius Claudius eine eher nachsichtige Position gegenüber Capua, während Flaccus eine eher strengere Haltung einnahm. Appius Claudius schlug vor, den Fall an den Senat zu übertragen, während Flaccus fürchtete, dass eine Untersuchung durch den Senat für Unruhe unter den übrigen Bundesgenossen Roms sorgen würde.⁴⁶⁸ Appius Claudius konnte nicht verhindern, dass Flaccus sofort harte Maßnahmen gegen die Capuaner und andere kampanische Städte verhängte, möglicherweise war er zu diesem Zeitpunkt auch schon verstorben.⁴⁶⁹ Hinrichtungen und Plünderungen waren schon weit fortgeschritten, als ein Brief des Senats an Flaccus jede weitere Bestrafung vorerst untersagte.⁴⁷⁰

2.2.2.3 *Das Verfahren vor dem Senat*

Obwohl der Senat eingriff, um die Bestrafungsaktionen von Flaccus zu stoppen, scheint das Verfahren um Capua erst auf die Initiative der Capuaner hin zustande gekommen zu sein. Die Capuaner wandten sich, wie auch schon die Syrakusaner, zunächst an den Konsul M. Valerius Laevinus, der auf seiner Reise von Griechenland nach Rom an Capua vorbeigezogen war.⁴⁷¹ Es ist auffällig, dass sich auch die Capuaner an den vorbeiziehenden Konsul wandten. Die Gründe dafür sind nicht ganz klar. Wie wir gesehen haben, stand hinter der Klage der Syrakusaner eine systematische Vorbereitung durch Konkurrenten des Marcellus. Es ist also denkbar, dass auch den Capuanern gezielt die Gelegenheit gegeben werden sollte, ihre Klage vorzubringen. Flaccus, der verantwortliche römische Befehlshaber vor Capua, wehrte sich gegen die Klageerhebung. Er bemühte als Begründung für seinen Widerstand nicht die Schuld der Capuaner am Abfall von Rom, sondern führte neue Argumente an, um die Capuaner gar nicht erst nach Rom zu lassen. Er machte sie für den kürzlich in Rom ausgebrochenen Brand mitverantwortlich, der beinahe den Vesta-Tempel erfasst

⁴⁶⁷ Liv. 26,14,3-5.

⁴⁶⁸ Liv. 26,15,1-6.

⁴⁶⁹ Liv. 26,16,1.

⁴⁷⁰ Liv. 26,15,7-10.

⁴⁷¹ Liv. 26,27,10.

hätte.⁴⁷² Nach einer Untersuchung des Brandes war eine Gruppe kampanischer Männer der Brandstiftung für schuldig befunden worden.⁴⁷³ Mit dem Verbrechen gegen die Götter beschreibt Varro bei Livius die Capuaner als die schlimmsten Feinde Roms⁴⁷⁴ – dies war offenbar die letzte Möglichkeit für Flaccus, die Klageerhebung in Rom gegen ihn gar nicht erst zuzulassen. Das Argument des Religionsverbrechens hatte offenbar das Ziel, die Capuaner als außerhalb jeder menschlichen Gemeinschaft stehend zu brandmarken, mit denen folglich kein Auskommen sei. Im Bericht des Livius vergleicht Flaccus die Capuaner auch mit wilden Tieren, die man nicht frei umherstreifen lassen dürfe.⁴⁷⁵ Folglich sollte mit diesem Argument jede Diskussion um Schuld und Verdienst gegenüber Rom, um FIDES also, unterbunden werden.

Flaccus konnte sich nicht damit durchsetzen, die capuanische Gesandtschaft festzuhalten. Immerhin konnte er den Gesandten einen Eid abringen, umgehend nach dem Urteil des Senats nach Capua zurückzukehren.⁴⁷⁶ Mit der Eidesleistung zur Rückkehr unterstrich Flaccus noch einmal die Gefahr, die in seinen Augen von der Anwesenheit der Capuaner in Rom ausging. Schließlich zog der Konsul Laevinus sowohl mit der syrakusanischen, als auch mit der capuanischen Gesandtschaft nach Rom.

Im Gegensatz zu den Syrakusanern hatten die Gesandten Capuas offenbar keine Gelegenheit, unter den *nobiles* für ihre Sache zu werben. Vor dem Senat baten sie darum, die weitere Bestrafung Capuas zu stoppen. Zudem wollten sie Freiheit für die noch lebenden Mitglieder der capuanischen Oberschicht und eine zumindest teilweise Restitution ihres Vermögens.⁴⁷⁷

Das Urteil des Senats fiel gänzlich gegen Capua aus. Capua sollte als politische Gemeinschaft aufgelöst werden,⁴⁷⁸ das römische bzw. das latinische Bürgerrecht wurde den Bewohnern entzogen.⁴⁷⁹ Im Gegensatz zur Verhandlung über Syrakus wurden keinerlei mildernde Umstände geltend gemacht. Livius betont, dass im Senat kein Zweifel an der Schuld der Capuaner bestand, wohl weil sie freiwillig und auf einen politischen Beschluss hin den Seitenwechsel vollzogen hatten.⁴⁸⁰

⁴⁷² Liv. 26,27,13-14.

⁴⁷³ Liv. 26,27,1-9.

⁴⁷⁴ Liv. 26,27,12: [...] *nullam enim in terris gentem esse, nullum infestiorum populorum nomini Romano* [...].

⁴⁷⁵ Liv. 26,27,12.

⁴⁷⁶ Liv. 26,27,15.

⁴⁷⁷ Liv. 26,33,3.

⁴⁷⁸ Liv. 26,16,7-10. Zu den beiden Senatsbeschlüssen siehe Ungern-Sternberg 1975, 77-93.

⁴⁷⁹ Liv. 26,33,7.

⁴⁸⁰ Liv. 26,33,2.

Auch ist nicht überliefert, dass vergangene Verdienste mit der Schuld an dem Abfall sozusagen verrechnet wurden, wie dies bei Syrakus geschah – offenbar gab es in den Augen der Römer nichts aufzurechnen. Dies kann als weiteres Indiz dafür genommen werden, dass die FIDES-Beziehung zwischen Capua und Rom bereits vor dem Abfall stark belastet war (s.o.). Weiterhin wurde in der Verhandlung über Capua darüber debattiert, ob Flaccus bei der Klage gegen ihn im Senat anwesend sein sollte; die Senatoren einigten sich darauf, auf den Leumund derjenigen zu vertrauen, die mit den Geschehnissen um die Eroberung der Stadt vertraut waren. Die Sachlage war für den Senat also eindeutig genug, dass man nicht einmal den Angeklagten nach Rom bemühen wollte.⁴⁸¹

Der Beschluss des Senats zur Auflösung Capuas hatte zur Folge, dass neben dieser keine weitere kollektive Bestrafung über die Stadt ausgesprochen wurde. Stattdessen erließ der Senat eine Reihe individueller Urteile über einzelne kampanische Familien der Oberschicht und deren Besitz, sowie über sämtliche Amtsträger der Stadt Capua. Einem Teil der kampanischen Bevölkerung wurde hingegen die Freiheit geschenkt, jedoch mit Einschränkungen hinsichtlich des zukünftigen Wohnortes.⁴⁸² Hatten die Gesandten Capuas noch auf Milde zumindest für die Angehörigen der Oberschicht gehofft, fiel das Urteil des Senats also gegenteilig aus.⁴⁸³

Lediglich in einem Punkt scheint im Senat zunächst keine Einigung erzielt worden zu sein: Die Entscheidung über den Status der geraubten Götterstandbilder aus Capua. Diese Entscheidung wurde an das Priesterkollegium der *pontifices* delegiert.⁴⁸⁴ Wir erfahren leider nicht, wie die *pontifices* hierüber letztlich entschieden haben. Dennoch war der Punkt wichtig genug, dass er vertagt werden musste, obwohl ansonsten im Senat über ein recht langes und ausdifferenziertes Maßnahmenpaket Konsens zustande gekommen war. Nachdem die Frage der Restitution von Götterstandbildern in der Klage der Syrakusaner bereits eine zentrale Rolle gespielt hatte, ist es denkbar, dass man den Punkt für heikel erachtete und ihn deshalb vertagte.

2.2.2.4 Zusammenfassung

Weil Capua bereits vor Beginn des 2. Punischen Krieges in schlechtem Kredit bei Rom stand, erschwerte der Seitenwechsel der Stadt eine möglicherweise halbwegs

⁴⁸¹ Liv. 26,33,4-6.

⁴⁸² Liv. 26,34,1-12.

⁴⁸³ Zur Umsetzung des Senatsbeschlusses siehe Ungern-Sternberg 1975, 113-122.

⁴⁸⁴ Liv. 26,34,12: *Signa, statuas aeneas, quae capta de hostibus dicerentur, quae eorum sacra ac profana essent, ad pontificum collegium reiecerunt*; siehe hierzu auch Wells 2010, 232, der diese gesonderte Behandlung der Frage eines möglichen Tempelraubes in Capua durch römische Soldaten auf die fast erfolgreiche Klage der Syrakusaner zurückführt.

versöhnliche Re-Integration in das römische Bundesgenossensystem erheblich. Offenbar profitierte auch Capua zunächst von der politischen Großwetterlage im Senat, die es den wieder unterworfenen Bundesgenossen ermöglichte, ihre Klagen gegen eine ungerechte Behandlung durch römische Feldherren in Rom vorzubringen. Wie wir im Falle von Syrakus gesehen haben, spielten die Tempelplünderungen eine gewichtige Rolle bei der Frage der Zulässigkeit der Klagen. Dies scheint auch bei Capua der Fall gewesen zu sein. Allerdings sahen sich die Capuaner kurz vor der Verhandlung ihrer Sache im Senat dem kollektiven Vorwurf der versuchten Brandstiftung des Vesta-Tempels in Rom ausgesetzt. Der Vorwurf des versuchten Sakrilegs hätte die Verhandlung fast verhindert. Welches Gewicht der versuchte Brandanschlag auf den Vesta-Tempel in der Verhandlung im Senat hatte, ist im Bericht des Livius nicht mehr auszumachen. In jedem Fall sahen die Römer die FIDES-Beziehung zu Capua aber als irreparabel beschädigt an, beschlossen diese zu beenden und Capua als politische Gemeinschaft aufzulösen.

2.2.3 Der Tempelraub von Lokri und die religiöse Relevanz

Spätestens im Jahr 215 fiel auch die griechische Stadt Lokri von Rom ab.⁴⁸⁵ Folgt man dem Bericht des Livius, geschah der Abfall von Rom einerseits auf Druck durch die bereits mit Hannibal verbündeten Bruttier, als auch unter dem Eindruck der heranrückenden karthagischen Truppen. Wie in Capua gab es vor dem Seitenwechsel eine Volksabstimmung, die das Bündnis mit Hannibal bestätigen sollte. Immerhin wurde der römischen Garnison durch die Lokrer der rechtzeitige Abzug ermöglicht, bevor die Truppen der Karthager Lokri erreichten.⁴⁸⁶

Im Laufe des Krieges wurde Hannibal von den Römern immer weiter in den Süden der italienischen Halbinsel zurückgedrängt, was auch das Kriegsgeschehen immer weiter an Lokri heranrücken ließ. Im Jahr 207 v. Chr. besiegten die Römer in der Schlacht am Metaurus den karthagischen Feldherrn Hasdrubal, Hannibals Bruder. Diese schwere Niederlage der Karthager beschränkte Hannibals Operationsspielraum auf Bruttium. In Rom begann derweil eine Diskussion über das weitere strategische Vorgehen. Nach heftiger Debatte rang sich der Senat zu dem Beschluss durch, dem Konsul P. Cornelius Scipio, dem späteren Africanus, zu erlauben, nach eigenem

⁴⁸⁵ Livius erwähnt den Abfall Lokris für das Jahr 216 bei Liv. 22,61,12 und berichtet den Seitenwechsels Lokris erneut für das Jahr 215 bei Liv. 23,30,8 und Liv. 24,1,1-3,17.

⁴⁸⁶ Liv. 24,1,7-9.

Ermessen während seiner Statthalterschaft auf Sizilien eine Invasion Afrikas durchzuführen und das karthagische Heimatland direkt anzugreifen.

Im Jahr 205 bot sich Scipio während der Vorbereitungen für die Überfahrt seiner Armee nach Afrika eine günstige Gelegenheit, Lokri von den Karthagern zurückzuerobern.⁴⁸⁷ Römischen Truppen war es auf einem ihrer Streifzüge gelungen, eine Gruppe Lokrer gefangen zu nehmen, die sich von Exilanten der Stadt, die sich ebenfalls im Lager der Römer befanden, dazu überreden ließen, sich an einem Handstreich gegen Lokri zu beteiligen.⁴⁸⁸

Das Unternehmen gelang. Die karthagische Garnison Lokris konnte schnell eingeschlossen und vertrieben werden. Im Anschluss wurde die Stadt gegen das eilig herbeigeführte Heer Hannibals befestigt.⁴⁸⁹ Nach seinem Einzug in die Stadt ließ P. Scipio die Anführer der romfeindlichen Partei hinrichten und hinterließ unter dem Legaten Q. Pleminius eine Besatzung in der Stadt. Alle weiteren politischen Entscheidungen bezüglich der Stadt überließ Scipio dem Senat in Rom.⁴⁹⁰

In der Folge war die Bevölkerung Lokris dem Bericht des Livius zufolge der Willkür der römischen Soldaten ausgeliefert. Neben der Misshandlung von Bürgern kam es auch zu Tempelplünderungen, von denen sich insbesondere der Raub des Tempelschatzes des lokrischen Hauptheiligtums, eines Tempels der Persephone/Proserpina, als überaus folgenreich erweisen sollte.⁴⁹¹

Für den Kontrollverlust der Soldaten scheint teilweise wohl auch die anscheinend unklare Befehlskette verantwortlich gewesen zu sein, die Scipio in der Stadt hinterlassen hatte. Neben dem Legaten Q. Pleminius befanden sich auch mehrere Militärtribunen in der Stadt, was zu Konflikten und körperlichen Auseinandersetzungen zwischen den höheren Offizieren und blutigen Rivalitäten unter den Soldaten führte und schließlich in eine zeitweise offene Rebellion der Soldaten mündete.⁴⁹²

Als Scipio von den Vorgängen in der Stadt hörte, kehrte er wieder nach Lokri zurück und hielt über die beteiligten Offiziere Gericht. Die Militärtribune wurden schuldig gesprochen und sollten nach Rom überführt werden;⁴⁹³ als Q. Pleminius jedoch wieder

⁴⁸⁷ Zum Seitenwechsel Lokris im Jahr 215 Liv. 24,1,2-10; siehe Fronda 2010, 159-71. Livius berichtet zudem auch für das Jahr 216 unmittelbar nach der Schlacht von Cannae vom Abfall Lokris, siehe Liv. 23,30,8.

⁴⁸⁸ Liv. 29,6,1-17.

⁴⁸⁹ Liv. 29,7,1-10; zu den Geschehnissen in Lokri Wells 2010 232f.; Fronda 2010, 276f.

⁴⁹⁰ Liv. 29,8,1-5.

⁴⁹¹ Liv. 29,8,6-11.

⁴⁹² Liv. 29,9,1-7.

⁴⁹³ Liv. 29,9,8.

als alleiniger Verantwortlicher in der Stadt zurückblieb, setzte er sich über die Anordnungen Scipios hinweg und ließ die Militärtribunen umbringen.⁴⁹⁴

Es scheint schwer vorstellbar, doch will Livius seinen Lesern glauben machen, in Rom hätte man von diesen Ereignissen zunächst keine Kenntnis gehabt.⁴⁹⁵ Der Zeitpunkt, an dem der Senat die Klagen der Lokrer schließlich zur Kenntnis nahm, ist bezeichnend: Die Invasion Afrikas durch Scipio stand allem Anschein nach unmittelbar bevor, als eine Gesandtschaft aus Lokri im Senat vorgelassen wurde.

In Form einer langen Rede lässt Livius die Lokrer direkt zu Wort kommen.⁴⁹⁶ Die Lokrer gaben sich schuldbewusst wegen ihres früheren Verrats an Rom, baten jedoch darum, die Ungerechtigkeiten der römischen Besatzung gesondert davon zu verhandeln.⁴⁹⁷ Die Besatzung, die sie von den Römern erdulden müssten, sei noch schlimmer als die der Karthager;⁴⁹⁸ die Herrschaft des Kommandanten Pleminius sei eine regelrechte Seuche, die über die Stadt gekommen sei, der Mann selbst ein Ungeheuer wie Scylla oder Charybdis.⁴⁹⁹ Der Sprecher der Lokrer deutete den Zusammenbruch der Befehlskette in der Stadt an⁵⁰⁰ und schilderte plastisch die Folgen für die Einwohner der Stadt, die viel Unheil zu erdulden hätten.⁵⁰¹

Zentrales Argument, den Senat zum Handeln zu veranlassen, war jedoch die Plünderung des Proserpina-Heiligtums von Lokri durch die römischen Soldaten. Um die Schändung ihres Heiligtums zu bestrafen, habe die Göttin die römischen Soldaten in Raserei versetzt, weswegen diese nun gegeneinander kämpfen würden;⁵⁰² außerdem hätten sich die an der Plünderung beteiligten Soldaten mit einer Schuld behaftet, die für den kommenden Krieg in Afrika nichts Gutes verheißen würde.⁵⁰³

Besondere Aufmerksamkeit im Senat dürfte jedoch eine Episode um König Pyrrhos bekommen haben, von der die Lokrer berichteten. Dieser habe damals im Krieg mit den Römern ebenfalls das Heiligtum geplündert; der Sturm, der auf seiner Rückkehr von Sizilien dessen Flotte zerstörte, habe ihm die Göttin gesandt. Obwohl Pyrrhos

⁴⁹⁴ Liv. 29,9,9-11.

⁴⁹⁵ Liv. 29,16,4.

⁴⁹⁶ Liv. 29,17,1-18,20.

⁴⁹⁷ Liv. 29,17,1-5.

⁴⁹⁸ Liv. 29,17,7.

⁴⁹⁹ Liv. 29,17,12.

⁵⁰⁰ Liv. 29,17,14.

⁵⁰¹ Liv. 29,17,15-20.

⁵⁰² Liv. 29,18,10-11 u. Liv. 29,8,11.

⁵⁰³ Liv. 29,18,8-9.

anschließend das geraubte Geld wieder zurückerstattete, sei diese Tat der Anfang von seinem Ende gewesen.⁵⁰⁴

In der anschließenden Debatte im Senat war man über den Bericht der Lokrer entrüstet. Für Q. Pleminius wurde die Höchststrafe gefordert. Schnell wurden im Senat schwere Vorwürfe gegenüber Scipio erhoben, ihm wurde die vermeintlich notorische Disziplinlosigkeit seiner Soldaten vorgehalten.⁵⁰⁵ Fabius Maximus setzte eine förmliche Untersuchung des Zustandes des auf Sizilien stehenden Heeres durch und forderte auch eine Ablösung Scipios, falls das Ergebnis dieser Untersuchung nicht zufriedenstellend ausfallen sollte.⁵⁰⁶ Lokri wurde in den Status eines Freundes (*amicus*) und Verbündeten (*socius*) Roms gehoben,⁵⁰⁷ die Besatzungstruppen abgelöst und dem Heiligtum sollten alle geraubten Schätze im doppelten Umfang vergolten werden. Am religiös bedeutsamsten dürfte jedoch die umfangreiche Entsühnung des Raubes durch die Römer in Lokri selbst gewesen sein, die der Senat als Maßnahme beschloss.⁵⁰⁸

Q. Pleminius wurde ins Gefängnis geworfen.⁵⁰⁹ Scipio überstand die Untersuchung seines Heeres.⁵¹⁰ Wie ernst man diese Angelegenheit in Rom nahm, zeigt sich daran, dass man für den Fall, dass Scipio bereits in Afrika angekommen war, Planungen für dessen Ablösung anstellte, eine Gefährdung des Kriegserfolges also durchaus in Kauf nahm.⁵¹¹

Die Entsühnung des Heiligtums durch Rom ist erklärungsbedürftig. Bei Lokri handelte es sich um einen abgefallenen Bündner, der auf seine Aburteilung durch Rom wartete und – wie das Beispiel Capua zeigte – nicht mit Schonung rechnen konnte, war Lokri doch ebenfalls auf einen Volksbeschluss hin von Rom abgefallen. Und wie wir gesehen haben, hatten auch die Syrakusaner in einer ähnlichen Konstellation vergeblich versucht, wenigstens die Plünderung ihrer Heiligtümer durch die Römer wieder rückgängig zu machen.⁵¹²

⁵⁰⁴ Liv. 29,18,1-6 u. 29,8,9-10; bei Cicero ist eine Geschichte mit gänzlich anderer Zielrichtung überliefert: Der syrakusanische Tyrann Dionysios I. habe völlig ungestraft den Tempel der Propserpina in Lokri plündern können und hätte zudem noch in vollem Bewusstsein seines Religionsfrevels die Götter bei der Fahrt über das Meer verhöhnt. Siehe Cic. nat. 3,83.

⁵⁰⁵ Liv. 29,19,1-6.

⁵⁰⁶ Liv. 29,19,6; die Untersuchung geschah auf Anregung von Q. Metellus, wohl um eine sofortige Abberufung des Scipio zu verhindern, siehe Liv. 29,20,4-10.

⁵⁰⁷ Liv. 29,19,7: [...] *viros bonos sociosque et amicos eos appellari*.

⁵⁰⁸ Liv. 29,19,9; die Durchführung dieser Maßnahmen bei Liv. 29,21,4-13; Scheid, J., La délit religieuse dans la Rome tardo-républicaine, in: ders (Hrsg.), La délit religieux dans la cité antique, Paris 1981, 117-71, hier 137-9; Pailler, J.-M., Religio et affaires religieuses. De l'expiation du sacrilège de Locres à l'accueil de Cybèle, Mel. C. Domergue, Pallas 46 (1997), 131-46, hier 131-8.

⁵⁰⁹ Liv. 29,21,1-3 u. Liv. 29,22,7-10.

⁵¹⁰ Liv. 29,22,1-6.

⁵¹¹ Liv. 29,20,5-8.

⁵¹² Liv. 26,29-32 u. Plut. Marcel. 23,1-6.

Die Klagen der Syrakusaner und der Capuaner waren einige Jahre zuvor noch gescheitert. Doch zeigte sich am zurückhaltenden Verhalten des Fabius Maximus bei der Eroberung von Tarent 209 v. Chr., dass das Argument der Syrakusaner inzwischen durchaus verfiel.⁵¹³ Auch war das Argument der Lokrer, von dem sie sich einen Erfolg versprochen, im Grunde genommen das Gleiche: Entscheidend war die Plünderung eines wichtigen Heiligtums. Dass die Lokrer im Gegensatz zu den Syrakusanern Erfolg hatten, ist mit dem abschreckenden Beispiel des Pyrrhos zu erklären, dessen Flotte von der rachsüchtigen Göttin vernichtet wurde. Unmittelbar vor oder während der Invasion Afrikas durch eine römische Flotte musste dies die Senatoren sicherlich aufschrecken.

Die besondere historische Situation bewirkte also, dass der Senat das Heiligtum der Proserpina als religiös relevant anerkannte. Aus dem treulosen Bündner, der auf seine Bestrafung durch Rom wartete, wurde auf diese Weise nicht nur wieder ein „Freund und Verbündeter“. Stadt und Heiligtum erfuhren durch die neue Stellung des Proserpina-Heiligtums auf der religiösen Landkarte der Römer sogar eine Aufwertung. Lokri war näher an Rom herangerückt.⁵¹⁴

Gleichwohl gaben die Ereignisse um den Tempelraub von Lokri auch politischen Feindschaften in Rom neuen Spielraum. Der Umstand, dass die Lokrer in Rom überhaupt vorgelassen wurden, der Zeitpunkt der „Aufdeckung“ der Affäre so kurz vor der Invasion und auch die heftigen Attacken gegen Scipio persönlich, die als ultima ratio sogar seine Rückberufung aus Afrika forderten, lassen hier kaum einen anderen Schluss zu. Allerdings greift eine Lesart der Affäre als eine Orchestrierung durch die Gegner Scipios bzw. einer Invasion Afrikas zu kurz.

Der Religionsfrevler der römischen Soldaten in Lokri wurde zu keinem Zeitpunkt bestritten,⁵¹⁵ auch nicht von Scipio und seinen Freunden. Dies ist umso erstaunlicher, als M. Claudius Marcellus die Plünderung von Syrakus durch seine Soldaten noch mit dem Kriegsrecht gerechtfertigt hatte und auch die Plünderungen in Lokri zunächst geschahen, weil die römischen Soldaten – wie wahrscheinlich auch Scipio selbst –

⁵¹³ Fabius Maximus wird im Bericht des Livius explizit mit Marcellus verglichen. Auf die Frage, was mit den Kultbildern der eroberten Stadt geschehen solle, habe Fabius geantwortet, man sollen den Tarentinern ihre erzürnten Götter lassen, siehe Liv. 27,16,8; Plut. Fab. Max. 22,5 erwähnt eine Statue des Herkules, die Fabius aus Tarent entwendet hatte und bei Plin. nat. 34,40 finden wir die Notiz, Fabius hätte davon abgesehen, eine Statue des Zeus mitzunehmen – angeblich wegen der Größe der Statue; siehe hierzu Wells 2010 231f.; siehe auch Miles 2010, 68f.

⁵¹⁴ Wells 2010, 234-236; damit war auch die Grundlage für die fortwährende Bedeutung des Heiligtums gelegt, wie etwa die Entsühnung eines ähnlichen Vorfalls in Lokri im 200 v. Chr., unmittelbar vor der Invasion Griechenlands durch die Römer im 2. Makedonischen Krieg, siehe Liv. 31,13,1 u. 32,1,6-9; Wells 2010, 236 u. Anm. 25.

⁵¹⁵ Anders Marcellus im Falle von Syrakus, siehe Liv. 26,31,2; auch kampanische Kultbilder waren nach der Rückeroberung von Capua geplündert worden und wurden vom Senat dahingehend untersucht, ob sie eine religiöse Bedeutung für Rom hatten oder nicht, siehe Liv. 26,34,12.

davon ausgingen, dass eine Plünderung Lokris und seiner Heiligtümer aufgrund des geltenden Kriegsrechts keinen Religionsfrevel darstellte.⁵¹⁶

2.2.3.1 Zusammenfassung

Mehrere Jahre nach der großen Senatsdebatte um das Schicksal von Syrakus und Capua, hatte sich um die griechische Stadt Lokri eine ähnliche Situation entwickelt. Die Stadt war nach der Schlacht von Cannae zwar unter Druck, aber letztlich auf einen Volksbeschluss hin zu Hannibal abgefallen. Nach der Rückeroberung durch die Römer stellte sich die Situation also ähnlich dar, wie nach der Eroberung von Capua – die Lokrer wurden behandelt wie unterworfenen Feinde und sahen sich zunächst einem entsprechenden Strafgericht bzw. Repressalien ausgesetzt. Vor dem Senat machten es sich die Lokrer aber zunutze, dass die Syrakusaner die Frage der Tempelplünderungen als zentrales Argument für ihren Fall in die Diskussion eingebracht hatten.

Nicht nur führten die lokrischen Gesandten beim Senat Beschwerde über die erfolgten Plünderungen durch römische Soldaten, sondern sie wussten auch die religiöse und militärische Relevanz des Frevels glaubhaft zu machen. Die Göttin Persephone / Proserpina, der der geplünderte Tempel geweiht war, hatte bereits in der Vergangenheit eine Plünderung durch den epirotischen König Pyrrhos bestraft, indem sie seine Flotte in einem Sturm zerstörte. Am Vorabend der Invasion Afrikas durch Scipio bedrohte die Plünderung des Tempels somit direkt die römische Flotte.

Mit der Anerkennung der religiös-militärischen Relevanz erhöhte sich auch der politische Status der Lokrer. So wurden sie nicht nur entschädigt und der Frevel entschönt, sondern die Stadt wurde auch in den Status eines befreundeten Verbündeten erhoben.

2.2.4 Ergebnisse

Der Abfall von Verbündeten ab dem Jahr 216 brachte die Römer in eine politisch und militärisch bedrohliche Lage. Die Rückeroberung der abgefallenen Bündner hatte im Verlauf des Krieges hohe Priorität und so konnten ab dem Jahr 212 zuerst Syrakus und kurz darauf auch Capua wieder erobert werden. Wie sich zeigen sollte, löste die Frage des Umgangs mit den abgefallenen Bündnern, insbesondere die Frage nach

⁵¹⁶ Der Urteilsspruch des Scipio bei Liv. 29,9,8 betraf den Streit unter den Offizieren; es muss daher davon ausgegangen werden, dass Scipio das Verhalten des Pleminius in der Stadt und die Plünderungen damals duldete bzw. für rechtens hielt, so auch Wells 2010, 233.

deren angemessener Bestrafung, eine intensive Diskussion in Rom aus. Den Diskurs ins Rollen brachte wahrscheinlich die umfangreiche Beute, die M. Claudius Marcellus aus den Tempeln von Syrakus nach Rom brachte.

Marcellus und andere an Plünderungen beteiligten Feldherren gingen unmittelbar nach den jeweiligen Eroberungen grundsätzlich davon aus, es mit einer unterworfenen feindlichen Stadt zu tun haben, deren Plünderung in jedem Fall rechtens sei. Bei den Verhandlungen in Rom aber scheint die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Tempelplünderungen die Möglichkeit eröffnet zu haben, die Vorgänge bei und unmittelbar nach der Rückeroberung der jeweils betroffenen Stadt in einem neuen Licht zu bewerten. Für die Unterworfenen konnte also die Untersuchung römischer *impietas* zu einem Türöffner zu einer milden Behandlung bzw. zurück in den Status eines Bundesgenossen werden.

Dass diese Strategie aus Sicht der geschädigten Städte im Grundsatz richtig war, zeigte sich bereits im Falle von Syrakus. Denn die geraubten Standbilder der Götter wurden den Syrakusanern zwar nicht zurückerstattet; Rom leistete jedoch zumindest teilweise eine Kompensation und versprach, zukünftig für das Wohl von Syrakus Sorge zu tragen.

Capua hingegen konnte sich mit einer derartigen Strategie nicht durchsetzen. Immerhin blieb die Frage nach dem Status geraubter Standbilder in der Diskussion. Allerdings zeigte das Beispiel Capua, wie schnell die Römer die Spielregeln des neuen Diskurses zu beherrschen lernten: Es war auch möglich, den Vorwurf der *impietas* an die Unterworfenen zurückzugeben, um eine Klage gegen einen römischen Magistraten bereits im Voraus ernsthaft zu beschädigen.

Die Diskussionen um die Rechtmäßigkeit der Plünderungen von Syrakus und Capua erschlossen ein neues religiöses und politisches Feld, auf dem sich römische Magistrate und unterworfenen Gegner in Zukunft gegebenenfalls bewegen konnten. Wie wirkmächtig eine erfolgreiche Betätigung auf diesem Feld sein konnte, zeigt das Beispiel der Stadt Lokri. Die Lokrer konnten nicht nur eine erfolgreiche Klage gegen die römische Besatzung vor den Senat bringen, sondern sie konnten auch glaubhaft machen, dass die Plünderung des Proserpina-Tempels den Kriegserfolg der Römer im Kampf mit Karthago in höchstem Maße gefährdete. Die Anerkennung der religiösen Relevanz führte zur vollständigen Entschädigung von Lokri und zu einer Erhebung der Stadt in den Status eines Freundes und Verbündeten.

Die große religiöse Relevanz für Rom konnte sich Lokri auch in den nächsten Jahren noch bewahren. Im Jahr 200 wurde, mitten in den Vorbereitungen der Römer auf

einen weiteren Krieg mit Philipp V. von Makedonien, eine erneute Tempelschändung des Proserpina-Tempels von Lokri gemeldet. Nicht nur stand wieder eine römische Flotte vor der Gefahr, von der zornigen Gottheit versenkt zu werden, sondern es handelte sich noch dazu offenbar um weitgehend dieselben Soldaten, mit denen Scipio die Invasion Afrikas unternommen hatte.⁵¹⁷ Wieder musste der Tempelfrevel entsühnt werden, bevor die Römer in den Krieg ziehen konnten.⁵¹⁸

Der Präzedenzfall, den die Klage der Lokrer im Jahr 204 schuf, bedeutete, dass in der Folge Tempelplünderungen durch römische Soldaten und Befehlshaber ein sensibles politisches Thema wurden. Bereits im Jahr 209 hielt sich laut unseren Quellen Fabius Maximus bei der Rückeroberung von Tarent auffällig zurück, die Götterstandbilder der Stadt zu rauben.⁵¹⁹ Im Jahr 186 v. Chr. musste Fulvius Nobilior einen Prozess vor dem Senat durchstehen, weil er die griechische Stadt Ambrakia und ihre Tempel geplündert hatte.⁵²⁰ Im Jahr 173 v. Chr. wurde Q. Fulvius Flaccus vom Senat verurteilt, weil er Teile des Daches vom Tempel der Hera Lacinia in Kroton hatte entfernen lassen, um den im Bau befindlichen Tempel der *Fortuna Equestris* damit zu schmücken.⁵²¹

In der Diskussion um die Behandlung und den zukünftigen Status der ehemaligen Verbündeten spielte die FIDES-Beziehung zwischen Rom und der jeweiligen Stadt eine besondere Rolle. Dabei haben wir die Beziehungen jeweils zwischen Syrakus, Capua und Lokri zu Rom untersucht unter der Grundannahme, dass hinter dem Konzept von FIDES eine wirkmächtige vergöttlichte Qualität steht, die die Römer unter bestimmten Umständen zu Handlungen zwingen konnte, die mit politischer oder militärischer Logik alleine nicht hinreichend zu erklären sind. Zudem konnte FIDES auch einen zwingenden Charakter annehmen, wie etwa bei der Dedition der Syrakusaner vor Marcellus.

Weiterhin konnten wir sehen, dass in der Beziehung zu den Verbündeten FIDES nicht nur mit „Treue“ zu übersetzen ist, sondern vielmehr mit einem Kreditgeschäft zu vergleichen ist, bei dem die Römer die Rolle des Gläubigers, die Verbündeten die Rolle

⁵¹⁷ Dies wird bei Liv. 31,8,6 angedeutet: Nachdem die Kriegserklärung des Senats zunächst von der Volksversammlung abgelehnt worden war, scheint es sich um ein Entgegenkommen des Senats zu handeln, die Veteranen Scipios nicht zum Einsatz zu zwingen.

⁵¹⁸ Liv. 31,12,1-10.

⁵¹⁹ Plut. Fab. Max. 22,5-6; Plin. nat. 34,40; Liv. 27,16,8; Levene 1993, 63-65; Wells 2010, 231f.

⁵²⁰ Liv. 38,43,2-5 u. ebd. 38,44,3-6; Polyb. 21,30,9.; Levene 1993, 91f.; Pittenger 2008, 196–212; Wells 2010, 239f.; Miles 2010, 69f.

⁵²¹ Liv. 42,3; Val. Max. 1,1,20.; Jaeger, M., Livy, Hannibal's Monument, and the Temple of Juno at Croton, TAPhA 136 (2006), 389-414, hier 404-408; Wells 2010, 237-239.

des Kreditnehmers innehatten. Dabei ist zu beachten, dass, um im Bild zu bleiben, die Kreditsumme (*officium*) aus dem geleisteten Verdienst Roms (*beneficium*) gegenüber dem Verbündeten bestand. In der Regel handelte es sich dabei um eine vergangene Schutzleistung zugunsten des Bündners oder – nach Eroberung durch die Römer – das Geschenk der Freiheit.

Angesichts der enormen Höhe dieser Schuld, konnte diese aufgrund der ungleich verteilten Möglichkeiten zwischen Rom und seinen Bündnern niemals vollständig zurückgezahlt werden, was die Bundesgenossen dauerhaft den Römern verpflichten musste. Allerdings konnte beständige Treue mit einem einmaligen Abfall gegebenenfalls auch „verrechnet“ werden. Dies geschah im Falle von Syrakus, wo die Verdienste des verstorbenen Königs Hieron II. den Syrakusanern zugutegehalten wurden. In historisch seltenen Situationen konnte es auch die Möglichkeit geben, die Schuld gegenüber Rom auszugleichen. Folgt man der Darstellung des Livius, hätte Capua diese Möglichkeit gehabt, hätte es Rom vor Hannibal gerettet. Umso tiefer viel der Bruch aus, als sich Capua dafür entschied, stattdessen auf die Seite Hannibals zu wechseln.

Lokri hingegen nutzte seine Chance. Unmittelbar vor der Invasion Afrikas durch Scipio warnten die Gesandten Lokris die Römer vor dem flottenzerstörenden Zorn der Göttin Proserpina. Die Lokrer konnten dadurch ihre Schuld am Abfall nicht nur auf einen Schlag ausgleichen, sondern auch ihren früheren Status unter den römischen Verbündeten wieder herstellen und sogar verbessern.

2.3 Die Ankunft der Magna Mater und die Invasion Afrikas

Im Jahr 205 v. Chr. entdeckten die Römer in den Sibyllinischen Büchern einen Spruch, der ihnen die Vertreibung der noch immer in Italien stehenden Karthager verhiess, wenn man eine in Kleinasien beheimatete Gottheit, die Magna Mater bzw. Kybele, nach Rom überführen würde. Durch eine Gesandtschaft in das Königreich Pergamon ließ der Senat die Gottheit in Gestalt eines Steines nach Rom bringen, wo sie festlich von der Bevölkerung willkommen geheißen wurde.⁵²² Wenig später setzte eine römische Armee nach Afrika über, um Karthago direkt anzugreifen. Dies wiederum zwang Hannibal mit seinem Heer aus Italien abzuziehen, um seine Heimat vor den Römern zu schützen – der Spruch der Sibyllinischen Büchern hatte sich erfüllt.

Die Einführung der Magna Mater nach Rom sollte sich in der Folge als außerordentlich bedeutsam erweisen. Nicht nur brachte ihre Verehrung auch die Einrichtung eines regelmäßig wiederkehrenden Festes, die Megalesien, zu Ehren der Gottheit und die spätere Errichtung eines eigenen Tempels, sondern auch die Präsenz der für römische Verhältnisse exotischen *galli*, einer phrygischen Priesterschaft, die rituelle Selbstkastration betrieb und durch lautstarke Prozessionen in den Straßen der römischen Öffentlichkeit auffielen.⁵²³ Dem Kult der Magna Mater war in der weiteren römischen Geschichte ein außerordentlicher Erfolg beschieden, obwohl er mit dem Attribut des „Fremden“ versehen⁵²⁴ und es römischen Bürgern per Gesetz verboten worden war, in die Priesterschaft der *galli* einzutreten.⁵²⁵

⁵²² Die zentralen Quellen sind: Liv. 29,10,4-11,8; 14,5-14; App. Hann. 56; Ov. fast. 4,247-348; Cic. har. resp. 27-28; Sil. 17,1-43; Vir. ill. 46,1; Hdn. 1,11,2-3; Varro ling. 6,15; Jul. or. 159-161; Diod. 34/35,33,1-3; Arnob. nat. 7,49.

⁵²³ Lucr. 2,610-628; Dion. Hal. Ant. 2,19,4-5; Cic. har. resp. 24; Ov. fast. 4,193-244; Catull. 63; Juv. 6,511-516; Mart. 3,81.

⁵²⁴ Dion. Hal. 2,19,3.

⁵²⁵ Dion. Hal. 2,19; laut Val. Max. 7,7,6 war es den *galli* wegen ihres unklaren Geschlechts auch verboten zu erben; hinzu kam wohl auch eine Einschränkung der Bewegungsfreiheit der Priesterschaft in Rom, siehe Graillot, H., Le culte de Cybèle, mère des dieux à Rome et dans l'empire romain, Paris 1912, 76. Oft wurde in der Forschung die Position vertreten, die Römer hätten den Kult im Grunde genommen als überwiegend abstoßend empfunden und bei der Einführung der Magna Mater nicht gewusst, welche Formen der Kult hatte, würden ihn aber nun dulden, etwa Thomas, G., Magna Mater and Attis, ANRW II,17,3, 1984, 1499-1535, hier 1504; Bömer, F., Kybele in Rom, die Geschichte ihres Kults als politisches Phänomen, MDAI(R) 71 (1964), 130-51, hier 132-133; Scullard 1981, 98-99; kritisch gegenüber einer grundlegenden Ablehnung dieser Priesterschaft durch die Römer siehe Lambrechts, P., Cybèle, divinité étrangère ou nationale? Société royale belge d' anthropologie et de préhistoire 62 (1951), 44-60, hier 47; Beard, M., The Roman and the Foreign. The Cult of 'Great Mother' in Imperial Rome, in: Thomas, N. u. Humphrey, C. (Hgg.), Shamanism, History and the State, Ann Arbor 1994, 164-190 hier 175, deutet die Ablehnung der *galli* durch die Römer auf der Grundlage der mehrfachen Überschreitungen von Geschlechterrollen durch diese Priesterschaft; dennoch muss man für eine Analyse des Phänomens berücksichtigen, dass die Römer einen Tempel für die Magna Mater auf dem Palatin errichteten, d.h. an zentraler Stelle und die Herbeiholung der Magna Mater nach Rom derart aufwendig betrieben wurde, dass es schwer vorstellbar scheint, die Römer hätten die besondere Kultpraxis der *galli* erst wahrgenommen, als der Kult bereits in Rom installiert worden war. Eric Orlin baut daher auf den Überlegungen Beards auf und stellt die demonstrative Kennzeichnung der *galli* als ‚nicht-römisch‘ in den breiteren

Die in den Quellen verhältnismäßig gut dokumentierte Einführung der Magna Mater nach Rom wirft nicht nur ein Schlaglicht auf die Verknüpfung von Religion und Politik in Rom, sondern illustriert auch hervorragend, wie bestimmte historische Konstellationen militärische, politische und religiöse Entwicklungen vorantrieben, die dabei selbst ineinandergriffen und die weitere römische Expansion nachhaltig bestimmten.

Im Folgenden soll plausibel gemacht werden, auf welche Weise diese Entwicklungen zustande kamen. Es wird zunächst der Vorgang der Einholung der Magna Mater zu beleuchten sein sowie sein Verhältnis zu den militärischen und außenpolitischen Entwicklungen des Krieges und den daraus folgenden Strategiedebatten in Rom. Anschließend soll die unterschiedlich geartete religiöse Qualität der beiden wichtigsten Protagonisten in dieser Debatte – P. Scipio, der spätere Africanus, und Fabius Maximus Cunctator – beleuchtet werden. Dieser Schritt soll die hier vertretene These untermauern, dass der Spruch der Sibyllinischen Bücher und die Einholung der Magna Mater ein „Patt“ der religiösen Kompetenz dieser beiden Politiker durch einen göttlichen Spruch zu lösen suchte.⁵²⁶

Schließlich werden wir, mit Blick auf die Kriegsstrategie der Römer, erneut auf den Tempelraub von Lokri zu sprechen kommen. Während in **Abschnitt 2.2.3** die Ereignisse in Lokri im Jahr 205 unter dem Eindruck der Wiedereingliederung der Stadt in das römische Bundesgenossensystem untersucht wurden, sollen hier die Auswirkungen der Geschehnisse in Lokri auf den weiteren Kriegsverlauf zu zeigen sein.

Zum Abschluss soll ein kurzer Blick auf die Überfahrt des Scipio nach Afrika gerichtet werden unter Berücksichtigung ihrer religiösen Implikationen. Nicht nur physisch, sondern auch religiös handelte es sich um eine erfolgreiche Durchdringung des Sonderraumes „Meer“ durch Scipio und seine Flotte.⁵²⁷

Kontext der Kulteinführungen des 3. Jh. in deren Zusammenhang die Römer offenbar die Notwendigkeit sahen, bei bestimmten kultischen Formen je spezifische Markierungen der eigenen, römischen Identität zu setzen, siehe hierzu Orlin 2010, 86-110 u. insbes. 101-110.

⁵²⁶ Die Magna Mater-Episode ist viel diskutiert, eine Auswahl der Literatur: Schmidt, E., Kultübertragungen, Gießen 1909, 1-18; Latte 1960, 258-63; Graillot 1909, 30-32; Köves, Th., Zum Empfang der Magna Mater in Rom, *Historia* 12 (1963), 312-47; Vermaseren, M., *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977, 38-41; Develin, R., Religion and Politics during the Third Century B.C., *Journal of Religious History* 10 (1978), 17-19; Gruen, E., The Advent of the Magna Mater, in: ders. *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden 1990, 5-33; Burton, P., The Summoning of the Magna Mater to Rome (205 B.C.), *Historia* 45 (1996), 36-63; Roller, L., In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele, Berkeley u. a. 1999, 263-285; Breneder, H., *Magna Mater-Kult und Sibyllinen. Kultransfer und annalistische Geschichtsfiktion*, Innsbruck 2004; Orlin 2010, 76-82.

⁵²⁷ Livius überliefert, dass der Übergang nach Africa in Rom mit *supplicationes* begangen wurde, siehe Liv. 30,1,11.

2.3.1 Die Einholung der Magna Mater – das Verfahren

Im Jahr 205 v. Chr. befanden sich Römer und Karthager seit dreizehn Jahren im Krieg. Fast ebenso lang war das Heer Hannibals in Italien gestanden und hatte Rom mehrfach direkt bedroht. Nachdem sich die Römer jedoch auf eine Hinhaltetaktik verlegt hatten, war es ihnen gelungen, Hannibal, wenn nicht zu besiegen, so doch in seinem Aktionsraum auf das südlichste Italien zu beschränken. Diese strategische Lage verfestigte sich, als die Römer im Jahr 207 ein karthagisches Heer am Metaurus aufgerieben hatten.⁵²⁸

Die Schlacht am Metaurus war nicht der erste große Sieg der Römer in diesem Krieg, doch war es der erste große Sieg der Römer über ein karthagisches Heer in Italien. Die Bedeutung dieses Sieges für die Römer zeigt sich vor allem daran, dass aus der Beute der Schlacht ein Weihgeschenk im Heiligtum von Delphi gestiftet wurde – zum Dank für die Verheißung des Sieges durch die Pythia im Jahr 216.⁵²⁹ Nach elf Jahren hatte Apoll sein Versprechen eingelöst.⁵³⁰

Als dann im Jahr 205 v. Chr. eine römische Gesandtschaft das Weihgeschenk, wie es versprochen worden war, in das delphische Heiligtum brachte, empfing sie dort weitere gute Neuigkeiten: Das Orakel verkündete den Römern einen weiteren, „noch größeren Sieg“ als den vom Metaurus.⁵³¹

In Rom traf diese Nachricht nicht nur auf eine laufende Diskussion innerhalb des Senats darüber, wie man die Karthager nun endgültig besiegen könnte, sondern auch auf eine religiös aufgeheizte Stimmung,⁵³² die sich darin zeigte, dass man im Zusammenhang mit der Entsühnung eines *prodigium* – es hatte angeblich Steine vom Himmel geregnet – bei der Konsultation der Sibyllinischen Bücher einen Spruch entdeckte, der besagte „wann immer ein ausländischer Feind in Italien Krieg führe,

⁵²⁸ Zur Schlacht am Metaurus: Liv. 27,46,1-49,9; Polyb. 11,1-3; Lazenby 1978, 182-190.

⁵²⁹ Liv. 23,11,1-3 u. Liv. 22,57,5; Plut. Fab. Max. 18,3; App. Pun. 27.

⁵³⁰ Darauf deutet auch die Aussage des Livius hin, dass die Verluste der Karthager derart hoch gewesen seien, dass dadurch die römische Niederlage von Cannae ausgeglichen worden sei, siehe Liv. 27,49,5.

⁵³¹ Liv. 29,10,6: [...] *maiores multo victorias, quam cuius ex spoliis dona portarent, adesse populo Romano.*; siehe hierzu Fontenrose, J., *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations. With a Catalogue of Responses*, Berkeley 1978, 345, dessen lapidarer Kommentar: „The prediction was fairly safe to make at this time.“ wohl mit dem Wissen des rückschauenden modernen Historikers zustande kam; ähnlich argumentiert Burton 1996, 61, der hinter dem Versprechen des Orakels auf einen weiteren römischen Sieg den Wunsch nach weiteren Geschenken für das Heiligtum vermutet.

⁵³² Zu den Prodigien dieses Jahres siehe auch Pailler 1997, 138-9; Rasmussen, S., *Public Portents in Republican Rome*, Rom 2003, 71; Orlin 2010, 78f. will keine besondere religiöse Stimmung erkennen und begründet dies mit der relativen Häufigkeit eines Steinregen-Prodigiums.

könne er aus dem Land vertrieben und besiegt werden, wenn man die idäische Mutter von Pessinus nach Rom gebracht habe.“ (Übers. Blank-Sangmeister, U.)⁵³³

Es wurde eine hochrangige Gesandtschaft zusammengestellt, die die Magna Mater aus dem Königreich Pergamon nach Rom holen sollte.⁵³⁴ Auf dem Weg dorthin machte sie einen Umweg über das Heiligtum von Delphi, wo man das Orakel danach befragte, auf welche Art und Weise sie die Göttin am besten nach Rom würden bringen können. Das Orakel bekräftigte die Römer darin, sich in dieser Sache auf König Attalos von Pergamon zu verlassen, fügte allerdings hinzu, dass die Magna Mater in Rom vom „besten Mann“ (*vir optimus*) empfangen werden sollte.⁵³⁵

In Pergamon angekommen, wurde die römische Gesandtschaft von König Attalos nach der Stadt Pessinus in Phrygien geführt, wo den Römern vom König ein Stein ausgehändigt wurde, der offenbar das Kultbild der Magna Mater darstellte.⁵³⁶ Man hatte nun mit Erfolg die Magna Mater bzw. ihr Kultbild erlangt und veranlasste vor der Rückkehr der Delegation die Wahl des *optimus vir*.⁵³⁷

In Rom beeilte man sich derweil, diesen *vir optimus* zu ermitteln, der die Magna Mater in Empfang nehmen sollte.⁵³⁸ Wie Livius berichtet, hielten sich zahlreiche Männer hierfür geeignet; der neue und einzigartige Ehrentitel weckte im Senat starke Begehrlichkeiten.⁵³⁹ Die Wahl fiel jedoch auf den jungen P. Scipio Nasica, der sich zu diesem Zeitpunkt noch keinerlei Meriten für die *res publica* erworben hatte. Livius, der die Episode überliefert, kann sich die Wahl nicht erklären und sieht von Spekulationen in diese Richtung ab.⁵⁴⁰

⁵³³ Liv. 29,10,5: *quandoque hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset, eum pelli Italia vincique posse, si mater Idaea a Pessinunte Romam advecta foret.*; siehe zur besonderen Empfänglichkeit der Römer für Vorzeichen jeder Art auch Liv. 29,14,1-4; zur Konsultation der Sibyllinischen Bücher siehe Orlin 1997, 76-97 u. ebd. 204-205.

⁵³⁴ Liv. 29,11,1-4.

⁵³⁵ Liv. 29,11,6; Cass. Dio 17,57,61; Val. Max., 8,15,3; Jul. Or. 5,159c; Ov. Fasti 4,263-264; siehe Fontenrose 1978, 345f.; Fontenrose merkt an, dass in diesem Fall das delphische Orakel einen Spruch aus den Sibyllinischen Büchern ergänzte, also ein umgekehrtes Verfahren angewendet wurde wie im Falle des Spruches, den Fabius Pictor 215 aus Delphi zurückbrachte, wo die Sibyllinischen Bücher den Spruch der Pythia bestätigten; ein ähnliches Verfahren wurde auch im Falle der Bücher des Marcus angewandt.

⁵³⁶ Liv. 29,11,7; Palmer, R., *Rome and Carthage at Peace*, Stuttgart 1997, 71-72 u. 95-100 vermutet, die Römer hätten mit der Einführung einer Göttin, die in Form eines Steins verehrt wurde, das Ziel verfolgt, jenen karthagischen Göttern etwas entgegen zu setzen, die ebenfalls in der Form eines Steins verehrt wurden; Erskine, A., *Troy between Greece and Rome. Local Tradition and Imperial Power*, Oxford 2001, 209 spekuliert über einen Zusammenhang mit dem Steinregen-Prodigium, der die Konsultation der Sibyllinischen Bücher 205 v. Chr. auslöste.

⁵³⁷ Liv. 29,11,8.

⁵³⁸ Offenbar kam C. Valerius Falto, den die Gesandtschaft voraus geschickt hatte, um die Wahl des *vir optimus* zu veranlassen, erst kurz vor der Magna Mater selbst in Italien an, siehe Liv. 29,14,5.

⁵³⁹ Die Senatoren begehrten laut Livius den Titel des *vir optimus* mehr als Ämter und Kommandos, siehe Liv. 29,14,6-7: *Haud parvae rei iudicium senatum tenebat, qui vir optimus in civitate esset, veram certe victoriam eius rei sibi quisque mallet quam ulla imperia honoresve suffragio seu patrum seu plebis delatos.*

⁵⁴⁰ Liv. 29,14,8-9.

Nachdem man sich auf Nasica geeinigt hatte, wurde für den Empfang der Magna Mater vom Senat des Weiteren bestimmt, dass auch eine Gruppe aristokratischer Frauen an der Zeremonie teilnehmen sollte. Nasica solle die Magna Mater zwar in Empfang nehmen, die Göttin dann aber den Frauen übergeben.⁵⁴¹ Aufwändig wurde die Göttin unter den Frauen von Hand zu Hand gereicht und schließlich im Tempel der *Victoria* untergebracht. Anschließend wurden zum ersten Mal die Megalesien gefeiert.⁵⁴²

Das aufwändige Verfahren der Auffindung und Einholung der Magna Mater, sowie die Einbindung großer Teile der römischen Aristokratie, standen in engem Zusammenhang mit der Kriegslage und einer in Rom laufenden Debatte darüber, wie der Krieg zu gewinnen sei. Im Folgenden soll auf diesen militärischen und außenpolitischen Zusammenhang eingegangen werden. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf den vorgebrachten Argumenten für bzw. gegen eine Invasion Afrikas sowie auf den zeitgleichen Ereignissen auf dem griechischen Kriegsschauplatz.

2.3.2 Der militärische und außenpolitische Kontext

2.3.2.1 Die militärstrategische Situation im Jahr 205 v. Chr.

Nach einer Reihe katastrophaler Niederlagen in den Anfangsjahren des 2. Punischen Krieges, war es den Römern bis zum Jahr 211 gelungen, die Lage in Italien zu stabilisieren. Schritt für Schritt konnten die Römer sogar Boden gut machen: Syrakus wurde Ende 212 erobert, gegen Ende 211 Capua. 210/09 v. Chr. wurden die Karthager vollständig von Sizilien vertrieben, ähnlich war die Lage in Spanien, wo sich bis 207 nur noch Reste karthagischer Armeen hielten; 209 fiel schließlich auch Tarent an die Römer.⁵⁴³ Im Jahr 207 schien sich das Blatt noch einmal zu wenden, als eine karthagische Armee unter der Führung von Hannibals Bruder Hasdrubal von Spanien kommend in Italien eingedrungen war. Diese Armee wurde jedoch von den Römern rechtzeitig abgefangen und in der Schlacht am Metaurus aufgerieben.⁵⁴⁴

Lediglich der Krieg in Griechenland entwickelte sich für die Römer wenig zufriedenstellend. Das Engagement der Römer war jenseits der Ägäis die längste Dauer des Krieges begrenzt geblieben; der Krieg gegen Philipp V. war dort hauptsächlich von

⁵⁴¹ Liv. 29,14,10.

⁵⁴² Liv. 29,14,13-14.

⁵⁴³ Siehe Lazenby 1978 zum Krieg in Italien ebd. 87-124; zum Krieg in Spanien nach dem Tod der Scipionenbrüder ebd. 130-156.

⁵⁴⁴ Zur Schlacht am Metaurus ebd. 182-190.

den Verbündeten der Römer geführt worden. Als die Belastung für den wichtigsten Verbündeten der Römer, den Ätolischen Bund, zu groß wurde, schloss dieser 206 einen Separatfrieden mit Philipp V. Dies brachte ein zeitnah zu dieser neuen politischen Entwicklung in Griechenland eingetroffenes römisches Expeditionsheer in schwere Bedrängnis und so sahen sich die Römer im Jahr 205 schließlich gezwungen, in einen in der Stadt Phoenike geschlossenen Frieden mit Philipp V. einzuwilligen, der den status quo ante festschrieb.⁵⁴⁵

Wegen dieser für die Römer alles in allem günstigen Kriegslage war in Rom eine Debatte darüber entstanden, wie man die Karthager endgültig würde besiegen können.⁵⁴⁶ Im Senat wurden zwei strategische Optionen diskutiert, die von den jeweils berühmtesten Feldherren ihrer Zeit vertreten wurden. Fabius Maximus, der seit der verheerenden Niederlage der Römer am Trasimenischen See im Jahr 217 v. Chr. immer wieder für eine hinhaltende Taktik eingetreten war, wollte Hannibal in Italien direkt angreifen;⁵⁴⁷ eine andere Gruppe von Senatoren um den gerade erst aus Spanien zurückgekehrten und zum Konsul gewählten P. Scipio favorisierte ein waghalsigeres Unterfangen: Man solle, so argumentierten sie, mit einer Flotte nach Afrika übersetzen, die Karthager in ihrer Heimat angreifen und Hannibal so zum Abzug aus Italien zwingen.⁵⁴⁸

Erich Gruen schloss aus dieser militärischen Lage, dass die Römer ab 207 v. Chr. in einer Stimmung der Siegeszuversicht gewesen seien, und die Magna Mater unter dem Eindruck dieser Stimmung nach Rom geholt worden sei.⁵⁴⁹ Und tatsächlich: Die

⁵⁴⁵ Die Entwicklung in Griechenland: Lazenby 1978, 157-168; das letzte Jahr in Griechenland und der Frieden von Phoenike bei Liv. 29,12,1-16.

⁵⁴⁶ Scullard 1970, 108-11; Lazenby 1978, 193-195.

⁵⁴⁷ Die Position des Fabius Maximus in einer Rede bei Liv. 28,40,3-42,22.

⁵⁴⁸ Die Gegenrede des P. Scipio bei Liv. 28,43,2-44,18.

⁵⁴⁹ Er stellt sich hiermit gegen die bis dahin in der Forschung verbreitete Ansicht, die Magna Mater sei unter dem Eindruck einer Krisenstimmung nach Rom geholt worden, siehe: Graillot 1912, 30-32; Burton 1996, 36-42; Beard 1998, 97; *contra* Gruen 1990b, 7: „Magna Mater arrived when Rome was on the brink of victory, not in the throes of defeat.“; ihm folgt Orlin 1997, 109-11 u. ders. 2010, 78; Borgeaud, P., *La Mère des dieux de Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996, 108-110; Gruen 1990b, 6-7 stützt sein Argument hauptsächlich auf die Jubelstimmung, die nach der Schlacht am Metaurus in Rom herrschte: Polyb. 11,3,4-6; Liv. 27,50,2-27,51,10 sowie auf weitere Aussagen bei Livius, die auf die veränderte Lage hinweisen, siehe insbesondere Liv. 28,11,8-11 wo von [...] *deum benignitate summatum bellum ab urbe Romana et Latio esse et posse sine metu in agris habitari* die Rede ist. Es handelt sich hierbei jedoch um die Begründung einer Anweisung des Senats an die Konsuln, die in die Stadt geflohene Landbevölkerung wieder zurückzuführen. Im unmittelbaren Kontext berichtet Livius explizit von einer großen religiösen Spannung in Rom, die von der schwierigen Lage im Krieg hergerührt habe, siehe Liv. 28,11,1-7; unter diesen Prodigien war das Verlöschen des Feuers der *Vesta* von besonders großer Tragweite, es verursachte eine Panik in Rom, siehe Liv. 28,11,6-7; die Panik wird verständlich, wenn wir bedenken, dass das Verlöschen des Feuers der *Vesta* in den Augen der Zeitgenossen offenbar den nahenden Untergang der Stadt ankündigte, siehe Dion. Hal. 2,67,5; bereits im Jahr 206 v. Chr. war also von einer vermeintlichen römischen Siegesgewissheit kaum noch etwas zu sehen. Gruen lässt seine Argumentation in einer Aussage von Ovid gipfeln, siehe Ov. fast. 4,255-256: [...] *ut Roma potens opibus iam saecula quinque vidit et edomito sustulit orbe caput carminis Euboici fatali verba sacerdos inspicit.*, ähnlich Hdn. 1,11,3; beide Autoren stellen das Ereignis jedoch in einen allgemeinen Zusammenhang mit der römischen Weltreichsbildung und machen keinerlei spezifische Aussagen über die Situation im Jahr 205 v. Chr.; siehe hierzu auch die ablehnende Diskussion bei Burton 1996, 37-42.

Karthager waren an allen Fronten auf dem Rückzug, ihre Armeen abgekämpft und schlecht versorgt.⁵⁵⁰ In Griechenland hatte man Frieden geschlossen und römische Flotten hatten seit geraumer Zeit damit begonnen, die afrikanische Küste zu plündern.⁵⁵¹

Es mag also stimmen, dass die Römer den Sieg bereits vor Augen hatten. Gleichwohl hatten gerade ihre Erfahrungen aus den zurückliegenden Kriegsjahren sie gelehrt, wie schnell sich das Kriegsglück wieder wenden konnte. Bereits das Eindringen der Karthager nach Italien war ein Überraschungsschlag für die Römer, mehr noch der Untergang gleich mehrerer römischer Armeen in verschiedenen Schlachten. Die direkte Bedrohung Roms durch Hannibal hatte das Leben der Römer in den vorangegangenen zehn Jahren geprägt, und weder die Erfolge in Spanien noch in Sizilien hatten hieran etwas ändern können. Die Allianzen, die Hannibal mit den Kelten in Norditalien und mit Philipp V. schnell zustande gebracht hatte, insbesondere aber auch der Umstand, dass es Hannibal gelungen war, römische Bundesgenossen auf seine Seite zu ziehen, führten den Römern vor Augen, wie rasch sich die militärische Stärke eines Gegners vervielfältigen konnte und wie prekär die eigene war.⁵⁵²

Die Sorge der Gegner dieses Plans, man würde bei einer Invasion des afrikanischen Festlandes Italien schutzlos zurücklassen, war keineswegs unbegründet: Hannibal war bekannt dafür, schnell günstige Gelegenheiten zu erkennen und auszunutzen. Die Landung einer weiteren karthagischen Armee unter dem Feldherrn Mago in Norditalien im selben Jahr bestätigte die Sorgen der Invasionsgegner, indem sie die weiterhin erhebliche Schlagkraft des Gegners und die eigene Verwundbarkeit vor Augen führte.⁵⁵³

Auch erschien eine Überfahrt nach Afrika vor dem Hintergrund der römischen Kriegserfahrungen als ein großes Risiko. Die Römer verfügten zwar im Gegensatz zu den Karthagern über eine große Flotte, von welcher sie im 2. Punischen Krieg auch ausgiebig Gebrauch machten; doch dürften die Katastrophen, die die Römer während des 1. Punischen Krieges und insbesondere beim direkten Angriff auf Karthago durch Marcus Atilius Regulus im Jahr 256 v. Chr. erlebt hatten, noch präsent gewesen sein.

⁵⁵⁰ Liv. 28,12,6-9.

⁵⁵¹ In regelmäßigen Abständen seit 214, siehe Liv. 21,51,1-2; 22,31,1; 23,21,2; 23,41,8; hierzu Lazenby 1978, 196f.

⁵⁵² Livius berichtet, dass nach der Ankunft Magos in Norditalien dessen Heer durch die dort ansässigen Kelten stark angewachsen sei, siehe Liv. 28,46,11.

⁵⁵³ Liv. 28,46,7-11; Burton 1996, 39; siehe hierzu auch Eckstein 1987, 49-53.

Der damalige Verlust zehntausender Soldaten und die Gefangennahme des Feldherrn Regulus hatte sich in das kollektive Gedächtnis der Römer eingebrannt.⁵⁵⁴ Die strategische Grundüberlegung war damals praktisch identisch wie im Jahr 205: Den Krieg in die Heimat des Gegners zu tragen, um ihn so zur Aufgabe zu zwingen. Die Folge war ein Abzug der Karthager aus Sizilien gewesen, um Afrika zu verteidigen,⁵⁵⁵ exakt das, was sich diejenigen, die im Jahr 205 eine Invasion Afrikas befürworteten, ebenfalls ausrechneten. Doch im Jahr 256 war es für die Römer zur Katastrophe gekommen, allem Anschein nach durch das gravierende militärische und diplomatische Fehlverhalten des Regulus. Die Folge war, dass die Römer, offenbar entgegen jeder militärischen Logik, noch während des 1. Punischen Krieges auf jeden weiteren Versuch, Karthago direkt anzugreifen, verzichteten. Sie verlegten sich stattdessen darauf, die Karthager nach und nach von Sizilien zu vertreiben – eine Strategie, die sie immerhin zwölf Jahre lang verfolgten.⁵⁵⁶

Und trotz aller Erfolge hatte Rom in dieser Phase des 2. Punischen Krieges mit schweren Rekrutierungsproblemen zu kämpfen und spätestens an der offenen Weigerung einiger Städte Latiums, weitere Soldaten für römische Armeen zur Verfügung zu stellen, musste man im Senat erkennen, dass auch die eigenen Reserven nicht unbegrenzt waren.⁵⁵⁷ Ein Fiasko in Nordafrika hätte die mühsam errungenen

⁵⁵⁴ Siehe hierzu Mix, E., *Marcus Atilius Regulus, Exemplum Historicum*, Den Haag 1970; Hans Beck vermutet ebenfalls einen prägenden Einfluss der Niederlagen des 1. Punischen Krieges, insbesondere die Niederlage des Regulus, auf die Generation des Fabius Maximus, die als junge Männer an diesem Krieg teilgenommen hatten, siehe Beck, H., *Quintus Fabius Maximus – Musterkarriere ohne Zögern*, in: Hölkeskamp, K.-J., u. Stein-Hölkeskamp, E. (Hgg.), *Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik*, München 2000, 79-91, hier 82; wichtigste Quelle für den Feldzug des Regulus und die römische Niederlage, ist Polybios: Polyb. 1,26-35.

⁵⁵⁵ Polyb. 1,27.

⁵⁵⁶ Zur Niederlage des Regulus und ihrer Folgen auf die Entwicklung des 1. Punischen Krieges, siehe Tipps, G., *The Defeat of Regulus*, *CW* 96 (2003), 375-385; Tipps kommt zu dem Schluss, dass es sich um einen strategischen Fehler der Römer handelte, nach dem Jahr 256 v. Chr. keinen weiteren Versuch einer Invasion Afrikas zu unternehmen. Ein weiterer Invasionsversuch hätte die Karthager seiner Ansicht nach Rasch in die Knie gezwungen. Erst die Invasion des Scipio Africanus hätte einen Wandel in der Strategie der Römer bewirkt, siehe ebd. 383-385: „The Romans had failed either to learn or to grow from their disaster. They had gone back far too readily to waging war in the „Roman“ way: slowly, carefully, and painfully. It would take a Scipio Africanus [...] to break the mold of her set habits of warfare.“ (ebd. 385); ob die verfügbaren Fakten einen derartigen Schluss zulassen, ist fraglich. Tipps gibt selbst zu Bedenken, dass auch die Niederlagen und Unglücke, die römische Flotten in der Folge erlitten hatten, eine Rolle in der strategischen Grundsatzentscheidung der Römer gespielt haben mögen (ebd. 384). Meines Erachtens wird hier zu wenig berücksichtigt, dass der Einsatz einer Armee und einer Flotte in Übersee die zu erwartenden Verlustquoten exponentiell in die Höhe schnellen ließ, es handelte sich also um ein weitgehend unkalkulierbares Risiko. Dass das Meer als militärischer Operationsraum in dieser Zeit auch deutlich zu erkennende religiöse Bezüge hatte, dürfte das Gefühl der Unkalkulierbarkeit einer Invasion Afrikas kaum gemildert haben – man denke hier etwa an den berühmten Fall des Appius Claudius Pulcher, der nach der Ertränkung der heiligen Hühner im Meer 249 die Niederlage bei Drepana erlitt und dem hierfür in Rom der Prozess gemacht wurde. Auch die in diesem Krieg gestiftete Weihung für *Tempestates* (siehe die Übersicht bei Orlin 1997, 200), zeigt nur allzu deutlich, wie religiös aufgeladen der Raum ‚Meer‘ für die Römer war.

⁵⁵⁷ Für das Jahr 207/08 vermerkt Liv. 27,36,7 eine besonders niedrige Bevölkerungszahl, die der *census* ergab, siehe hierzu den überlieferten *census* bei Liv. Per. 20 für das Jahr 223/2 von 270 000 Bürgern. Da die Zahl von 137 100 Bürgern eine Halbierung der Bevölkerung darstellte, wurde sie oft angezweifelt, siehe Brunt, P., *Italian Manpower 225 BC-AD 14* Oxford 1971, 62-3; auf einen Bevölkerungsschwund deutet auch Liv. 27,38,2 hin: [...] *minus inventis erat unde*

Erfolge der vorangegangenen Jahre gefährdet, vielleicht fürchtete man auch um den Verlust der militärischen Initiative, die man angesichts der Invasionen Hasdrubals und Mago als ohnehin prekär betrachten musste.⁵⁵⁸

Auch konnten die Gegner einer Invasion Afrikas darauf verweisen, dass die Strategie, den Gegner von jeglichem Nachschub abzuschneiden, im 1. Punischen Krieg zum Sieg geführt habe. Warum sollte man jetzt, in vergleichbarer Lage, nicht ähnlich vorgehen, wenn man doch mit dem Übersetzen eines Heeres nach Afrika solch schlechte Erfahrungen gesammelt hatte? Die Situation war also, wenn vielleicht auch nicht mit der Katastrophenstimmung der ersten Kriegsjahre vergleichbar, so doch zumindest angespannt – der Sieg der Römer war im Jahr 205 bei weitem noch nicht ausgemacht.⁵⁵⁹

P. Scipio wollte eine Invasion Afrikas unbedingt durchsetzen. Hierzu war er anscheinend auch bereit, eine Volksabstimmung gegen den Willen des Senats durchzuführen. Seine Gegner im Senat drohten hingegen damit, die Senatsbefragung zum Thema zu blockieren und erhielten hierzu Unterstützung von den Volkstribunen. Der Streit um die weitere Kriegsführung hatte sich derart zugespitzt, dass sich Konsul und Senat gegenseitig blockierten.⁵⁶⁰

Schließlich einigten sich beide Parteien auf einen Kompromiss. Scipio solle nicht Afrika, wie von ihm gefordert, sondern Sizilien als Provinz erhalten, jedoch mit der Option nach Afrika überzusetzen, falls ihm dies für den Staat notwendig erscheine.⁵⁶¹ Diese Möglichkeit wurde vom Senat aber insofern durchkreuzt, als Scipio nicht das Recht erhielt, neue Legionen auszuheben – er musste mit jenen Truppen vorlieb nehmen, die bereits auf Sizilien standen: Zum großen Teil waren dies die Überlebenden der Schlacht von Cannae, die sich noch immer mühten, die damals erlittene Schmach zu tilgen.⁵⁶²

scriberent milites; 207 wurden Sklaven zum Kriegsdienst herangezogen, die so genannten *volones*: Liv. 27,38,10; den latinischen Städten, die sich wegen der enormen Belastung des Krieges geweigert hatten, neue Soldaten zu stellen, wurde 205 das doppelte der üblichen Soldatenzahl abverlangt, siehe Liv. 29,15,1-15.

⁵⁵⁸ Zu den Befürchtungen der Römer, die Invasion Mago könne die strategische Lage in Italien, wie sie seit der Schlacht vom Metaurus bestand, wieder zu Gunsten der Karthager verändern, siehe Liv. 28,46,12.

⁵⁵⁹ Siehe auch Erskine 2001, 208, der im Bericht des Livius sowohl die Zuversicht als auch das Bangen der Römer für den weiteren Kriegsverlauf herausstellt; dass die Magna Mater unter dem Eindruck einer Krisenstimmung nach Rom geholt wurde, vertreten Graillet 1912, 30-32; Burton 1996, 36-42; Beard 1998, 97.

⁵⁶⁰ Liv. 28,45,1-7.

⁵⁶¹ Liv. 28,45,8.

⁵⁶² Liv. 28,45,13; die Maßnahmen des Scipio, diese Beschränkungen durch den Senat auszugleichen bei Liv. 28,45,13-46,6; siehe hierzu auch Lazenby 1978, 195; die *legiones cannenses* waren nach Sizilien versetzt worden und sollten im Dienst bleiben, bis der Krieg in Italien beendet worden wäre, siehe Liv. 23,25,7, außerdem durften sie nicht nach Italien zurückkehren, sie durften sich keinerlei militärische Auszeichnungen verdienen (Liv. 25,7,4) und wurden mit besonders harten Lagerbedingungen bestraft, siehe Liv. 26,1,10; hinzu kamen die Überlebenden der Schlacht von Herdonea 210, die ähnlich wie die *legiones cannenses* bestraft worden waren, siehe Liv. 26,1,10; die Soldaten von Cannae hatten sich

Militärisch ergibt dies wenig Sinn. P. Scipio wurde zwar die Gelegenheit gegeben, eine risikoreiche Invasion des feindlichen Heimatlandes zu beginnen, doch wollte der Senat ihm die hierfür notwendigen Mittel nicht geben. Möglicherweise rechneten die Gegner Scipios nicht damit, dass er mit den verfeimten Überlebenden von Cannae den Übergang nach Afrika wagen würde; vielleicht spielten auch die zunehmenden Schwierigkeiten, denen man bei der Aushebung von Truppen begegnete, eine Rolle bei dieser Entscheidung.⁵⁶³ Recht überzeugen wollen diese Erklärungen nicht, denn auch der Verlust der vergleichsweise wenigen Truppen, die Scipio auf Sizilien zur Verfügung hatte, hätte für die Römer eine schmerzhafteste Niederlage bedeutet und zumindest die Lage auf Sizilien wieder zugunsten Karthagos verändert. Scipio jedenfalls entwickelte kreative Methoden aus der lokalen Bevölkerung Siziliens seine Truppen zu ergänzen.⁵⁶⁴

Diese kurze Skizze der militärischen und strategischen Ausgangslage im Jahr 205 v. Chr. verdeutlicht den engen Zusammenhang mit dem Orakelspruch zur Magna Mater. Nicht nur wurde darin ein baldiger Sieg der Römer verkündet, sondern ganz spezifisch auf die Vertreibung von Feinden aus Italien hingewiesen, was dem Ziel beider von den Römern diskutierten militärischen Handlungsoptionen entsprach.⁵⁶⁵

Die Herbeiholung der Magna Mater erfolgte jedoch aus Griechenland. Der Zusammenhang zwischen der grundsätzlichen Diskussion für oder gegen eine Invasion Afrikas und den Entwicklungen auf dem griechischen Kriegsschauplatz soll im Folgenden aufgezeigt werden.

2.3.2.2 Die politische Situation in Griechenland im Jahr 205 v. Chr.

Vor dem 2. Punischen Krieg beschränkte sich das außenpolitische Interesse der Römer am griechischen Mutterland auf einige Städte an der Küste von Epirus, wie Apollonia, die sich während der Illyrischen Kriege unter den Schutz der Römer begeben hatten.

vergeblich bemüht, durch einen Kampfeinsatz ihre Ehre wieder herzustellen, siehe das Bittgesuch der Soldaten an M. Marcellus bei Liv. 25,5,10-7,1; siehe Rosenstein 1990b, 102-104.

⁵⁶³ Siehe hierzu Lazenby 1978, 195.

⁵⁶⁴ Liv. 28,45,13-46,6.

⁵⁶⁵ Erskine 2001, 209 bemerkt den kurios erscheinenden Umstand, dass erst im Jahr 205 v. Chr. und nach dreizehn Jahren Krieg in Italien, dieser Spruch in den Sibyllinischen Büchern entdeckt worden war; die vermeintliche Kuriosität dieser „Entdeckung“ gibt uns allerdings einen Hinweis darauf, dass die in den Sibyllinischen Büchern entdeckten Sprüche, die immer wieder in den Quellen, meist im Zusammenhang mit der Entsühnung von Prodigien auftauchten, nicht wortwörtlich in den unter Verschluss gehaltenen Büchern zu finden waren, sondern vielmehr das Ergebnis eines Interpretationsprozesses darstellen; auf welche Weise diese Interpretation zustande kam, lässt sich heute nicht mehr feststellen, siehe hierzu Parke, H., *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London 1988, 191; Orlin 1997, 82-85, merkt an, es sei unwahrscheinlich, dass in den Schriftrollen alle denkbaren Prodigien mit einer entsprechenden Entsühnungsmethode verknüpft waren, d.h. auch hier stellen die überlieferten Sprüche der Sibyllinen vor allem Interpretationen der *decemviri* dar; von Teilen der Forschung werden die Zusammenhänge mit der politischen und militärischen Lage nicht vertreten, z.B. Roller 1999, 266; Lambrechts 1951, 46-47.

Diese Perspektive der Römer auf Griechenland änderte sich, als nach der Niederlage von Cannae der junge Makedonenkönig Philipp V. ein gegen Rom gerichtetes Bündnis mit Hannibal schloss.⁵⁶⁶ Spätestens ab 215 v. Chr. befand sich die Republik im Krieg mit Philipp. Trotz der Belastung durch die bereits bestehenden Kriegsschauplätze gelang es den Römern, in den darauffolgenden Jahren – wenn auch mit Mühe – ihren Brückenkopf um Apollonia zu halten und 211 ein Bündnis mit dem Ätolischen Bund zu schließen.⁵⁶⁷

Die Römer traten in Griechenland zunächst mit großer Brutalität auf, was von der griechischen Öffentlichkeit mit Entsetzen registriert wurde und dem römischen Ansehen dort schweren Schaden zufügte.⁵⁶⁸ Ab 210 waren sie jenseits der Ägäis hauptsächlich mit ihrer Flotte präsent, während der Krieg zu Lande hauptsächlich von den Ätolern und anderen römischen Verbündeten, unter ihnen König Attalos von Pergamon, ausgetragen wurde.⁵⁶⁹

Da größeres römisches Engagement ausblieb, lastete der militärische Druck, den Philipp V. in Griechenland ausübte, zum größten Teil auf den Verbündeten der Römer. Im Jahr 206 v. Chr. schlossen die Ätoler daher mit Philipp V. einen Separatfrieden, obwohl sie sich in ihrem Bündnisvertrag mit den Römern dazu verpflichtet hatten, nur mit den Römern gemeinsam wieder Frieden mit Philipp zu schließen.⁵⁷⁰

Im Frühling des Jahres 205 v. Chr. landete ein starkes römisches Expeditionsheer in Griechenland. Offenbar hatte man in Rom bereits erahnt, dass die Ätoler bald um Frieden bei Philipp nachsuchen würden und hatte eilig eine Armee zusammengestellt, die aber zu spät nach Griechenland kam, um den Abschluss des Friedens zu verhindern,⁵⁷¹ was das römische Heer in eine schwierige Lage brachte.

Als Philipp V. nun wieder erneut Apollonia bedrohte, zeigte es sich deutlich, wie sehr die Römer in Griechenland durch den Verlust ihrer ätolischen Verbündeten in die Defensive gedrängt worden waren. Zwar konnte Apollonia noch rechtzeitig entsetzt werden, doch vermied es P. Sempronius Tuditanus, der römische Feldherr, die Entscheidung in einer Feldschlacht zu erzwingen. Der Krieg war daher zu einem Stillstand gekommen.⁵⁷²

⁵⁶⁶ Liv. 23,33,4-5; 34,4-6; Polyb. 7,9,1f.

⁵⁶⁷ Lazenby 1978, 160-162.

⁵⁶⁸ Polyb. 9,37,5-8; 39,1-3; 11,5,4-8; 31,31,19; 32,21,17; Liv. 29,12,1; 31,29,3 u. 12-15; 32,22,10; App. Mak.7.

⁵⁶⁹ Lazenby 1978, 162-167.

⁵⁷⁰ Liv. 29,12,1; siehe für die politische Entwicklungen in Griechenland, die zum Abschluss des Friedens führten, Grainger 1999, 329-337.

⁵⁷¹ Liv. 29,12,2 u. 12,5.

⁵⁷² Liv. 29,12,3-7.

Unter der Vermittlung der Epiroten trafen Sempronius Tuditanus und Philipp V. schließlich zu Verhandlungen in der Stadt Phoenike zusammen. Sempronius schlug einen, in der römischen Kriegsgeschichte höchst ungewöhnlichen, Verständigungsfrieden vor: Beide Parteien einigten sich auf einen Besitzstand wie er vor dem Krieg bestand. Von einem römischen Sieg konnte also keinesfalls die Rede sein. Dass der Friede von Phoenike vom Senat auch noch ratifiziert wurde, zeigt, wie groß der römische Wille war, den Rücken gegen Hannibal frei zu bekommen und weitere Verluste zu vermeiden.⁵⁷³

Es ist äußerst schwierig zu bestimmen, wie sich die Ereignisse um die Magna Mater mit den Entwicklungen in Griechenland im Jahr 205 v. Chr. korrelieren lassen. Die einzige relative Chronologie der Ereignisse liefert Livius, allerdings fehlen in seinem Bericht genauere zeitliche Bestimmungen. Livius beschließt seinen Bericht über die Ereignisse in Griechenland damit, dass Sempronius nach den Friedensverhandlungen nach Rom zurückkehrte, um sein Konsulat anzutreten.⁵⁷⁴ Nimmt man an, dass der Tag seines Amtsantritts nicht mehr allzu lange auf sich warten ließ und Sempronius Griechenland-Feldzug mit dem Beginn des Frühlings zusammenfiel, dauerten die Auseinandersetzungen in Griechenland bis zum Abschluss des Friedens von Phoenike den größten Teil des Jahres 205.

Livius deutet an, dass die Delegation, die das Weihgeschenk der Römer in Delphi stiftete und dort die Verkündigung eines weiteren römischen Sieges vom Orakel vernahm, noch vor dem Frieden von Phoenike dort eingetroffen sei.⁵⁷⁵ Auch der Spruch aus den Sibyllinischen Büchern, der die Herbeiholung der Magna Mater aus Kleinasien als Voraussetzung für einen Sieg über die Karthager nannte, dürfte zur Zeit der Kampfhandlungen in Griechenland gefunden worden sein.⁵⁷⁶

Ein Zusammenhang zwischen den militärischen und politischen Entwicklungen in Griechenland und der Einholung der Magna Mater liegt also nahe. Dieser Eindruck muss sich noch verstärken, wenn man einen genaueren Blick auf die Delegation wirft, die nach Griechenland entsandt wurde, um die Magna Mater herbeizuholen.⁵⁷⁷

Nicht nur bestand diese Delegation aus äußerst hochrangigen Angehörigen der römischen Nobilität, sondern hatte mit M. Valerius Laevinus auch einen ehemaligen

⁵⁷³ Liv. 29,12,8-16.

⁵⁷⁴ Liv. 29,12,16.

⁵⁷⁵ Liv. 29,10,6.

⁵⁷⁶ Liv. 29,10,4-5.

⁵⁷⁷ Liv. 29,11,3.

Feldherrn des griechischen Kriegsschauplatzes aufzuweisen.⁵⁷⁸ Hier spielten möglicherweise bereits bestehende Kontakte dieser Personen in Griechenland eine Rolle, vielleicht setzten die Römer auch auf das Ansehen von Laevinus in Griechenland. Dass es den Römern darum ging, auf die griechische Öffentlichkeit einzuwirken, zeigt sich auch an der Ausstattung der Delegation mit prachtvollen Fünfruderern, wie Livius bemerkt.⁵⁷⁹

Dass diese Delegation das Orakel von Delphi aufsuchte, hatte zunächst religiöse Gründe. Einerseits hatte sich das Orakel erst kurz zuvor als zuverlässig bewährt und hatte mit der Verkündung eines weiteren Sieges auch einen Bezug zum kurz darauf gefundenen Spruch in den Sibyllinischen Büchern hergestellt. Es war daher naheliegend, dass man das Orakel in dieser Sache noch einmal aufsuchte, zumal auch die wechselseitige Bestätigung der vom Senat anerkannten Divinationsformen inzwischen nicht unüblich war.⁵⁸⁰

An der Antwort des Orakels fällt jedoch auf, dass es die Rolle des Königs Attalos von Pergamon stark betont: Auf seine Hilfe könnten sich die Römer bei der Erlangung der Magna Mater verlassen.⁵⁸¹ Während oder kurz nach dem Krieg erwähnt das Orakel einen der wichtigsten römischen Verbündeten in der Region.⁵⁸²

Wir können an dieser Stelle zunächst also Folgendes zusammenfassen: Während oder kurz nach dem Ende des 1. Makedonischen Krieges suchten zwei römische

⁵⁷⁸ Ser. Sulpicius Galba, der als ehemaliger Ädil in seinem Rang hinter Laevinus zurückstand, mag durch den Umstand, dass er wahrscheinlich der Bruder von Publius Sulpicius Galba war, für die Delegation ausgewählt worden sein, siehe hierzu Münzer, F., Sulpicius (Nr. 56), RE IV, 1, 759; wir können in unseren Quellen erkennen, dass immer wieder römische Politiker im griechischen Osten auftraten, die dort bereits zuvor aktiv gewesen waren. Ein Teil der Forschung will hierin eine Gruppe von Griechenland-Experten erkennen, die aufgrund ihrer Kompetenz und Erfahrung im östlichen Mittelmeerraum mit Aufträgen und Kommandos ausgestattet wurden, siehe Forrest, W., Rezension zu: Thiel, J., A History of Roman Sea-Power before the Second Punic War, JRS 46 (1956), 169-170, hier 170; Badian 1958, 63-66 u. 90; Badian, E., Titus Quinctius Flamininus. Philhellenism and Realpolitik, Cincinnati 1970, 31-32 u. 46; Clemente, G., Esperti ambasciatori del senato e la formazione della politica estera romana tra il III e il II secolo a. C., Athenaeum 54 (1976), 319-352; allerdings gab es – wie Erich Gruen zeigen konnte – auch sehr viele Kommandos im hellenistischen Osten, die an Männer vergeben wurden, die keinerlei Erfahrung dort aufweisen konnten, obwohl es entsprechende Alternativen gegeben hätte, siehe Gruen 1984, 203-244; für die Delegation von 205 siehe ebd. 221.; der umgekehrte Schluss, den Gruen aus diesem Befund zieht, frühere Erfahrungen auf dem griechischen Kriegsschauplatz seien irrelevant bei der Vergabe entsprechender Posten gewesen, ist allerdings genausowenig tragfähig. Es konnten sehr viele Faktoren für die Vergabe von Posten sprechen, z.B. Verwandtschaft, Ansehen, religiöse Gründe, militärische Sieghaftigkeit von denen politische und militärische Kompetenz hinsichtlich der griechischen Verhältnisse ein Faktor unter vielen sein konnte. Da die Delegation von 205 offenbar den Auftrag hatte, auch das römische Ansehen im griechischen Osten wieder herzustellen, scheint die Wahl eines „Griechenland-Experten“ zum Anführer der Delegation naheliegend gewesen zu sein.

⁵⁷⁹ Liv. 29,11,4: *Is quinque naves quinqueremes, ut ex dignitate populi Romani adirent eas terras, ad quas concilianda maiestas nomini Romano esset, decerunt.*

⁵⁸⁰ Siehe Liv. 25,12,11.

⁵⁸¹ Liv. 29,11,6; Gruen 1990, 30 will einen Zusammenhang sehen zwischen den guten Beziehungen, die Attalos mit dem Heiligtum von Delphi (siehe ebd. u. Anm 124-126) pflegte und seiner Rolle im Orakelspruch.

⁵⁸² Burton 1996, 62 hebt hervor, dass Attalos I. der letzte Verbündete der Römer von Bedeutung in Griechenland gewesen sein muss. Attalos war in Griechenland und insbesondere in Delphi durch zahlreiche Stiftungen prominent vertreten. So erklärt Gruen 1990, 30 die Rolle des Attalos im Spruch des Orakels.

Gesandtschaften das Heiligtum von Delphi auf und konsultierten das dortige Orakel. Die erste römische Gesandtschaft stiftete ein Weihgeschenk zum Dank für den Sieg der Römer über die Karthager am Metaurus; die zweite Gesandtschaft kam aufgrund eines Spruches aus den Sibyllinischen Bücher, der auf Griechenland verwies und erlangte einen weiteren Spruch des Orakels, der die Bedeutung des römischen Verbündeten Attalos deutlich heraushob.⁵⁸³

Hinzu kam die politische Bedeutung von Delphi. Nicht nur handelte es sich hierbei um das bedeutendste panhellenische Heiligtum, es stand zum damaligen Zeitpunkt auch unter der Schutzherrschaft des Ätolischen Bundes. Es kann also kein Zweifel daran bestehen, dass die römischen Delegationen nach Delphi auch von den Ätolern zur Kenntnis genommen wurden.⁵⁸⁴

Aus den genannten Punkten und unter Einbeziehung der Geschehnisse des 1. Makedonischen Krieges lässt sich folgender Zusammenhang der Ereignisse rekonstruieren: Durch den drohenden Separatfrieden der Ätoler mit Philipp V. geriet Rom unter Zugzwang und rüstete eilig eine Armee aus, um durch eine stärkere Präsenz in Griechenland die dortigen Verbündeten im eigenen Lager zu halten; bei der Ankunft des römischen Heeres in Griechenland wurde eine Vorausabteilung entsandt, um die Verhandlungen zwischen Philipp und den Ätolern nach Möglichkeit zu verhindern, bzw. zum Scheitern zu bringen.⁵⁸⁵

Zeitnah erschien in Delphi eine römische Delegation, die ein Weihgeschenk des Sieges der Römer vom Metaurus stiftete. Die Römer lösten damit eine Forderung des Orakels für den Sieg ein, der ihnen 216 versprochen worden war – allerdings lag der Sieg vom Metaurus zum Zeitpunkt der Stiftung bereits fast zwei Jahre zurück. Als sich im Jahr 206/05 die politische Lage in Griechenland für Rom dramatisch verschlechterte, entschieden sich die Römer dazu, ihr Versprechen an Apoll einzulösen und wirkmächtig der griechischen Öffentlichkeit ihren Sieg über die Karthager am Metaurus zu präsentieren. Und nicht nur das: Die römische Delegation empfing einen Spruch des delphischen Orakels, der einen weiteren Sieg verhiess.

⁵⁸³ Erskine 2001, 209 vermutet als politische Intention hinter der Einholung der Magna Mater ein Signal an die griechische Welt im Allgemeinen und Attalos I. im Besonderen, dass die Römer ihr Engagement in Griechenland fortsetzen werden. Er sieht diese Ansicht durch eine Passage bei Livius, in Liv. 29,12,16 bestätigt, wo eine baldige Fortsetzung des Krieges in Griechenland angedeutet wird: [...] *iusseruntque omnes tribus, quia verso in Africam bello omnibus aliis in praesentia levare bellis volebant*, was entsprechende Auswirkungen auf die Deutung der Ursachen des 2. Makedonischen Krieges hat; ähnlich Orlin 2010, 81; siehe hierzu die Diskussion bei Eckstein 2008, 114f u. insbes. ebd. Anm. 149 mit Literatur, die diese Deutung unterstützt; siehe auch Derow 1979, 6-8.; ablehnend Eckstein 2008, 115.

⁵⁸⁴ Eine plausible Überlegung von Bernstein 1998, 198.

⁵⁸⁵ Liv. 29,12,6.

Wenig später wurde in Rom aus den Sibyllinischen Büchern der Spruch über die Magna Mater herausgelesen. Es wurde damit nicht nur ein weiterer Bezug zum griechischen Kriegsschauplatz geknüpft, sondern auch ein für die Römer besonders wichtiger Verbündeter angesprochen: Attalos I. von Pergamon, der Schutzherr der Magna Mater in Kleinasien.⁵⁸⁶

Wie bereits gezeigt, deuteten Auftrag, Ausstattung und Zusammensetzung dieser zweiten Delegation darauf hin, dass die griechische Öffentlichkeit erneut wirkmächtig adressiert werden sollte: Wieder suchte die römische Gesandtschaft Delphi auf und suchte dort um Rat. Die Intention dürfte eine ähnliche gewesen sein, wie bei der vorangegangenen Gesandtschaft, denn durch die Anfrage an das Orakel wurde demonstriert, dass die Römer auf der Siegerstraße waren.

Das Orakel bestätigte den Römern, dass sie sich auf die Hilfe von Attalos I. verlassen können. Nicht nur gewann der Attalide durch die Erwähnung in einem Orakelspruch an Prestige, es war auch eine öffentliche Geste des römischen Vertrauens in Attalos I., dem nun eine Schlüsselrolle bei der Überführung der Magna Mater zukam. Diese Geste musste den Römern umso drängender erschienen sein, als die Liste der Verbündeten in Griechenland durch den Separatfrieden der Ätoler mit Philipp deutlich verkürzt worden war: Attalos war der letzte wichtige Verbündete der Römer im hellenistischen Osten. Für eine Fortsetzung des Krieges war es unbedingt notwendig, dass Attalos im römischen Lager verblieb.

⁵⁸⁶ Erskine 2001, 210; zur Bedeutung der Magna Mater in Pergamon: Graillet 1912, 40; Ohlemutz, E., Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon, Würzburg 1940, 174-191; McShane, R., The Foreign Policy of the Attalids of Pergamon, Urbana 1964, 41-2; Hansen, E., The Attalids of Pergamon, 2. Aufl., Ithaca 1971, 438-440; Roller 1999, 206-211; der Status von Attalos I. als römischem Verbündeten im Jahr 205 v. Chr. ist in der Forschung lange bezweifelt worden, was auf die Bemerkung des Livius zurückgeht, Rom habe zum Zeitpunkt der Einholung der Magna Mater in Asien keinerlei Verbündete besessen: Liv. 29,11,1-2: [...] *nullas dum in Asia socias civitates habebat populus Romanus; tamen memores Aesculapium quoque ex Graecia quondam haud dum ullo foedere sociata valetudinis populi causa arcessitum, tunc iam cum Attalo rege propter commune adversus Philippum bellum coeptam amicitiam esse, facturum eum quae posset populi Romani causa, legatos ad eum decernunt M. Valerium Laevinum, qui bis consul fuerat ac res in Graecia gesserat* [...]; Pergamon als Verbündeter auch bei Polyb. 21,20,3; auch gibt Livius an, Attalos I. habe sich aus dem Krieg im Jahr 208 v. Chr. weitgehend zurückgezogen, siehe Liv. 28,7,10; die ältere Forschung, die die formalrechtlichen Beziehungen der Römer zu anderen Staaten zu rekonstruieren suchte, schloss deshalb daher, dass es keinerlei „formales“ Bündnis zwischen Rom und Attalos I. gegeben habe, einflussreich war hier vor allem Täubler 1913, 215; siehe für eine Diskussion dieser Frage Zack 2007, 205-210; für die einschlägige Literatur die Angaben bei ebd. Anm. 909; Zack weißt darauf hin, dass die Quelle von „verbündeten Städten“ spricht (*socias civitates*), die Diskussion um die formalrechtliche Beziehung zwischen Rom und Pergamon also auf einer falschen Lesart der Quelle beruhe, siehe ebd. 206-207; inzwischen wird vielfach betont, dass Bündnisse zwischen Rom und anderen antiken Staaten nicht nur auf der Grundlage formaler Verträge zustande kamen; auch die so genannten „informellen“ zwischenstaatlichen Beziehungen wirkten bindend. Für die Diskussion der Beziehung zwischen Attalos I. und Rom im Jahr 205 auf der Grundlage von *amicitia* siehe Burton 2011, 84-88; Gruen 1984, 77f.

In Pergamon angekommen, gingen die Römer noch einen Schritt weiter, denn sie traten gegenüber dem König als Hilfesuchende auf.⁵⁸⁷ Die Bedeutung dieses Vorgangs wird vor dem weiteren römischen Auftreten im hellenistischen Osten während des 2. Jh. deutlicher: Bei allen Schwankungen der römischen Griechenland-Politik traten sie doch niemals wieder als Bittsteller auf. Die geballten Avancen an Attalos verfehlten jedenfalls nicht ihre Wirkung. Der König händigte den Römern das Kultbild der Magna Mater aus, das schließlich nach Rom gebracht wurde.⁵⁸⁸

Mit der Magna Mater ist möglicherweise noch ein mythologischer Aspekt verknüpft: der trojanische Ursprung des römischen Volkes. Obwohl der Bezug zwischen der Magna Mater und Troja unter den zahlreichen Quellen zur Einholung der Magna Mater nur in einer einzigen – den *Fasti* des Ovid – explizit gemacht wird, wurde in der Forschung oftmals die Position vertreten, die Göttermutter sei wegen ihrer Bedeutung im Troja-Mythos nach Rom geholt worden.⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ Liv. 29,11,7 beschreibt die römischen Gesandten zwar nicht als Bittsteller, jedoch wird Attalos als der in dem Vorgang stärkere Partner dargestellt, was sich einerseits daran erkennen lässt, dass Attalos die Gesandtschaft nach Pessinus „führte“ (*Pessinuntem in Phrygiam deduxit*) und „befahl“ (*inssit*) die Magna Mater nach Rom zu bringen.

⁵⁸⁸ Liv. 29,11,7.

⁵⁸⁹ Gruen 1990b, 15 sieht hier einen eindeutigen Zusammenhang; ihm folgt hier Orlin 2010, 82, der einen politischen Zusammenhang nur mit dem östlichen Kriegsschauplatz sehen will. Grundsätzlich beruht diese Argumentation auf der Annahme, dass die Herkunft der Magna Mater in der Troas zu suchen sei, d.h. am Berg Ida oder direkt aus Pergamon. Die Identifizierung des Ursprungsortes aus den Quellen bereitet allerdings große Schwierigkeiten, da zahlreiche Widersprüche bestehen. Als Herkunftsorte werden jeweils der Berg Ida (Ov. fast. 4,264), Pergamon (Varr. ling. 6,15) und Pessinus (Liv. 29,10,5 u. 11,7; Cic. har. resp. 27-28; Diod. 34/35,33,2; Strab. 12,5,3; Val. Max. 8,15,3; App. Hann. 56; Cass. Dio 57,61; Vir. ill. 46,1; Amm. 22,9,5; Hdn. 1,11,1-2) genannt. Einige Quellen, unter anderem Livius, nennen sowohl den Berg Ida, als auch die phrygische Stadt Pessinus als Heimat der Magna Mater. In Liv. 38,18,9-10 u. Polyb. 21,37,4-7 begegnen die Römer im Jahr 189 v. Chr. auf einem Feldzug in Kleinasien anscheinend erneut dem Kult der Magna Mater in Pessinus. Hier hat man in der Forschung einen Widerspruch sehen wollen: Spricht nicht die weitere Existenz eines Magna Mater-Kultes in Pessinus gegen eine Überführung der Magna Mater aus Pessinus im Jahr 205? So etwa Gruen 1990b, 19, der weiterhin annimmt, Attalos I. habe im Jahr 205 v. Chr. keine Möglichkeit gehabt, das Kultbild der Magna Mater aus Pessinus an die Römer zu übergeben, da sich der attalidische Machtbereich nicht mehr bis dorthin erstreckt habe, ebd. 16-17; grundsätzlich muss man hier einwenden, dass die Annahme, nach einem Kultransfer würde der Kult am Ursprungsort aufhören zu existieren, sicherlich falsch ist: Das Heiligtum von Epidauros etwa bestand noch, nachdem die Römer den Kult des *Asklepios* von dort 293 eingeführt hatten (Liv. 10,47,6-7; Liv. Per. 11; Liv. 29,11,1; Val. Max. 1,8,2; Vir. ill. 22,1; Plut. RQ 94; Lact. inst. 2,8), Aemilius Paullus konnte 167 v. Chr. das intakte Heiligtum besichtigen, siehe Liv. 45,27,5-28,5; Polyb. 30,10,3-6; Plut. Aem. 28,1-2, ebenso bestand das Heiligtum der Venus auf dem Berg Eryx nach der Einführung der *Venus Erycina* im Jahr 217 fort. Nach einer *evocatio* wurde das ursprüngliche Heiligtum aufgelöst, was aber einen von einem Kultransfer gänzlich verschiedenen Vorgang darstellte, siehe hierzu Basanoff, V., *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, Paris 1947; Gustafsson, G., *Evocatio deorum. Historical and Mythical Explanations of Ritualised Conquest in the Expansion of Ancient Rome*, Uppsala 2000. Fantham, E., *Ovid Fasti Book IV*, Cambridge 1998, hier 145 gibt zu bedenken, dass es sich keineswegs um den Stein gehandelt haben muss, der in Pessinus als Magna Mater verehrt wurde, so auch Erskine 2001, 215, der vorschlägt, dass der Stein erst in Rom als einzigartiges Kultbild der Magna Mater verehrt worden sein könnte. Im Übrigen ist in der entsprechenden Passage bei Livius nur von den *galli* die Rede, wie Burton 1996, 52 richtig anmerkt, der allerdings ebenfalls davon ausgeht, dass im Tempel in Pessinus kein Kultbild mehr stand; der Kult habe aber dennoch weiter bestanden, eine Vorstellung, die auch Cicero in Cic. har. resp. 27-28 teilt; zweitens haben Untersuchungen gezeigt, dass die Kriegsgeschichte Kleinasien am Ende des 3. und zu Beginn des 2. Jh. wesentlich komplexer ist, als von Gruen angenommen. Burton 1996, 44-51 konnte in einer ausführlichen Diskussion plausibel machen, dass die entscheidenden territorialen Verluste für Attalos I. wahrscheinlich erst in den Jahren von 202-197 erfolgten; drittens stellt sich die Frage, ob für eine Übergabe des Steins durch Attalos an die Römer eine direkte Kontrolle über Pessinus überhaupt notwendig war. Möglicherweise reichten diplomatische Kontakte zwischen dem König von Pergamon und dem Priesterkönig von Pessinus aus, um eine Übergabe an die Römer zu erreichen, siehe

Vor dem Hintergrund der bei Vergil voll ausgeformten trojanischen Ursprungssage Roms erscheint der Bezug eindeutig;⁵⁹⁰ dort tritt sie als Beschützerin, Helferin und Fürsprecherin der trojanischen Flüchtlinge um Aeneas auf. Angesichts der Quellenlage ist es jedoch schwierig zu bestimmen, ob im 3. Jh. v. Chr. in Rom bereits ein verbreitetes Bewusstsein für die trojanische Herkunft vorhanden war oder nicht.

Geschichten, die die Römer im mythischen Kosmos der Griechen verorteten, kursierten bereits im 6. Jh. v. Chr. Ab dem frühen 3. Jh. haben wir erste Spuren, die darauf hindeuten, dass die vermeintliche Herkunft aus Troja politische Wirkmächtigkeit entwickelte, allerdings ist jeder einzelne dieser Hinweise mit einer problematischen Quellenlage verknüpft.⁵⁹¹

So habe etwa im Krieg der Römer mit Pyrrhos der epirotische König aus propagandistischen Gründen darauf verwiesen, dass er als Nachfahre des Achill den Krieg der Griechen mit den Trojanern, den Ahnen der Römer, fortsetze;⁵⁹² Polybios berichtet von Timaios, dieser habe in Rom das Opfer des *equus october* beobachtet und auf Nachfrage die Auskunft erhalten, dies geschehe zum Gedenken an das berühmte

Burton 1996, 51f.; das Epitheton *Idaem* wie Magna Mater in der literarischen Überlieferung (Liv. 29,10,5; 14,5; Cic. Verr. 2,5,186; Cic. har. resp. 22; Cic. de sen. 45; Cic. leg. 2,9,22; Cic. fin. 5,22,64; Lucr. 2,611, Catull. 63,30; 63,52; 63,70) und Inschriften der Kaiserzeit (In den *fasti praenestini* bei CIL I.I, 235 u. in Band 3 von Vermaseren, M., *Corpus Cultus Cybele Attidisque*, Leiden 1977-89) genannt wird, ist zwar ein Hinweis auf die Herkunft der Göttermutter vom Berg Ida in der Troas, doch wurde von verschiedener Seite gezeigt, dass dieses Epitheton zum Zeitpunkt der Überführung der Magna Mater nach Rom von seinen geographischen Bezügen losgelöst verwendet wurde, siehe Erskine 2001, 213-217; Roller 1999, 271-278 schließt aus der frühen Präsenz der mythologischen Figur des Attis in Rom, dass der Ursprung des Kultes am Berg Ida bzw. in Pergamon zu suchen sei. Andrew Erskine hält die Bedeutung Trojas bei der Einführung der Magna Mater für vernachlässigbar, siehe Erskine 2001, 218. Die Unterschiede in den einzelnen Berichten führt Erskine auf die Unterschiede zwischen Dichtung (Ovid, Vergil) und Prosaschriftstellern und den Einfluss der augusteischen Ideologie zurück, die Legenden der Julier und Claudier prominent herausgestellt habe, siehe hierzu ebd. 212f. u. 217; ähnlich schon Burton 1996, 54-55: „In the *Fasti*, then, Ovid was writing propaganda, not history.“ (ebd. 54), der auch die Angabe des Ovid, seine Version der Ereignisse basiere auf einem – wahrscheinlich bei den Megalesien aufgeführten – Stück als für den Quellenwert vernachlässigbar hält; siehe hierzu auch Littlewood, R.J., *Poetic Artistry and Dynastic Politics. Ovid at the Ludi Megalenses (Fasti 4,179-372)*, CQ 31 (1981), 381-95; Jope, J., *The Fasti. Nationalism and Personal Involvement in Ovid's Treatment of Cybele*, *Échos du monde classique* 32 (1988), 13-22; zur Rolle der Magna Mater in der augusteischen Ideologie siehe auch Graillot 1912, 108-15; Bömer 1964, 138-43; Erskine 2001, 212f.; Orlin 2010, 80 betont die Bedeutung des Berges Ida in allen Berichten zur Überführung der Magna Mater nach Rom, die er gerade aus den Widersprüchlichkeiten herauslesen will: „[...]the confusion in both Livy and Cicero suggests that they recognized the importance of the connection to Mt. Ida.“; ein weiteres Indiz für Orlin, dass es sich nicht um eine prinzipiell fremde Gottheit gehandelt habe, die nach Rom geholt worden sei, sondern um eine Gottheit, die als zu Rom gehörend betrachtet wurde, sieht er in dem Umstand, dass die Magna Mater sowohl im Tempel der *Victoria* als auch in ihrem eigenen Tempel ab 191 innerhalb des *pomerium* verehrt wurde, siehe Orlin 2010, 82 und die ausführliche Diskussion der Rolle des *pomerium* im Zusammenhang mit eigenen und fremden Kulturen aus römischer Sicht bei Orlin, E., *Foreign Cults in Republican Rome. Rethinking the Pomerium Rule*, *Memoirs of the American Academy in Rome* 47 (2002), 1-18, wo er allerdings ebenfalls ausführt, dass das *pomerium* nicht zur Unterscheidung von „fremden“ und „eigenen“ Kulturen gedient habe, siehe ebd. 7.

⁵⁹⁰ Verg. Aen. 10,218-55; 9,82-106; 2,788; 9,77-122; 10,156-8; auch Tert. apol. 25,4; Graillot 1912, 108-11; Erskine 2001, 211; im Bericht von Hdn. 1,11 spielt die Verwandtschaft der Römer mit den Phrygern (über Troja) eine wichtige Rolle bei der Übergabe der Gottheit an die Römer, doch bleibt der mythologische Bezug der Gottheit außen vor, siehe Erskine 2001, 211f. u. Anm. 54.

⁵⁹¹ Siehe hierzu die Diskussion bei Gruen, E., *The Making of the Trojan Legend*, in: ders., *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca 1992, 6-52.

⁵⁹² Paus. 1,12,1.

trojanische Pferd;⁵⁹³ während des 1. Punischen Krieges massakrierten die Bewohner des sizilischen Segesta die karthagische Besatzung, die in der Stadt lag und wechselten unter Verweis auf die gemeinsamen trojanischen Vorfahren auf die Seite der Römer;⁵⁹⁴ zur Regierungszeit von Seleukos II. (265-226 v. Chr.) intervenierten die Römer angeblich zugunsten der Stadt Illion;⁵⁹⁵ während des 2. Punischen Krieges spielte der Trojamythos möglicherweise bei der Einholung der Venus Eycina eine Rolle⁵⁹⁶ und im Jahr 212 entdeckten die Römer in den Orakelschriften des Sehers Marcius einen Spruch, der Rom als „Spross von Troja“ ansprach,⁵⁹⁷ und im römischen Epos taucht die trojanische Herkunft ebenfalls auf.⁵⁹⁸

Kaum einer dieser Berichte belegt zweifelsfrei die Stellung, die der Trojamythos in Rom im Jahr 205 v. Chr. innehatte. Man darf allerdings davon ausgehen, dass er zumindest teilweise in Rom auf Akzeptanz stieß, wofür gerade der Spruch aus den Büchern des Marcius das stabilste Zeugnis ablegt, da er im Zusammenhang mit einer offiziellen Maßnahme des Senats – der Einführung von Spielen für Apoll – steht und daher authentisch sein könnte.⁵⁹⁹

Es gibt allerdings noch andere Indizien, die auf eine gesteigerte politische Bedeutung des Trojamythos am Ende des 3. und zu Beginn des 2. Jh. hindeuten. So finden sich unter den *adscripti* des Friedens von Phoenike auf römischer Seite an erster Stelle die Stadt Illion, gefolgt vom König Attalos von Pergamon.⁶⁰⁰ Illion hatte während des Krieges keine Rolle gespielt, weswegen in der älteren Forschung daraus geschlossen wurde, die Nennung der Stadt im bei Livius überlieferten Vertragstext sei eine „annalistische Fiktion“.

Berücksichtigt man allerdings die hier bereits diskutierten gesteigerten diplomatischen Bemühungen der Römer in Griechenland zur Zeit des 1. Makedonischen Krieges und insbesondere die römische Diplomatie in Griechenland im Jahr 205 v. Chr., erscheint

⁵⁹³ Polyb. 12,4,1-3.

⁵⁹⁴ Zon. 8,9,12.

⁵⁹⁵ Suet. Claud. 25,3.

⁵⁹⁶ So etwa Kienast 1965.

⁵⁹⁷ Liv. 25,12,5: *Priore carmine Cannensis praedicta clades in haec fere verba erat: „Annem, Troiugena, fuge Cannam, ne te aliengenae cogant in campo Diomedis conserere manus.“*

⁵⁹⁸ Serv. Aen. 1,273: *Naevius et Ennius Aeneae ex filia nepotem Romulum conditorem urbis tradunt.*

⁵⁹⁹ Liv. 25,12,11-15.

⁶⁰⁰ Liv. 29,12,14; da man keinen Grund für die prominente Platzierung Illions unter den römischen *adscripti* erkennen konnte – die Stadt hatte während des Krieges gegen Philipp V. keinerlei militärische Rolle gespielt – kam man in der älteren Forschung zu dem Schluss, dass es sich bei der Nennung Illions im Text von Livius um eine so genannte „annalistische Geschichtsfiktion“ handele, siehe Holleaux 1921, 258-60; Habicht, C., Athen. Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit, München 1995, 198; *contra* McShane 1964, 111-15; Gruen 1990b, 31-33; Erskine 2001, 222; die Beifügung von *adscripti* in Friedensverträgen entsprach etablierter hellenistischer Praxis und musste nicht notwendigerweise ausschließlich die Kriegsparteien umfassen, sondern konnte auch am Frieden interessierte Parteien mit einschließen, siehe hierzu Gruen 1984, 21 u. Anm. 40.

es durchaus plausibel, dass die Römer die Geschichte von der trojanischen Herkunft aufgriffen und im Sinne einer „Kinship Diplomacy“ verwendeten.⁶⁰¹

Möglicherweise war es Attalos I., der den entscheidenden Impuls für die Betonung der gemeinsamen Verwandtschaft mit den Trojanern gab. Andrew Erskine konnte nachweisen, dass die Attaliden vor allem über verschiedene mythologische Helden wie etwa Telephos oder Pergamos, den Namensgeber der attalidischen Residenz Pergamon, Verknüpfungen ihrer Dynastie nicht nur mit den Griechen, sondern auch den Trojanern herstellten.⁶⁰²

Es ist allerdings schwierig auszumachen, wie sich die Kausalitäten zwischen Mythos, Suche nach der Magna Mater und Diplomatie zueinander verhielten. Denkbar wäre, dass das Magna Mater-Ereignis mit all seinen politischen Verwicklungen der in Rom bereits bekannten Geschichte von der trojanischen Herkunft zu einer breiteren Akzeptanz verholfen hat.

In jedem Fall scheint es ab 205 v. Chr. bis in die ersten Jahrzehnte des 2. Jh. v. Chr. eine engere Verbindung zwischen Rom und Illion gegeben zu haben. Neben der Erwähnung Illions an erster Stelle im Frieden von Phoenike, kam es während des Krieges der Römer gegen Antiochos III. mehrmals zu Opferhandlungen der Römer in Illion, die in direktem Bezug zur Verwandtschaft der beiden Städte standen;⁶⁰³ zudem

⁶⁰¹ Dass die Römer griechische Konzepte aufgriffen und politisch einsetzten, konnte überzeugend von Gruen am Beispiel der „philia“ gezeigt werden, siehe Gruen 1984, 54-95.

⁶⁰² Erskine 2001, 219-224.

⁶⁰³ C. Livius Salinator im Jahr 190 v. Chr., Liv. 37,9,7; L. Scipio wenig später, Liv. 37,37,2-3, wo die Verwandtschaft zwischen Rom und Troja explizit gemacht wird: [...] *inde Ilium processit, castrisque in campo, qui est subiectus moenibus, positus in urbem arcemque cum escendisset, sacrificavit Minervae praesidi arvis et Iliensibus in omni rerum verborumque honore ab se oriundos Romanos praeferebantibus et Romanis laetis origine sua.*; siehe auch Justin 31,8,1-4; Gruen 1990b, 14-15 u. 1992b, 48-51; Horsfall, N., The Aeneas Legend from Homer to Virgil, in: Bremmer, J. u. Horsfall, N., Roman Myth and Mythography, London 1987, 12-24, Perret, J., Les origines de la légende troyenne de Rome (291-31), Paris 1942, 502-4; Bömer 1964, 133-4; Schmidt, H., Untersuchungen zur Geschichte Antiochos des Grossen und seiner Zeit, Wiesbaden 1964, 291-2; Gabba, E., Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma fra III e II sec. a. C., in: Sordi, M. (Hrsg., I canali della propaganda nel mondo antico, Mailand 1976, 84-101 hier 87-88; Weber, E., Die trojanische Abstammung der Römer als politisches Argument, Wiener Studien 85 (1972), 213-25, hier 221; Elwyn, S., Interstate Kinship and Roman Foreign Policy, TAPhA 123 (1993), 261-86 hier 282; Erskine 2001, 234-237, der den Verwandtschaftsbezug in der Passage bei Livius teilweise entweder auf den augusteischen Zeitgeist (ebd. 234f.) oder die Initiative des attalidischen Königs Eumenes zurückführen will (ebd. 236f.); seiner Ansicht nach habe sich Rom mit dem Opfer in Illion vor allem auch in der Tradition von Alexander und anderer hellenistischer Könige befunden, die in Illion ein Opfer dargebracht hatten, insbesondere in der Tradition der Seleukiden (unter anderem Antiochos III., noch im Jahr 192: Liv. 35,43,3) und Attaliden (Erskine 2001, 226-234 mit Belegen und Literatur). Die Opferhandlung sei auch als eine Geste an die griechische Öffentlichkeit gedacht gewesen, welche die Römer noch immer als Barbaren betrachtet hätte (ebd.236); dies mag vor dem Hintergrund der Politik hellenistischer Herrscher in der Region plausibel sein, allerdings bleibt erklärungsbedürftig, dass in der Person des L.Scipio ein römischer Konsul nicht nur in Griechenland, sondern auch noch außerhalb Europas an einem Heiligtum ein Opfer darbrachte. Es sind für die mittlere Republik außerhalb Roms und Latiums nur wenige Opferhandlungen römischer Magistrate, Promagistrate oder Senatoren nachweisbar, die die Gottheit eines lokalen Heiligtums mit einem Opfer ehrten. Für Griechenland ist dies bis dahin nur einmal für das delphische Orakel belegt, als Fabius Pictor dort opferte (Liv. 23,11,1-3). Er hatte allerdings zu dem Zeitpunkt keinerlei Amt inne und die Opferhandlungen gehörten zu einem Orakelspruch, hatten also nicht vorrangig die Ehrung des Heiligtums sondern die Erfüllung der Bedingungen zum Ziel, die Rom zum Sieg über die Karthager führen würden. Es bleibt ein für die römische Religionsgeschichte

erweiterten die Römer im Anschluss an den Krieg das Territorium der Stadt.⁶⁰⁴ Daneben ist darauf hinzuweisen, dass Illion unter Verweis auf die Verwandtschaft mit Rom ab etwa diesem Zeitpunkt als Fürsprecherin dritter Staaten auftrat.⁶⁰⁵

Zusammenfassung: Die Einholung der Magna Mater stand also nicht nur im Zusammenhang mit den militärstrategischen Diskussionen im Krieg gegen Hannibal, sondern auch mit den politischen Entwicklungen auf dem griechischen Kriegsschauplatz, wo das Magna Mater-Ereignis diplomatische Bedeutung erhielt. Mit der Kultübertragung und der vorangegangenen Konsultation des delphischen Orakels bezogen die Römer Griechenland und ihre dortigen Verbündeten in ihre Anstrengungen ein, den Krieg gegen Hannibal siegreich zu Ende zu führen – obwohl die Römer Philipp V. nicht hatten besiegen können und der Krieg mit einem *status quo ante* zu Ende ging.

2.3.3 Der Tempelraub von Lokri und die Invasion Afrikas

Trotz der neuen römischen Siegesgewissheit, für die die Herbeiholung der Magna Mater aus Griechenland sorgte,⁶⁰⁶ konnte die Ankunft der Magna Mater in Rom die Konflikte um die Strategie im Krieg nicht vollständig auflösen. P. Scipio bereitete, trotz eingeschränkter Mittel, von Sizilien aus die von seinen Gegnern weiterhin als riskant betrachtete Invasion Afrikas vor. Während diese Vorbereitungen auf Sizilien im Gange waren, entspannen sich auf dem süditalienischen Festland in der griechischen Stadt Lokri Ereignisse, die die Überfahrt der Flotte des Scipio beinahe verhindert hätten. Von diesen Ereignissen war bereits die Rede. Sie sollen hier für den Kontext noch einmal zusammengefasst wiedergegeben werden.⁶⁰⁷

Während seiner Statthalterschaft auf Sizilien gelang es Scipio, das im Jahr 215 von Rom abgefallene Lokri im Handstreich zurückzuerobern. Bei den anschließenden Plünderungen der Stadt kam auch das dortige Heiligtum der Persephone / Proserpina

außergewöhnliches Ereignis und erfährt erst in der Opferreise des Aemilius Paullus eine Parallele, siehe Liv. 45,27,1-28,7; Polyb. 30,10,3-6; Plut. Aemil. 28; Bernstein 1998, 195f. u. Anm. 446 u. ebd. 199 sieht die Weihung des Tempels für Magna Mater und die Opferhandlungen in Illion zu Ehren Athenas im Zusammenhang mit anti-römischer Propaganda, die in Form von Prophetien auftraten.

⁶⁰⁴ Liv. 38,39,10.

⁶⁰⁵ Polyb. 22,5,1-6. Das Gewicht der verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Rom und Illion unterlag historisch gesehen immer wieder Schwankungen. Im ersten Drittel des 2. Jh. scheint die Beziehung besonderen Wert gehabt zu haben, während der bürgerkriegsähnlichen Feldzüge Sullas in Kleinasien wurde die Stadt von Fimbria allerdings niedergebrannt, App. Mith. 53, siehe für eine Diskussion dieser Ereignisse hierzu Erskine 2001, 237-245; für die Geschichte der Stadt in der Kaiserzeit siehe ebd. 245-253.

⁶⁰⁶ Liv. 30,10,8.

⁶⁰⁷ **Abschnitt 2.2.3**

zu schaden, zudem entwickelten sich blutige Auseinandersetzungen unter den römischen Besatzungstruppen. Einige Zeit nach diesen Ereignissen konnte eine Gesandtschaft der Lokrer den römischen Senat auf die Situation in der Stadt aufmerksam machen. Dabei konnten die Lokrer am Beispiel des epirotischen Königs Pyrrhos glaubhaft machen, dass die Gottheit sich für ihr geschädigtes Heiligtum rächen werde an den Römern – die Invasionsflotte Scipios schwebte in großer Gefahr.⁶⁰⁸

Der Senat erkannte die religiöse Relevanz Lokris an, entschädigte das Heiligtum der Proserpina und entsühnte die Plünderungen und Gewaltausbrüche. Zudem wurde Lokri von einer eroberten Feindstadt in den Status eines Freundes und Verbündeten Roms erhoben. Daneben eröffneten die Vorgänge in Lokri auch die Möglichkeit, Scipios Truppen unmittelbar vor Beginn der Überfahrt nach Afrika und sein Kommando einer langwierigen Inspektion zu unterziehen sowie die begonnene Invasion abubrechen, sollte sie bereits im Gange sein.⁶⁰⁹

Es ist aus einer rein militärstrategischen Logik heraus nicht verständlich, warum der Senat eine Invasion Afrikas verzögern oder sogar abbrechen wollte. Hannibal und den Karthagern waren die Vorbereitungen zur Invasion sicherlich nicht entgangen und je mehr Zeit verging, desto besser konnte sich Karthago auf diese Invasion vorbereiten. Die religiöse Dimension der Gefahr für die römische Flotte wog folglich in den Augen des Senats schwerer als mögliche militärische Nachteile.

Scipio konnte der Inspektion der Gesandten des Senats standhalten. Sie bekräftigten sogar die Invasionsabsicht. Schließlich machte sich Scipio mit seiner Flotte auf den Weg nach Afrika. Die Abfahrt aus Sizilien wurde als großes Spektakel gestaltet, und Livius vergleicht das Ereignis mit dem Aufbruch jener großen Flotten, die einst im 1. Punischen Krieg gen Afrika gefahren waren.⁶¹⁰

Die religiöse Bedeutung der Invasion wird noch einmal in den rituellen Handlungen deutlich, die Scipio als Kommandant der Flotte unmittelbar vor Aufbruch vollzog.⁶¹¹

⁶⁰⁸ Die Eroberung Lokris durch Scipio, die anschließende Plünderung der Stadt und des Heiligtums sowie die Auseinandersetzungen unter den römischen Truppen bei Liv. 29,6,1-9,12; die Klage der Lokrer bei Liv. 29,16,4-20,11.

⁶⁰⁹ Entsühnung der Tempelplünderung und Entschädigung Lokris bei Liv. 29,21,4-13; die Inspektion der Truppen Scipios bei Liv. 29,22,1-6 u. 22,11.

⁶¹⁰ Liv. 29,26,1-8.

⁶¹¹ Liv. 29,27,2-4: [...] *ubi illuxit, Scipio e praetoria nave [2] silentio per praeconem facto "divi divaeque" inquit "qui maria terrasque colitis, vos precor quaeque uti quae in meo imperio gesta sunt, geruntur, postque gerentur, ea mihi, populo plebique Romanae, sociis nominique Latino qui populi Romani quique meam sectam, imperium auspiciūque terra maria amnisque secuntur, [3] bene verruncet, eaque vos omnia bene iuvetis, bonis auctibus auxitis; salvos incolumesque victis perduellibus victores, spoliis decorates, praeda onustos triumphantesque mecum domos reduces sistatis; inimicorum hostiumque ulciscendorum copiam faxcitis; [4] quaeque populus Carthaginiensis in civitatem nostram facere molitus est, ea ut mihi populoque Romano in civitatem Carthaginiensium exempla edendi facultatem detis.*

Danach wurde von Scipio ein Opfer dem Meer dargebracht und die Flotte lief aus dem Hafen aus.⁶¹² Bald kam jedoch Nebel auf, der die Sicht verspernte; dies hatte nicht nur Auswirkungen auf die Navigation, sondern verhinderte auch die Sichtung von Vorzeichen verschiedener Art.⁶¹³ Im Bericht des Livius findet sich ein weiteres Gebet des Scipio, in welchem er die Götter um die Sichtung von Afrika bat.⁶¹⁴ Schließlich lichtete sich jedoch der Nebel endgültig und die Küste Afrikas wurde gesichtet. Als der Feldherr von einem Seemann wissen wollte, wie der Name des Gebirges laute, dass man an der Küste gesichtet habe, gab dieser ihm zur Antwort, es heiße „das Schöne“. Scipio akzeptierte dies als gutes Omen und ließ seine Soldaten dort an Land gehen.⁶¹⁵ Die römische Invasion Afrikas bewirkte schließlich den Rückzug Hannibals aus Italien und in der bald darauffolgenden Schlacht von Zama sollte der 2. Punische Krieg schließlich mit einem Sieg der Römer zu Ende gehen.

Ein Blick auf die Umstände der Überfahrt der Römer nach Afrika verdeutlicht noch einmal die religiöse Dimension dieses militärischen Ereignisses. An dramaturgisch geschickter Stelle bringt Livius hier zunächst in den Worten Scipios noch einmal die religiösen Sorgen der Römer zur Sprache, die mit der Überfahrt nach Afrika verknüpft waren:

(1) Das Meer stellte nach römischer Auffassung neben Land und Fluss einen eigenen Raum dar, der ein spezielles Ritual gegenüber den dafür zuständigen Göttern erforderte. (2) Die religiöse Bedeutung des Feldherrn wird deutlich; im Zentrum von

⁶¹² Liv. 29,27,5.

⁶¹³ Liv. 29,27,6 und am darauffolgenden Tag, siehe Liv. 29,27,10; das römische Raumdenken war in sehr starkem Maß von Linien beherrscht, die durch die Regelungen eines *angurium*, d.h. eines bestimmten Ausschnitts aus einer Landschaft, betrachtet wurden. Der römische Straßenbau ist von diesem Gedanken ebenso beherrscht wie auch das römische Konzept der *limites*. Eine besondere Rolle kam hierbei Flüssen zu, die die Schneisen- und Ausschnittsbildung unterbrachen, weswegen ein römisches Heer bei jeder Flussüberquerung neue Auspizien anzustellen hatte. Auf dem offenen Meer ist keine Bildung einer Schneise oder – mangels fester Orientierungspunkte – die Bildung eines Himmelsausschnittes zur Auspikation möglich. Eine korrekte Divination ist also während der Fahrt über weite Strecken nicht möglich. Bedenkt man, wie zentral die Divination für die römische Religion war, lässt sich ohne Zweifel behaupten, dass das Meer die denkbar unsicherste Raumkategorie für die Römer darstellte. Die Feststellung ist natürlich insofern trivial, als die Seefahrt für alle antiken Kulturen diejenige Reiseform darstellte, die sich am wenigsten berechnen ließ. Respekt oder gar Angst dürften alle antiken Völker vor dem Meer empfunden haben. Die Römer stellten insofern keine Ausnahme dar. Das Meer hatte jedoch, wie gezeigt, Auswirkungen auf die römische Divination und konnte daher militärische und politische Handlungen bisweilen hemmen, zumindest insofern, als sie in Rom, wie in diesem Fall ja gezeigt werden konnte, Anlass zur Diskussion lieferten und ernste Auswirkungen auf die militärische Strategie haben konnten. Man muss die Überzeugung einiger Römer, dass es besser sei, Hannibal in Italien zu schlagen, auch insofern ernst nehmen, als die Überfahrt eines großen Heeres über das Meer auch ein religiöses Wagnis darstellte. Siehe hierzu vor allem Rüpke 1990, 147f.

⁶¹⁴ Liv. 29,27,9.

⁶¹⁵ Liv. 29,27,12: *Scipio, quod esset proximum promunturium percunctatus, cum Pulbri promunturium id vocari audisset, "placet omen" inquit; "huc dirigite naves";* ; Livius überliefert in Liv. 29,27,13-15 auch die Version des Coelius Antipater von der Invasion Afrikas. Die Flotte des Scipio sei abgetrieben und in einem Sturm zerstreut worden, habe sogar Schiffbruch erlitten, weswegen die römischen Truppen in kleinen Booten an Land gehen müssen. Livius selbst lehnt diese Darstellung der Ereignisse als unhistorisch ab, sie zeigt jedoch, unabhängig von ihrem historischen Gehalt, mit welchen Gefahren die Römer bei einem Übergang nach Afrika rechneten.

Scipios Gebet stehen sein *imperium* und *auspicium*. (3) Neben dem Sieg über die Karthager bat Scipio vor allem auch um eine sichere Rückkehr nach dem Sieg, was auf die den Römern bekannten Gefahren der Seefahrt im Allgemeinen sowie auf das Schicksal des Pyrrhos anspielte, der bei seiner Rückkehr aus Sizilien von der lokrischen Proserpina mit dem Verlust der Flotte bestraft worden war. Die Folgen der Pleminius-Affäre waren also möglicherweise noch immer zu spüren. Es wurde aber auch (4) um die sichere Rückkehr eines Heeres gebeten, dem die Rückkehr bis zur Vertreibung der Karthager aus Italien explizit verwehrt war. Reinigung von Schande und Eiderfüllung wurden damit angesprochen. (5) Die Überfahrt stand unter dem Eindruck der „Zeichenlosigkeit“ des Meeres. Mehrfach geriet die Flotte in starken Nebel, der jede Sicht unmöglich machte. Dies stellte für die Römer eine religiös bedrohliche Situation dar, da der göttliche Wille unklar blieb und, davon abhängig, auch der Handlungsspielraum der Menschen. Erst (6) die religiöse Kompetenz des Feldherrn vermochte diese Unsicherheit durch Gebet und Zeichendeutung aufzulösen. Damit hatten Scipio und seine Flotte auch den sakraltopographischen Sonderraum „Meer“ nicht nur physisch, sondern auch religiös erfolgreich durchquert.

Nachdem wir festhalten können, dass die Auseinandersetzungen um die richtige Strategie vor allem auch mit Argumenten von religiöser Bedeutung geführt wurden, soll zum Abschluss dieses Kapitels noch die religiöse Qualität der Protagonisten dieser Auseinandersetzung beleuchtet werden, insbesondere diejenige des P. Scipio. Es soll gezeigt werden, wie der politische und militärische Aufstieg des jungen P. Scipio begleitet wurde von einer exceptionellen religiösen Qualität. Diese religiöse Qualität musste insbesondere Fabius Maximus herausfordern, der – wie wir gesehen haben – spätestens seit dem Jahr 217 ein besonderes Gewicht bei der religiösen Auslegung militärischer und politischer Entscheidungen hatte entfalten können.⁶¹⁶

2.3.4 Die religiöse Qualität des Scipio Africanus

Wie wir gesehen haben, konnte die Ankunft der Magna Mater den Konflikt um die richtige Strategie im Kampf gegen die Karthager nicht lösen. Im Gegenteil: Beide Seiten beanspruchten weiterhin für sich die Deutungshoheit über das Ereignis. Fabius

⁶¹⁶ Dies gilt möglicherweise bereits für die Aufnahme von Fabius Maximus in das Priesterkollegium der *pontifices* im Jahr 216, siehe hierzu Hahn, D., Roman Nobility and the Three Major Priesthoods, 218-167 B.C., TAPhA 94 (1963), 77-79.

Maximus – sofern wir ihn als Leitfigur der gegnerischen „Fraktion“ sehen wollen – konnte auf eine beeindruckende Karriere verweisen, die ihn neben seiner Qualität als Feldherr auch als eine religiöse Kompetenz auswies: Er hatte mehrere Priesterämter inne, hatte den Tempel für *Honos* gestiftet und er war es auch, der, wie wir gesehen haben, den Tod des G. Flaminius als *prodigium* deutete; auch trat er mehrmals in seiner Laufbahn in religiösen Kompetenzstreitigkeiten auf. Seine Sichtweise bei der Deutung des Magna Mater-Ereignisses hatte ohne Zweifel großes Gewicht.⁶¹⁷

Daneben muss P. Scipios Versuch, die Ereignisse in seinem Sinne zu deuten, zunächst wie eine Anmaßung erscheinen. Doch ein Blick auf die ungewöhnliche Karriere des Scipio zeigt, dass er im Laufe der Zeit ebenfalls eine – wenn auch anders geartete – religiöse Qualität auf seine Person vereinen konnte.⁶¹⁸

Bereits der Eintritt Scipios in die politische Laufbahn begann spektakulär. Nachdem sein Vater und sein Onkel trotz anfänglicher Erfolge in Spanien dort nicht nur eine verheerende Niederlage erlitten hatten, sondern auch noch ums Leben gekommen waren, wurde der junge P. Scipio 210 v. Chr. als *privatus* mit einem *imperium* und im Range eines Prokonsuls nach Spanien entsandt, um den Krieg gegen die Karthager dort fortzusetzen.⁶¹⁹

In den Quellen finden sich widersprüchliche Angaben darüber, wie dieses Kommando rechtlich zustande gekommen war. Livius spricht von einer Wahl durch das Volk. Nachdem sich keiner der *nobiles* bereit erklären wollte, das Kommando in Spanien zu übernehmen, habe sich P. Scipio, der Sohn des gleichnamigen gefallenen Feldherrn, zur Wahl gestellt, worauf er einstimmig gewählt wurde.⁶²⁰

Die Schilderung des Wahltages unterliegt bei Livius einer gewissen Dramaturgie. So habe das Volk zunächst damit gerechnet, dass sich bestimmte Kandidaten zur Wahl stellen würden. Als erkennbar wurde, dass sich niemand zur Wahl stellen würde, habe das Volk zunächst alle Hoffnung verloren, aber dennoch den Ort der Wahlversammlung aufgesucht. Dort sei im allerletzten Moment schließlich P. Scipio

⁶¹⁷ Noch kurz nach seinem Tod war man anscheinend der seherischen Qualitäten des Fabius Maximus in Rom gewahr. Nachdem das Heer Hannibals – wie von Scipio geplant – aus Italien abgezogen worden war, um Karthago gegen die Römer zu verteidigen, erinnerte man sich laut Livius in Rom an die Mahnungen des Fabius Maximus, dass Hannibal in Afrika ein noch stärkerer Gegner sei als in Italien und man begann, um das Heer des Scipio zu fürchten. Siehe hierzu: Liv. 30,28,1-7; Fabius Maximus wird in diesem Zusammenhang als *vates* bezeichnet, siehe Liv. 30,28,2.

⁶¹⁸ Es ist hier anzumerken, dass P.Scipio im Gegensatz zu Fabius Maximus keines der bedeutenden Priesterämter bekleidete, siehe hierzu Hahn 1963, 79-81. Hahn vermutet, dass Fabius Maximus eine Aufnahme des P.Scipio in die Priesterkollegien verhindert habe.

⁶¹⁹ Der von den Soldaten gewählte Anführer Lucius Marcus war inzwischen von Gaius Claudius Nero als Proprätor ersetzt worden, siehe Liv. 26,17,1-3; zur früheren Laufbahn des Scipio Africanus siehe Scullard, H., *Scipio Africanus. Soldier and Politician*, Bristol 1970, 27-32.

⁶²⁰ Zur Wahl des P.Scipio zum Prokonsul siehe Blösel, W., Die "Wahl" des P. Cornelius Scipio zum Prokonsul in Spanien im Jahr 210 V. Chr., *Hermes* 136 (2008), 326-347; Scullard 1970, 31f.

aufgesprungen und habe seine Kandidatur verkündet, woraufhin die Menge in Beifall ausgebrochen sei – dann erfolgte die eigentliche Wahl, die nicht nur nach den Wahlkörpern, sondern auch nach der Stimme jeder einzelnen Person einstimmig erfolgt sei.⁶²¹

Nach der Wahl habe man im Volk jedoch damit begonnen, die Entscheidung wieder zu hinterfragen,⁶²² woraufhin Scipio mit einer Rede eine Begeisterungswelle hervorrief, die bei den Menschen wieder Zuversicht (*spes*) geweckt habe, die das gewöhnliche Vertrauen in die FIDES noch übertroffen habe.⁶²³ Livius schildert auch einige Details über den Inhalt dieser Rede:

„In seiner Ansprache an das Volk führte er die meisten seiner Handlungen auf nächtliche Traumgesichte und gleichsam göttliche Eingebungen zurück (*divinitus mente monita agens* DB), sei es, dass er auch selbst in einem gewissen Aberglauben befangen war, sei es, dass er seine – quasi auf einem Orakelspruch beruhenden – Anweisungen und Ratschläge ohne Zögern befolgt wissen wollte.“ (Übers. Blank-Sangmeister, U.)⁶²⁴ Livius lässt hier offen, ob Scipio tatsächlich davon überzeugt war, Empfänger göttlicher Botschaften gewesen zu sein.⁶²⁵ Allerdings fügt er an, dass P. Scipio stets einen sehr religiös geprägten Lebenswandel an den Tag legte, der über das gewöhnliche Maß hinausging: Mit dem Eintritt in das Erwachsenenalter habe Scipio jeden Tag längere Zeit alleine (*solus*) und im Verborgenen (*secretus*) im Tempel des Jupiter auf dem Kapitol zugebracht.⁶²⁶ Polybios überliefert, dass sich P. Scipio bereits bei seiner Wahl zum Ädil von Traumvisionen habe leiten lassen.⁶²⁷

Livius führt weiter aus, dass in der römischen Öffentlichkeit auch den Geschichten um eine göttliche Abkunft des Scipio Glauben (*opinionem FIDEM*) geschenkt wurde;⁶²⁸ so sei er in dieser Hinsicht etwa auch mit Alexander dem Großen verglichen⁶²⁹ und allgemein sehr bewundert worden.⁶³⁰

⁶²¹ Liv. 26,18,4-9.

⁶²² Man hatte laut Livius Bedenken wegen des jugendlichen Alters des Scipio und sah es wohl als unheilverkündend an, wenn der junge Scipio dort kämpfen würde, wo seine Verwandten gefallen waren, siehe Liv. 26,18,10-11: *aetatis maxime paenitebat; quidam fortunam etiam domus horrebant nomenque ex funestis duabus familiis in eas provincias ubi inter sepulcra patris patrique res gerendae essent proficiscentis.*

⁶²³ Liv. 26,19,2: *ut ardorem eum qui resederat excitaret rursus novaretque et impleret homines certioris spei quam quantam FIDES promissi humani aut ratio ex fiducia rerum subicere solet.*

⁶²⁴ Liv. 26,19,4: *pleraque apud multitudinem aut per nocturnas visa species aut velut divinitus mente monita agens, sive et ipse capti quadam superstitione animi, sive ut imperia consiliaque velut sorte oraculi missa sine cunctatione exsequerentur.*

⁶²⁵ Liv. 26,19,4.

⁶²⁶ Liv. 26,19,5-6.; dies berichtet auch Gell. 6,1: *solitavisse noctis extremo, priusquam dilucularet, in Capitolium ventitare ac iubere aperiri cellam Iovis atque ibi solum diu demorari quasi consultantem de republica cum Iove, aeditumosque eius templi saepe esse demiratos, quod solum id temporis in Capitolium ingredientem canes semper in alios saevientes neque latrarent eum neque incurrerent.*

⁶²⁷ Polyb. 10,4-5.

⁶²⁸ Liv. 26,19,6.

⁶²⁹ Liv. 26,19,7.

⁶³⁰ Liv. 26,19,9: [...]*admirationis humanae in eo iuvene excesserant modum.*

Scipio selbst habe nichts unternommen, um der Glaubwürdigkeit (FIDES) dieser Geschichten über ihn zu schaden. Livius lässt durchblicken, dass es sich auch um ein kalkulierendes Verhalten des Scipio gehandelt haben könnte, doch hält der Historiker zumindest einen Teil der Geschichten über Scipio für wahr.⁶³¹

Unabhängig von den Ansichten des Historikers Livius über die Motive des Scipio, galt dieser allem Anschein nach bereits zum Zeitpunkt seiner Wahl als eine religiös ungewöhnliche Persönlichkeit. Er hatte bedeutsame Träume empfangen und mit Jupiter auf einer äußerst persönlichen Ebene verkehrt.⁶³² Hinzu kamen Geschichten über eine göttliche Abkunft, die wohl mehr als bloßes Gerede waren, was der mehrmalige Gebrauch von FIDES in diesem Zusammenhang andeutet.⁶³³

Dass Scipio sich selbst als eine Art Orakel gerierte, war vor dem Hintergrund römischer Religiosität ungewöhnlich.⁶³⁴ Träume als Offenbarungsort göttlichen Willens waren in der griechischen Welt ein bekanntes und verbreitetes Phänomen. Eine Spezialgattung stellen hier die Herrscherträume dar, die, gemessen am sozialen Rang ihres Empfängers, eine entsprechend große Bedeutung für dessen Untertanen erlangten. Obwohl wir von griechischen Autoren – etwa Polybios – bisweilen skeptische Urteile über die Traumdeutung als literarisches „Stilmittel“ haben, taucht es in der griechischen Literatur regelmäßig auf.⁶³⁵

In der römischen Welt hingegen wurde zwar die Bedeutung von Träumen als Ausdruck göttlichen Willens ebenfalls anerkannt, jedoch erlangte die Traumdeutung in der

⁶³¹ Liv. 26,19,9: *Multa alia eiusdem generis, alia vera, alia adsimulata*; Polybios überliefert ebenfalls, dass P.Scipio von seinen Zeitgenossen eine Nähe zu den Göttern zugestanden wurde, siehe Polyb. 10,2; siehe zur Nähe des Scipio zu den Göttern und insbesondere zu Jupiter auch Scullard 1970, 18-23.

⁶³² Liv. 26,19,5: [...] *nullo die prius ullam publicam privatamque rem egit, quam in Capitolium iret ingressusque aedem consideret et plerumque solus in secreto ibi tempus tereret.*; Allerdings bestand offenbar auch ein Zusammenhang zwischen Jupiter und der Traumdivination, wie im *Curculio* des Plautus angedeutet wird (Plaut. *Curc.* 226-269), möglicherweise handelt es sich hierbei aber auch um eine Eigenschaft Jupiters, die ihm erst durch die Legende über Scipio zugewiesen wurde.

⁶³³ Liv. 26,19, 6-7. Möglicherweise werden diese Themen im *Amphitruo* des Plautus verhandelt. Karl Galinsky versuchte 1966 nachzuweisen, dass sowohl vor allem der titelgebende Held der Komödie, als auch Jupiter selbst, der ja die Gestalt von Amphitruo annimmt, um Alkmene zu verführen, Züge des Scipio Africanus tragen würden, siehe Galinsky, K., Scipionic Themes in Plautus Amphitruo, TAPhA 97 (1966), 203-235. u. insbes. ebd. 214: „It would be doing injustice to Plautus wit' to equate either Jupiter or Amphitruo with Scipio and thus find the key to the cleverness of the play. Rather, Amphitruo and Jupiter both take on Scipionic aspects.“; Anspielungen auf Scipio seien auch durch die im Stück vorhandene Thematik der göttlichen Inspiration durch Träume vertreten, ebd. 220 u. für die besondere Rolle des *Jupiter Prodigialis* ebd. 230-231.

⁶³⁴ Zur Traumdeutung zur Zeit der Römischen Republik siehe grundsätzlich: Kragelund, P., Dreams, Religion and Politics in Republican Rome, *Historia* 50 (2001), 53-95, zu den wenigen Belegen für die frühe und mittlere Republik ebd. 75-91.

⁶³⁵ Weber, G., Herrscher und Traum in hellenistischer Zeit, *Archiv für Kulturgeschichte* 81 (1999), 1-33; in der späten Republik traten Träume bei Einzelpersonen vermehrt auf, eine Entwicklung, die im Prinzipat ihren Höhepunkt fand, wo die Träume des *princeps* höchste politische Bedeutung erlangten. Siehe zu dieser Entwicklung Kragelund 2001, 92-95; zur Traumdeutung in der römischen Kaiserzeit siehe Weber, G., Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike, Stuttgart 2000 u. ders., Träume in der römischen Kaiserzeit. Normalität, Exzeptionalität und Signifikanz, in: Brodersen, K. (Hrsg.), Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike, Münster 2001, 89-104.

Republik nicht dieselbe Bedeutung wie im griechischen Raum, da sie für die Erkundung des göttlichen Willens in öffentlichen Angelegenheiten nicht herangezogen wurde.⁶³⁶ Die meisten der äußerst wenigen Beispiele an überlieferten Traumbildern während der Republik fallen in die legendäre Frühzeit, etwa die berühmte *devotio* des P. Decius Mus. Diese stand offenbar im Zusammenhang mit einem zuvor von P. Decius Mus empfangenen Traumbild, das aber bezeichnenderweise durch traditionelle Divination erst bestätigt werden musste.⁶³⁷

Unmittelbar vor der Wahl des P. Scipio begegnet uns in den Quellen ein weiterer Fall politisch motivierter Traumdeutung. Bezeichnenderweise steht dieses Beispiel in direktem Zusammenhang zu Scipio. Als im Jahr 211 v. Chr. der Vater und der Onkel Scipios in Spanien in der Schlacht gefallen waren, wählten die Soldaten des schwer angeschlagenen Heeres den jungen *eques* Lucius Marcus zu ihrem Feldherrn.⁶³⁸ Laut Livius zeigte es sich aber im ersten darauf folgenden Gefecht mit den Keltiberern, dass die Soldaten noch immer unter dem Verlust ihrer beiden *imperatores* litten: Sie legten deren Tod nicht als schlechtes Vorzeichen aus, sondern gerieten in Zorn und klagten die Götter für den Verlust ihrer Feldherren an. Lucius Marcus suchte die Soldaten dadurch zu motivieren, dass er sie an ihre Pflicht zur Rache für ihre gefallenen Feldherrn erinnerte.⁶³⁹

Kurz darauf trat Lucius Marcus erneut vor seine Soldaten und adressierte das Problem auf andere Art und Weise: In einer von Livius überlieferten Rede berichtet er seinen Soldaten, dass ihm des Nachts im Traum die beiden gefallenen Scipionenbrüder erscheinen würden: „Sie erscheinen in meinen Träumen und lassen mich oft aus dem Schlaf aufschrecken: Ich solle nicht zulassen, dass sie selbst und ihre seit acht Jahren in diesen Ländern unbesiegten Soldaten, eure Kameraden, ungerächt blieben, und solle dafür sorgen, dass auch der Staat seine Rache nehme. Und sie weisen mich an, ihre Zucht und Ordnung und ihre Prinzipien zu befolgen. So wie niemand zu ihren Lebzeiten ihren Befehlen bereitwilliger gehorcht hätte als ich, so solle ich mir nach ihrem Tod überlegen, was sie in der jeweiligen Situation getan hätten, und dies für das

⁶³⁶ Rosenberger 1998, 41-46.

⁶³⁷ Cic. div. 1.51; Liv. 8.6.9-12; Kragelund 2001, 79f.; zum warnenden Traum eines gewissen Titus Latinius siehe ebd. 77-79.

⁶³⁸ Liv. 25,37,1-6 spricht von einer einmütigen Wahl des Lucius Marcus zum Oberfeldherrn; die Tatsache, dass auch der Legat des älteren P. Scipio, Tiberius Fonteius, die Schlacht überlebt und das Heer zurück ins Lager geführt hatte, macht die Wahl des Lucius Marcus umso verwunderlicher. Wäre dieser nicht ebenfalls eine naheliegende Wahl gewesen? Oder vielmehr: Hätte die Anwesenheit eines Legaten die Wahl nicht überflüssig gemacht? Über Lucius Marcus ist nicht allzu viel bekannt. Nach Cic. Balb. 34 diente er als Centurio in der Armee des G. Scipio, Val. Max. 2,7,15 spricht ihn als Militärtribun an.

⁶³⁹ Liv. 25,37,10: [...] *et ne inultos imperatores suos iacere sinerent.*

Beste halten. (8) Ich möchte, dass auch ihr, meine Soldaten, den Scipionen nicht nachjammert und nachweint, so als wären sie tot – sie leben und wirken durch den Ruhm ihrer Taten – , sondern ich will, dass ihr, immer wenn sie euch in Erinnerung kommen, so in die Schlacht zieht, als würdet ihr sehen, wie sie euch ermuntern und das Zeichen geben. (9)“ (Übers. Blank-Sangmeister, U.).⁶⁴⁰

Nach diesen Worten präsentierte Lucius Marcus seinen Soldaten einen Schlachtplan, den die Soldaten begeistert aufnahmen. Livius fügt in seinem Bericht hinzu, dass andere Autoren schildern, wie Wunderzeichen während der Ansprache aufgetaucht seien, etwa eine Flamme, die aus dem Kopf des Marcus herausgeschlagen habe.⁶⁴¹ Die auf diese Ansprache folgende Schlacht ging für die Römer siegreich aus.⁶⁴²

In der Folge stabilisierte sich allem Anschein nach die Situation in Spanien wieder.⁶⁴³ Der Traum verlieh dem irregulären Oberbefehl des Lucius Marcus Legitimität, indem er vorgab, gewissermaßen lediglich das Orakel zu sein, durch das die beiden Scipionen weiter ihre Befehlsgewalt über das Heer ausübten. Bei den Soldaten scheint dies seine Wirkung nicht verfehlt zu haben. Anders hingegen der Senat in Rom: Obwohl man dort über die Rettung der Lage in Spanien erleichtert war, waren die Senatoren erzürnt darüber, dass sich Lucius Marcus mit dem Titel „Proprätor“ ein *imperium* anmaßte. Kritisiert wurde vor allem, dass das Oberkommando des Lucius Marcus ohne die Auspizien einzuholen zustande gekommen sei. Lucius Marcus fehlte also aus der Sicht des Senats gerade die Befähigung zur korrekten Divinationsform für sein Amt. Ohne dass dies in den Quellen explizit gesagt wird, lehnte der Senat die Traumdeutung – und die spezielle Form, die sie im Falle des Lucius Marcus angenommen hatte – ab.⁶⁴⁴

Noch im Jahr zuvor hatte der Senat gegen neue religiöse Ausdrucksformen einschreiten müssen. Als Opferpriester und Weissager (*sacrificuli ac vates*) bezeichnete Personen spielten in diesem Zusammenhang eine besonders große Rolle. Diese neue religiöse Strömung gedieh sogar so weit, dass von Privatleuten neue Arten des Opfers und des Gebets im öffentlichen Raum – auf Forum und Kapitol – vollzogen wurden.

⁶⁴⁰ Liv. 25,38,5: *Praest est enim acerba memoria et Scipiones me ambo dies noctesque curis insomniisque agitant et excitant saepe somno, (6) neu se neu invictos per octo annos in his terris milites suos, commilitones vestros, neu rem publicam patiar inultam, et suam disciplinam suaque instituta sequi iubent et, (7) ut imperiis vivorum nemo oboedientior me uno fuerit, ita post mortem suam, quod quaque in re facturos illos fuisse maxime censeam, id optimum ducere. (8) Vos quoque velim, milites, non lamentis lacrimisque tamquam extinctos prosequi – vivunt vigentque fama rerum gestarum – sed, quotienscumque occuret memoria illorum, velut si adhortantes signumque dantes videatis eos, ita proelia inire.*

⁶⁴¹ Liv. 25,39,16.

⁶⁴² Liv. 25,39,1-14.

⁶⁴³ Liv. 25,37,11-15 schildert einen Ausfall aus dem Lager und Überfälle unter dem Kommando des Lucius Marcus auf Lager der Karthager, siehe Liv. 25,37,16-39,11; siehe hierzu Lazenby 1978, 131.

⁶⁴⁴ Die Beratungen des Senats über das irreguläre Kommando des Lucius Marcus bei Liv. 26,2,1-6; siehe zu den Traumvisionen des Lucius Marcus und ihrer historischen Einordnung Kragelund 2001, 81-83.

Die Transgression vom privaten in den öffentlichen Raum veranlasste den Senat zum Einschreiten.⁶⁴⁵

Die neuen Formen des Opfers wurden verboten und die Orakelliteratur konfisziert. Unter diesen Schriften befand sich auch das Werk eines Sehers, der ebenfalls den Namen Marcus trug.⁶⁴⁶ Etwa ein Jahr später benutzte der Senat selbst die Schriften dieses Marcus. Man entdeckte darin einen Spruch, der verhiess, dass die Karthager aus Italien vertrieben werden könnten, wenn man dem Gott Apollon jährliche Spiele weihen würde. Nicht nur wurde hier die Privatdivination in die öffentliche Divination verwandelt; der Senat überprüfte auch die Weissagungen des Marcus mittels der Sibyllinischen Bücher, d.h. es wurde eine zusätzliche Überprüfung der Weissagungen des Marcus angeordnet, ein Verfahren, wie es auch schon 215 beim Orakelspruch angewandt wurde, den Fabius Pictor vom delphischen Orakel mitgebracht hatte.⁶⁴⁷

Es ist also erkennbar, wie sehr der Senat darum bemüht war, in diesen Jahren die Kontrolle über die Divination zu bewahren. 213 war die Grenze zwischen privater und öffentlicher Divination bereits einmal überschritten worden, indem im öffentlichen Raum neuartige Opfer durchgeführt worden waren. Nun, 211, hatte ein römischer Ritter aufgrund eines Traumorakels sich – in den Augen des Senats illegal – Zugang zu einem *imperium* verschafft. Dass dies von den Soldaten akzeptiert wurde, zeigt die für den Senat bedrohliche Lage deutlich an.

Der Senat musste also verhindern, dass hier ein gefährlicher Präzedenzfall bestehen blieb. Als nach der erfolgreichen Belagerung Capuas römische Truppen frei geworden waren, entsandte der Senat G. Claudius Nero mit einem Heer nach Spanien, wo er das Kommando von Lucius Marcus übernehmen sollte.⁶⁴⁸ Nero war aber nicht als dauerhafter Oberkommandierender in Spanien vorgesehen, denn der Senat ordnete auch an, man solle das Volk darüber abstimmen lassen, wen man als Oberkommandierenden nach Spanien schicken solle. Damit war der Prozess in Gang gesetzt, der direkt in die Wahl Scipios mündete.

Die verworrene Quellenlage macht es schwierig zu beurteilen, wie der Senat zur Wahl Scipios stand. Der Umstand, dass sich niemand gegen Scipio zur Wahl stellte, war möglicherweise der – gerade auch religiösen – Bedeutung geschuldet, mit der der Tod

⁶⁴⁵ Liv. 25,1,6-12.

⁶⁴⁶ Die Ähnlichkeit des Namens mit dem römischen Feldherrn Lucius Marcus gerade im Zusammenhang mit „inoffizieller“ Divination, sowie die zeitliche Nähe zwischen der Konfiszierung der Bücher des Marcus und dem Traum des Lucius Marcus in Spanien, regt zu Spekulationen an. Der Gedanke etwa an eine Verwandtschaft zwischen den beiden Personen drängt sich auf. Ein direkter Bezug zwischen dem Seher Marcus und dem „Orakel-Feldherrn“ Lucius Marcus kann jedoch mangels weiterer biographischer Informationen nicht gezeigt werden.

⁶⁴⁷ Liv. 25,12,1-15.

⁶⁴⁸ Liv. 26,17,1-3.

der beiden Scipionen in Spanien inzwischen in der Öffentlichkeit aufgeladen worden war. Nur ein Kandidat, der mit dem „Orakelfeldherrn“ Lucius Marcus hinsichtlich dessen spezieller religiöser „Befähigung“ mithalten konnte, war hierfür angemessen. Scipio muss als logische Alternative erschienen sein, zumal ihn als Sohn und Neffen gerade die Verpflichtung zur Rache für seinen Vater und seinen Onkel prädestinieren musste.

P. Scipio war, zumindest im weitesten Sinne, allem Anschein nach jener religiösen Strömung zuzurechnen, deren Auswüchse vom Senat in den beiden vorangegangenen Jahren noch bekämpft worden waren, worauf etwa der von Livius als eigentümlich dargestellte Zugang des Scipio zu Jupiter auf dem Kapitol, wie auch die von Scipio öffentlich gemachte Auslegung seiner Träume hindeuten. Dass Scipio aber vom Beginn seiner politischen Karriere an ähnlich wie Lucius Marcus auftrat – politische Legitimation durch private Divination – musste ihn zumindest für Teile der Senatorenschaft problematisch werden lassen.⁶⁴⁹

Zusammen mit dem Proprätor Marcus Iunius begab sich Scipio kurz nach der Wahl nach Spanien, wo er zunächst die Sorgen der Bundesgenossen zu zerstreuen hatte und schließlich, beim römischen Heer angekommen, das Kommando übernahm. Wie die Ablösung genau vollzogen wurde, wissen wir nicht. Livius schreibt über Scipio nur: „Den in seiner Gesellschaft befindlichen Marcus behandelte er mit so großem Respekt, dass leicht ersichtlich war, dass er überhaupt nicht fürchtete, jemand könne seinem Ruhm im Wege stehen.“ (Übers. Blank-Sangmeister, U.)⁶⁵⁰. Offensichtlich hatte man einen Konflikt erwartet.⁶⁵¹

Wenig später, im Frühjahr 209 v. Chr., begann Scipio seinen Feldzug gegen Carthago Nova, den wichtigsten karthagischen Stützpunkt in Spanien. Nach einem schnellen Vormarsch gelang es ihm, die Stadt sowohl von der See, als auch von der Landseite

⁶⁴⁹ Zur historischen Einordnung der Traumvisionen des Scipio Africanus siehe Kragelund 2001, 83-86 und zum Konfliktpotential dieser Divinationsform für das politische System der Römischen Republik siehe ebd. 86.

⁶⁵⁰ Liv. 26,20,3: *Marcium secum habebat cum tanto honore, ut facile apparet nihil minus vereri, quam ne quis obstaret gloriae suae.*; es fällt auf, dass von einer Ablösung des Nero durch Scipio ebenfalls nicht die Rede ist. Dieser wurde später von Marcus Silanus abgelöst, siehe Liv. 26,20,4, was impliziert, dass die Heere inzwischen wieder unter Nero und Marcus aufgeteilt worden waren. Scipio löste Marcus ab, Silanus übernahm das Heer von Nero.

⁶⁵¹ Es scheint nicht ganz deutlich zu sein, was eigentlich den Kern des Konfliktpotentials zwischen den beiden ausmachte. Es kann sich wohl nicht um die Sieghaftigkeit handeln, denn durch die Möglichkeit, den Krieg fortsetzen zu können, standen Scipio hier noch alle Möglichkeiten offen. Plausibler scheint es zu sein, dass Lucius Marcus zeitweise die Pflicht zur Rache übernommen hatte, die eigentlich Scipio als Sohn und Neffe der gefallenen Scipionenbrüder zugefallen wäre; Lucius Marcus fand jedenfalls Anerkennung für seine Erfolge und erhielt allem Anschein nach auch die Möglichkeit, einen Schild als Weihgeschenk im Jupitertempel auf dem Kapitol zu stiften, siehe Liv. 25,39,17.

einzuschließen. Durch die geschickte Ausnutzung der Gezeiten gelang es den römischen Truppen schließlich, die Stadt einzunehmen.⁶⁵²

Im Zusammenhang mit der Eroberung von Carthago Nova ist erneut von der besonderen religiösen Befähigung des Scipio die Rede. Vor der Schlacht erklärte er seinen Soldaten nicht nur, dass seine Wahl zum Oberbefehlshaber das Ergebnis göttlicher Fügung gewesen sei, sondern dass die Götter ihm ständig Glück verheißen würden, sowohl durch die Auspizien, als auch durch nächtliche Traumbilder. Sein Herz (*animus*) bezeichnete Scipio als einen „Propheten“ (*vates*).⁶⁵³

Während der Belagerung gelang es Scipio, präzise die Ebbe vorherzusagen, die dem römischen Heer einen Zugang zur Stadt ermöglichte. Livius und Polybios sind zwar sehr skeptisch in der Beurteilung dieses Ereignisses, jedoch berichten beide davon, dass Scipio das Naturereignis in einem religiösen Sinne auszulegen wusste. Livius spricht davon, dass Scipio die Ebbe als Vorzeichen (*prodigium*) und Eingreifen der Götter zu Gunsten der Römer gedeutet habe. Der Bericht des Polybios ist hier etwas spezifischer: Scipio habe behauptet, Neptun sei ihm im Traum erschienen und habe ihm göttliche Hilfe versprochen.⁶⁵⁴

Durch die Freilassung politischer Geiseln der Karthager, die in Carthago Nova untergebracht gewesen waren, festigte Scipio seinen Ruf unter den einheimischen Völkern Spaniens. Livius überliefert, dass sich unter den Keltiberern das Gerücht über Scipio verbreitet habe, dieser sei ein götterähnliches Wesen.⁶⁵⁵ Nach seinem Sieg über Hasdrubal 208 kam es zu jener berühmten Szene, in der Vertreter spanischer Völkerschaften Scipio mit dem Königstitel ansprachen, was der Römer aber ausgeschlagen habe. Dies habe die Keltiberer erstaunt: „Da erkannten auch die Barbaren seine Seelengröße (*magnitudinem animi*), weil er einen Titel, den andere Sterbliche wie ein Wunder (*miraculo nominis*) bestaunten, von einem so hohen sittlichen Standpunkt aus verschmähte.“ (Übers. Blank-Sangmeister, U.).⁶⁵⁶ Der Nimbus des

⁶⁵² Der Feldzug zur Eroberung von Carthago Nova bei Liv. 26,42,1-51,14 und bei Polyb. 10,7-15; Lazenby 1978, 134-140; Hoyos 2015, 175f.; Scullard 1970, 39-67.

⁶⁵³ Liv. 26,41,18: [...] *Nunc di immortales imperii Romani praesides, qui centuriis omnibus, ut mihi imperium iuberent dari, fuere auctores, iidem auguriis auspiciisque et per nocturnos etiam visus omnia laeta ac prospera portendunt.*

⁶⁵⁴ Liv. 26,45,7-9, insbesondere ebd. 7,9: *Hoc cura ac ratione compertum in prodigium ac deos vertens Scipio*[...] Neptun wird an dieser Stelle von Scipio als Führer (*ducem*) bezeichnet; Polyb. 10,11,7: τὸ δὲ τελευταῖον ἐξ ἀρχῆς ἔφη τὴν ἐπιβολὴν αὐτῶ ταύτην ὑποδειχέσθαι τὸν Ποσειδῶνα παραστάντα κατὰ τὸν ὕπνον, καὶ φάναι συνεργήσειν ἐπιφανῶς κατ' αὐτὸν τὸν τῆς πράξεως καιρὸν οὕτως ὥστε παντὶ τῷ στρατοπέδῳ τὴν ἐξ αὐτοῦ χρεῖαν ἐναργῆ γενέσθαι.

⁶⁵⁵ Liv. 26,50,13: [...] *venisse dis simillium iuvenem*[...].

⁶⁵⁶ Polyb. 10,38-40; Liv. 27,19,6: *Sensere etiam barbari magnitudinem animi, cuius miraculo nominis alii mortales stupeant, id ex tam alto fastigio aspernantis*; zuvor klärte Scipio die Keltiberer angeblich darüber auf, dass der Königstitel in Rom verschmäht werde und er die Bezeichnung *imperator* bevorzuge, siehe Liv. 27,19,4-5.

Göttlichen blieb Scipio also auch in Spanien erhalten, in Rom stieg sein Ansehen als Feldherr.⁶⁵⁷

In den darauffolgenden Jahren nahmen die Kämpfe in Spanien an Intensität zu. Es gab Fehlschläge und Scipio hatte auch mit einer Abfallbewegung der spanischen Bundesgenossen zu kämpfen. Während der Schlacht von Baecula brachten Gewitterstürme die Kämpfe vorübergehend zum Erliegen – den Römern kamen wegen diesem Naturereignis religiöse Bedenken.⁶⁵⁸ Dennoch gelang zunächst die Vertreibung der Karthager aus Spanien, was Scipio als endgültigen Sieg in Rom verkünden ließ.⁶⁵⁹

Nachdem Scipio ein Bündnis mit dem Numiderfürsten Syphax in Afrika geschlossen hatte,⁶⁶⁰ widmete er sich in Spanien der Rache für die Niederlage der Scipionenbrüder und feierte nach der Zerstörung zweier Städte, die sich nach Ansicht der Römer damals besonders schuldig gemacht hatten, in Carthago Nova Leichenspiele für seinen Vater und seinen Onkel.⁶⁶¹ Damit wurde symbolisch das Thema der Rache, das von Anfang an den Feldzug in Spanien seit dem Tod der beiden Scipionen begleitet hatte, zum Abschluss gebracht: Der Sohn hatte die an ihn gestellten Erwartungen an die Rachepflicht erfüllt.⁶⁶²

Das Ansehen Scipios stieg aufgrund dieser spektakulären Erfolge in ungeahnte Höhen. Doch der eigenwillige Feldherrentypus, den Scipio in diesen Jahren in Spanien verkörperte, verdeckte nur die Probleme im römischen Heer, die seit dem Untergang der Scipionenbrüder bestanden hatten und war auf gefährliche Art und Weise mit der Person Scipios verknüpft. Als Scipio schwer erkrankte und das Gerücht in Spanien sich verbreitete, dass er gestorben sei, führte dies nicht nur zum Abfall römischer Bundesgenossen in Spanien, sondern auch zu einer Meuterei unter den römischen Truppen von bisher nie dagewesenen Ausmaßen.⁶⁶³

Eine bei der Ortschaft Sucro stationierte Truppe, in der anscheinend schon zuvor Disziplinlosigkeit – vor allem wegen Soldfragen – geherrscht hatte, brach bei der

⁶⁵⁷ Es wurde auch vermutet, dass Scipio sich an Alexander dem Großen orientierte. In jedem Fall scheint der hier verwendete Königsbegriff insofern hellenistischen Vorbildern zu folgen, als er ohne einen Bezug zu einem bestimmten Reich oder Volk verwendet wird, sondern eher die persönliche Qualität eines Individuums ausdrückte, siehe hierzu: Rawson, E., *Caesar's Heritage. Hellenistic Kings and Their Roman Equals*, JRS 65 (1975), 148-159 hier 154: „It was possible then for a Roman to feel that he was ‚really‘ a king, without having a kingdom.“; siehe hierzu auch Aymard, A., *Polybe, Scipion l'Africain et le titre de ‚roi‘*, *Revue du Nord* 36 (1954), 121-128.

⁶⁵⁸ Liv. 28,15,11.

⁶⁵⁹ Liv. 28,17,1; zu den Feldzügen Scipios nach der Eroberung von Carthago Nova siehe Scullard 1970, 68-107; Lazenby 1978, 140-156; Hoyos 2015, 177-186.

⁶⁶⁰ Liv. 28,17,2-18,12.

⁶⁶¹ Liv. 28,21,1-10.

⁶⁶² Die Spiele waren Teil eines Gelübdes von Scipio, siehe Liv. 28,21,1.

⁶⁶³ Liv. 28,24,1-4; Polyb. 11,25-30; Scullard 1970, 99-104, zur Meuterei ebd. 99-101.

Nachricht vom vermeintlichen Tod des Scipio in offene Meuterei aus. Das Verhalten der römischen Soldaten erinnert deutlich an jene Vorgänge in der römischen Armee, als die Scipionen gefallen waren und man Lucius Marcius zum neuen Oberbefehlshaber wählte: Die Legionäre vertrieben ihre Offiziere, die sich dem Aufstand verweigerten und wählten Anführer aus den Mannschaftsgraden. Angeblich traten diese von den Soldaten gewählten Heerführer nicht nur mit den Insignien von Imperiumsträgern auf, sondern holten auch noch die Auspizien ein.⁶⁶⁴

Als sich dann die Nachricht verbreitete, dass Scipio noch am Leben sei, brach diese Meuterei schnell wieder in sich zusammen. Scipio ging mit dem ungewöhnlichen Ereignis rebellierender römischer Truppen auf ebenso ungewöhnliche Art und Weise um. Laut einer bei Livius überlieferten Ansprache deutete Scipio die Meuterei als Vorzeichen, welches er durch die Hinrichtung der Rädelsführer entsühnen wolle – was dann auch geschah.⁶⁶⁵ Abgesehen von dieser Rede haben wir noch einen weiteren Hinweis darauf, dass für Scipio die Meuterei religiöse Implikationen hatte: Bei seiner Rückkehr nach Rom löste er ein Gelübde ein, Spiele zu geben, die er im Zusammenhang mit der Meuterei gelobt hatte.⁶⁶⁶

Nachdem auch die Rebellion der spanischen Bundesgenossen niedergeschlagen worden war, kehrte Scipio nach Rom zurück. Bei seinem Bericht an den Senat stand wohl auch die Frage nach einem möglichen Triumph für Scipio im Raum; dies wurde dann aber nicht weiter verfolgt, da Scipio kein reguläres Amt innegehabt hatte.⁶⁶⁷ Allerdings verzichtete er nicht auf einen ähnlich unerhörten Schritt, denn er bewarb sich um das Konsulat für das Jahr 205, welches er durch seine enorme Popularität auch erreichte.⁶⁶⁸ Als Scipio das Konsulat erlangte, war die Debatte um die weitere Strategie gegen die Karthager bereits in vollem Gange. Als Scipio auch die Provinz Africa für sich forderte, d.h. er öffentlich für eine Strategie eintrat, die einen Angriff auf das karthagische Kernland favorisierte, wurde dies in der römischen Bevölkerung als gutes

⁶⁶⁴ Liv. 28,24,5-16; zu den Auspizien siehe Liv. 28,27,5 u. 12; zur Einholung von Vorzeichen durch die gewählten Feldherren siehe Liv. 28,27,16.

⁶⁶⁵ Zu dieser Vorstellung siehe in den Worten des Scipio: Liv. 28,27,16: *Lapides pluere et fulmina iaci de caelo et insuetos fetus animalia edere vos portenta esse putatis; hoc est portentum, quod nullis hostiis, nullis supplicationibus sine sanguine eorum, qui tantum ausi facinus sunt, expiari possit.*; siehe auch Liv. 28,27,6; man beachte, dass Scipio hier nicht nur das Zeichen deutete, sondern auch die Art und Weise der Entsühnung bestimmte, Kompetenzen also, die für gewöhnlich der Senat in Rom übernahm und von einer Konsultation der Sibyllinischen Bücher durch die *decemviri* begleitet wurden. Scipio spielt hierauf in seiner bei Livius überlieferten Rede an, wenn er die üblichen Entsühnungen wie Opfer und *supplicationes* für die begangene Meuterei kategorisch ausschließt.

⁶⁶⁶ Liv. 28,38,14.

⁶⁶⁷ Liv. 28,38,4.

⁶⁶⁸ Ebd. 38,8-10.

Omen wahrgenommen, da man davon ausging, Scipio handele aufgrund göttlicher Eingebung.⁶⁶⁹

Als sich Scipio schließlich gegen die von Fabius Maximus ausgelegte Deutung der Einholung der Magna Mater aussprach, um sie in seinem Sinne umzudeuten, war Scipio bereits eine Figur im öffentlichen Leben Roms, die im Laufe der Jahre insbesondere durch die besonderen Entwicklungen während des Krieges in Spanien religiös nicht nur mit enormer Bedeutung aufgeladen worden war, sondern auch religiös unabhängig agierte.

2.3.5 Ergebnisse

Bis zum Jahr 205 hatten sich die Voraussetzungen für die seit dem Jahr 217 verfolgte Strategie der Römer im 2. Punischen Krieg verändert. Mit der Eroberung Siziliens, Spaniens und dem sich ankündigenden Frieden auf dem griechischen Kriegsschauplatz, hatten die Römer die Karthager und ihre Verbündeten so weit zurückgedrängt, dass sich die weitere Kriegsführung auf zwei verbliebene Optionen verdichten musste: Entweder wendete man sich gegen den in Süditalien festsitzenden Hannibal oder man eröffnete den einzigen weiteren Kriegsschauplatz, auf dem die karthagischen Feinde noch zu finden waren: Afrika.

Es bildeten sich zwei den Ton der Diskussion angehenden Lager. Die eine Gruppe um Fabius Maximus wollte die bisher erfolgreiche Strategie der langsamen Zermürbung Hannibals fortsetzen, während die zweite Fraktion um den gerade zum Konsul gewählten P. Scipio einen direkten Angriff auf Afrika und das karthagische Heimatland favorisierte.

Mit Blick auf die bereits besprochene Strategiediskussion der Römer zu Beginn des Krieges, fand die Diskussion des Jahres 205 unter umgekehrten Vorzeichen statt. Die im Jahr 217 begonnene und für römische Verhältnisse äußerst andersartige und politisch gewagte Abnutzungsstrategie war nun das altbewährte Vorgehen. Die Vertreter einer traditionell römischen Kriegsstrategie, die die schnelle Entscheidung auf dem Schlachtfeld suchte, mussten nun nach den besseren Argumenten suchen. Keine der beiden Seiten konnte sich durchsetzen. Um eine drohende Blockade der politischen Institutionen der *res publica* zu verhindern, wurde ein Kompromiss

⁶⁶⁹ Liv. 29,10,7: *In eiusdem spei summam conferebant P. Scipionis velut praesagientem animum de fine belli, quod depoposcisset provinciam Africam.*; ähnlich Liv. 29,14,1.

gefunden, der es Scipio erlauben sollte, nach eigenem Ermessen eine Invasion Afrikas starten zu können.

Die religiöse Dimension dieser politisch zugespitzten Lage lässt sich an den Ereignissen um die Einholung der Magna Mater erkennen. Zeitgleich oder nach der politischen Kompromissfindung wurde in den Sibyllinischen Büchern ein Spruch gefunden, der die Vertreibung von Feinden aus Italien versprach, wenn die Magna Mater nach Rom gebracht werden würde. Die Suche nach der Magna Mater war eng verknüpft mit der römischen Diplomatie auf dem griechischen Kriegsschauplatz, wo sich die militärische Lage für Rom zusehends verschlechterte. Ziel der römischen Diplomatie war es offenbar, den griechischen Verbündeten der Römer, die die Hauptlast des Krieges gegen Philipp V. getragen hatten, die römische Sieghaftigkeit zu verdeutlichen und sie letztlich im römischen Lager zu halten, was nur begrenzt gelang. Trotz aller Bemühungen war Rom schließlich gezwungen, den Frieden von Phoenike mit Philipp V. abzuschließen.

Obwohl das mit der Ankunft der Magna Mater in Rom verknüpfte Ritual einen großen Teil der römischen Aristokratie beiderlei Geschlechts involvierte, brach der mühsam errungene Kompromiss um den Krieg gegen die Karthager bald wieder auf. Der von Truppen des Scipio begangene Tempelraub von Lokri gefährdete in den Augen der Römer die Sicherheit der römischen Flotte, es folgte eine die Invasion verzögernde Untersuchung. Der Senat war sogar gewillt, die möglicherweise bereits begonnene Invasion abubrechen.⁶⁷⁰ Während die Einholung der Magna Mater also auf die Siegeszuversicht und die politische Einigkeit der Römer einwirkte, war es ein anderes religiöses Ereignis, das den vermeintlich abgeschlossenen Diskurs wieder eröffnete und den Vertretern der Abnutzungsstrategie sogar die Aussicht gab, sich durchzusetzen. Letztlich setzte sich aber P. Scipio durch und er konnte seine Invasion Afrikas beginnen, die den Krieg schließlich beenden sollte.

Dass sich Scipio in diesem Diskurs nicht nur behaupten, sondern auch durchsetzen konnte, lag nicht nur an seiner beeindruckenden militärischen Sieghaftigkeit, sondern auch an seinen exzeptionellen religiösen Qualitäten als Heerführer, vor allem im Bereich der Divination. Hierdurch vermochte er die Autorität des Fabius Maximus herauszufordern, der sich seit der Verkündung des Schlachtprodigiums nach der römischen Niederlage am Trasimenischen See 217 und der Herbeiholung von *Mens*

⁶⁷⁰ Ähnlich den Vorgängen bei der Eröffnung des 2. Makedonischen Krieges. Eine erneute Plünderung des Proserpina-Heiligtums von Lokri erforderte eine weitere Entsühnung durch Rom und verzögerte ein Übersetzen der römischen Armee nach Griechenland: Liv. 31,13,1 u. 32,1,6-9.

und *Venus Erycina* als zentrale Figur bei der religiösen Auslegung militärischer und politischer Ereignisse bewährt hatte.

Teil 3 – Ergebnisse und Schlussbetrachtung

3.1 Religion, Strategie und Taktik

Das römische Divinationswesen war nicht nur ein Kernbestandteil der römischen Politik, sondern auch Teil der römischen Kriegsführung. Dabei kam dem jeweiligen römischen Feldherrn die Rolle zu, über die vorzeichenhafte Qualität der von seinen Soldaten und Offizieren gesammelten Ereignisse und Phänomene zu entscheiden. Wurde eine Meldung als *prodigium* anerkannt, musste es entsühnt werden. Die Anerkennung von Zeichen als *prodigium* und die anschließende Entsühnung im Feld konnte zu erheblichen Verzögerungen führen, die in der Konsequenz auch taktische Nachteile zur Folge haben konnten. War ein *prodigium* erst einmal entdeckt, blockierte es militärische Operationen wie eine Art geistiges Minenfeld.

Um eine Bewegungsunfähigkeit des Heeres zu verhindern, lag es deshalb in der Verantwortung eines römischen Feldherrn, auch Meldungen abzulehnen, die seiner Ansicht nach nicht die Qualität eines *prodigium* hatten und die man deshalb vernachlässigen konnte. In moderne militärische Begriffe übersetzt, hatte dieses Meldesystem im Feld anscheinend eine einer militärischen Aufklärung analogen Funktion.

So konnten wir am Beispiel des G. Flaminius erkennen, wie dieser einige Ereignisse und Phänomene als Vorzeichen ablehnte, sie sogar beseitigen wollte, um den Kampf mit Hannibal möglichst rasch initiieren zu können. Doch waren es gerade diese als Zeichen abgelehnten Phänomene, die nach der Niederlage am Trasimenischen See und dem Tod des G. Flaminius offenbar rückwirkend als Vorzeichen anerkannt wurden. Bei Diskussionen über Strategie und Taktik wurden ebenfalls religiöse Argumente verwendet. Diese scheinen vor allem dann in den Vordergrund gerückt zu sein, wenn sich die Diskussionen im Senat um verschiedene strategische Handlungsoptionen zuspitzten, bspw. wenn eine deutliche Änderung der bewährten Strategie als Möglichkeit im Raum stand.

So erschütterten die römischen Niederlagen in Italien zu Beginn des 2. Punischen Krieges die Erwartungen der Römer an den Kriegsverlauf. Dadurch wurde auch das Vertrauen in das römische Vorzeichenwesen erschüttert, das ja stets Zustimmung der Götter zum römischen Handeln angezeigt hatte. Mit den Niederlagen am Ticinius und an der Trebia kam anscheinend auch erstmals eine defensive Taktik gegen Hannibal in den Strategiediskurs, wie sie von Fabius Maximus vertreten wurde.

Eine solche Strategie widersprach aber der traditionellen römischen Kriegsführung, die eine schnelle Entscheidung mit dem Feind suchte, um den Krieg möglichst rasch

zu beenden. Und sie widersprach auch dem römischen Vorzeichenwesen, das ja stets Zustimmung zum Krieg signalisierte und den Sieg der Römer verkündete: Warum sollte man einen bereits versprochenen Sieg verzögern wollen?

Religiöse Argumente wurden von den Vertretern der defensiven Strategie angeführt, um sich in der Diskussion durchzusetzen: G. Flaminius sollte mit religiösen Formalitäten in Rom gehalten werden, um ihn zu einer defensiven Vorgehensweise gegen Hannibal zu zwingen. Doch Flaminius gelang die Abreise zu seinem Heer. Nach seiner Niederlage und seinem Tod versetzte Fabius Maximus dem traditionellen Konzept der offensiven Kriegsführung einen schweren Schlag, indem er als neu gewählter Dictator die Schlacht am Trasimenischen See selbst zu einem *prodigium* erklärte und dem gefallenem Feldherrn die alleinige Schuld an der Niederlage zuschob, die aufgrund der religiösen Transgressionen des G. Flaminius zustande gekommen sei. Die defensive Strategie wurde mit weiteren religiösen Mitteln bekräftigt: Der vergöttlichten Verstandeskraft *Mens* und der Venus vom Berg Eryx auf Sizilien wurden Tempel auf dem Kapitol gelobt. Die *Venus Erycina* stand in besonderer Beziehung zur von Fabius Maximus propagierten Abnutzungsstrategie, denn sie verwies auf den jahrelangen Belagerungskrieg um das Heiligtum der Venus auf dem Eryx während des 1. Punischen Krieges, den die Römer letztlich hatten für sich entscheiden können und so das Ende des Krieges einleiteten.

Neben den Tempelgelöbnissen wurden den Göttern weitere Versprechungen gemacht, von denen nur ein Teil dazu gedacht war, die *pax deorum* in der akuten Situation wieder herzustellen. Andere Maßnahmen, wie etwa das *ver sacrum*, waren langfristig angelegt und sollten vermutlich dazu dienen, die Siegesgewissheit der Römer über einen längeren Zeitraum zu stabilisieren und das politische und religiöse System von der Gefahr zu entlasten, die von einzelnen Niederlagen ausging. Auch auf diesem Weg sollte Rom also auf eine wenig ruhmreiche und jahrelange Abnutzungsstrategie eingeschworen werden.

Gegen Ende des 2. Punischen Krieges kam es zu einer ähnlichen Strategiedebatte, diesmal allerdings unter umgekehrten Vorzeichen. Nachdem die Römer nach der Niederlage in der Schlacht von Cannae im Jahr 216 v. Chr. auf dem Kriegsschauplatz Italien die Abnutzungsstrategie des Fabius Maximus jahrelang erfolgreich gegen Hannibal angewandt hatten, kam es nach der vollständigen Vertreibung der Karthager aus Spanien zu einer Diskussion im Senat, ob man die bisherige Strategie gegen Hannibal weiterverfolgen, oder ob man nun sogar nach Afrika übersetzen und

Karthago selbst angreifen solle. Letzterer Vorschlag wurde von P. Scipio, dem späteren Africanus, vertreten, Fabius Maximus wollte weiter eine defensive Strategie fahren.

Die Diskussion spitzte sich zu, es drohte eine Blockade der politischen Institutionen der *res publica*. Schließlich einigte man sich im Senat auf einen Kompromiss, der P. Scipio die Möglichkeit einräumte, mit beschränkten Mitteln eine Invasion Afrikas zu unternehmen. Dieser Kompromiss hinsichtlich des strategischen Vorgehens fiel mit der Auffindung eines Spruches in den Sibyllinischen Büchern zusammen, der den Römern den Sieg verheiß, wenn die Magna Mater aus Kleinasien nach Rom geholt werden würde.

Wie gezeigt wurde, war das Verfahren zur Einholung der Magna Mater begleitet von einer diplomatischen Offensive der Römer auf dem griechischen Kriegsschauplatz, die dazu dienen sollte, den Kampfeswillen der griechischen Verbündeten der Römer zu stärken. Die Diplomatie der Römer konnte allerdings nicht verhindern, dass die Ätoler mit Philipp V. einen Separatfrieden abschlossen und die Römer deshalb bald darauf ebenfalls zum Friedensschluss gezwungen waren.

Die Ankunft der Magna Mater wurde in Rom rituell aufwändig gestaltet, involvierte einen großen Teil der römischen Oberschicht und dürfte, angesichts der schwelenden Konflikte um die richtige Strategie, dazu gedient haben, die Einigkeit unter den Senatoren wieder herzustellen.

Diese Einigkeit war allerdings nur von kurzer Dauer. Eine Gesandtschaft des kurz zuvor von P. Scipios Truppen zurück eroberten Lokri konnte vor dem Senat glaubhaft machen, dass eine von den Römern in der Stadt begangene Tempelplünderung eine Gefahr für die römische Invasionsflotte bedeutete, woraufhin der Senat eilig Gegenmaßnahmen beschloss. Die Vorfälle in Lokri wurden untersucht, die Schuldigen bestraft und der Tempelfrevel entschuldigt. Des Weiteren wurde eine Inspektion der Truppen Scipios auf Sizilien angeordnet. Der Senat war sogar bereit, Scipio und die Invasionstruppen aus Afrika zurückzurufen, sollte die Invasion bereits im Gange sein. Scipios Truppen hielten der Inspektion aber stand und der Angriff auf Afrika konnte beginnen.

Dass P. Scipio nicht nur in der Lage war, bei Beginn seines ersten Konsulats eine Änderung der Kriegsstrategie zur Diskussion zu stellen, sondern sich letztlich auch durchzusetzen, hatte einerseits mit den davor in Spanien errungenen militärischen Erfolgen zu tun. Andererseits konnte Scipio aber nicht nur militärische Erfolge vorweisen. Er hatte sich im Laufe seiner Karriere auch eine außerordentliche religiöse Qualität erworben, die mit derjenigen des Fabius Maximus konkurrieren konnte.

Die Römer verliehen also nicht nur militärischen Ereignissen, wie einer schweren Niederlage, religiöse Bedeutung; ebenso konnte es geschehen, dass Vorfälle aus der religiösen Sphäre militärische Bedeutung erlangen konnten. Dass der Senat dazu bereit war, schwere taktische und strategische Nachteile und Risiken in Kauf zu nehmen, wie etwa den Abbruch einer Invasion in Übersee oder die Rückberufung eines Kommandanten, zeigt, wie schwer die jeweilige religiöse Problematik wog: Der Senat fürchtete die sichere Niederlage, falls man die religiöse Gefahr nicht beseitigte, ganz so, als würden die eigenen Truppen in einen Hinterhalt des Feindes marschieren.

3.2 Religion und Reich

Wie gezeigt wurde, nahm man in Rom die Plünderung fremder Heiligtümer spätestens seit dem letzten Drittel des 3. Jh. v. Chr. zunehmend ernster. Ermöglicht wurde diese neue Fürsorge des Senats durch den Vorwurf der *impietas* als Waffe im inneraristokratischen Konkurrenzkampf. Auslöser dürfte die Plünderung von Syrakus durch Marcellus im Jahr 212 gewesen sein. Die Zurschaustellung der geraubten Götterstatuen in Rom im Rahmen seiner *ovatio* motivierte die Konkurrenten des Marcellus, eine Klage der Sikuler gegen die Plünderungen zu organisieren.

Ein zentraler Punkt, der über den Erfolg dieser Klagen entschied, war die Frage nach der *FIDES* der von Rom eroberten Städten. Dabei wurde sowohl der Beziehungsstatus vor der Eroberung als auch das Verhalten der Gegner der Römer während des Krieges in Rechnung gestellt. Im Zentrum stand die Frage, wie sehr die Feinde in der Schuld der Römer standen (*officium*), was wiederum von den geleisteten Verdiensten (*beneficium*) Roms um das jeweilige Gemeinwesen abhing. Dabei konnten verschiedene politische und militärische Handlungen miteinander „verrechnet“ werden, wobei insbesondere der Abfall von Rom sowie die näheren Umstände schwer wiegen konnten. In der Regel war die Schuld gegenüber Rom, insbesondere nach einem erfolgten Seitenwechsel, niemals auszugleichen und die betroffenen Gemeinwesen verblieben in dauerhafter *FIDES*-Abhängigkeit von Rom. Allerdings zeigte es sich an den diskutierten Beispielen, dass die Plünderung von Heiligtümern durch römische Soldaten zunehmend als heikel betrachtet wurde.

In der Folge kann eine erhöhte Sensibilität römischer Feldherren gerade in der Frage des Umgangs mit fremden Heiligtümern festgestellt werden, obgleich es für die Unterworfenen schwierig blieb, sich mit einer Klage durchzusetzen. Der Stadt Lokri gelang dies im Gegensatz zu Syrakus und Capua, weil sie in einer spezifischen

militärischen Situation die religiöse Relevanz des lokrischen Proserpina-Heiligtums im Senat glaubhaft machen konnte. In der Folge drehten sich für Lokri die politischen Verhältnisse um: Der abgefallene Bundesgenosse wurde wieder unter die „Freunde und Verbündeten“ Roms aufgenommen, zudem leistete Rom Entsöhnung des Tempelfrevels und Entschädigung. Die religiöse Relevanz konnte also einen erheblichen Beitrag dazu leisten, die FIDES-Schuld gegenüber Rom abzutragen und sogar einen Seitenwechsel auszugleichen.

Die Akzeptanz dieser Klagen hatte darüber hinaus weitreichende Folgen für das, was die Römer als ihr „Reich“ betrachteten. Die römische Kultur und insbesondere die römische Religion waren von der Dichotomie des „Innen“ und „Außen“ bestimmt, die sich in der römischen Formel des *domi militiae* niederschlug. Das *pomerium* war eine wichtige sakralrechtliche Grenze Roms. Wenn nun fremde Heiligtümer zum Gegenstand der religiösen Fürsorge der Römer wurden, dann rückten diese Heiligtümer und die zugehörigen Gemeinwesen näher an Rom heran.

Wie offen und neu die Diskussion um die religiöse Relevanz der Heiligtümer der Unterworfenen war, zeigt sich an den Plünderungen selbst. Es lässt sich an den frühesten diskutierten Fällen wie Syrakus und Capua nicht erkennen, dass die römischen Verantwortungsträger zum jeweiligen Zeitpunkt der Eroberung die schonungslose Plünderung fremder Heiligtümer als religiös bedenklich betrachteten, gerade weil es sich um Heiligtümer handelte, die zum Zeitpunkt der Plünderung noch religiös „außerhalb“ gestanden hatten und deswegen nicht mit Schonung hatten rechnen dürfen. Es waren Konkurrenten der für die Plünderungen verantwortlichen Magistrate, die den geschädigten Städten Gehör schenkten und dadurch eine Klage vor dem Senat ermöglichten. Die Verschränkung von inneraristokratischem Konkurrenzkampf und religiösen Raumvorstellungen eröffnete also die Möglichkeit, durch eine erfolgreiche Klage die Landkarte der Römer von dem, was sie als ihr Reich betrachteten, zu verschieben.

3.3 Religion und Geschichte

Der 2. Punische Krieg erschütterte die Religion der Römer, insbesondere das Divinationssystem. Dies führte dazu, dass sich die Bevölkerung zunehmend alternativen religiösen Formen zuwandte. Der Senat hingegen reagierte mit verschiedenen Innovationen, etwa der Einführung neuer Götter, Spiele oder der Rückversicherung beim Orakel von Delphi. Der Krieg brachte auch die Ausdehnung

des Geltungsbereiches der religiösen Fürsorge durch Rom für fremde Heiligtümer, vor allem in Italien, sowie die religiöse Hinwendung zum griechischen Raum, etwa auf Sizilien oder in Kleinasien.

Ein Blick auf die in dieser Arbeit diskutierten Fallbeispiele zeigt, wie sehr die größeren religionsgeschichtlichen Linien von konkreten politischen Konstellationen und Entscheidungen abhängig waren. *Venus Erycina* und *Mens* wurden nach Rom geholt als eine Reaktion auf die schwere Niederlage am Trasimenischen See und wegen der Bedeutung, die die Venus vom Eryx während des 1. Punischen Krieges für die Römer erlangt hatte. Beide Gottheiten standen in engem Zusammenhang mit der strategischen Neuausrichtung, um die man im römischen Senat aufgrund der wiederholten Niederlagen zu Beginn des Krieges gerungen hatte.

Die Magna Mater wiederum kam auf Rat eines Orakelspruches, der auf die aktuelle militärische und strategische Lage in Italien gegen Ende des 2. Punischen Krieges verwies. Der auf die Magna Mater verweisende Spruch erschien zu einem historischen Zeitpunkt, in dem um die weitere Kriegsführung in Rom heftig gestritten wurde und gleichzeitig die Entwicklungen auf dem griechischen Schauplatz den römischen Kriegserfolg gefährdeten.

Die genannten Ereignisse zeigen, dass nicht ausschließlich politische Überlegungen bei der Entscheidungsfindung der Römer eine Rolle spielten. Die Einholung der Venus ergab sich aus der Zeichenkraft, die sie für die neue Strategie des Fabius Maximus hatte. Es ist daher fraglich, ob die Gottheit jemals nach Rom gelangt wäre, wenn G. Flaminius die Schlacht am Trasimenischen See überlebt oder die Römer die Schlacht gar gewonnen hätten. Im Falle der Magna Mater war es nicht der Orakelspruch, der die Ereigniskette zur Herbeiholung der Magna Mater auslöste, sondern es waren Prodigien, die letztlich erst die Konsultation der Sibyllinischen Bücher auslösten.

Die römische Religion erzeugte also einerseits politische und militärische Handlungszwänge und gab andererseits Spielräume frei, um auf neue Situationen und dramatische Wendungen im Kriegsgeschehen reagieren zu können. Ihr System religiöser Symbole ermöglichte es römischen Magistraten und Senatoren, einen Ausdruck zu finden für innovative und provokative Strategien und Taktiken und half dabei, militärische und politische Niederlagen zu bewältigen. Sie konnte ein wichtiger Bestandteil der römischen Diplomatie sein, insbesondere in Griechenland, indem sie im großen Stil die griechischen Verbündeten der Römer und ihre Heiligtümer in die Erfüllung der religiösen Ziele Roms mit einbezog.

Am Verlauf des 2. Punischen Krieges konnte man aber auch erkennen, wie die Religion der Römer Handlungsmotive und Stimmungen erzeugte, die einzelne Magistrate und ihre Armeen aber auch die *res publica* insgesamt immer wieder in militärisch ungünstige Situationen brachte. Als Beispiel sei Hannibals Taktik genannt, die Römer zum Angriff auf ungünstigem Gelände zu provozieren, indem er durch gezielte Angriffe auf römische Bundesgenossen die *FIDES* der Römer herausforderte. Der Senat nahm zudem Verzögerungen bei zeitkritischen militärischen Unternehmungen in Kauf, um religiöse Problematiken zu bewältigen und duldete eine öffentliche Beschädigung des Ansehens ihrer erfolgreichsten Feldherren durch die mit religiösen Argumenten untermauerten Klagen unterworfenen Städte. Zudem zeigte sich am Werdegang des Scipio Africanus, dass neben den etablierten religiösen Ausdrucks- und Deutungsformen der *res publica* auch religiöse Devianz, insbesondere im Bereich der Divination, für den Einzelnen erfolgversprechend sein konnte. Dies aber schränkte den Senat in seinen Möglichkeiten ein, einzelne, besonders erfolgreiche Magistrate und Promagistrate zu kontrollieren.

Am Beispiel des 2. Punischen Krieges konnten wir erkennen, wie politische, militärische und religiöse Ereignisse und Entscheidungen der römischen Geschichte aufs Engste miteinander verbunden waren – nur aufeinander bezogen werden sie verständlich. Wollen wir die Geschichte Roms erzählen, müssen wir berücksichtigen, wie die Religion Handlungen bestimmte und Entscheidungsalternativen anbot, welche Zwänge sie den Menschen auferlegte und welche Freiheiten sie gewährte.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Verwendete Übersetzungen

Cicero:

M. Tullius Cicero, De natura deorum. Über das Wesen der Götter. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Blank-Sangmeister. Nachwort von Klaus Thraede, Stuttgart 2011.

Livius:

Titus Livius, Ab urbe condita. Liber XXI. Römische Geschichte. 22. Buch (Der Zweite Punische Krieg I). Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Blank-Sangmeister, Stuttgart 1999.

Titus Livius, Ab urbe condita. Liber XXII. Römische Geschichte. 22. Buch (Der Zweite Punische Krieg II). Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Blank-Sangmeister, Stuttgart 2000.

Titus Livius, Ab urbe condita. Liber XXV. Römische Geschichte. 25. Buch (Der Zweite Punische Krieg V). Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Blank-Sangmeister, Stuttgart 2006.

Titus Livius, Ab urbe condita. Liber XXVI. Römische Geschichte. 26. Buch (Der Zweite Punische Krieg VI). Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Blank-Sangmeister, Stuttgart 2006.

Titus Livius, Ab urbe condita. Liber XXVII. Römische Geschichte. 27. Buch (Der Zweite Punische Krieg VII). Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Blank-Sangmeister, Stuttgart 2009.

Titus Livius, Ab urbe condita. Liber XXIX. Römische Geschichte. 29. Buch. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Blank-Sangmeister, Stuttgart 2016.

Polybios:

Polybios, Die Verfassung der römischen Republik. Historien. VI. Buch. Griechisch / Deutsch. Übersetzt von Karl Friedrich Eisen. Herausgegeben von Kai Brodersen, Stuttgart 2012.

Fernsehserien

Star Trek: Deep Space Nine. USA 1993-1999. „Once More Unto the Breach“, Staffel 7, Episode 7. Regie: Allan Kroeker. Erstausstrahlung USA 11.11.1998.

Literatur

- Adler, E., Late Victorian and Edwardian Views of Rome and the Nature of 'Defensive Imperialism', *International Journal of the Classical Tradition* 15 (2008), 187-216.
- Adler, E., Post-9/11 Views of Rome and the Nature of the "Defensive Imperialism", *International Journal of the Classical Tradition* 15 (2008), 587-610.
- Ager, S., Rhodes. The Rise and Fall of a Neutral Diplomat, *Historia* 40 (1991), 10-41.
- Albert, S., *Bellum Iustum. Die Theorie des „Gerechten Krieges“ und ihre praktische Bedeutung für die auswärtigen Auseinandersetzungen Roms in republikanischer Zeit*, Kallmünz 1980.
- Altheim, F., *Italien und Rom*, Bd. 2, Amsterdam u. Leipzig 1941, 194-200.
- Ames, C., u.a., Forschungsbericht Römische Religion (2003-2005), *Archiv für Religionsgeschichte* 9 (2008), 297-406.
- Aymard, A., Polybe, Scipion l'Africain et le titre de ‚roi‘, *Revue du Nord* 36 (1954), 121-128.
- Badian, E., *Foreign Clientelae. 264-70 B.C.*, Oxford 1958.
- Badian, E., The Early Historians, in: Dorey, T. (Hrsg.), *Latin Historians*, London 1966, 1-38.
- Badian, E., Titus Quinctius Flamininus. Philhellenism and Realpolitik, *Cincinnati* 1970.
- Badian, E., Hegemony and Independence. Prolegomena to a Study of the Relations of Rome and the Hellenistic States in the Second Century B.C., in: *Actes du VIIe Congrès de la FIEC* [1979], Bd. 1, Budapest 1983, 397-414.
- Badian, E., Livy and Augustus, in: Schuller, W. (Hrsg.), *Livius. Aspekte seines Werkes*, Konstanz 1993, 9-38.
- Baltrusch, E., *Außenpolitik, Bünde und Reichsbildung in der Antike*, München 2008.
- Basanoff, V., *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, Paris 1947.
- Bastien, J.-L., *Le triomphe romain et son utilisation politique à Rome aux trois derniers siècles de la république*, Rom 2007.
- Beard, M. u. Crawford, M., *Rome in the Late Republic. Problems and Interpretations*, London 1985.
- Beard, M., North, J., Price, S., *Religions of Rome*, 2 Bde., Cambridge 1998.
- Beard, M., The Roman and the Foreign. The Cult of ‚Great Mother‘ in Imperial Rome, in: Thomas, N. u. Humphrey, C. (Hgg.), *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor 1994, 164-190.
- Beard, M., *The Roman Triumph*, Cambridge 2007.
- Beck, H., Quintus Fabius Maximus – Musterkarriere ohne Zögern, in: Hölkeskamp, K.-J., u. Stein-Hölkeskamp, E. (Hgg.), *Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik*, München 2000, 79-91.

- Beck, H. u. Walter, U., Die frühen römischen Historiker I-II. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Hans Beck und Uwe Walter, Darmstadt 2001-2004.
- Beck, H., Karriere und Hierarchie. Die römische Aristokratie und die Anfänge des *cursus honorum* in der mittleren Republik, Berlin 2005.
- Becker, C., Wertbegriffe im antiken Rom – ihre Geltung und ihr Absinken zum Schlagwort, München 1967.
- Becker, C., Art. Fides in: Reallexikon für Antike und Christentum VII, 1969, 801ff.
- Bederman, D.J., International Law in Antiquity, Cambridge 2001.
- Belayche, N. u. Bendlin, A., Forschungsbericht Römische Religion (1999-2002), Archiv für Religionsgeschichte 5 (2003), 297-371.
- Bendlin, A. u. Haase, M., Forschungsbericht Römische Religion (2009-2011), Archiv für Religionsgeschichte 14 (2013), 239-366.
- Bendlin, A. u. Haase, M., Forschungsbericht Römische Religion (2006-2008), Archiv für Religionsgeschichte 11 (2009), 301-411.
- Bernstein, F., Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom, Stuttgart 1998.
- Bickermann, E., Les préliminaires de la seconde guerre de Macédoine II, Rev. De Phil. 61 (1935), 161ff.
- Bispham, E., Literary Sources, in: Rosenstein, N. u. Morstein-Marx, R. (Hgg.), A Companion to the Roman Republic, Chichester u. a. 2006, 29-50.
- Blaive, F., Indictio belli, Recherches sur l'origine du droit fécial romain, RIDA 40 (1993), 185-207.
- Bleckmann, B., Die römische Nobilität im Ersten Punischen Krieg. Untersuchungen zur aristokratischen Konkurrenz in der römischen Republik, Berlin 2002.
- Bleicken, J., Rezension zu: Badian, E., Foreign Clientelae, Gnomon 36 (1964), 176-87.
- Bleicken, J., Das Volkstribunat der klassischen Republik. Studien zu seiner Entwicklung zwischen 287 und 133 v. Chr., München 1968.
- Bleicken, J., Staatliche Ordnung und Freiheit in der römischen Republik, Kallmünz 1972.
- Bleicken, J., Der Begriff der Freiheit in der letzten Phase der römischen Republik, HZ 185 (1962), 1-20.
- Bleicken, J., Die Verfassung der Römischen Republik. Grundlagen und Entwicklung, 7., völlig überarbeitete und erweiterte Aufl. (8. Aufl., Nachdruck 2008), München u.a. 1995.
- Blomart, A., Die Evocatio und der Transfer fremder Götter von der Peripherie nach Rom, in: Cancik, H. u. Rüpke, J. (Hgg.), Römische Reichsreligion und Provinzialreligion, Tübingen 1997, 99-111.

- Blösel, W., Die Anakyklosis-Theorie und die Verfassung Roms im Spiegel des sechsten Buches des Polybios und Ciceros De Re Publica, Buch II, Hermes 126 (1998), 31-57.
- Blösel, W., Die "Wahl" des P. Cornelius Scipio zum Prokonsul in Spanien im Jahr 210 V. Chr., Hermes 136 (2008), 326-347.
- Bömer, F., Kybele in Rom, die Geschichte ihres Kults als politisches Phänomen, MDAI(R) 71 (1964), 130-51.
- Bonfante Warren, L., Roman Triumphs and Etruscan Kings. The Changing Face of the Triumph, JRS 60 (1970), 49-66.
- Borg, B., Jenseits des mos maiorum: Eine Archäologie römischer Werte?, in: Haltenhoff, A., u.a. (Hgg.) Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft, Leipzig 2005, 47-80.
- Borgeaud, P., La Mère des dieux de Cybèle à la Vierge Marie, Paris 1996.
- Boyancé, P., Les Romains: peuple de la *fides*, Bulletin de l' Association Guillaume Budé, 9(1964).
- Breneder, H., Magna Mater-Kult und Sibyllinen. Kulttransfer und annalistische Geschichtsfiktion, Innsbruck 2004.
- Brennan, T., Triumphus in Monte Albano, in: Wallace, R. u. Harris, E. (Hgg.), Transitions to Empire. Essays in Greco-Roman History, 360-146 B.C., in honor of E. Badian, Norman u. London 1996, 315-37.
- Bringmann, K., Geschichte der Römischen Republik. Von den Anfängen bis Augustus, München 2002.
- Briscoe, J., Rezension zu: Harris, W., War and Imperialism in Republican Rome, CR 30 (1980), 86-88.
- Briscoe, J., The Second Punic War, CAH² VIII, Cambridge 1989, 44-80.
- Briscoe, J., Livy and Polybius, in: Schuller, W., Livius. Aspekte seines Werkes, Konstanz 1993, 39-52.
- Braun, M. u.a. (Hgg.), Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr., München u. Leipzig 2000.
- Broughton, T., The Magistrates of the Roman Republic, Vol. 1, New York 1951.
- Bruit Zaidman, L. u. Schmitt Pantel, P., Religion in the Ancient Greek City, Cambridge 1992.
- Brunt, P., Social Conflicts in the Roman Republic, New York 1971 (=Brunt 1971a).
- Brunt, P., Italian Manpower 225 BC-AD 14, Oxford 1971 (=Brunt 1971b).
- Bruun, C. (Hrsg.), The Roman Middle Republic. Politics, Religion, and Historiography c.400-133 B.C., Rom 2000.
- Burck, E., Die Erzählkunst des T.Livius, Berlin 1964.

- Burck, E., The Third Decade, in: Dorey, T. (Hrsg.), *Livy*, London 1971, 21-46.
- Burck, E., *Das Geschichtswerk des Titus Livius*, Heidelberg 1992.
- Burton, P., The Summoning of the Magna Mater to Rome (205 B.C.), *Historia* 45 (1996), 36-63.
- Burton, P., Ancient International Law, the Aetolian League, and the Ritual of Surrender during the Roman Republic. The Constructivist View, *IHR* 31 (2009), 237-52.
- Burton, P., *Friendship and Empire. Roman Diplomacy and Imperialism in the Middle Republic (353-146 BC)*, New York 2011.
- Cancik, H. u. Rüpke, J. (Hgg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen 1997.
- Champion, C. u. Eckstein, A., Introduction: The Study of Roman Imperialism, in: Champion, C. (Hrsg.) *Roman Imperialism. Readings and Sources*, Malden u.a. 2004, 1-15.
- Champion, C. (Hrsg.) *Roman Imperialism. Readings and Sources*, Malden u.a. 2004.
- Champion, C., Polybius and the Punic Wars, in: Hoyos, D. (Hrsg.), *A Companion to the Punic Wars*, Chichester u.a. 2011, 95-111.
- Champion, C., Livy and the Greek Historians from Herodotus to Dionysius: Some Soundings and Reflections, in: Mineo, B. (Hrsg.) *A Companion to Livy*, Malden 2015, 190-204.
- Chassignet, M., *L'Annalistique romaine I-III. Texte établi et traduit*, Paris 1996-2004.
- Christ, K., *Römische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*, München 1982.
- Christ, K., *Geschichte der Römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis zu Konstantin*, 4. durchges. u. aktualisierte Aufl., München 2002.
- Clark, J., Roman Optimism Before Cannae. The Vow of the *ver sacrum* (Livy 22.10), *Mnemosyne* 67 (2014), 405-422.
- Clark, A., *Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome*, Oxford 2007.
- Clemente, G., Esperti ambasciatori del senato e la formazione della politica estera romana tra il III e il II secolo a. C., *Athenaeum* 54 (1976), 319-352.
- Colin, G., *Rome et la Grèce de 200 à 146 av. J.-C.*, Paris 1905.
- Cornell, T., *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 B.C.)*, London 1995.
- Crawford, M., War and finance, *JRS* 54 (1964), 29-32.
- Dahlheim, W., *Struktur und Entwicklung des römischen Völkerrechts im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr.*, München 1968.
- Davies, J., *Rome's Religious History. Livy, Tacitus and Ammianus Marcellinus on their Gods*, Cambridge 2004.

- Dawkins, R., *Der Gotteswahn*. Aus dem Englischen von Sebastian Vogel, 4. Aufl., Berlin 2018.
- De Sanctis, G., *Storia dei Romani*, Bd. 3, 2. Aufl., Florenz 1968.
- Deininger, J., Die Tyche in der pragmatischen Geschichtsschreibung des Polybios, in: Grieb, V. u. Koehn, C., (Hgg.) *Polybios und seine Historien*, Stuttgart 2013, 71-112.
- Derow, P., Polybius, Rome and the East, *JRS* 69 (1979), 1-15.
- Develin, R., Tradition and the Development of Triumphal Regulations in Rome, *Klio* 60 (1978), 429-38 (=Develin 1978a).
- Develin, R., Religion and Politics during the Third Century B.C., *Journal of Religious History* 10 (1978), 17-19 (=Develin 1978b).
- Dorey, T., The Dictatorship of Minucius, *JRS* 45 (1955), 92-96.
- Dörrie, H., Polybios über pietas, religio und fides (zu Buch 6, Kap. 56). Griechische Theorie und römisches Selbstverständnis, in: *Publications de l'École française de Rome* 22 (1974), 251-272.
- Drecoll, C., Die Karneadesgesandtschaft und ihre Auswirkungen in Rom. Bemerkungen zur Darstellung der Karneadesgesandtschaft in den Quellen, *Hermes* 132 (2004), 82-91.
- Drexler, H., Dignitas, in: Klein, R. (Hrsg.), *Das Staatsdenken der Römer*, Darmstadt 1966 (Nachdr. 1980), 231-254.
- Drexler, H., Iustum Bellum, *RhM* 102 (1959), 97-140.
- Drexler, H., *Politische Wertbegriffe der Römer*, Darmstadt 1988.
- Dreyer, B., *Polybios. Leben und Werk im Banne Roms*, Hildesheim u.a. 2011.
- Dubourdieu, A., Nommer les dieux. Pouvoir des noms, pouvoir des mots dans les rituel du votum, de l'evocatio, et de la devocatio dans la Rome antique, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 7 (2005), 183-197.
- Dumézil, G., Remarques sur le ‚Ius Fetiale‘, *REL* 34 (1957), 93-111.
- Durand, J. u. Scheid, J., „Rites“ et „religion“ – Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains, in: *Archives des Science sociales des Religions* 85 (1994), 23-43.
- Dworkin, R., *Religion ohne Gott*. Aus dem Amerikanischen von Eva Engels, 3. Aufl., Berlin 2014.
- Eckstein, A., *Senate and General*, Berkeley u.a. 1987.
- Eckstein, A., *Moral Vision in the Histories of Polybius*, Berkeley 1995.
- Eckstein, A., *Mediterranean Anarchy, Interstate War, and the Rise of Rome*, Berkeley u. a. 2006.
- Eckstein, A., *Rome enters the Greek East*, Chichester u.a., 2008.

- Eckstein, A., *Physis and Nomos. Polybius, Rome, and Cato the Elder*, in: Cartledge, P. u.a. (Hgg.), *Hellenistic Constructs. Essays in Culture, History and Historiography*, Berkeley and Los Angeles 1993, 175-198.
- Eckstein, A., Review of Nörr, D., „Aspekte des römischen Völkerrechts. Die Bronzetafel von Alcántara, München 1989“ and „Die Fides im römischen Völkerrecht, Heidelberg 1991“, *Classical Philology* 89 (1994).
- Eckstein, A., *Glabrio and the Aetolians. A Note on Deditio*, *TAPA* 125 (1995), 271-89.
- Eckstein, A., *Ancient 'International Law', the Aetolian League, and the Ritual of Unconditional Surrender. A Realist View*, *IHR* 31 (2009), 253-67.
- Eckstein, A., *Livy, Polybius and the Greek East (Books 31-45)*, in: Mineo, B. (Hrsg.), *A Companion to Livy*, Chichester u.a. 2015, 407-422.
- Edlund, I., *Invisible Bonds. Clients and Patrons through the Eyes of Polybius*, *Klio* 59 (1977), 129-136.
- Ehlers, W., s.v. *Triumphus*, *RE* VII, A, 1, 1939, 493-511.
- Eilers, C., *Roman Patrons of Greek Cities*, Oxford 2002.
- Eisenhut, W., *Virtus Romana. Ihre Stellung im römischen Wertsystem*, München 1973.
- Elwyn, S., *Interstate Kinship and Roman Foreign Policy*, *TAPhA* 123 (1993), 261-86.
- Errington, R., *The Dawn of Empire. Rome's Rise to World Power*, London 1971.
- Errington, R., *Neue Forschungen zu den Ursachen der römischen Expansion im 3. und 2. Jh. v. Chr.*, *Historia* 250 (1990), 93-106.
- Erskine, A., *Troy between Greece and Rome. Local Tradition and Imperial Power*, Oxford 2001.
- Erskine, A., *Roman Imperialism*, Edinburgh 2010.
- Fantham, E., *Ovid Fasti Book IV*, Cambridge 1998.
- Fears, J., *The Theology of Victory at Rome. Approaches and Problems*, *ANRW* II,17,2, Berlin u. New York 1981, 736-826 (=Fears 1981a).
- Fears, J., *The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, *ANRW* II,17,2, Berlin u. New York 1981, 827-948 (=Fears 1981b).
- Feeney, D., *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts, and Beliefs*, Cambridge 1998.
- Feig Vishnia, R., *State, Society and Popular Leaders in Mid-Republican Rome 241 - 167 BC*, London 1996.
- Feig Vishnia, R., *A Case of "Bad Press"? Gaius Flaminius in Ancient Historiography*, *ZPE* 181 (2012), 27-45.

Ferrary, J.-L., Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête du monde hellénistique, Rom 1988.

Ferrary, J.-L., *Ius fetiale* et diplomatie, in: Frézouls, E. u. Jaquemin, A., (Hgg.), Les relations internationales. Actes du colloque de Strasbourg 15-17 Juin 1993, Paris 1995, 411-432.

Flaig, E., Ritualisierte Politik. Zeichen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom, Göttingen 2003.

Flaig, E., Über die Grenzen der Akkulturation. Wider die Verdinglichung des Kulturbegriffs, in: Vogt-Spira, G. u. Rommel, B. (Hgg.), Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma, Stuttgart 1999, 81-114.

Flaig, E., Keine Performanz ohne Norm – keine Norm ohne Wert. Das Problem der zwingenden Gesten in der römischen Politik, in: Haltenhoff, A. u.a. (Hgg.), Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft, Leipzig 2005, 209-224.

Flower, H., The Tradition of the Spolia Opima. M. Claudius Marcellus and Augustus, CA 19 (2000), 34-64.

Flurl, W., Deditio in Fidem, München 1969.

Fontenrose, J., The Delphic Oracle. Its Responses and Operations. With a Catalogue of Responses, Berkeley 1978.

Forrest, W., Rezension zu: Thiel, J., A History of Roman Sea-Power before the Second Punic War, JRS 46 (1956), 169-170.

Franchis, M. de, Livian Manuscript Tradition, in: Mineo, B. (Hrsg.), A Companion to Livy, Malden 2015, 3-23.

Fraenkel, E., Die Stelle des Römertums in der humanistischen Bildung, Berlin 1926.

Frank, T., The Import of the Fetial Institution, CP 7 (1912), 335-342.

Frank, T., Roman Imperialism, New York 1914.

Frazer, J., The Golden Bough, 12 Bde., London 1912-36.

Freyburger, G., La Supplication d'action de grâces dans la religion romaine Archaïque, Latomus 36 (1977), 283-315.

Freyburger, G., La Supplication d'action de grâces sous le Haut-Empire, ANRW 2.16.2, Berlin u. New York 1978, 1418-39.

Freyburger, G., Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne, Paris 1986.

Freyburger, G., Fides et potestas, pistis et epitropae, Ktéma 7 (1982), 177-85.

Frézouls, E., Sur l'historiographie de l'impérialisme romain, Ktéma 8 (1983), 141-62.

Fronza, M., *Between Rome and Carthage. Southern Italy during the Second Punic War*, Cambridge 2010.

Fustel de Coulanges, N., *La Cité antique*, Paris 1864.

Gabba, E., *Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma fra III e II sec. a. C.*, in: Sordi, M. (Hrsg.), *I canali della propaganda nel mondo antico*, Mailand 1976, 84-101.

Galinsky, K., *Scipionic Themes in Plautus Amphitruo*, *TAPhA* 97 (1966), 203-235.

Galsterer, H., *Herrschaft und Verwaltung im republikanischen Italien. Die Beziehungen Roms zu den italischen Gemeinden vom Latinerfrieden 338 v. Chr. bis zum Bundesgenossenkrieg 91 v. Chr.*, *Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte* 68, München 1976.

Garnsey, P. u. Whittaker, C., *Introduction*, in: diess. (Hgg.), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge 1978, 1-16.

Garnsey, P. u. Whittaker, C. (Hgg.), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge 1978.

Geertz, C., *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*, in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, 14. Aufl. Frankfurt a. M. 2019, 7-43.

Geertz, C., *Religion als kulturelles System*, in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, 14. Aufl. Frankfurt a. M. 2019, 44-96.

Gehrke, H.-J., *Die Römer im ersten punischen Krieg*, in: Spielvogel, J. (Hrsg.), *Res publica reperta. Die Verfassung und Gesellschaft der römischen Republik und des frühen Principats*. Festschrift für Jochen Bleicken, Stuttgart 2002, 153-71.

Gelzer, M., *Das Reich. Idee und Gestalt*. Festschrift für Johannes Haller, Stuttgart 1940.

Gelzer, M., *Caesar. Der Politiker und Staatsmann*, Wiesbaden, 6. Aufl. 1960.

Gelzer, M., *Die Nobilität der römischen Republik*, in: ders., *Kleine Schriften*, hrsg. von H. Straßburger und Chr. Meier, Bd. 1, Wiesbaden 1962, 17-135.

Gelzer, M., *Römische Politik bei Fabius Pictor*, *Hermes* 68 (1933), 129-166.

Giannelli, G., *Trattato di storia romana I*, Rom 1953.

Goldbeck, F., *Salutationes. Die Morgenbegrüßungen in Rom in der Republik und der frühen Kaiserzeit*, Berlin 2010.

Grainger, J., *The League of the Aitolians*, Leiden u.a. 1999.

Graillet, H., *Le culte de Cybèle, mère des dieux à Rome et dans l'empire romain*, Paris 1912.

Gruen, E., *Greek Pistis and Roman Fides*, *Athenaeum* 9 (1982), 50-68.

Gruen, E., *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, Berkely u.a. 1984.

- Gruen, E., *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden u.a. 1990 (=Gruen 1990a).
- Gruen, E., *The Advent of the Magna Mater*, in: ders., *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden 1990, 5-33 (=Gruen 1990b).
- Gruen, E., *Culture and Identity in Republican Rome*, Ithaca 1992 (=Gruen 1992a).
- Gruen, E., *The Making of the Trojan Legend*, in: ders., *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca 1992, 6-52 (=Gruen 1992b).
- Gundel, H., *Der Begriff maiestas im politischen Denken der römischen Republik*, *Historia* 12 (1963), 283-320.
- Gustafsson, G., *Evocatio deorum. Historical and Mythical Explanations of Ritualised Conquest in the Expansion of Ancient Rome*, Uppsala 2000.
- Habicht, C., *Athen. Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit*, München 1995.
- Hahn, D., *Roman Nobility and the Three Major Priesthoods, 218-167 B.C.*, *TAPhA* 94 (1963), 73-85.
- Halkin, L., *La Supplication d'action de grâces chez les Romains*, Paris 1953.
- Halfmann, H., *Livius und Polybios*, in: Grieb, V. u. Koehn, C., (Hgg.) *Polybios und seine Historien*, Stuttgart 2013, 49-58.
- Haltenhoff, A., *Wertbegriff und Wertbegriffe*, in: Braun, M. u.a. (Hgg.), *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.*, München u. Leipzig 2000, 15-29.
- Haltenhoff, A., u.a. (Hgg.), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, Leipzig 2005.
- Haltenhoff, A., u.a. (Hgg.), *O tempora, o mores. Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahren der Republik*, München u. Leipzig 2003.
- Haltenhoff, A., *Römische Werte in neuer Sicht? Konzeptionelle Perspektiven innerhalb und außerhalb der Fachgrenzen*, in: ders. u.a. (Hgg.), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, Leipzig 2005, 81-106.
- Hansen, E., *The Attalids of Pergamon*, 2. Aufl., Ithaca 1971.
- Harmand, L., *Le Patronat sur les collectivités publiques des origines au Bas-Empire*, Paris 1957.
- Harris, W., *War and Imperialism in Republican Rome 327-70 BC*, Oxford 1979.
- Harris, W. (Hrsg.), *The Imperialism of Mid-Republican Rome*, Rom 1984.
- Harris, W., *Current Directions in the Study of Roman Imperialism*, in: ders. (Hrsg.), *The Imperialism of Mid-Republican Rome*, Rom 1984.
- Hegel, G., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Berlin 1821-31.

- Heinze, R., Von den Ursachen der Größe Roms, in: ders., Vom Geist des Römertums. Ausgewählte Aufsätze herausgegeben von Erich Burck, 4. Auflage, Darmstadt 1972.
- Heinze, R., Auctoritas(1925), in: ders., Vom Geist des Römertums. Ausgewählte Aufsätze herausgegeben von Erich Burck, 4. Auflage, Darmstadt 1972, 43-58.
- Heinze, R., Fides (1929), in: ders., Vom Geist des Römertums. Ausgewählte Aufsätze herausgegeben von Erich Burck, 4. Auflage, Darmstadt 1972.
- Herrmann, W., Die Historien des Coelius Antipater. Fragmente und Kommentar, Meisenheim am Glan 1979.
- Heuss, A., Die völkerrechtlichen Grundlagen der römischen Aussenpolitik in Republikanischer Zeit, Leipzig 1933.
- Hingley, R., Attitudes to Roman Imperialism, in: Scott, E. (Hrsg.), Theoretical Roman Archaeology. First Conference Proceedings, Avebury 1993, 23-27.
- Hölkeskamp, K.-J., Die Entstehung der Nobilität. Studien zur sozialen und politischen Geschichte der Römischen Republik im 4. Jh. v. Chr., Stuttgart 1987.
- Hölkeskamp, K.-J., *Fides-deditio in fidem-dextra data accepta*, Recht, Religion, und Ritual in Rom, in: Bruun, C. (Hrsg.), The Roman Middle Republic. Politics, Religion and Historiography, c. 400-133 BC, Rom 2000, 234-49.
- Hölkeskamp, K.-J., Rekonstruktionen einer Republik. Die politische Kultur des antiken Rom und die Forschung der letzten Jahrzehnte, München 2004.
- Holleaux, M., Rome, la Grèce et le monarchies hellénistiques au IIIe siècle avant J.-C. (273-205), Paris 1921.
- Hooke, S.(Hrsg.), Myth and Ritual, London 1933.
- Hopkins, K., A World Full of Gods. Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire, London 1999.
- Horsfall, N., The Aeneas Legend from Homer to Virgil, in: Bremmer, J. u. Horsfall, N., Roman Myth and Mythography, London 1987.
- Hoyos, D., Unplanned Wars. The Origins of the First and Second Punic Wars, Berlin 1998.
- Hoyos, D. (Hrsg.), A Companion to the Punic Wars, Chichester u.a. 2011.
- Hoyos, D., Mastering the West. Rome and Carthage at War, New York u. a. 2015.
- Huergon, J., La guerre romaine aux 4-3 siècles et la *fides romana*, Problèmes de la guerre à Rome, Paris 1969.
- Itgenshorst, T., Tota illa pompa. Der Triumph in der römischen Republik, Göttingen 2005.
- Jaeger, M., Livy, Hannibal's Monument, and the Temple of Juno at Croton, TAPhA 136 (2006), 389-414.

- James, W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*, 6. Aufl., London 1903.
- James, W., *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Aus dem Amerikanischen von Eilert Herms und Christian Stahlhut. Mit einem Vorwort von Peter Sloterdijk*, Frankfurt a.M. u. Leipzig 1997.
- Jehne, M. u. Mutschler, F.-H., *Texte, Rituale und die Stabilität der res publica. Zu zwei Teilprojekten des Dresdener Sonderforschungsbereiches „Institutionalität und Geschichtlichkeit“*, *Antike Welt* 31 (2000), 551-556.
- Jope, J., *The Fasti. Nationalism and Personal Involvement in Ovid's Treatment of Cybele*, *Échos du monde classique* 32 (1988), 13-22.
- Kahrstedt, U., *Die Annalistik von Livius. B. XXXI-XLV. Vorschläge und Versuche*, Berlin 1913.
- Kallet-Marx, R., *Hegemony to Empire. The Development of the Roman Imperium in the East from 148 to 62 B.C.*, Berkeley 1995.
- Keller, J., *Über die Bedeutung von Werten in der römischen Republik*, in: Haltenhoff, A., u.a. (Hgg.), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, Leipzig 2005, 175-208.
- Keller, A., *Cicero und der gerechte Krieg. Eine ethisch-staatsphilosophische Untersuchung*, Stuttgart 2012.
- Kienast, D., *Rom und die Venus vom Eryx*, *Hermes* 93, 1965, 478-489.
- King, C., *The Organization of Roman Religious Beliefs*, *Classical Antiquity* 22 (2003), 275-312.
- Klaffenbach, G., *Der römisch-ätolische Bündnisvertrag*, Berlin 1954.
- Klein, R. (Hrsg.), *Das Staatsdenken der Römer*, Darmstadt 1966 (Nachdr. 1980).
- Kloft, H., *liberalitas principis. Herkunft und Bedeutung. Studien zur Prinzipatsideologie*, Köln u.a. 1970.
- Klotz, A., *Livius und seine Vorgänger*, 3 Bde., Berlin u. Leipzig 1940-41.
- Koch, C., *Der römische Jupiter*, Nachdr. d. Ausg. 1937, Darmstadt 1968.
- Koch, C., *Untersuchungen zur Geschichte der römischen Venus-Verehrung*, *Hermes* 83, 1955, 1-55.
- Konterini, V., *Rome et Rhodes au tournant de IIIe.S.av.J.C. d'après une inscription inédite de Rhodes*, *JRS* 73 (1983), 24-32.
- Koselleck, R., *Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt [1977]*, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 11. Aufl., Frankfurt a. M. 2020.
- Köves, Th., *Zum Empfang der Magna Mater in Rom*, *Historia* 12 (1963), 312-47.

- Kragelund, P., Dreams, Religion and Politics in Republican Rome, *Historia* 50 (2001), 53-95.
- Krömer, D. (Hrsg.), *Wie die Blätter am Baum, so wechseln die Wörter. 100 Jahre Thesaurus linguae Latinae*, Stuttgart u. Leipzig 1995.
- Künzl, E., *Der römische Triumph. Siegesgeiern im antiken Rom*, München 1988.
- Lake, A., The Supplicatio and Graecus Ritus, in: Casey, R., u.a. (Hgg.), *Quantulacumque: Studies presented to Kirsopp Lake*, London 1937, 243-251.
- Lambrechts, P., Cybèle, divinité étrangère ou nationale? *Société royale belge d' anthropologie et de préhistoire* 62 (1951), 44-60.
- Larsen, J., The Peace of Phoenice and the Outbreak of the Second Macedonian War, *Classical Philology* 32 (1937), 15-31.
- Larsen, J., Was Greece Free between 196 and 146 BC?, *Classical Philology* 30 (1935).
- Latte, K., *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.
- Lazenby, J., *Hannibal's War. A Military History of the Second Punic War*, Warminster 1978.
- Leigh, M., Ovid and the Lectisternium (Metamorphoses 8,651-660), *CQ* 52 (2002), 625-627.
- Lemosse, M., Les éléments techniques de l'ancien triomphe romaine et le problème des son origine, *ANRW* I,2, 1972, 442-453.
- Levene, D., *Religion in Livy*, Leiden 1993.
- Levene, D., *Livy on the Hannibalic War*, Oxford 2012.
- Levick, B., Historical Context of the *Ab Urbe Condita*, in: Mineo, B. (Hrsg.), *A Companion to Livy*, Chichester u.a. 2015, 24-36.
- Linder, M. u. Scheid, J., Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne, in: *Archives des Sciences sociales des Religions* 81 (1993), 47-62.
- Linderski, J., Cicero and Roman Divination, *PP* 37 (1983), 12-38.
- Linderski, J., Si vis pacem, para bellum. Concepts of Defensive Imperialism, in: Harris, W. (Hrsg.), *The Imperialism of Mid-Republican Rome*, Rom 1984, 133-152.
- Linderski, J., Augural Law, *ANRW* 2,16,3, Berlin u. New York 1986, 2146-2312.
- Linderski, J., Roman Religion in Livy, in: Schuler, W. (Hrsg.), *Livius. Aspekte seines Werkes*, Konstanz 1993, 53-70.
- Linke, B., Kingship in Early Rome, in: Lanfranchi, G. u. Rollinger, R. (Hgg.), *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation exploratory Workshop held in Padova, November 28th - December 1st, 2007*, Padua 2010, 181-196.
- Linke, B., *Antike Religion*, München 2014.

- Lippold, A., *Consules. Untersuchungen zur Geschichte des römischen Konsulates von 264-201 v. Chr.*, Bonn 1963.
- Littlewood, R., *Poetic Artistry and Dynastic Politics. Ovid at the Ludi Megalenses (Fasti 4,179-372)*, CQ 31 (1981), 381-95.
- Lomas, K., *Der Aufstieg Roms. Von Romulus bis Pyrrhus. Aus dem Englischen von Uwe Walter*, 2. Aufl., Stuttgart 2019.
- Lombardi, L., *Dalla „fides“ alla „bona fides“*, Mailand 1961.
- Losemann, V., *Nationalsozialismus und Antike. Studien zur Entwicklung des Faches Alte Geschichte 1933-1945*, Hamburg 1977.
- Luce, T.J., *Livy. The Composition of His History*, Princeton 1977.
- MacBain, B., *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Brüssel 1982.
- Machiavelli, N., *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung. Dt. Gesamtausg., übersetzt, eingeleitet und erläutert von Rudolf Zorn. Mit einem Geleitwort von Herfried Münkler*, 3., verbesserte Aufl., Stuttgart 2007.
- Madden, T., *Empires of Trust. How Rome Built – and America Is Building – a New World*, New York 2008.
- Malitz, J., *Römertum im ‚Dritten Reich‘*, in: Kneissl, P. u.a. (Hgg.), *Imperium Romanum. Festschrift für Karl Christ*, Stuttgart 1998, 519-543.
- Mandell, S., *Roman Dominion: Desire and Reality*, AW 22 (1991), 37-42.
- Marquardt, J., *Römische Staatsverwaltung III*, Leipzig 1878.
- Mattingly, D., *Introduction. Dialogues of Power and Experience in the Roman Empire*, in: ders. (Hrsg.), *Dialogues in Roman Imperialism. Power, Discourse, and Discrepant Experience in the Roman Empire*, Portsmouth 1997, 7-24.
- Maxfield, V., *The Military Decorations of the Roman Army*, 1981.
- Mette, H.-J., *Livius und Augustus*, Gymnasium 68 (1961), 269-285.
- McDonnell, M., *Aristocratic Competition, Horses and the Spolia Opima Again*, in: Aubert, J. u. Várhelyi, Z. (Hgg.), *A Tall Order. Religion, law, society, and imperialism in the ancient world. Essays in honor of William V. Harris*, Leiden u.a. 2005, 145-68.
- McDonnell, M., *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*, Cambridge 2006.
- McShane, R., *The Foreign Policy of the Attalids of Pergamun*, Urbana 1964.
- Meier, Chr., *Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jh. v. Chr.*, ABG 21 (1977), 7-41.

- Meier, Chr., *Res publica amissa. Eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik*, 3. veränd. Aufl., Frankfurt 1997.
- Meier, H., Art. „Begriffsgeschichte“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1 (1971), 788-808.
- Meister, K., *Die Tugenden der Römer* (1930), in: Oppermann, H. (Hrsg.), *Römische Wertbegriffe*, 2. Aufl. Darmstadt 1974, 1-22.
- Merten, M., *Fides Romana bei Livius*, Frankfurt 1965.
- Meyer, E., *Kleine Schriften*, Halle 1910-1924.
- Michels, A., Rezension zu Latte, K., *Römische Religionsgeschichte*, in: *AJPh* 83 (1962), 434-444.
- Miles, M., *Art as Plunder. The Ancient Origins of Debate about Cultural Property*, Cambridge 2010.
- Mix, E., *Marcus Atilius Regulus, Exemplum Historicum*, Den Haag 1970.
- McDonald, A. u. Walbank, F., *The origins of the Second Macedonian War*, *JRS* 27 (1937), 180-207.
- McDonald, A., *The Style of Livy*, *JRS* 47 (1957), 155-170.
- McGing, B., *Polybius' Histories*, New York 2010.
- Mommsen, Th., *Römische Geschichte*, Bde. 1-3, Leipzig 1854-56.
- Mommsen, Th., *Römisches Staatsrecht I*, 3. Aufl., Leipzig 1887.
- Montesquieu, C. de, *Größe und Niedergang Roms. Mit den Randbemerkungen Friedrichs des Großen*. Übersetzt und herausgegeben von Lothar Schuckert., Frankfurt a. M. 1980.
- Münzer, F., *Sulpicius* (Nr. 56), *RE IV*, 1, 759.
- Murray, O. u. Price, S.(Hgg.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford 1990.
- Muth, R., *Einführung in die griechische und römische Religion*, Darmstadt 2010.
- Mutschler, F.-H., *virtus* und kein Ende? *Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.*, *Poetica* 32 (2000), 23-49.
- Mutschler, F.-H., *virtus* 2002. Zur Rolle der „römischen Werte“ in der Altertumswissenschaft, *Gymnasium* 110 (2003), 363-385.
- Nissen, H., *Kritische Untersuchungen über die Quellen der vierten und fünften Dekade des Livius*, Berlin 1963.
- Nörr, D., *Aspekte des römischen Völkerrechts. Die Bronzetafel von Alcántara*, München 1989.
- Nörr, D., *Die Fides im römischen Völkerrecht*, Heidelberg 1991.

- North, J., The Development of Roman Imperialism, JRS 71 (1981), 1-9.
- Oakley, S., Single Combat in the Roman Republic, CQ 35 (1985), 392-410.
- Oakley, S., The Roman Conquest of Italy, in: Rich, J. u. Shipley, G. (Hgg.), War and Society in the Roman World, London u. New York 1993, 9-37.
- Oakley, S., A commentary on Livy Books VI-X, Bd. 2, Oxford 1998.
- Ohlemutz, E., Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon, Würzburg 1940.
- Oppermann, H. (Hrsg.), Römische Wertbegriffe, 2. Aufl. Darmstadt 1974.
- Orlin, E., Temples, Religion and Politics in the Roman Republic. Leiden 1997.
- Orlin, E., Foreign Cults in Republican Rome. Rethinking the Pomerial Rule, Memoirs of the American Academy in Rome 47 (2002), 1-18.
- Orlin, E., Rezension zu: Clark, A., Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome, The Sixteenth Century Journal 40 (2009), 971-972.
- Orlin, E., Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire, Oxford u.a. 2010.
- Owens, W., The Third Deception in Bacchides: Fides and Plautus Originality, AJPh 115 (1994), 381-407.
- Pailler, J.-M., Religio et affairs religieuses. De l'expiation du sacrilège de Locres à l'accueil de Cybèle, Mel. C. Domergue, Pallas 46 (1997), 131-46.
- Parke, H., Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity, London 1988.
- Parker, R., Athenian Religion. A History, Oxford 1996.
- Palmer, R., Rome and Carthage at Peace, Stuttgart 1997.
- Pausch, D., Livius und der Leser. Narrative Strukturen in *ab urbe condita*. München 2011.
- Penella, R., War, Peace, and the ius fetiale in Livy 1, CP 82 (1987), 233-7.
- Perret, J., Les origines de la légende troyenne de Rome (291-31), Paris 1942.
- Peter, H., Historicum Romanorum Reliquiae I, 2. Aufl., Leipzig 1914.
- Petersen, H., Livy and Augustus, TAPhA 92 (1961), 440-452.
- Petzold, K.-E., Rom und Illyrien, Historia 20 (1971), 199-223.
- Petzold, K.-E., Die Entstehung des römischen Weltreiches im Spiegel der Historiographie. Bemerkungen zum bellum iustum bei Livius, in: Lefèvre, E. u. Olshausen, E. (Hgg.), Livius – Werk und Rezeption. Festschrift für Erich Burck zum 80. Geburtstag, München 1983, 241-263.
- Pfiffig, A., Die Haltung Etruriens im 2. Punischen Krieg, Historia 15 (1966), 193-210.

- Philipps, R., Approaching Roman Religion: A Case for Wissenschaftsgeschichte, in: Rüpke, J. (Hrsg.), *A Companion to Roman Religion*, Malden 2007, 10-29.
- Philipson, C., *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome II*, London 1916.
- Pittenger, M., *Contested Triumphs. Politics, Pageantry, and Performance in Livy's Republican Rome*, Berkeley 2008.
- Pöschl, V., *Grundwerte römischer Staatsgesinnung in den Geschichtswerken des Sallust*, Berlin 1940.
- Pöschl, V., Politische Wertbegriffe in Rom, *A&A* 26 (1980), 1-17.
- Raaflaub, K., Richards, J. u. Samons II, K., Appius Claudius Caecus, Rome and Italy before the Pyrrhic War, in: Hackens, T. u.a. (Hgg.), *The Age of Pyrrhus*, Louvain 1992, 13-50.
- Raaflaub, K., Born to be Wolves? Origins of Roman Imperialism, in: Wallace, R. u. Harris, W. (Hgg.), *Transitions to Empire. Essays in Graeco-Roman History 360-140 B.C., in Honor of E.Badian*, Norman 1996, 273-314.
- Ramsey, G., Rezension zu: Eckstein, A., Rome enters the Greek East. From Anarchy to Hierarchy in the Hellenistic Mediterranean, 230-170 BC, in: *Bryn Mawr Classical Review* (05.07.2013). URL: <http://bmcr.brynmawr.edu/2013/2013-07-05.html> (abgerufen am 21.04.2016).
- Rasmussen, S., *Public Portents in Republican Rome*, Rom 2003.
- Rawson, E., Caesar's Heritage. Hellenistic Kings and Their Roman Equals, *JRS* 65 (1975), 148-159.
- Rebenich, S., Wissenschaftsgeschichtliche Anmerkungen aus althistorischer Sicht, in: Haltenhoff, A., u.a. (Hgg.), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, Leipzig 2005, 23-46.
- Rebenich, S., Alte Geschichte zwischen Demokratie und Diktatur. Der Fall Helmut Berve, *Chiron* 31 (2001), 457-496.
- Rebenich, S., Nationalsozialismus und Alte Geschichte. Kontinuität und Diskontinuität in Forschung und Lehre, in: Stark, I. (Hrsg.), *Elisabeth Charlotte Welskopf und die Alte Geschichte in der DDR*, Stuttgart 2005.
- Rich, J., *Declaring War in the Roman Republic in the Period of Transmarine Expansion*, Brüssel 1976.
- Rich, J., Patronage and Interstate Relations in the Roman Republic, in: Wallace-Hadrill, A., *Patronage in Ancient Society*, London u.a. 1989, 117-135.
- Rich, J., Fear, Greed, and Glory: The Causes of Roman War Making in the Middle Republic, in: ders. u. Shipley, G. (Hgg.), *War and Society in the Roman World*, London u. New York 1993, 38-68.
- Rich, J. u. Shipley, G. (Hgg.), *War and Society in the Roman World*, London u. New York 1993.

- Rich, J., *The fetiales and Roman International Relations*, in: Richardson, J. u. Santangelo, F. (Hgg.), *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart 2011.
- Richardson, J., *The Triumph, the Praetor and the Senate*, JRS 65 (1975), 50-63.
- Richardson, J. u. Santangelo, F. (Hgg.), *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart 2011.
- Rieck, R., *Die Darstellung des Q. Fabius Maximus Cunctator und des M. Claudius Marcellus in Livius' dritter Dekade*, Berlin 1996.
- Rives, J., *Marcellus and the Syracusans*, CPh 88 (1993), 32-35.
- Ripat, P., *Roman Omens, Roman Audiences, and Roman History*, *Greece & Rome* 53 (2006), 155-174.
- Rüpke, J., *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990.
- Rüpke, J., *Kriegserklärung und Fahnenweihe. Zwei Anmerkungen zu einem historischen Experiment*, AU 30 (1987), 105-7.
- Rüpke, J. u.a., *Forschungsbericht Römische Religion (1990-1999)*, *Archiv für Religionsgeschichte* 2 (2000), 283-345.
- Rüpke, J., *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, München 2001.
- Rüpke, J. (Hrsg.), *A Companion to Roman Religion*, Malden 2007.
- Rüpke, J., *Religiöser Pluralismus und das Römische Reich*, in: Cancik, H. u. Rüpke, J. (Hrsg.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation*, Tübingen 2009, 331-354.
- Rüpke, J., *Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit*, Darmstadt 2011.
- Roller, L., *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley u. a. 1999.
- Rosenberger, V., *Religion in der Antike*, Darmstadt 2012.
- Rosenberger, V., *Gezähmte Götter. Das Prodigenwesen der römischen Republik*, Stuttgart 1998.
- Rosenstein, N., *Competition and Crisis in Mid-Republican Rome*, *Phoenix* 47, 1993, 313-338.
- Rosenstein, N., *War, Failure, and Aristocratic Competition*, CPh 85 (1990), 255-265 (=Rosenstein 1990a).
- Rosenstein, N., *Imperatores Victi. Military Defeat and Aristocratic Competition in the Middle and Late republic*, Berkeley 1990 (=Rosenstein 1990b).
- Roth, J., *War*, in: Sabin, P., u.a. (Hgg.), *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare. Volume 1: Greece, The Hellenistic World and the Rise of Rome*, Cambridge 2007, 368-398.
- Samter, E., s.v. *Fetiales*, RE 6,2, 1909.
- Sands, P., *The Client Princes of the Roman Empire under the Republic*, Cambridge 1908.

- Santangelo, F., The Fetials and their *iura*, BICS 51 (2008), 63-93.
- Santangelo, F., Rezension zu Clark, A., Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome, in: Bryn Mawr Classical Review (18.04 2008). <http://bmcr.brynmawr.edu/2008/2008-04-18.html> (abgerufen am 26.04.2016).
- Saulnier, C., Le Rôle de prêtres fétiaux et l'application du ‚ius fetiale‘ à Rome RHD 58 (1980), 171-199.
- Scheid, J., La délit religieuse dans la Rome tardo-républicaine, in: ders (Hrsg.), La délit religieux dans la cité antique, Paris 1981, 117-71.
- Scheid, J., Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome, in: Archives des sciences sociales des religions 59 (1985), 41-53.
- Scheid, J., An Introduction to Roman Religion, Edinburgh 2003.
- Scheid, J., Livy and Religion, in: Mineo, B. (Hrsg.), A Companion to Livy, Chichester u.a. 2015, 78-89.
- Schmidt, E., Kultübertragungen, Gießen 1909.
- Schmidt, P., Zwischen Werttheorie, Begriffsgeschichte und Römertum. Zur Politisierung eines wissenschaftlichen Paradigmas, in: Haltenhoff, A. u.a. (Hgg.), Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft, Leipzig 2005, 3-22.
- Schmitt, H., Untersuchungen zur Geschichte Antiochos‘ des Großen und seiner Zeit, Wiesbaden 1964.
- Schneider, W., Vom Handeln der Römer, Hildesheim u.a. 1998.
- Schultz, C., Rezension zu : Clark, A., Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome, The American Historical Review 113 (2008), 1209-1210.
- Scullard, H., Scipio Africanus. Soldier and Politician, Bristol 1970.
- Scullard, H., Festivals and Ceremonies of the Roman Republic, Ithaca 1981.
- Soltau, W., Livius‘ Geschichtswerk. Seine Komposition und seine Quellen, Leipzig 1897.
- Sourvinou-Inwood, C., What is polis religion?, in: Murray, O. u. Price, S.(Hgg.), The Greek City from Homer to Alexander, Oxford 1990, 295-322.
- Souza, P., Piracy in the Graeco-Roman World, Cambridge u. New York 1999.
- Spannagel, M., Zur Vergegenwärtigung abstrakter Werbegriffe in Kult und Kunst der römischen Republik, in: Braun, M. u.a. (Hgg.), Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr., München u. Leipzig 2000, 237-269.
- Spickermann, W., Kultisches und Religiöses bei Polybios, in: Grieb, V. u. Koehn, C., (Hgg.) Polybios und seine Historien, Stuttgart 2013, 301-318.

- Springer, L., The Cult and Temple of Jupiter Feretrius, *CJ* 50 (1954), 27-32.
- Staveley, E., Rome and Italy in the Early Third Century, in: *CAH*², Bd. 7, Cambridge 1989, 420-455.
- Stier, H., Roms Aufstieg zur Weltmacht und die griechische Welt, Köln 1957.
- Stolz, F., Grundzüge der Religionswissenschaft, 3. durchges. Aufl., Göttingen 2001.
- Sumner, G., The chronology of the outbreak of the Second Punic War, *PACA* 9 (1966), 5-30.
- Sumner, V., Elections at Rome in 217 B.C., *Phoenix* 29 (1975), 250-259.
- Syme, R., Livy and Augustus, *HSPH* 64 (1959), 27-87.
- Täubler, E., Imperium Romanum. Studien zur Entwicklungsgeschichte des römischen Reiches I, Leipzig 1913.
- Thulin, C., s.v. Iuppiter, *RE* X, 1, 1918, 1126-1147.
- Timpe, D., Herrschaftsidee und Klientelstaatenpolitik in Sallusts *Bellum Jugurthinum*, *Hermes* 90 (1962), 334-375.
- Tipps, G., The Defeat of Regulus, *CW* 96 (2003), 375-385.
- Thomas, G., Magna Mater and Attis, *ANRW* II,17,3, Berlin u. New York 1984, 1499-1535.
- Thomas, Y., L'institution de la majesté, *Revue de synthèse*, 4th ser., nos. 3-4 (July-December 1991), 331-86.
- Thome, G., Zentrale Wertvorstellungen der Römer, 2 Bde., Bamberg 2000.
- Touloumakos, J., Zum römischen Gemeindepätronat im griechischen Osten, *Hermes* 116 (1988), 304-324.
- Toynbee, A., Hannibal's Legacy, 2 Bde., London 1965.
- Tränkle, H., Livius und Polybios, Basel u. Stuttgart 1977.
- Turcan, R., The Gods of Ancient Rome. Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times, Edinburgh 2000.
- Tylor, E., Primitive Culture, London 1871.
- Ungern-Sternberg, J. v., Capua im Zweiten Punischen Krieg, München 1975.
- Van den Berg, C., The ‚pulvinar‘ in Roman Culture, *TAPhA* 138 (2008), 239-273.
- Vermaseren, M., Cybele and Attis. The Myth and the Cult, London 1977.
- Vermaseren, M., Corpus Cultus Cybele Attidisque, Leiden 1977-89.
- Versnel, H., Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph, Leiden 1970.

- Versnel, H., Self-Sacrifice, Compensation, and the Anonymous Gods, in: Rudhart, J. (Hrsg.), *La Sacrifice dans l'antiquité. Huit exposés suivis de discussions. Vandœuvres - Genève, 25 - 30 Août 1980, Genf 1981*, 136-185.
- Veyne, P., Y a-t-il eu un impérialisme romain?, *MEFRA* 87 (1975), 793-855.
- Vogt, J., *Die römische Republik*, Freiburg i. Br. 1932.
- Vogt, J., Der Reichsgedanke in der römischen Kaiserzeit, in: ders., *Vom Reichsgedanken der Römer*, Leipzig 1942, 5-34.
- Vogt, J., *Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschenbild der spätantiken Gesellschaft*, Mainz 1967.
- Volkman, H., *Mos maiorum als Grundzug des augusteischen Prinzipats*, in: Berve, H. (Hrsg.), *Das neue Bild der Antike*, Bd. 2, Leipzig 1942, 246-264.
- Volkman, H., Griechische Rhetorik oder römische Politik, *Hermes* 82 (1954), 465-476.
- Walbank, F., The Fourth and Fifth Decades, in: Dorey, T. (Hrsg.), *Livy*, London u. Toronto 1971, 47-72.
- Walbank, F., Symploké. It's Role in Polybius' Histories, *YCS* 24 (1975), 197-212.
- Walbank, F., The Idea of Decline in Polybius, in: ders., *Polybius, Rome and the Hellenistic World, Essays and Reflections*, Cambridge 2002, 193-211.
- Walbank, F., *A Historical Commentary on Polybius*, 3 Bde., Oxford 1957-1979.
- Walek-Czerniki, T., Les origines de la seconde guerre de Macédoine, *Eos* 31 (1928), 369ff.
- Walsh, P., *Livy – His Historical Aims and Methods*, Cambridge 1961.
- Watson, A., *International Law in Archaic Rome. War and Religion*, Baltimore u. London 1993.
- Weber, E., Die trojanische Abstammung der Römer als politisches Argument, *Wiener Studien* 85 (1972), 213-25.
- Weber, G., *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart 2000.
- Weber, G., Träume in der römischen Kaiserzeit. Normalität, Exzeptionalität und Signifikanz, in: Brodersen, K. (Hrsg.), *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*, Münster 2001, 89-104.
- Weber, G., Herrscher und Traum in hellenistischer Zeit, *Archiv für Kulturgeschichte* 81 (1999), 1-33.
- Wells, J., Impiety in the Middle Republic. The Roman Response to Temple Plundering in Southern Italy, *CJ* 105 (2010), 229-243.
- Wiedemann, T., The *Fetiales*: a Reconsideration, *CQ* 36 (1986), 478-490.
- Will, W., Imperatores victi. Zum Bild besiegter römischer Consuln bei Livius, *Historia* 32 (1983).

Winterling, A., ‚Staat‘, ‚Gesellschaft‘ und politische Integration in der römischen Kaiserzeit, *Klio* 83 (2001), 93-112.

Wissowa, G., *Religion und Kultus der Römer*, 2. Aufl., München 1912.

Witte, K., Über die Form der Darstellung in Livius’s Geschichtswerk, *Rhein. Mus.* 65 (1910), 270-305 u. 359-419.

Woolf, G., Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces, in: Cancik, H. u. Rüpke, J. (Hgg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen 1997, 71-84.

Zack, A., Studien zum „Römischen Völkerrecht“. Kriegserklärung, Kriegsbeschluss, Beeidigung und Ratifikation zwischenstaatlicher Verträge, internationale Freundschaft und Feindschaft während der römischen Republik bis zum Beginn des Prinzipats, 2. Aufl., Göttingen 2007.

Ziegler, K.-H., *Das Völkerrecht der römischen Republik*, ANRW I.2, 1972, 68-114.

Zimmermann, K., *Rom und Karthago*, 3. Aufl., Darmstadt 2013.

Zinser, H., *Vox populi, vox dei. Über die Divination im Kriege bei den Römern. Die Welt des Islam* 28 (1988), 628-639.