

# Die Römische Republik als Kultur des Erinnerns, Deutens und Vergessens

## Remembering, interpretation and forgetting as part of the Roman Republic

Yvonne Baumann, Bolko Fietz, Roxana Kath, Michaela Rücker, Christine Taube

### Abstract

This paper addresses the cultural memory of the Roman Republic through a cross-cultural perspective/approach. It contrasts the mechanisms of remembering within the Roman republican society and in Athens in the 5th century BC starting with some general remarks to the present discussion of different types of memory. A main point of the research is the relationship between remembering and forgetting and its importance/consequences for the construction of identity. Another question is the possibility of a distinct culture and memory of the *populus* in contrast to the nobility and their possible places/media of remembrance, in myth and festivity.

### Keywords

Erinnerungskultur – Erinnerungsorte – Mythos – Feste – Römische Republik

Das Thema des Papers stellt die Erinnerungskultur der Römischen Republik in den Mittelpunkt, erweitert aber die Fragestellung durch eine kulturvergleichende Perspektive. Neben den unterschiedlichen Arten des Erinnerns innerhalb der römischen Gesellschaft wird die Suche nach ähnlichen Mechanismen im Athen der klassischen Zeit den Gegenstand der vorliegenden Diskussion erweitern.

Einen zentralen Punkt der Untersuchung stellt dabei neben der Frage nach dem Zusammenhang von Erinnern & Vergessen, insbesondere diejenige nach dem „Warum?“ in Relation zur Identitätskonstruktion v.a. auch die Problematik einer möglichen eigenen Erinnerung(skultur) des *populus* in Absetzung von der Nobilität und deren möglichen Erinnerungsort(en), dem Mythos und dem Fest.

Einleitend muss festgehalten werden, dass sich die Autoren nicht zum Ziel gesetzt haben, eine eigene Auseinandersetzung zum Thema Gedächtnis und Erinnerung zu führen, sondern beabsichtigen, die wichtigsten Thesen bzw. theoretischen Ansätze der relevanten Forschungsliteratur vorzustellen und im Hinblick auf die eingangs formulierte Fragestellung zu diskutieren.

Im Unterschied zur „Gedächtniskunst“ (*ars memoriae*), die bereits in der antiken Rhetorik und den entsprechenden theoretischen Schriften eine zentrale Rolle spielte, steht der moderne Begriff der „Erinnerungskultur“ für „die Einhaltung einer sozialen Verpflichtung [... und ein] Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet“ (Assmann 2007, 30). Die Verwendung des Wortes *Erinnerung* setzt das „sich erinnern“ bereits voraus, wobei mit der reflexiven Anwendung deutlich wird, dass der Erinnerungsprozess stets subjektiver Natur ist. Mangelnde Objektivität findet sich auch in den Erinnerungen von Gruppen, die in Form von Traditionen das Gemeinschaftsleben prägen. Bei der Frage nach dem Beginn oder Entstehen einer Erinnerungskultur sammeln sich die Indizien und Belege um das existenzielle Faktum „Tod“. Das Sterben scheint den Bruch darzustellen, durch den sich die Menschen bewusst werden, dass Vergängliches und Vergangenes das Leben und Jetzt konstituieren. Die frühen Funde von Stein-

anlagen<sup>1</sup> in der Ost- und Zentraltürkei belegen, dass das Gedenken an die Toten wohl die „ursprünglichste und verbreitetste Form von Erinnerungskultur“ (Assmann 2007, 34) darstellt.<sup>2</sup>

Im Anschluss an Nietzsche waren Sigmund Freud und der Hamburger Kunsthistoriker Aby Warburg an der Theorienausgestaltung zu Erinnerungsprozessen und Gedächtnisbildung und -leistung maßgeblich beteiligt, doch erst mit Maurice Halbwachs entstand in den 1920er und 1930er Jahren das Konzept des „*mémoire collective*“ (Halbwachs 1950; ders. 1925) („kollektives Gedächtnis“). Das Gedächtnis ist nach Halbwachs ein innerer Raum, der sich dem Menschen erst im Prozess seiner Sozialisation erschließt, und der eine Summe von verbalen und symbolischen Konventionen enthält. Weiterhin trennt er – aufgrund eines positivistischen Geschichtsverständnisses – das Gedächtnis von dem Begriff der Geschichte, da letztere zu Unparteilichkeit und Objektivität tendiere. Für ihn beginnt Geschichte erst, wenn die Vergangenheit nicht mehr erinnert oder gelebt wird. Doch kann nur erinnert werden, was sich im Bezugsrahmen des Kollektivgedächtnisses lokalisieren lässt. Der Einzelne hat zwar ein Gedächtnis für sich allein, es ist jedoch kollektiv geprägt, da Erinnerungen kollektiv sind.<sup>3</sup> Halbwachs meint, dass die Vergangenheit als solche im Gedächtnis bewahrt wird, obgleich sie immer wieder „Aktualisierungen“ aufgrund des sich wandelnden Bezugsrahmens der fortschreitenden Gegenwart unterworfen ist, d. h. den jeweiligen Situationen, und den Gruppenmitgliedern angepasst wird. Somit ergibt es sich aber auch, dass eine Gruppe/Gesellschaft bei der Erinnerung an die eigene Vergangenheit zu unterschiedlichen Zeiten auch zu unterschiedlichen Ergebnissen gelangt. Dies wiederum signalisiert, dass „das kollektive Gedächtnis Vergangenheit weniger rekonstruiert als konstruiert, entwirft und deutet“ (Pethes 2008, 57).

„Kulturelles Gedächtnis“ als Konzept erfasst neben den Inhalten auch die kulturellen Rahmenbedingungen und die gesellschaftlichen Überlieferungsformen der kulturellen Erinnerung. Die Unterteilung des kollektiven Gedächtnisses ist jedoch nicht mit der Unterscheidung zwischen oralen und literalen Gesellschaften gleich zu setzen, da z. B. die „Tradierung von Ursprungsmythen und Gründungsgeschichten in oralen Kulturen stets institutionell verankert sind“ (Pethes 2008, 65) und somit dem kulturellen Gedächtnis angehören. Dieses ist daher auch eher mit politischen, rituellen und ideologischen Zielsetzungen verbunden, wohingegen das kommunikative Gedächtnis der Alltagsorganisation und -deutung dient. Nach Jan Assmann schwimmt die Grenze im kulturellen Gedächtnis zwischen Geschichte und Mythos, da in diesem Bereich nicht faktische, sondern nur erinnerte Geschichte Bedeutung hat.<sup>4</sup> Die Tradierung von Mythen ist somit eine Form des Erinnerns, wenn hierbei auch eher subjektive/kollektive Wahrnehmungen historischer Zusammenhänge aus einer aktuellen Perspektive heraus dargestellt werden. Für Assmann ist die Bedeutung der Vergangenheit für ein Kollektiv nicht nur von historischem Interesse, sondern sie war eine Angelegenheit von „Legitimation, Rechtfertigung, Versöhnung, Veränderung usw.“ (Assmann 2007, 67) womit der Mythos von einem Ort in der Vergangenheit aus versucht, die Gegenwart und Zukunft zu erhellen.

Assmann unterscheidet zwischen einem kommunikativem und einem kulturellen Gedächtnis – mit Blick auf die Zeitstruktur, aber auch in Hinblick auf die Frage nach der Partizipation. Die Teilhabe der Einzelnen am kommunikativen Gedächtnis einer Gruppe ist diffus, da einige, meist die Älteren, mehr wissen als die anderen. Es gilt jedoch eine gleichberechtigte Partizipation. Dem entgegen steht die differenzierte Teilhabe am kulturellen Gedächtnis, welches von „Gedächtnisspezialisten“ geprägt und bewahrt wird. Damit liegen dem kulturellen

---

<sup>1</sup> Verwiesen werden kann an dieser Stelle auf die Anlagen von Göbekli Tepe, Nevalı Çori und Çatal Höyük.

<sup>2</sup> Sich an die Toten zu erinnern, sie im Gedächtnis zu behalten ist stets eine kulturelle Erinnerung, da der Prozess der erinnerten Bindung an die Toten ebenfalls eine Vergewisserung der eigenen Identität ist.

<sup>3</sup> Mit dem Bezug auf Assmann und Halbwachs ist eine starke Fokussierung auf ein Kollektivsubjekt verbunden, die für eine Betrachtung unserer zumeist literarischen Quellen nicht unproblematisch ist.

<sup>4</sup> Assmann 2007, 75: „Fundierende Geschichte nennen wir ‚Mythos‘. Diesen Begriff stellt man gewöhnlich der ‚Geschichte‘ gegenüber und verbindet mit dieser Gegenüberstellung zwei Oppositionen: Fiktion (Mythos) gegen Realität (Geschichte) und wertbesetzte Zweckhaftigkeit (Mythos) gegen zweckfreie Objektivität (Geschichte). Beide Begriffspaare stehen seit längerem zur Verabschiedung an.“

Gedächtnis immer interessegesteuerte Selektionen zu Grunde (vgl. Pethes 2008, 65). Diesen Personen, meist mit sozialen Führungsstellungen innerhalb der Gruppe versehen, obliegt auch die Verbreitung des kulturellen Wissens, womit ihnen eine Kontrollfunktion zukommt, die wiederum anderen Gruppenmitgliedern das Recht auf Teilhabe vorenthält. Partizipation am kulturellen Gedächtnis kann jedoch für alle Kollektivmitglieder durch Anwesenheit und Zusammenkünfte bedingt erreicht werden. Für diese Zusammenkünfte benötigt eine Gemeinschaft Anlässe, welche in den Formen „Fest“ und „Ritual“ überliefert sind. Diese sorgen für regelmäßige Vermittlung, Weitergabe und Erinnerung an kulturelles Wissen, welches die kulturelle Identität reproduziert und somit die Gruppe in Raum und Zeit verankert.

Der Prozess des Vergessens ist innerhalb des gedächtnisbildenden Prozesses einer Gemeinschaft nicht nur eine Begleiterscheinung, sondern auch ein notwendiger Bestandteil. Das kollektive Gedächtnis hat eine kulturkonstitutive Rolle, die jedoch nicht aus der Summe aller Gedächtnisinhalte der Gemeinschaftsmitglieder bestehen kann. Aus dem Gesamtbestand eines Kollektivs muss vielmehr unter Orientierung an gegenwartsbezogenen Bedürfnissen ausgewählt werden. So konnten und können u. a. politische Ereignisse der Vergangenheit, welche dem identitätsstiftenden Bild eines Kollektivs entgegen wirken, verändert oder gar aus der offiziellen Überlieferung gestrichen werden.<sup>5</sup> Folglich haftet einer jeden überlieferten Sache auch etwas Vergessenes an, welches durch das Überlieferte verdrängt wurde. Aus diesem Grund sollte es jeder Historiographie fern liegen, sich „in die Vergangenheit einzufühlen, sie zu vergegenwärtigen und letztlich zu verstehen“ (Pethes 2008, 132), da das Überlieferte stets nur die Auswahl und die subjektive Veränderung von Ereignissen durch die jeweils gewinnenden Instanzen der Geschichte ist. Andererseits sind es aber auch jene historischen Ereignisse, die die Nichtsiegreichen zu einem veränderten kulturellen Gedächtnis anhalten. Nach Krisenerfahrungen, welche mit der Bedrohung von Erinnerungsabläufen und Traditionszusammenhängen verbunden sind, muss ein Kollektiv sein Erinnern der veränderten Situation anpassen, denn nur so kann es möglich sein, dass erneut eine (gegenwartsbezogene) Identität der Gemeinschaft entsteht.<sup>6</sup> In diesem Kontext kommt es vermehrt zu Mythenbildungen, die aus der Vergangenheit heraus der Gegenwart ein Erklärungsmodell liefern, welches wiederum zur Bildung und Festigung der Identität notwendig ist.

Assmann konstatiert einen verstärkten Erinnerungsprozess an bestimmten historischen Schwellen, an denen Gemeinschaften zu der Erkenntnis gelangen, dass „etwas zu Ende“<sup>7</sup> kommt und die Überlieferung(sverfahren) und das eigene kulturelle Selbstverständnis in Bedeutung und Funktion bedroht oder verloren sind. Auch für die römische Republik lassen sich derartige Einschnitte feststellen, die zu einem Erinnerungs- und/oder Historisierungsschub geführt haben. Wichtig waren hier sicherlich die verschiedenen Phasen der (Neu)formierung der römischen Oberschicht: erstens im 4. Jh. nach der Legitimationskrise der Patrizier und der Zulassung der Plebejer zum Konsulat, zweitens durch die Integration der Aufsteiger nach den Verlusten des 2. Punischen Krieges im 2. Jh. und drittens nach der Neuordnung und Versöhnung der Bürgerschaft unter Augustus. Alle diese Einschnitte erforderten ein verstärktes Erinnern, Deuten und Vergessen.

---

<sup>5</sup> Hier sei unter anderem das Beispiel der *damnatio memoriae* erwähnt, aber auch die aus modernerer Zeit bekannte Zensur oder gar die Bücherverbrennung stellen solche Vergessenstechniken eines Kollektivs dar.

<sup>6</sup> Hierzu hat beispielsweise Wolfgang Schivelbusch mit „Die Kultur der Niederlage“ eine Untersuchung vorgelegt, in der er einen Vergleich von drei Niederlagen unternimmt: der der amerikanischen Südstaaten 1865, der Frankreichs 1871 und der Deutschlands 1918. Der These des Buches zufolge seien die Besiegten die eigentlichen Sieger gewesen, da die tiefe Demütigung wahre Energieschübe in den jeweiligen Gesellschaften ausgelöst habe. In Frankreich sei es nach 1871 zu umfassenden politischen und kulturellen Neuerungen gekommen. Das Deutsche Reich sei, nachdem der Erste Weltkrieg verloren war, auf etlichen Feldern „in eine kraftvolle Moderne aufgebrochen“ (Klappentext). Vgl. Schivelbusch 2001. Zur Erinnerung an Niederlagen vgl. weiterhin: Carl / Kortüm / Langewiesche / Lenger 2004; Hirschfeld / Krumeich / Langewiesche, / Ullmann 1997; Bietak / Schwarz 2002; Burkhardt 2000; Wegner 2002.

<sup>7</sup> Schivelbusch 2001, 11: „40 Jahre markieren eine Epochenschwelle in der kollektiven Erinnerung: wenn die lebendige Erinnerung vom Untergang bedroht und die Formen kultureller Erinnerung zum Problem werden“.

### Der (erinnerungs)politische Primat der Nobilität

Die annalistische Geschichtsschreibung war seit ihren Anfängen von der Sichtweise und Deutung der Nobilität geprägt, behandelten diese Werke doch zumeist die große Politik und waren ihre Autoren überwiegend Senatoren. Seit Fabius Pictor wurden solche Darstellungen als Mittel der inneraristokratischen Konkurrenz eingesetzt.

Im Anschluss an Gelzer (1912, 27) wäre der eigentliche Kreis der Nobilität ein sehr kleiner – derjenige einer militärischen Führungsschicht (Konsuln/Konsulare) – und zu unterscheiden von einem weiteren Kreis einer ‚Senatsaristokratie‘, die wiederum vielfältige Beziehungen/Verknüpfungen zum Ritterstand hatte. Wörtlich stammt *nobilis* (auch *gnobilis*) von *noscere*, meint also „erkennbar“, „bekannt“, *nobilitas* ist auch die „Bekanntheit“ und der schändliche oder tragische Ruf. Nur archai(sti)sch ist diese Bedeutung vorhanden (Plautus) und erlangt bald einen schwer zu fassenden Umfang. Erhalten blieb die positive Berühmtheit (Cicero, Quintilian). Ein siegreicher Feldherr konnte als *imperator nobilis* bezeichnet werden (Cic. Pis. 53). *Nobilitas* ist auch der „Adel“ fremder Städte und Völker, der sich auf Geld, *honor* (Ehrung, Ehrenamt), *gratia* (*plebis* = Gunst der Gemeinde) und *potentia* (zumeist sehr konkrete Möglichkeit seinen Willen durchzusetzen) gründet. Entscheidend hierbei ist, dass sich die *nobilitas* notwendigerweise auf die Heimatgemeinde beschränkte (Drexler 1988, 77). *Nobilitas* konnte durch Taten und (Wahl-)Verwandtschaft mit ebenso berühmt gewordenen erreicht oder vergrößert werden (Tac. hist. 1,15,1; Walter 2004,109ff.). Bei der *pompa funebris* wurde dieser legitimierende Ahnenbezug durch das Vorweisen der *imagines* besonders deutlich: die Determinante der adeligen *gens* war die entweder ererbte oder selbst erlangte *claritudo generis (nominis)* (Sall. Cat. 7,6; Tac. ann. 14,53,5, 11,21,2; vgl. Drexler 1988, 79ff.). In der Diskussion um die Rechtmäßigkeit ihres Besitzes wurden *honor*, aber v. a. stets die *virtus* angeführt; sie wiesen die Qualität der *exempla* vor und konnten die genealogische Exklusivität umgehen.

Wenn die *maiores* genealogisch vereinnahmt wurden, waren sie dann ausschließlich in der Nobilität zu finden oder gab es solche auch für die *equites* und die *plebs*? Kann man der obigen These zur Konsistenz der Nobilität folgen und sagen, dass, weil die Standortbestimmung in der Nobilität *ad personam* vorgenommen wurde, die genealogische Zugehörigkeit und Exklusivität dem Zweck diene, eine (Binnen)abgrenzung zu anderen eben nicht-nobilitären *gentes* zu erreichen?

Allerdings muss bereits deutlich vor Cato dem Älteren und Cicero – nämlich eigentlich seit der Zulassung der Plebejer zu den Ämtern – bei den sog. *homines novi* ein Mangel an symbolischem Kapital und die Notwendigkeit eines Äquivalentes aufgetreten sein, der zu einer früh(er)en Enteignung der nobilitären Erinnerungsmedien führen musste. Auch der *populus* insgesamt dürfte einen Mangel an identitätstiftender Erinnerung verspürt haben, der einen eigenen „Erinnerungsort“ suchte.

Kam evtl. dem Mythos eine Brückenfunktion zwischen *exempla (maiorum)* und *populus* zu? Sind möglicherweise die mythischen *exempla* Reste und/oder Anzeichen einer eigenen Erinnerungskultur des *populus Romanus* außerhalb der *gentes*?

### Der Mythos als Erinnerungsmedium des *populus*?

Allgemein gesagt sind Mythen allgegenwärtige und wirkungsmächtige Elemente einer bestimmten Erzähltradition mit kollektiver Bedeutung – nicht nur in den politischen Kulturen der klassischen Antike, sondern auch in denjenigen anderer Staaten bis in die Moderne hinein (u.a. Kirk 1970). Der Begriff des Mythos selbst variiert stark und hat in den letzten Jahren einen inflationären Bedeutungswandel durchlaufen.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Heutige Mythen beruhen im Wesentlichen auf nicht verifizierbaren kollektiven Erinnerungen, die sich aus einer Mischung von eigenen Erlebnissen, Erzählungen aber auch Darstellungen in verschiedenen Medien zusammensetzen. Die Verknüpfung mit anderen Begriffen impliziert eine bestimmte Wertung/ein bestimmtes Bild, bspw. der „Mythos Marlene Dietrich“ oder der „Mythos Currywurst“.

Der Mythos als traditionelle Erzählform lässt sich in Rom auf drei verschiedenen Bedeutungsebenen finden. Die erste Ebene ist stark geprägt durch die so genannte *interpretatio romana*, die Übernahme bzw. die Identifikation römischer Gottheiten mit griechischen, aber auch durch die Übernahme griechischer Mythenstoffe in die römische Literatur durch Autoren wie Livius Andronicus (2. H. 3. Jh. v. Chr.), der die Odyssee Homers für die Römer abschrieb und damit für die römische Literatur sowohl thematisch als auch sprachlich neues Territorium erschloss, das folgende Dichter wie bspw. Accius oder Naevius für ihre Werke nutzten. Die zweite Ebene umfasst die unabhängige Existenz zahlreicher aitiologischer Mythen für römische Feste, Riten und Kulte, wie sie sich besonders bei Ovid in den *Fasti* und in Plutarchs *Quaestiones Romanae* widerspiegeln (s. u.). Diese oftmals in ihrer Entstehung eher jungen Mythen besitzen ihre Traditionalität vor allem in der Übernahme durch spätere Autoren, die ihnen damit kollektive Bedeutung verleihen. Auf der dritten Ebene steht eine besondere Form von Mythos als Teil der Historiographie, der für die Römer nicht mythisch, sondern historisch war und einen wichtigen Bestandteil ihrer Vergangenheit repräsentierte. Das gilt zum einen natürlich für die Königszeit, die nicht nur literarisch tradiert war, sondern sich auch in materiellen/baulichen Erinnerungsorten im Gedächtnis der Römer als reale Historie manifestierte (Graf 2000).

Caesar und Augustus griffen verstärkt auf solche, für uns mythische Erzählungen zurück, um ihre neue Herrschaftsideologie zu formulieren und vor allem zu legitimieren. Damit erreichte der Mythos eine neue, eine politische Dimension in Rom. Der Mythos scheint durch seine Offenheit für Um- und Neudeutungen und seine An- und Einpassungsfähigkeit besonders geeignet zu sein, im Prozess der kommunikativen (Be-)Gründung und (Re-)Produktion den (neuen) identitätsstiftenden Werten und Leitideen, Geltung und Deutungsmacht zu verleihen. War der Rückgriff auf mythische bzw. göttliche Familienzugehörigkeit in der frühen und mittleren Republik ein von der Gesellschaft belächeltes Phänomen – bedeutete das doch, dass man keine ruhmreichen Vorfahren vorweisen konnte – war Caesars proklamierte Abstammung von der Venus Genetrix zu einem Propagandamittel geworden, das weder belächelt noch angezweifelt wurde (zu den Heroen in den Ahnenreihen vgl. Flaig 1993, 192-217). Der Diktator schaffte es, mythische Gestalten, die für ganz Rom zentrale Bedeutung hatten, speziell auf seine Person zu beziehen. Evtl. muss man hierin auch eine Reaktion auf die sich in der späten Republik verschärfende Konkurrenzsituation sehen und einen Wandel in der Ansprache des Publikums mitdenken. Ebenso wie die Religion und der institutionelle Prozess unterlag der inneraristokratische Konkurrenzkampf am Ende der Republik einem massiven Entwertungsprozess. Wenngleich der inflationäre Auftritt von Konsuln und Triumphatoren keine Option war, so scheint es der von Heroen hingegen gewesen zu sein (Cic. Brut. 61-62: ... *falsi triumphi, plures consulatus* ...; vgl. Ridley 1983, 372-382). Dies deutet aber auch darauf hin, dass der Adressatenkreis nicht so sehr die Nobilität gewesen sein kann, als vielmehr die oberen Censusklassen des *populus*.

Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Mythos und Erinnerung bewegt sich deutlich im politischen Raum: Erfolgte ein Rückgriff auf – für uns – mythische Formen von Erinnerung, setzte das natürlich die Kenntnis dieser Ereignisse beim Zielpublikum voraus. Man darf wohl annehmen, dass ein Großteil der Römer mit den Ereignissen der Königszeit vertraut war, und diese auch als historisch wahrnahm. Gerade die Ursprungsmythen der *urbs*, die – neben den Mythensträngen um Aeneas und seinen Sohn Iulus – mit Romulus und Remus zwei eigene Stadtgründer aufweisen konnten,<sup>9</sup> waren den Römern durch Standbilder<sup>10</sup> und verschiedenartige Erinnerungsorte<sup>11</sup> präsent (Sehlmeyer 1999). Diese „ureigenen“ Mythen aller Römer hatten sich etabliert und eine bestimmte Charakteristik entwickelt, die in den Grundzügen allgemeines Bildungsgut gewesen sein dürfte/müsste.

<sup>9</sup> Literarisch bildet sich die Version des Zwillingspaars in der 2. H. des 3. Jh. v. Chr. mit Fabius Pictor deutlich aus der Vielzahl der Stadtgründungsvarianten heraus. In der Folgezeit kommt es dann zu Erweiterungen durch die Geschichtsschreibung und die Dichtung.

<sup>10</sup> Die erste sicher belegte öffentliche Darstellung der Wölfin mit den Zwillingen gehört in das Jahr 296 v. Chr.

<sup>11</sup> Bspw. das Lupercal und die Casa Romuli auf dem Palatin.

Der römische Mythenschatz war aber keineswegs so starr, dass man ihn nicht auch bspw. zu Propagandazwecken umformulieren konnte. Auch hier ist Romulus ein sehr gutes Beispiel: Der Stadtgründer erscheint in den politischen Debatten seit dem späten 2. Jh. v. Chr. nicht nur als Vorbild für Neugründungen jeglicher Art – immer mit Verweis auf seine politischen Leistungen –, sondern auch als Paradigma des Tyrannen (Sall. hist. 1,55,5; Plut. Pomp. 25,4; Cass. Dio 43,45,3; zu den negativen Elementen in der Gründungslegende vgl. Strasburger 1968) und in der Zeit der Bürgerkriege als Sinnbild des Brudermordes (Hor. epod. 7,17-20). Sein „Ruf“ war so schlecht, dass sich Octavian gegen Romulus und für Augustus als Beinamen entscheiden musste: Der *princeps* verstand sich als neuer Romulus und rühmte sich in seinem Testament mit der Neugestaltung des Palatins, wo er in direkter Nähe zu seinem Vorgänger seine Residenz errichten ließ. Den Namen des mythischen Vorbilds wollte er dennoch nicht tragen – vielleicht aus Angst, welchen Beigeschmack seine Restauration annehmen könnte. Es gab also eine politische Aktualisierung von Mythen und *exempla*. Jeder Mythos ist Ausdruck von Vorstellungen, Interessen und Perspektiven der Gesellschaft, die ihn trägt (Hölscher 1993, 70). Verändert sich die Gesellschaft, verändert sich auch der Mythos.

Dienten mythologische *exempla* als stilistisch/rhetorische Mittel in Reden und Korrespondenzen? Zum Repertoire des Redners gehörte auch die Beherrschung der *memoria* als Teil der Beredsamkeit. Besonders die Ktisis-Mythologie gehörte fest zu den *laudes urbium* der Rhetoren und war, wie Fritz Graf (1993, 30) betont, keine Schulübung sondern *captatio benevolentiae* bei den öffentlichen Auftritten. Die „mythischen“ Geschichten dienten hier auch als Lehrer für Sitten und Moral und schufen ein überhöhtes Leitbild, welches immer wieder beweisführend im politischen Raum herangezogen wurde. Bereits Cato der Ältere hatte sich in seinem Geschichtswerk an die westgriechische Ktisisliteratur angelehnt und diese samt ihres identitätstiftenden Charakters für Rom und Italien adaptiert (Gotter 2003, 115-34; Kath 2009, 277-303).

Woher aber nahmen die Redner ihr Wissen? Personenbezogene historische *exempla* in Reden zu verwenden erscheint nicht problematisch, waren diese doch durch die *pompa* omnipräsent.<sup>12</sup> Die große Fülle an *historischen* Beispielen beweist auch, dass die Masse der Römer einen stärkeren Bezug zu ihrer jüngeren Vergangenheit besaß. In einer derart leistungsorientierten Gesellschaft wie der römischen zählten die „handfesten Taten“ und vor allem die noch „frischen Taten“. Triumphe, die zu weit zurücklagen, verloren ihren Glanz und nützten dem Bewerber im Wahlkampf wenig:

„Doch wenn es hervorragende und angesehene plebejische Familien gibt: sowohl der Urgroßvater als auch der Großvater des L. Murena waren Prätores; sein Vater aber errang durch die Prätur auf die glänzendste und ehrenvollste Weise einen Triumph; er hinterließ ihm also einen Rang, der ihm den Erwerb des Konsulats desto mehr erleichterte, als er der Sohn, nun forderte, was man schon seinem Vater geschuldet hatte. Dein Adel jedoch, Ser. Sulpicius, ist zwar sehr erlaucht; doch kennen ihn nur belesene und in der Geschichte bewanderte Leute einigermaßen, dem Volk hingegen und den Wählern ist er ziemlich dunkel. Dein Vater hatte nämlich den Rang eines Ritters; kein hervorragendes Lob verschaffte deinem Großvater Hochschätzung. Man kann daher die Erinnerung an deinen Adelsstand nicht dem Gespräch der Leute, sondern nur alten Chroniken entnehmen“

<sup>12</sup> Der *mos maiorum* repräsentiert die Wert- und Normebene der römischen Verfassung. Die teilweise sehr konkreten Handlungsvorgaben liefern die *exempla*. Grundsätzlich wird der *mos maiorum* mit der (nobilitären) Oberschicht bzw. mit den *gentes* verbunden, die sich auf *maiores* berufen können. In der uns vertrauten Form scheint er allerdings erst im 2. Jh. v. Chr. entstanden zu sein, was Deutungsspielräume für die davorliegende Zeit eröffnet. Evtl. ist der *mos maiorum* auch nur ein (sehr erfolgreiches) Deutungsangebot der Aufsteiger nach dem 2. Punischen Krieg bzw. der sich im 2. Jh. neu formierenden Oberschicht. Vgl. hierzu die Arbeiten aus dem Dresdner SFB 537; TP A2 „Der römische *mos maiorum* von den Anfängen bis in die augusteische Zeit. Öffentliche Rituale und soziopolitische Stabilität“ (Prof. Dr. Martin Jehne) an der TU Dresden – z.B. Linke / Stemmler 2000.

(Cic. Mur. 15,13-16,9; vgl. hierzu Stemmler 2000, 185-186; Bücher 2006, 301/Anm. 6).<sup>13</sup>

Frank Bücher (2006) hat gezeigt, dass die *exempla* zielgruppenspezifisch ausgesucht wurden. So verwendete Cicero vor dem Senat insgesamt weniger und andere *exempla* als vor dem Volk. In den Volksreden kamen zudem auch sehr viel mehr mythische bzw. populäre<sup>14</sup> *exempla* zum Einsatz.

Woher aber kam das Wissen um die mythisch/populären *exempla*? Waren die mythologischen Motive anders im kollektiven Gedächtnis der römischen Gesellschaft verankert, als die erinnerungswürdigen Taten und Ereignisse der historischen Zeit? Eine bewusste Trennung von historischen und mythischen *exempla* lässt sich jedenfalls nicht beobachten. Für die Römer ging es um ihre Vergangenheit als Ganzes, die Königszeit bspw. wurde nicht als mythische Zeit wahrgenommen.

Im Mythos wurde die Betrachtung der Vergangenheit zum Modell für die Zukunft. Livius gibt uns einige Beispiele, die man durchaus zur Kategorie der mythischen *exempla* zählen kann, die dem Publikum moralische Werte, meist als Gegenpol zur Jetztzeit vermitteln sollten. Die „mythische“ Geschichte diente als Lehrer für Sitten und Moral und schuf ein überhöhtes Leitbild, welches immer wieder beweisführend im politischen Raum herangezogen wurde.

Beispiele dafür sind die mythischen Episoden um Verginia und Lucretia, die beide wohl einer römischen Legendentradition entstammen, auch wenn der Rahmen stark hellenisiert ist (Alföldi 1977). Verginia als Opfer der Begierde und sich anschließender Intrigen des Decemvirn Appius Claudius steht in engem Zusammenhang mit dem Ende des Decemvirats und der Wiederherstellung der Republik in der Mitte des 5. Jh. v. Chr. (Liv. 3,44-48; vgl. Dion. Hal. ant. 11,28-32; Diod. 12,24,2-4; Cic. rep. 2,63; Cic. fin. 2,66; 5,64). Sie wurde von ihrem Vater getötet, um ihre Freiheit und ihre Ehre zu retten. Der Bericht zur Verginia-Episode weist deutliche Parallelen zur Erzählung um Lucretia auf: Nachdem sie von dem römischen Königssohn Sex. Tarquinius vergewaltigt wurde, verpflichtete sie sowohl ihren Mann als auch L. Iunius Brutus und P. Valerius zur Rache und tötete sich selbst. Der Vorfall führte zur Vertreibung der Tarquinier aus Rom und damit zum Sturz der Königsherrschaft (Liv. 1,57-60; Dion. Hal. ant. 4,64,4-67,4; Ov. fast. 2,721-852; Val. Max. 6,1,1).

Beide Episoden stehen im direkten Zusammenhang mit dem Sturz der alten bzw. der Etablierung einer neuen Ordnung und nehmen eine wichtige Stellung in der Überlieferung ein: Die Wahrung der Tugend beider Frauen wirkte sich nachhaltig auf das politische System aus. Koschorke (2007, 21) betont in diesem Zusammenhang die Funktion des Livius als vermittelndem Autor dieser *exempla*: Wichtig ist nicht eine scharfe Trennung zwischen Mythen, Fabeln und Sagen zu ziehen, sondern die Erkenntnis, „wie politische Institutionen erfunden und durch die Macht des Erzählens stabilisiert werden können“ (Koschorke 2007, 21). Interessant scheint auch die Frage nach dem Geschlecht der Opfer zu sein: Meist sind es Frauen, die selbst im politischen Raum keine Rolle spielen, von deren Tod aber die politische Reorganisation abhängt.<sup>15</sup> Auf die *familia* übertragen zeigen beide Erzählungen eine intakte *patria potestas*, durch ihren Tod wurden sie zu „Geburtshelferinnen des republikanischen Männerbunds“ (Koschorke 2007, 39).

<sup>13</sup> Cic. Mur. 15,13-16,9: sin autem sunt amplae et honestae familiae plebeiae, et proavus L. Murenæ et avus praetor fuit et pater, cum amplissime atque honestissime ex praetura triumphasset, hoc faciliorem huic gradum consulatus adipiscendi reliquit quod is iam patri debitus a filio petebatur. tua vero nobilitas, Ser. Sulpici, tametsi summa est, tamen hominibus litteratis et historicis est notior, populo vero et suffragatoribus obscurior. pater enim fuit equestri loco, avus nulla industri laude celebratus. itaque non ex sermone hominum recenti, **sed ex annalium vetustate eruenda memoria est nobilitatis tuae.** quare ego te semper in nostrum numerum adgregare soleo...; Vgl. hierzu Stemmler 2000, 185-186; Bücher 2006, 301/A 6.

<sup>14</sup> Hier im Sinne von den *populus* insgesamt betreffend.

<sup>15</sup> Vgl. Koschorke 2007, 37-38 setzt die Einbeziehung der Frau in das Politische in einen bildhaften Kontext: nicht nur in den Handlungen, sondern auch im Bild der Polis selbst spiegeln sich männliche und weibliche Elemente wieder.

Indem die Mythen und die darin thematisierten Werte zu Leitbildern der Gegenwart (um)funktionalisiert wurden, gab sich diese den Anschein mythischer Größe (Hölscher 1993, 74).

### Feste als Medium des Erinnerns in Athen und Rom

Religiöse Feste waren eine wichtige Form des kulturellen Gedächtnisses und öffentliche Feste wurden oft mit dem Gedenken an ein – aus unserer Sicht – mythisches oder historisches Ereignis verbunden. Dabei gab es verschiedene Beweggründe bzw. Ursachen, ein bestimmtes Datum mit dem Gedenken an ein spezifisches Geschehen zu verknüpfen.<sup>16</sup>

Ein Fest wurde neu konstituiert, indem z. B. der Tag bzw. die Tage, an dem/denen ein bestimmtes Ereignis vermeintlich stattgefunden hatte, mit einem (Dankes-)Opfer und gegebenenfalls weiteren Ritualen verbunden wurde(n). Diese wurden in der Regel jährlich wiederholt und fanden so zumindest für eine gewisse Zeit Eingang in den Kanon der öffentlichen religiösen Handlungen. In Athen richtete man u. a. dem Sturz der Dreißig Tyrannen durch Thrasybulos und seine Anhänger 403 v. Chr. (Plut. mor. 350a; Xen. Hell. 2,4,39; Lys. 13,80-81) sowie dem Seesieg des Chabrias vor Naxos 376 v. Chr. (Plut. mor. 349d; Phok. 6,7) neue jährliche Opfer ein, die jeweils zum gedachten Datum des einstigen Erfolges (dem 12. bzw. dem 16. Boedromion) zelebriert wurden. Für die römische Republik lässt sich eine Tradition von Siegestagen, wie sie auch für andere Kulturen typisch ist, allerdings nicht ausmachen. Lediglich über die Schlachtengelübde und die nachträglichen Tempelgründungen und Spiele<sup>17</sup> wurden den unter schwierigen Umständen errungenen Siegen gedacht (Rüpke 1990, 26-27; 234; Orlin 1997). Erst seit Sulla und Caesar finden sich Eintragungen von Siegestagen der jüngeren Vergangenheit. Im Kalender sind die *Ludi Victoriae Sullanae* vom 26. Oktober bis zum 01. November zum Gedenken an die militärischen Erfolge Sullas über die Samniten an der Porta Collina 81 v. Chr. verzeichnet<sup>18</sup> sowie die *Ludi Victoriae Caesaris* vom 20. bis zum 30. Juli, die den Erfolg Caesars bei Pharsalos feierten.<sup>19</sup>

An ein bereits existierendes Fest konnte aus verschiedenen Gründen, wie der zeitlichen Nähe mit dem zu feiernden Geschehen oder eines entsprechenden Eides, das Gedenken an ein – in

<sup>16</sup> Die folgenden Beweggründe/ Ursachen sind nicht als Kategorien zu verstehen. Sie sind weder erschöpfend, noch schließen sie sich gegenseitig aus. Auf die Einrichtung eines Festes treffen in der Regel sowohl mehrere der angeführten als auch weitere, nicht erwähnte Gründe zu.

<sup>17</sup> Hierzu gehören die *ludi votivi*, die häufig auch als *magni*, *Romani* oder *maximi* bezeichnet werden. Liv. 1,35: *mansere ludi Romani magnique uarie appellati*. Entsprechende Gelöbnisse und Einlösungen derselben finden sich bei Livius häufig: z. B. Liv. 4,27; 5,19 (Einlösung 5,31); 7,11; 28,38 (Einlösung 28,45); 31,9 (Einlösung 31,44); 31,49; 35,1 (Einlösung 36,36); 36,2. Marquardt 1885, 497, Anm. 4. Nach der Varusschlacht gelobte Augustus *ludi maximi*, um eine Wende zum Besseren herbeizuführen, was auch im Krieg gegen die Kimbern und Marser geschehen sei (Suet. Aug. 23). Vgl. Bernstein 1998. Seit der späten Republik werden die *ludi* auch direkt als Siege der jeweiligen Imperatoren gefeiert, so z. B. die *ludi Victoriae Sullanae* (26. bis 31. Oktober/ 1. November), die *ludi Victoriae Caesaris* bzw. *Veneris genetricis* (20. bis 26./ 30. Juli) und die *ludi Divi Augusti et Fortunae Reducis* (2. bis 12. Oktober). Weinstock 1971, 156; Jehne 1987, 204-205.; Rüpke 1990, 25-26; ders. 1995, 392-393.

<sup>18</sup> Zu der Schlacht an der Porta Collina am 01. November 82 siehe Vell. 2,27,1. Der Tag der Schlacht bildete jedes Jahr den Höhepunkt der Feierlichkeiten. Zu den *Ludi Victoriae Sullanae* siehe Scullard 1985, 275.

<sup>19</sup> Zu den *Ludi Victoriae Caesaris* und dem damit einhergehenden Gelöbnis eines Tempels für Venus Genetrix siehe App. civ. 2,10 (68); Cass. Dio 43,22,1-3; Scullard 1985, 230-231. Ein Beschluss des Senates aus dem Jahre 45 v. Chr. erhob wichtige Siege Caesars zu *feriae*. App. civ. 2,442: ... τὴν δὲ πόλιν ἀνὰ ἔτος ἕκαστον, αἷς αὐτὸς ἡμέραις ἐν παρατάξεσιν ἐνίκα ...; Cass. Dio 43,44,6: ... ἱερομηνίαν τε ἐξαίρετον ὁσάκις ἂν νίκη τέ τις συμβῆ καὶ θυσία ἐπ' αὐτῇ γίνωνται, κἄν μήτε συστρατεύσῃται μήθ' ὄλως ἐπικοινωνήσῃ τῶν καταπραχθέντων, ἔδοσαν. Vgl. Jehne 1987, 203-204/Anm. 46; Rüpke 1995, 393. 17. März: Sieg bei Munda 45 v. Chr.; 27. März: Caesars Einnahme von Alexandria 47 v. Chr. (Fasti Verulani = Inscr. It. 13,2,169); 6. April: Sieg bei Thapsus 46 v. Chr.; 2. August: Caesars Sieg in Spanien 49 v. Chr. und Sieg über Pharnakes 47 v. Chr. (Fasti Amiternini = Inscr. It. 13,2,189-191); 9. August: Caesars Sieg bei Pharsalos (Fasti Amiternini ebd.); 2. September: Sieg Octavians bei Actium (Fasti Amiternini = Inscr. It. 13,2,186 sq.); 3. September: Sieg auf Sizilien 39 v. Chr.; Unterwerfung des Lepidus 36 v. Chr. (ebd.). Vgl. Rüpke 1995, 516-517.



der Regel historisches – Ereignis angebunden werden. Als prominentes Beispiel sei hier auf das athenische Fest zum Gedenken an die Schlacht von Marathon 480 v. Chr. verwiesen. Aufgrund eines Gelübdes an die Göttin Artemis Agrotera wurde ihr Fest am 6. Boedromion um die öffentliche Erinnerung an den militärischen Erfolg erweitert (Plut. glor. Ath. 7 = mor. 349d; Herod. mal. 26 = mor. 861e; Cam. 19,3).<sup>20</sup> Eine *pompe*, an der u. a. die Epheben in Rüstung und der Archon Polemarchos teilnahmen, führte zum Tempel der Artemis in Agrai, an dem der Göttin ein Opfer von 500 Ziegen dargebracht wurde.<sup>21</sup> In Rom wurden die Parilia (Ov. Fast. 4,721-862) ein älteres ländliches Fest für die Gottheit Pales, mit dem ehrenden Gedenken an den Sieg Caesars über seine innenpolitischen Feinde bei Munda 45 v. Chr. verknüpft. Aufgrund dieses Gedenkens trug man am Festtag, dem 21. April, Kränze auf dem Kopf (Cic. Att. 14,14,1; 14,19,3; Scullard 1985, 161-165).<sup>22</sup>

Ein bestehendes Fest konnte aber auch retrospektiv mit einem mythischen Ereignis begründet werden. Gelegentlich existierten konkurrierende Ätiologien für ein Fest, dessen ursprünglicher Sinn nicht mehr bekannt war oder nicht länger verstanden wurde. Als Beispiel für den athenischen Bereich seien die *Oschophoria* erwähnt. Die vielfältigen und tlw. schwer verständlichen Riten dieses alten Weinlesefestes im Herbst (am 7. Pyanopsion) wurde mit verschiedenen Episoden der Theseus-Sage verknüpft.<sup>23</sup> Für Rom kann auf die *Poplifugia* am 5./7. Juli verwiesen werden (Pfeilschifter 2010; ders. 2008; vgl. auch Scullard 1985, 219-220; König 1991, 63-64). Über den Ursprung dieser „Flucht des Volkes“ gab es in Rom mindestens zwei Erklärungen. Die erste Auslegung bezieht sich auf das mysteriöse Verschwinden des Romulus, welches die Umstehenden zur Flucht und der Darbringung eines Ziegenopfers am Ort des späteren Campus Martius veranlasste (Plut. Rom. 29,2-3; Dion. Hal. 2,56,5). Die zweite Deutung des Festes geht in die Zeit des Galliersturms zurück. Nachdem es Camillus gelungen war, die Gallier aus Rom zu vertreiben, sollen die Einwohner der Latinerstädte von Fidenae und Ficulae die Situation genutzt haben, auf die geschwächte Stadt zu marschieren und die Römer zur Flucht zu zwingen (Varro l.l. 6,18). Mit den *Poplifugia* hingen ätiologisch die *Ancillarum feriae/ Nonae Caprotinae* (vgl. Scullard 1985, 222-224; König 1991, 64) zusammen, ein Fest der Sklavinnen und Dienerinnen, welches ebenfalls am 07. Juli begangen wurde. Die Begründung des Festes geht auf eine List der Sklavin Philotis zurück, mit der es den Römern gelang, die vor den Toren der Stadt lagernden Latiner zu entwaffnen und zu überfallen.<sup>24</sup>

In Athen wie auch in Rom erfolgte die Einführung neuer Gottheiten und Kulte mitunter als Reaktion auf konkrete Bedrohungen. So ging die Einführung des Pan-Kultes in Athen mit der Schlacht von Marathon einher. Dem Schnellläufer Pheidippides soll im arkadischen Gebirge Pan erschienen sein, der den Athenern seine Unterstützung zusicherte. Nach dem Sieg in der Schlacht dankte die *polis* dem Gott mit der Errichtung eines Heiligtums am Abhang der Akropolis sowie der Einsetzung eines jährlichen Opfers und Fackellaufs (Hdt. 6,105; Luk. bis accus. 9; Schol. Dem. 57,43; vgl. Jung 2006, 38-49). Sechzig Jahre später transferierte man

<sup>20</sup> Der 6. Boedromion wurde spätestens in der Kaiserzeit mit dem tatsächlichen Datum der Schlacht gleichgesetzt.

<sup>21</sup> Gelöbnis über ein Opfer von 500 Ziegen: Xen. Anab. 3,2,11f.; Claud. Ael. var. hist. 2,25; Plut. Herod. mal. 26 (= mor. 862b); Lib. or. 5,40; Opfer durch den Archon Polemarchos: Ath. pol. 58,1; *pompe* nach Agrai: Plut. Herod. mal. 26 (= mor. 861f-862a); Demosth. or. 3,31; Beteiligung der Epheben: IG II<sup>2</sup> 1028,8f. u. a. Zum Fest für Artemis Agrotera siehe auch Parke 1987, 77-79; Deubner 1956, 209-210; Jung 2006, 54-58.

<sup>22</sup> Gleichzeitig wird das Datum auch als Gründungstag Roms in den Kalendern geführt (Ant. mai.: *Roma condita*).

<sup>23</sup> So sollten z. B. die *Oschophoroi*, junge athenische Männer aus gutem Haus, die in Frauenkleider gehüllt den Festzug anführten, an die zwei als Mädchen verkleidete Jünglinge erinnern, die Theseus unter die sieben Jungfrauen mischte, die dem Minotauros vorgeworfen wurden. Die sowohl traurigen als auch freudigen Rufe, die beim Opfer ausgestoßen wurden, führte man auf die gemischten Gefühle der Athener über die gleichzeitige Rückkehr des Theseus und den Tod seines Vaters zurück. Siehe Plut. Thes. 22f.; Istros FGh 334 F8 = Harpokr. p. 227 Dindorf, s. v. ὄσχοφόροι; Suda omega 257, s. v. ὄσχοφόρος; Deubner 1956, 142-147; Parke 1987, 116-120. Ob das Fest Dionysos oder Athena Skiras oder auch beiden gewidmet war, ist umstritten.

<sup>24</sup> Plut. Rom. 29,4-11, begründet die Entstehung der *Poplifugia* mit dem hastigen Lauf der Römer ihren – durch Philotis und die anderen Sklavinnen entwaffneten – Feinden entgegen. Vgl. Varro l.l. 6,18.

noch unter dem Eindruck der verheerenden Seuche, die am Anfang des Peloponnesischen Krieges in der Stadt gewütet hatte und gegen die laut Thukydides der Beistand keiner der etablierten Gottheiten zu erlangen gewesen war (Thuk. 2,47,4), den Asklepios-Kult von Epidauros nach Athen.<sup>25</sup> Auch in den römischen Festkalender wurden mehrmals neue Gottheiten eingebracht, die in einer *evocatio* nach Rom überführt und mit Tempeln und Opfern versehen wurden. So reagierte man auf Misserfolge im Krieg gegen Hannibal mit der Einführung des Kultes der phrygischen Mater Magna und der Widmung eines siebentägigen Festes, den *Megalesia*.<sup>26</sup> Eine Seuche 293 v. Chr. führte zur Errichtung eines Tempels für Apollo,<sup>27</sup> dem 212 v. Chr. im Zweiten Punischen Krieg zusätzlich noch Spiele (*Ludi Apollinaris*) gewidmet wurden.<sup>28</sup>

Noch ein erwähnenswerter Aspekt ist die Verbindung einer Erinnerung mit einem militärischen Erfordernis, wie sie in der 304 v. Chr. von Q. Fabius Rullianus eingeführten Reiterparade (*Equitum Romanorum probatio/ transvectio*) praktiziert wurde. Die Parade, die aller fünf Jahre am 15. Juli stattfand, diente zum einen der Inspektion der Reiter durch die Censoren. Zum anderen wurde sie ätiologisch mit dem Gedenken an die von den Dioskuren den Römern geleistete Hilfe am Regillus-See verbunden. Da nach dem erfolgreichen Ausgang der Schlacht die Zwillinge ihre Pferde auf dem späteren Forum Romanum getränkt haben sollen, fand während der Parade ein Opfer am dortigen Tempel des Castor und Pollux statt.<sup>29</sup>

Die Elemente athenischer und römischer Feste waren sich ähnlich: Im Zentrum stand das Opfer. Bei größeren Festen ging diesem häufig eine Prozession voraus. Daneben konnten Tänze, Gesänge, Reden, Wettkämpfe, Circusspiele, Fackelumzüge, szenische Darbietungen, Bankette und andere Elemente treten (Chanotis 1991, 127-135). Einige Feste erstreckten sich über mehrere Tage.<sup>30</sup>

Die Begründungen für Feste, die allgemein sehr vielseitig waren und sowohl auf reale wie fiktive, historische wie mythische Begebenheiten rekurrierten, weisen jedoch einen entscheidenden Unterschied auf. In Athen wurden ausschließlich positiv konnotierte Ereignissen erinnert: die Abwehr der Amazonen, der Erfolg in der Schlacht, der Sturz des Tyrannen oder ein günstiger Friedensschluss.<sup>31</sup> Negative Ereignisse, wie die Niederlage im Peloponnesischen Krieg, wurden zumindest im Festkalender ausgeblendet und auf dieser Ebene vergessen. Das Aufzeigen vergangener Leistungen diente im athenischen Diskurs neben der Ehrung der Vorfahren vor allem zwei Zielen: Zum einen sollte der Zusammenhalt des *demos* und das Vertrauen in die Kraft der demokratischen Ordnung gestärkt werden. Indem auf zurückliegende Erfolge gegen äußere und innere Feinde verwiesen wurde, konnte aufgezeigt werden, dass diese Leistungen nur durch die Einigkeit der damaligen Bevölkerung und deren Willen, die überkommene Ordnung – die verschieden verstandene *patrios politeia* – zu verteidigen, ermöglicht worden waren. Eng damit verbunden ist die zweite Intention für die Vergegenwärtigung der Vergangenheit. Anhand der beispielgebenden Taten der Vorfahren sollten der der-

<sup>25</sup> Zur Einführung des Asklepios-Kultes durch den Athener Telemachos siehe IG II<sup>2</sup> 4960; Krug 1984, 147-152; vgl. auch Flashar 2000.

<sup>26</sup> Zur Überführung der Mater Magna nach Rom und der Einrichtung der *Megalesia* (auch *Megalensia/ Megalensiaca* genannt), die jährlich vom 4. bis zum 10. April stattfanden, siehe Liv. 29,10-14; 34,54; 36,36; Ov. Fast. 4,179-190; 4,255-348; 4,389-392; Scullard 1985, 151-156.

<sup>27</sup> Der Apollon-Kult selbst ist deutlich älter. Zum Apollon-Tempel von 431 v. Chr. vgl. Alföldi 1977, 91.

<sup>28</sup> Zur Überführung des Asklepios aus Epidauros und den *Ludi Apollinaris*, die vom 6. bis zum 13. Juli gefeiert wurden, siehe Liv. 10,47,7, 25,12, 27,23,5; Fest. p. 23; Macrob. Sat. 1,17,25-30; Ov. met. 15,622-741; Scullard 1985, 220-221; 226-227; Krug 1984, 163-164.

<sup>29</sup> Zur Einführung und Abhaltung der Reiterparade siehe Liv. 9,46,15; Aurel. Vict. vir. ill. 32; Dion. Hal. 6,13,4; Val. Max. 2,2,9. Die Parade wurde in augusteischer Zeit wiederbelebt: Suet. Aug. 38,3. Vgl. Scullard 1985, 227-228.

<sup>30</sup> In Rom gab es etliche mehrtägige Feste. So dauerten z. B. die *Ludi Victoriae Caesaris* elf, die *Ludi Apollinares* acht Tage.

<sup>31</sup> Beispiele hierfür sind u. a. die Opfer und Feste zum Gedenken an die Übernahme der Insel Salamis durch Solon Ende des 7. Jh.s v. Chr., die Schlachten von Marathon und Salamis 490/80 v. Chr., der Seesieg des Chabrias bei Naxos 376 v. Chr., die Landschlacht von Mantinea 365 v. Chr.; die *koine eirene* von 375 v. Chr., der Tyrannenmord durch Harmodios und Aristogeiton 512 v. Chr. und der Sturz der Dreißig Tyrannen 403 v. Chr.

zeitigen Generation Handlungsanleitungen und Lösungsanreize für aktuell anstehende Probleme gegeben werden, damit der Einzelne wie die Gemeinschaft den zurückliegenden Verdiensten nacheifern und der *polis* mindestens genauso großen außenpolitischen Einfluss und Ruhm sowie materielle und territoriale Vorteile wie die Vorväter einbringen möge.

Die Römer dagegen gingen mit Niederlagen und Misserfolgen sehr viel pragmatischer um. Dies zeigt sich u.a. in der Beobachtung Rosensteins (1990), dass militärische Rückschläge das weitere Fortkommen der *imperatores victi* nicht beeinträchtigen mussten und dass die Oberschicht die Fehlerdiskussion im eigenen Interesse beschränkte, um nicht als Ganze durch eine zu stark erfolgsabhängige Position gegenüber dem *populus* in ihrer Macht bedroht zu werden. Im Zentrum der Erinnerung stand daher nicht der Fehlschlag an sich, als vielmehr die anschließende Abwendung des Übels und das Aufzeigen des Mittels, mit dessen Hilfe die Errettung aus einer misslichen Lage geglückt war. Der Blick in die Vergangenheit sollte die römische Bevölkerung lehren, dass sich Rom bereits in mehreren schwierigen Situationen – von Niederlagen oder Katastrophen wollte man nicht sprechen<sup>32</sup> – bewiesen hatte und letztlich immer erfolgreich und gestärkt aus den Gefahren hervorgegangen war.

Die festivische Erinnerung in Rom diene – über das ehrende Gedenken hinaus – der Dokumentation von Lösungsstrategien und der Vergewisserung der eigenen *potentia* und *felicitas*. Dadurch war es möglich, dass man in Rom neben vielen positiven Begebenheiten verschiedenen Ereignissen gedachte oder diese im Kalender vermerkte, die auf eher negative Begebenheiten rekurrten. So wurden bspw. am 19. und 21. Juli die *Lucaria* in einem großen Hain zwischen Via Salaria und dem Tiber gefeiert. Diese gehen laut Festus darauf zurück, dass sich die Römer nach ihrer Niederlage gegen die Gallier an der Allia 387 v. Chr. an diesem Ort versteckt hätten (Fest. p. 119). Auch wenn die Herleitung des Ritus von diesem Ereignis wohl falsch ist (Scullard 1985, 230), belegt sie doch, dass man sich als Ätiologie dieses Festes eines eigentlich unrühmlichen Geschehens bediente.<sup>33</sup> Dabei stand offenbar das Ergebnis des vergangenen Handelns im Fokus, nämlich die Vermeidung weiterer römischer Todesopfer durch das Aufsuchen der Zuflucht und die letztendliche Erholung der Stadt vom Galliersturm. Selbst der *dies Alliensis* am 18. Juli, der gleichzeitig auch das Datum des Untergangs der *gens Fabii* an der Cremera 479 v. Chr. gewesen sein soll, fand als Unglückstag (*dies ater*) Eingang in den offiziellen Kalender (Ant. mai.: *Alliensis dies*; Ant. min.: *Dies Alliae et Fabiorum*; Cic. Att. 9,5,2; Varro l.l. 6,32; Scullard 1985, 229f.) Eine These der Forschung besagt davon ausgehend, dass die Römer Niederlagen als *dies atri* in ihrem Festkalender verankert hätten (vgl. v.a. Bellen 1985, 23).

Alle Tage nach den Kalenden, Nonen und Iden und galten im römischen Sakralrecht als *dies atri* (vgl. im folgenden Kath 2004; 2009). Diese negative religiöse Qualifizierung war auf Beschluss des Senates erfolgt, da die Opfer vor der katastrophalen Schlacht an der Allia einen Tag nach den Iden vollzogen worden waren.<sup>34</sup> Außerdem erinnerte man sich auch an andere Niederlagen, die aufgrund von an „Nachtagen“ (*dies postriduan*i bzw. *atri*) vollzogenen Opfern eingetreten sein sollen. (Gell. 5,17; Macrob. Sat. 1,16, 21-24; Fest. p. 179; Plut. qu. Rom. 25). Daher sollten an den 36 zu den *dies religiosi* gehörenden Tagen im Jahr keine Schlachten geschlagen, keine Opfer dargebracht oder Wahlen abgehalten werden (Macrob. Sat. 1,15,22; 16,21; Fest. p. 278; Varro l.l. 6,29; Ov. Fast. 1,57-58; vgl. Rüpke 1995, 573-574). Eine ähnliche Tradition gab es mit Blick auf die Niederlage von Cannae (2. August) für jeden vierten Tag vor den Kalenden, Iden und Nonen. (Claudius Quadrigarius FRH 14 F52 =

<sup>32</sup> Das lateinische Wort für Niederlage (*clades*) ist in seiner Bedeutung nicht eindeutig. Es kann allgemein eine Verletzung, einen Schaden oder ein Unheil bzw. Unglück anzeigen, aber auch dessen Verursacher benennen. Im militärischen Kontext steht *clades* für ein Kriegsunglück, eine Niederlage oder eine Schlappe – die Schwere des Rückschlags bleibt dabei offen. Darüber hinaus kann *clades* auch eine Seuche bezeichnen, was im Zusammenhang mit der allgemeinen Bedeutung von Unheil eine interessante Komponente hinzufügt, da die Abwehrmechanismen der Römer in diesen Bereichen dieselben sind. Eine Verwendung von *clades* im militärischen Kontext lässt sich erst bei den spätrepublikanischen Autoren – Sallust, Cicero, Varro – feststellen.

<sup>33</sup> Vgl. Plut. Qu. Rom. 88 (= mor. 285d), der darauf verweist, dass der Name *Lucaria* von *lucar*, der Bezeichnung für einen Hain/ einem kleinen Wäldchen kommt, und dass die Einkünfte aus diesem Wäldchen für öffentliche Feste verwendet wurden.

<sup>34</sup> Die Herkunft der Bezeichnung *ater* ist umstritten.

F53 Peter = Gell. 5,17,3-5; Macr. Sat. 1,16,26; vgl. Beck 2006, 204-218). Inschriftlich belegt sind allerdings nur der *dies Alliensis* und der *dies Cremerensis*.<sup>35</sup>

Die Niederlagen an der Allia (390 v. Chr.) und an der Cremera (478 v. Chr.) fallen der Tradition nach auf den gleichen Tag, den 16. Juli. Daraus ergibt sich möglicherweise auch ein Grund für das Fehlen weiterer Eintragungen von Niederlagen in den römischen Kalender. Die Kumulation dieser Ereignisse kann eigentlich kein Überlieferungszufall sein.<sup>36</sup> Vielmehr scheinen die Römer überhaupt kein Interesse daran gehabt zu haben, den Kalender mit religiös bedenklichen Tagen zu überfrachten. Insgesamt wollte sich das republikanische Rom anscheinend auch nicht an seine militärischen Katastrophen erinnern.<sup>37</sup> Einige wenige Daten mit religiös negativer Qualifikation waren ausreichend, um gegebenenfalls Erklärungen künftiger Niederlagen zu geben, in dem sie Beispiele für eine ursächliche Störung der *Pax deorum* lieferten (vgl. hierzu Rosenstein 1990; Kath 2004). Einige Bräuche waren zudem nur kurzzeitig in Geltung und gerieten dann wieder in Vergessenheit. Dies nimmt beispielsweise Gellius für die religiöse Qualifikation des "*dies Cannensis*" an.<sup>38</sup> Erst in der Kaiserzeit wurden negativ konnotierte Ereignisse ebenso wie Siegestage vermehrt in die Kalender aufgenommen.

Auch für Athen lässt sich eine Häufung von Gedenktagen in einem begrenzten Zeitrahmen feststellen. Viele Feste, denen ein militärischer Erfolg zu Grunde lag, wurden im Boedromios, dem dritten Monat des attischen Kalenders, der grob mit unserem August/ September zusammenfällt, begangen.<sup>39</sup> Der Boedromios bildete traditionell das Ende des Zeitraumes von Feldzügen und anderen militärischen Aktionen und erschien so wahrscheinlich als geeigneter Monat, auf vergangene Verdienste zurückzuschauen und der Toten der *polis* zu gedenken.<sup>40</sup> Natürlich ist sowohl der Charakter dieser Gedenktage als auch der Grund ihrer Kumulierung ein völlig anderer als bei den römischen *dies atri*. In Athen ging es ja gerade darum, die eigenen Erfolge hervorzuheben und sich am Ende eines Kriegsjahres die früheren und jetzigen Leistungen zu vergegenwärtigen.

## Erinnern und Vergessen in Athen und Rom

Die Kohärenz der politischen Klasse war in Rom ungleich stärker als in Athen, das sich durch ein generelles „demokratisches“ Misstrauen gegen Elitenangehörige auszeichnete. Dies spiegelt sich auch in einem unterschiedlichen Umgang mit militärischen Niederlagen. Während

<sup>35</sup> Inscr. It. 13,2,185 (Fasti Amiterni) ... F K(alendae) lul(iae) n(efastus)/ ... G XV c(omitialis) Merk(atus) dies Alliensis/ H XIV Lucar(ia) n(efas) p(iaculum) ...; Inscr. It. 13,2,15 (Fasti Antiates Maiores): ... C. [A]lliens(is) die(s) ...; Inscr. It. 13,2,208 (Fasti Antiates minorum): C. Dies Allia[e et] Fab(iorum) ...; Vgl. Rüpke 1995, 567-568; Zum dies Alliensis vgl. auch Coale 1971, 49-58. Zu einer abweichenden Datierung des dies cremerensis vgl. Harries 1991, 150-168; Lefèvre 1980, 152-162; Richard 1988, 159-173.

<sup>36</sup> Die Tradition legt beispielsweise den Tag des Gallierbrandes 390/386 v. Chr. mit dem 19. Juli auf den gleichen Tag wie den Brand Roms im Jahre 64 n. Chr.; Tac. ann. 15,41,2: fuere qui adnotarent XIII Kal. Sextiles principium incendii huius ortum, quo et Senones captam urbem inflammaverint.

<sup>37</sup> Vgl. Rüpke 1995, 569: „Mit Ausnahme des dies Alliensis stehen die Tage gerade nicht in den fasti, nur ganz wenige Traditionen lassen sich überhaupt greifen.“

<sup>38</sup> Gell. 5,17,3-5: Ante diem quoque quartum Kalendas vel Nonas vel Idus tamquam inominalem diem plerique vitant. Eius observationis an religio ulla sit tradita, quaeri solet. Nihil nos super ea re scriptum invenimus, nisi quod Q. Claudius annalium quinto cladem illam pugnae Cannensis vastissimam factam dicit ante diem quartum Nonas Sextiles. Wissowa 1896, s. v. Ater dies glaubt, dass die in den Steinkalendern der Kaiserzeit als dies fasti (F) charakterisierten dies atri in der Republik nefasti (N) waren.

<sup>39</sup> Schlacht von Plataiai und Mykale am 3. Boedromion, Schlacht von Marathon am 6. Boedromion, Befreiung von der Herrschaft der Dreißig Tyrannen am 12. Boedromion, Seesieg des Chabrias am 16. Boedromion, tlw. Seesieg bei Salamis am 20. Boedromion (Plut., Cam. 19,3; sonst am 16. Mounichion: Plut., glor. Ath.7; Lys. 15,1). Siehe Plut., glor. Ath. 7; Cam. 19,3; vgl. dagegen Claud. Ael. var. hist. 2,25, der einen Teil dieser Ereignisse in den Thargelion datiert.

<sup>40</sup> So fanden auch die Genesien, das öffentliche Totengedenken am 5. Boedromion statt. Siehe Parke 1987, 76-77. Das bedeutendste Fest des Monats waren jedoch die Eleusinischen Mysterien vom 14. bis 22. Boedromion, deren chthonischer Bezug evident ist.

es dem republikanischen Rom erfolgreich gelang, militärische Rückschläge mittelfristig vergessen zu machen oder sogar in Siege umzudeuten, wurden Niederlagen im demokratischen Athen innenpolitisch stark thematisiert. Dies belegt einerseits die feierliche Bestattung der Kriegstoten, andererseits die Ostrakisierung oder gar Hinrichtung geschlagener Feldherrn. In Rom war die Karriere im Falle einer verlorenen Schlacht nicht automatisch zu Ende, sofern der Feldherr nach allgemeiner Überzeugung tapfer gekämpft und alle religiösen Signale beachtet hatte (vgl. Rosenstein 1990; Kath 2004). Dagegen ging das Misstrauen der Athener gegen ihre Führer sogar so weit, dass sie 406 v. Chr. nach der Seeschlacht bei den Arginusen den siegreichen Strategen den Prozess machten, weil sie es unterlassen hatten, die Gefallenen und Schiffbrüchigen zu retten (Xen. Hell. 1,7,1-35).

Während die Tagespolitik zur Zeit des Peloponnesischen Krieges das militärische Geschehen ausführlich diskutierte, schweigen die Quellen des 4. Jh.s v. Chr. zur jüngeren Vergangenheit. In den Schriften Platons findet sich zwar eine intensive Auseinandersetzung mit dem Regime der Dreißig oder der wiederhergestellten Demokratie von 403 v. Chr., eine direkte Auseinandersetzung mit dem (dafür ursächlichen) Peloponnesischen Krieg fehlt hingegen.

Der Grund hierfür liegt möglicherweise in der Typologie des Krieges, der im Verständnis der Griechen eine *Stasis*, d.h. ein Krieg von Griechen gegen Griechen war. Die Etablierung einer verbindlichen Nachkriegsordnung nach einem Bürgerkrieg ist generell eine besondere (erinnerungs)politische Herausforderung. Dabei ist es unumgänglich, vergangene Grausamkeiten und gegenseitiges Unrecht zu vergeben und zu vergessen. Der gesellschaftliche Neubeginn erfordert Amnestie und Amnesie (vgl. Huhnholz / Fischer 2010). Die Begründung der neuen Ordnung und die erneute Einigung des römischen Volkes nach der traumatischen Erfahrung der Bürgerkriege (44-31 v. Chr.) erforderte ein (selektives) Vergessen der Vergangenheit bzw. deren Umdeutung (Verg. Aen. 6,748-51; vgl. Quint 1993, 62-65). Zum Gründungsmythos der Römer gehörte in der augusteischen Deutung dann auch die Erinnerung an eine Niederlage - die der Trojaner gegen die Griechen -, die dafür allerdings dahingehend positiv gewendet wurde, dass sie den Aufstieg der neuen Weltmacht erst ermöglicht hatte. Gleichzeitig erinnerten sich die Römer an die Zeit nach der Alliaschlacht und die nach dem Bürgerkrieg (44-31 v. Chr.) als Zeiten der Neugründung der Stadt und ehrten die Protagonisten Camillus und Augustus als Gründer in der Tradition des Romulus (vgl. Kath 2004/2009).

Auch bei den Griechen lässt sich ab 403 v. Chr. eine Hinwendung zur älteren und mythischen Vergangenheit beobachten. Die Erinnerung konzentrierte sich auf die Zeit von Theseus, Drakon und Solon sowie auf die Auseinandersetzung mit den Persern. Der äußere Druck seit dem Ende des 5. Jh.s v. Chr. habe zu einem stärkeren Bestreben der Rückkehr zur „alten“, ideal gedachten Verfassung geführt (Hansen 1995: 311). So beriefen sich beispielsweise die Dreißig und die Demokraten von 403 v. Chr. auf die „Verfassung der Väter“ bzw. die „ursprüngliche Demokratie“ von Theseus bis Solon (z.B. Isok. 12,128).

Offenbar war es die heilsame Kraft des Mythos und dessen Potential zur flexiblen Deutbarkeit (s.o. S. 7), die es erlaubte nach Bürgerkriegen erfolgreiche neue Identitäts- und Ordnungskonzeptionen anzubieten bzw. diese zu legitimieren.

**Yvonne Baumann**

*Lehrstuhl für Alte Geschichte, Historisches Seminar, Universität Leipzig  
baumann-yvonne@web.de*

**Bolko Fietz**

*Lehrstuhl für Alte Geschichte, Historisches Seminar, Universität Leipzig  
bolko.fietz@googlemail.com*

**Roxana Kath**

*Lehrstuhl für Alte Geschichte, Historisches Seminar, Universität Leipzig  
roxana.kath@me.com*

**Michaela Rücker**

*Lehrstuhl für Alte Geschichte, Historisches Seminar, Universität Leipzig  
mruecker1@me.com*

**Christine Taube**

*Lehrstuhl für Alte Geschichte, Historisches Seminar, Universität Leipzig  
ctaube@uni-leipzig.de*

## Literatur

- Alföldi, A. (1977) *Das frühe Rom und die Latiner*. Darmstadt: WBG.
- Assmann, J. (2007) *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 6. Aufl., München: Beck.
- Barghop, D. (1994) *Forum der Angst*. Eine historisch-anthropologische Studie zu Verhaltensmustern von Senatoren im Römischen Kaiserreich (Historische Studien 11), Frankfurt/M. [u.a.] Campus.
- Baroin, C. (1998) s. v. Erinnerung, Gedächtnis. In: *Der Neue Pauly*, Sp. 70-71.
- Beck, H./Walter, U. (Hg.) (2001) *Die frühen römischen Historiker*. Bd. I, von Fabius Pictor bis Cn. Gellius. Darmstadt: WBG.
- Beck, H./Walter, U. (Hg.) (2004) *Die frühen römischen Historiker*. Bd. II, von Coelius Antipater bis Pomponius Atticus. Darmstadt: WBG.
- Beck, H. (2006) Traumatische Erinnerung: Cannae. In: Hölkeskamp, K.-J. / Stein-Hölkeskamp, E. (Hg.) *Erinnerungsorte der Antike*. Die römische Welt, München: Beck: 204-218.
- Beck, H. / Wiemer, H.-U. (2010) (Hg.) *Feiern und Erinnern*. Geschichtsbilder im Spiegel antiker Feste. Berlin: Verl. Antike.
- Bellen, H. (1985) *Metus Gallicus – metus Punicus*. Zum Furchtmotiv in der römischen Republik, Stuttgart: Steiner-Verl.-Wiesbaden.
- Bernstein, F. (1998) *Ludi publici*. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom, Stuttgart: Steiner.
- Bietak, M. / Schwarz, M. (Hg.) (2002) *Krieg und Sieg*. Narrative Wanddarstellungen von Ägypten bis ins Mittelalter (Internationales Kolloquium 29.-30. Juli 1997 im Schloss Haindorf, Langenlois), Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Bücher, F. (2006) *Verargumentierte Geschichte*. Exempla Romana im politischen Diskurs der späten römischen Republik (Hermes Einzelschriften 96), Stuttgart: Steiner.
- Burckhardt, J. (Hg.) (2000) *Krieg und Frieden in der historischen Gedächtniskultur*. Studien zur friedenspolitischen Bedeutung historischer Argumente und Jubiläen von der Antike bis in die Gegenwart, München: Vögel.
- Carl, H. / Kortüm, H.-H. / Langewiesche, D. / Lenger, F. (Hg.) (2004) *Kriegsniederlagen*. Erfahrungen und Erinnerungen, Berlin: Akademie Verlag.
- Chaniotis, A. (1991) *Gedenktage der Griechen*. Ihre Bedeutung für das Geschichtsbewusstsein griechischer Poleis. In: Assmann, J. (Hg.) *Das Fest und das Heilige*. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus: 123-145.
- Coale Jr. / Ansley J. (1971) Dies Alliensis. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 102, 49-58.
- Deubner, L. (1956) *Attische Feste*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Drexler, H. (1988) *Politische Grundbegriffe der Römer*. Darmstadt: WBG.

- Elvers, K.-L. (1993) *Geschichte in Ciceros Reden*. Aspekte des spätrepublikanischen Geschichtsverständnisses, Diss., Berlin.
- Flaig, E. (1993) Politisierte Lebensführung und ästhetische Kultur. Eine semiotische Untersuchung am römischen Adel. In: *Historische Anthropologie* 1, 192-217.
- Gelzer, M. (1912) *Die Nobilität der römischen Republik*. Leipzig / Berlin: Teubner.
- Gotter, U. (2003) Die Vergangenheit als Kampfplatz der Gegenwart. Catos (konter)revolutionäre Konstruktion des republikanischen Erinnerungsraums'. In: Eigler, U. / Gotter, U. / Luraghi, N. / Walter, U. (Hg.): *Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius*. Gattungen, Autoren, Kontexte Darmstadt: WBG, 115-34.
- Graf, F. (1993) Der Mythos bei den Römern. Forschungs- und Problemgeschichte. In: Graf, F. (Hg.) *Mythos in mythenloser Gesellschaft: Das Paradigma Roms* (= Colloquium Rauricum; Bd. 3), Stuttgart / Leipzig: Teubner.
- Graf, F. (2000) Mythos. In: Der Neue Pauly (DNP). Band 8. Stuttgart: Metzler, Sp. 640.
- Gudehus, Chr. / Eichenberg, A. / Welzer, H. (Hg.) (2010) *Handbuch Gedächtnis und Erinnerung*. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart / Weimar: Metzler.
- Halbwachs, M. (1950) *La mémoire collective*. Paris: Les Presses universitaires de France [dt.: Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt/M.: Fischer 1985].
- Halbwachs, M. (1925) Les cadres sociaux de la mémoire, Paris [dt.: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt/M.: Fischer 1985].
- Harries, B. (1991) Ovid and the Fabii: Fasti 2, 193-194. In: *Classical Quarterly* 41, 150-168.
- Hirschfeld, G. / Krumeich, G./ Langewiesche, D. / Ullmann, H. P. (Hg.) (1997) *Kriegserfahrungen*. Studien zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Ersten Weltkriegs (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte, N. F. 5), Essen: Klartext.
- Hölscher, T. (1993) Mythen als Exempel der Geschichte. In: Graf, F. (Hg.) *Mythos in mythenloser Gesellschaft: Das Paradigma Roms* (= Colloquium Rauricum; Bd. 3), Stuttgart / Leipzig: Teubner, 68-87.
- Huhnholz, H. / Fischer, K. (2010) Amnesie und Antizipation. Ein politiktheoretischer Versuch zum Problem von Nachkriegsordnungen. In: *Behemoth* 3, Heft 1, 49-74; doi: 10.1524/behe.2010.0004
- Jehne, M. (1987) *Der Staat des Dictators Caesars*. Köln: Böhlau.
- Jung, M. (2006) *Marathon und Plataiai*. Zwei Perserschlachten als „lieux de mémoire“ im antiken Griechenland (Hypomnemata 164), Göttingen: Vandenhoeck.
- Kath, R. (2004) Nulla mentio pacis - Untersuchungen zum Umgang der Römer mit militärischen Rückschlägen in der Zeit der Republik, Diss. Technische Universität Dresden, Dresden.
- Kath, R. (2009) Die Kontinuität antiker Raumwahrnehmung und -darstellung am Beispiel der Etymologien Isidors von Sevilla, In: Kath, R. / Rieger, A.-K. (Hg.) *Raum – Landschaft – Territorium*. Zur Konstruktion physischer Räume als nomadischer und sesshafter Lebensraum, Wiesbaden: Reichert, 277-303.



- Kath, R. (2010) Die Negation der Niederlage. In: *Behemoth* 3, Heft 1, 75-100; doi: 10.1524/behe.2010.0005
- Kirk, G. S. (1970) *Myth. Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*, Cambridge: University Press.
- König, A. / König, I. (1991) *Der römische Festkalender der Republik*. Feste, Organisation und Priesterschaft, Stuttgart: Reclam.
- Koschorke, A. / Lüdemann, S. / Frank, Th. / Matala de Mazza, E. (2007) *Der fiktive Staat*. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas, Frankfurt a. M: Fischer.
- Kreller, H. (1954) s.v. Postliminium, In: Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, 22 Sp. 863-873.
- Krug, A. (1984) *Heilkunst und Heilkult*. Medizin in der Antike. München.
- Lefèvre, E. (1980) Die Schlacht am Cremera in Ovids Fasten 2,195-242. In: *Rheinisches Museum für Philologie* 123, 152-162.
- Marquardt, J. (1885) *Römische Staatsverwaltung*. 3. Bd., 2. Aufl., Leipzig: Hirzel.
- Meier, Chr. (2010) *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerens*: Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit, München: Siedler.
- Nietzsche, F. (1874) Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. In: Colli, G. / Montinari, M. (Hg.) (1988) *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, 2. Aufl., Berlin/ New York: de Gruyter: 247-257.
- Orlin, E. M. (1997) *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*. Leiden [u. a.]: Brill.
- Parke, H. W. (1987) Attische Feste (Kulturgeschichte der antiken Welt 38), Mainz: Zabern.
- Pethes, N. (2008) *Kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien*. Hamburg: Junius.
- Pfeilschifter, R. (2008) Zum Termin von Poplifugia und Nonae Caprotinae. In: *Hermes* 136: 30-37.
- Pfeilschifter, R. (2010) Die Römer auf der Flucht. Republikanische Feste und Sinnstiftung durch aitiologischen Mythos. In: Beck, H. / Wiemer, H.-U. (2010) (Hg.) *Feiern und Erinnern*. Geschichtsbilder im Spiegel antiker Feste. Berlin: Verl. Antike, 109-139.
- Quint, D. (1993) *Epic and Empire: Politics and Generic Form from Vergil to Milton*, New York [u.a.]: Princeton Univ. Press
- Richard, J.-C. (1988) Ovide et le Dies Cremerensis. In: *Revue de philologie* 62, 217-225.
- Richard, J.-C. (1989) Denys d'Halicarnasse et le dies Cremerensis. In: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome*. *Antiquité* 101, 159-173.
- Rosenstein, N. S. (1990) *Imperatores Victi*. Military Defeat and Aristocratic Competition in the Late Republic, Berkeley [u.a.]: University of California Press.
- Rüpke, J. (1990) *Domi militiae*. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom, Stuttgart: Steiner.

- Rüpke, J. (1995) *Kalender und Öffentlichkeit*. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom, Berlin/ New York: de Gruyter.
- Sehlmeyer, M. (1999) *Stadtrömische Ehrenstatuen der republikanischen Zeit*. Stuttgart: Steiner.
- Schivelbusch, W. (2001) *Die Kultur der Niederlage*. Der amerikanische Süden 1865, Frankreich 1871, Deutschland 1918, Berlin: Fest.
- Scullard, H. H. (1985) *Römische Feste*. Kalender und Kult (Kulturgeschichte der antiken Welt 25), Mainz: Zabern.
- Stemmler, M. (2000) Auctoritas Exempli. Zur Wechselwirkung von kanonisierten Vergangenheitsbildern und gesellschaftlicher Gegenwart in der spätrepublikanischen Rhetorik. In: Linke, B. / Stemmler, M. (Hg.) *Mos maiorum*. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik, Stuttgart: Steiner, 141-205.
- Strasburger, H. (1968) Zur Sage von der Gründung Roms. In: *SB Heidelberg* 1968/5.
- Walter, U. (2004) *Memoria und res publica*. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom, Frankfurt/M.: Verl. Antike.
- Wegner, B. (Hg.) (2002) *Wie Kriege enden*. Wege zum Frieden von der Antike bis zur Gegenwart, Paderborn u.a: Schöningh.
- Weinstock, St. (1971) *Divus Julius*. Oxford.
- Wiseman, T.P. (2009) *Remembering the Roman People: Essays on Late-Republican Politics and Literature*, Oxford: Oxford Univ Press.
- Wissowa, G. (1896) s. v. Ater dies. In: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 4, Sp. 1922.

### Abkürzungen der antiken Quellen

Aristot. Ath. pol.	Aristoteles, Athenaiion politeia
App. civ.	Appianos, bella civilia
Aurel. Vict. vir. ill.	(Pseudo)-Aurelius Victor, Liber de viris illustribus urbis Romae
Cass. Dio	Cassius Dio
Cic. Att.	Cicero, Epistulae ad Atticum
Cic. Brut.	Cicero, Brutus
Cic. div.	Cicero, de divinatione
Cic. fin.	Cicero, de finibus
Cic. Mur.	Cicero, pro L. Murena
Cic. Pis.	Cicero, in L. Pisonem
Cic. rep.	Cicero, de re publica
Claud. Ael. var. hist.	Claudius Aelianus, Varia Historia
Demosth. or.	Demosthenes, orationes

Diod.	Diodorus Siculus
Dion. Hal.	Dionysios Halikarnasseus
Fest.	Festus
FGrH	F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker, 3 Teile in 14 Bden., 1923–58.
FRH	Die frühen römischen Historiker (= Beck/Walter 2001/04)
Gell.	Gellius
Hdt.	Herodotos
Hor. epod.	Horatius, epodi
IG	Inscriptiones Graecae, 1873ff.
Inscr. It.	Inscriptiones Italiae
Isok.	Isokrates
Lib. or.	Liabanius, orationes
Liv.	Livius
Luk. bis accus.	Lukian, Bis accusatus
Lys.	Lysias
Macrob. Sat.	Macrobius Saturnalia
Ov. Fast.	Ovidius, Fasti
Ov. met.	Ovidius, metamorphoses
Plut. Cam.	Plutarchos, Camillus
Plut., glor. Ath.	Plutarchos, de gloria Atheniensium
Plut. Herod. mal.	Plutarchos, de Herodoti malignitate
Plut. Mor.	Plutarchos, Moralia
Plut. Pomp.	Plutarchos, Pompeius
Plut. Qu. Rom.	Plutarchos, Quaestiones Romanae
Plut. Phok.	Plutarchos, Phokion
Plut. Rom.	Plutarchos, Romulus
Plut. Thes.	Plutarchos, Theseus
Sall. Cat.	Sallustius, de coniuratione Catilinae
Sall. hist.	Sallustius, historiae
Schol. Dem.	Demosthenes Scholia
Sen. contr.	Seneca, maior controversiae
Suda	Suda = Suidas
Suet. Claud.	Suetonius, Claudius
Tac. ann.	Tacitus, annales

Val. Max.	Valerius Maximus
Varro l.l.	Varro, de lingua Latina
Vell.	Velleius Paterculus
Verg. Aen.	Vergilius Aeneis
Xen. Anab.	Xenophon, Anabasis
Xen. Hell.	Xenophon, Hellenika