Andreas Hartmann · Anna-Katharina Rieger
Christopher Schliephake (Hrsg.)

# »Ressourcen der Resilienz« in der Antike

## Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien

LEIBNIZ-ZENTRUM
FÜR ARCHÄOLOGIE

LEIZA Publications

Andreas Hartmann · Anna-Katharina Rieger
Christopher Schliephake (Hrsg.)

# »Ressourcen der Resilienz« in der Antike

## Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien

LEIZA Publications · Band 6

Andreas Hartmann · Anna-Katharina Rieger
Christopher Schliephake (Hrsg.)

# »Ressourcen der Resilienz« in der Antike

## Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien

LEIBNIZ-ZENTRUM
FÜR ARCHÄOLOGIE

LEIZA Verlag · Mainz 2025

Redaktion und Satz: Claudia Nickel, Marie Reiter (LEIZA)
Umschlaggestaltung: Nicole Viehöver (LEIZA);
Fotos: RIC III Marcus Aurelius 1077 Rv., American Numismatic Society inv. 1944.100.49189, https://numismatics.org/collection/1944.100.49189 (Münzfoto) und Andy Vult auf Unsplash (Hintergrund)

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über **https://dnb.dnb.de** abrufbar.

**ISSN 2942-5700** (Print)
**ISSN 2942-5719** (Online)
**ISBN 978-3-88467-374-4** (Hardcover)

Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.

Propylaeum
FACHINFORMATIONSDIENST ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN

Diese Publikation ist auf http://www.propylaeum.de dauerhaft frei verfügbar (Open Access).
URN: urn:nbn:de:bsz:16-propylaeum-ebook-1596-0
DOI: https://doi.org/10.11588/propylaeum.1596
ISBN: 978-3-96929-422-2 (PDF)

Elektronische Ausgabe publiziert bei
Universität Heidelberg / Universitätsbibliothek, 2025
Propylaeum - Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften
Grabengasse 1, 69117 Heidelberg
https://www.uni-heidelberg.de/de/impressum
E-Mail: ub@ub.uni-heidelberg.de

© 2025 LEIZA Verlag
Ludwig-Lindenschmit-Forum 1, 55116 Mainz
E-Mail: verlag@leiza.de

Druck: Druckhaus Sportflieger GmbH, 12487 Berlin
E-Mail: info@druckhaus-sportflieger.de

# Inhaltsverzeichnis

**Vorwort** ..... 7

*Andreas Hartmann · Anna-Katharina Rieger · Christopher Schliephake*
»Ressourcen der Resilienz« in der Antike. Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien ..... 9

**Materielle Praktiken der Resilienz**

*Constanze Graml*
Cult and Crisis. Observations on Resilience in Athenian Religion ..... 29

*Julian Schreyer*
Die unangetastete Kriegsruine. Zur archäologischen Dimension eines antiken Konzepts ..... 53

*Gaëlle Tallet*
The Archaeology of Environmental Crisis and Resilience. The Long Third Century Crisis Viewed from the Site of el-Deir, in the Great Oasis of Egypt ..... 65

*Anna-Katharina Rieger*
Resources and Religion. Sacred Places as Brokers of Resilience Strategies in the River Valleys of the Roman Lebanon ..... 83

**Performative Akte der Resilienz**

*Christopher Schliephake*
Ancient Divination and Resilience at the Sanctuary of Dodona ..... 115

*Benjamin Gray*
Resilience as a Tool for Interpreting the Hellenistic Polis. Beyond »Survival« and »Vitality« ..... 131

*Jonas Borsch*
Urbane Katastrophen als Herausforderungen des Herrschaftssystems? Zur Resilienz des Prinzipats ..... 151

*Dominik Delp*
Resilienz durch Deutung. Symbolische Ressourcen und die Transformation der oströmischen Monarchie unter Justinian (527-565) ..... 165

**Narrative der Resilienz**

*Emanuel Zingg*
Resilienz in fiktiven Frühgeschichten (ehemals) unfreier Bevölkerungsgruppen im antiken Griechenland ..... 183

*Christopher Degelmann*
Krankheit, Kontingenz und Konspiration. Krisennarrativierung und Resilienzerfahrung in der Zeit der attischen Seuche ..... 199

*Simon Lentzsch*
*Per aspera ad astra*? Niederlagennarrative als Ressource der Resilienz ..... 211

*Krešimir Vuković*
The Floods of the Tiber and Resilience in Ancient Rome. Narratives and Interpretations ..... 227

*Muriel Moser*
Resilience in Roman Greece? The Case of Athens ..... 239

*Andreas Hartmann*
Griechen, Juden und Christen in Alexandria. Muster in der narrativen Konstruktion von Resilienz ..... 257

**Register** ..... 271

# Vorwort

Der vorliegende Band »›Ressourcen der Resilienz‹ in der Antike. Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien« stellt das Ergebnis eines zweijährigen, intensiven Austauschs zwischen Wissenschaftler*innen der Fächer Archäologie, Alte Geschichte und Klassische Philologie dar, die im Rahmen eines gleichnamigen DFG-Netzwerks regelmäßig zusammenkamen und im interdisziplinären Austausch theoretische sowie methodologische Potenziale historischer Resilienzforschung diskutiert haben. In insgesamt 14 Einzelstudien werden im Folgenden die Potenziale aufgezeigt, die die historische Resilienzforschung aus altertumswissenschaftlicher Sicht mit sich bringt und die die Autor*innen in gemeinsamen Diskussionen und Tagungen im Kontext des DFG-Netzwerks »Ressourcen der Resilienz in der Antike«/»Resources of Resilience in the Ancient World« erarbeitet haben.

Der Band bildet die Ergebnisse ab, die in der Diskussion und Entwicklung der jeweiligen Einzelstudien der Netzwerkmitglieder gewonnen wurden. Er soll systematisch Perspektiven aufzeigen, die mit der Erforschung von Resilienzphänomenen in der Antike und der Anwendung des Resilienzbegriffes überhaupt einhergehen. Aufbauend auf einem sozialen, strukturtheoretischen Resilienzbegriff, der nach Bewältigungsstrategien antiker Gemeinschaften im Angesicht von krisenhaften Phänomenen fragt, möchte der Band konzeptionelle Grundlagenarbeit schaffen, um insbesondere sozial-ökologische Resilienztheorien für eine Anwendung auf antike Gesellschaften anschlussfähig zu machen.

Die 16 Mitglieder, die jüngere und erfahrene Forschende umfassten, haben sich zwischen 2020 und 2023 dreimal online zu Workshops getroffen (Oktober 2021, Juni 2022, September 2022) und zweimal Workshops in Präsenz an der Universität Augsburg abgehalten (März 2022, März 2023). Bei diesen Treffen haben nicht nur die Mitglieder ihre jeweiligen Themen und Projekte vorgestellt, in denen sie mit dem Begriff der Resilienz arbeiten, sondern auch eingeladene Sprecher*innen ihre Gedanken zum Thema der Resilienz und seiner Anwendung in den Altertumswissenschaften aus verschiedenen disziplinären Perspektiven beigetragen. Den Forschenden, die sich bereit erklärt haben, zu uns zu stoßen und das Thema der Resilienz in altertumswissenschaftlichen Kontexten zu diskutieren, möchten wir an dieser Stelle noch einmal sehr für ihr Engagement und ihren Input danken.

Im ersten Workshop im Oktober 2021, das den Auftakt zur Netzwerkforschergruppe darstellte, waren der Soziologe Benjamin Rampp (Universität Trier, SFB 2539 »Resilienz«), der Romanist Victor A. Ferretti (Universität Augsburg), die Archäologin Louise Rayne (University of Newcastle) und der Althistoriker Greg Woolf (UCLA) zu Gast, die einen Input zum Verständnis und der Definition bzw. Formen von Resilienz aus der Sicht ihrer unterschiedlichen Disziplinen und Zugänge beigesteuert haben.

Für das zweite Treffen im März 2022, das der Säule der »materiellen Praktiken der Resilienz« gewidmet war und für viele von uns die erste Tagung in Präsenz nach der Pandemie darstellte, lieferte Archäologe Paul Pasieka (Johannes Gutenberg-Universität Mainz) eine instruktive »Response« zu den Projekten der Arbeitsgruppe.

Im Juni 2022 waren der Althistoriker Mirko Canevaro (University of Edinburgh) und die Althistorikerin Emma Nicholson (University of Exeter) im dritten Treffen online zu Gast, das der Säule der »performativen Akte der Resilienz« galt. Sie konnten uns textbasierte Zugänge zu Resilienz im Rahmen von Konstitutionen/Verfassungen und Konsensfindung in Gemeinwesen (*poleis*) und dem Umgang mit Umbrüchen vorstellen.

Für das Treffen, an dem die Beiträge zu den »Resilienznarrativen« vorgestellt wurden (September 2022), konnten wir den Gräzisten Jason König (University St. Andrews) und die Althistorikerin Irene Salvo (Università di Verona) gewinnen, die uns die Bedeutung von Storytelling sowie die sozio-psychologische und emotionale Dimension von Resilienz verdeutlichen konnten.

Die Abschlusskonferenz fand im März 2023 in Augsburg statt. Alle Mitglieder des Netzwerks konnten hier ihre überarbeiteten Projektbeiträge vorstellen und mit den vier Gästen diskutieren. Diese waren die Archäologin Alexandra W. Busch (LEIZA Mainz), der Soziologie Martin Endress (Universität Trier, SFB 2539 »Resilienz«), der Althistoriker Paul Erdkamp (Frije Universiteit Brussel) und Campbell Grey (University of Pennsylvania, Philadelphia), ein Spezialist für Umwelt- und Sozialgeschichte römischer bzw. spät- und nachrömischer Zeit.

Wir danken unseren Gastredner*innen sehr für ihren Input, ihre Beiträge und die anregenden Diskussionen, die uns ermöglicht haben, die eigenen Projekte zu schärfen.

Andrea Brock und Jasmin Hettinger waren mit dem Thema Fluten und Wassermanagement wichtige Mitglieder des Netzwerk und sind eng mit den Beiträgen im Band zur Ressource Wasser verbunden: Andrea Brocks arbeitet zum Umgang mit den Tiberfluten in Rom, und Jasmin Hettinger befasst sich mit Maßnahmen gegen Überflutungen im römischen Italien und Spanien.

Wir danken an dieser Stelle der DFG für die Förderung des Forschungsvorhabens, insbesondere Nora Böttcher sowie Christian Leinfelder für ihre kompetente Unterstützung. Dass der Band in der Reihe LEIZA Publications erscheinen kann, verdanken wir Alexandra W. Busch. Die Verbindung zur Resilienzforschung der Leibniz-Institute, die darüber gegeben ist, stellt einen wichtigen Baustein für die Anschlussfähigkeit des Resilienzkonzepts dar, wie es im DFG-Netzwerk diskutiert wurde.

Claudia Nickel danken wir für die kompetente und umsichtige Betreuung der Publikation im LEIZA. Bei der Betreuung der Manuskripte haben die studentischen Hilfskräfte Insa Heyen und Laura Teifelhard der Universität Augsburg mit großer Sorgfalt geholfen, denen wir an dieser Stelle für ihre redaktionelle Mitarbeit danken. In der Zusammenarbeit mit Propylaeum sind wir Frau Maria Effinger zu Dank verpflichtet.

Der größte Dank gilt jedoch allen Mitgliedern des DFG-Netzwerks und ihrer Bereitschaft, sich auf das Thema einzulassen, die gemeinsame Diskussion mitzutragen und produktiv zusammenzuarbeiten.

*Augsburg und Graz, im Sommer 2024*
*Andreas Hartmann, Anna-Katharina Rieger, Christopher Schliephake*

Andreas Hartmann · Anna-Katharina Rieger · Christopher Schliephake

# »Ressourcen der Resilienz« in der Antike

## Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien

### Der Begriff der Resilienz in der Forschung

Resilienz ist in den letzten Jahren ein Schlagwort geworden, das sich nicht nur in unzähligen tagespolitischen, sondern auch fachwissenschaftlichen Debatten finden lässt. Der Begriff ist mit einem Gefühl von Unsicherheit und der Erwartung eines Ausnahmezustands konnotiert, wobei die Unmöglichkeit, sich gegen die Unwägbarkeiten der Zukunft abzusichern, ebenso mitschwingt. Er bedeutet aber auch, dass unvorhersehbare systemische Störungen einerseits natürlich sind und andererseits überstanden werden können – wenn nicht von allen, dann wenigstens von vielen, darunter einige, die vielleicht sogar Nutzen aus unterschiedlichen Desastern ziehen können[1]. Wissenschaftsgeschichtlich markieren dabei vor allem die 1970er Jahre für die Verwendung des Terminus »Resilienz« einen wichtigen Zeitraum, da er ab dieser Zeit vermehrt in unterschiedlichen Disziplinen verwendet wurde. Einen wichtigen Meilenstein bildet sicherlich die Arbeit des Systemökologen Crawford S. Holling, der Resilienz 1973 verwendete, um vor allem die bis dahin (und z. T. nach wie vor vertretene) Ansicht zu verwerfen, wonach natürliche Ökosysteme von einem Gleichgewichtszustand geprägt seien. Resilienz bezeichnete nach ihm dabei die Fähigkeit eines ökologischen Systems, Stress zu absorbieren und dennoch funktionsfähig zu bleiben[2].

Auch in anderen disziplinären Kontexten wird der Begriff Resilienz seitdem häufiger verwendet. Parallel zu den Umweltwissenschaften wird er besonders in der Psychologie benutzt, wo er die individuelle (oder kollektive) Fähigkeit bezeichnet, mit Widrigkeiten, Unglücksfällen oder Schicksalsschlägen umzugehen. In ökonomischen Zusammenhängen meint er die Widerstandsfähigkeit nationaler Wirtschaftssysteme im Kontext eines Konjunkturabschwungs. Und in den Sozialwissenschaften umschreibt er u. a. die Persistenz von Ansichten, Ideen und Technologien, die ständige Erneuerungsprozesse überdauern oder diese mit anstoßen[3].

Was auffällt, ist, dass all diese unterschiedlichen Perspektiven eine historische Sichtweise zumindest implizieren[4]. Denn in allen Konzepten ist dem Begriff Resilienz die Vorstellung von Wandel eingeschrieben, dem über einen längeren Zeitraum verfolgbare Veränderungen zugrunde liegen und der

**1** Siehe dazu: MacKinnon/Derickson 2012.

**2** Siehe Holling 1973, 14, der Resilienz definiert als »measure of the persistence of systems and of their ability to absorb change and disturbance and still maintain the same relationships between populations and state variables«. Die Genese seines Konzepts wird beschrieben in Folke 2006, bes. 254-255. Eine zentrale Weiterentwicklung stellt Gunderson/Holling 2002 mit der Ausformulierung der »adaptive cycles« dar. Als Resilienz in den 1970er Jahren im Zusammenhang mit der Ölkrise zunächst in amerikanischen, später in europäischen Sicherheitskreisen verwendet wurde, war damit nicht zuletzt das Bemühen verbunden, kritische Infrastruktur vor Sabotage und Systemzusammenbrüchen zu schützen (Walker/Cooper 2011). Auf politischer Ebene war mit dem Gedanken der Resilienz zugleich eine Infragestellung des weltpolitischen Idealbilds der »nachhaltigen Entwicklung« angedeutet, wie sie vom Club of Rome und anderen Institutionen erarbeitet worden war (Seefried 2015). Da Ressourcen ohnehin endlich sind, ging es weniger darum, möglichst lang andauernden, nachhaltigen Nutzen aus ihnen zu ziehen, sondern die zugrunde liegenden sozioökonomischen oder ökologischen Systeme so auszurichten, dass sie möglichst gut mit Mangelzuständen zurechtkommen könnten (vgl. Möller/Rieger 2019). Diese Systeme durchlaufen dabei, so die Vorstellung, adaptive Zyklen (*adaptive cycles*).

**3** Zur psychologischen Sichtweise siehe Fröhlich-Gildhoff/Rönnau-Böse 2009. Eine ökonomische Ausdeutung findet sich u. a. in Sheffi 2005. Die sozialwissenschaftliche Diskussion ist gut wiedergegeben in Alagona 2013; Endreß 2015; Endreß/Rampp 2015.

**4** Obgleich diese Beobachtung nahelegt, dass die Resilienz ein innerhalb der Geschichtswissenschaften viel beforschter Gegenstand wäre, so ist dies nur bedingt der Fall. Es gibt zwar begriffsgeschichtliche und zeithistorische Untersuchungen, die sich mit der modernen Genealogie der Resilienz in soziopolitischen Diskursen beschäftigen (Walker/Cooper 2011; Höhler

In: A. Hartmann · A.-K. Rieger · Ch. Schliephake (Hrsg.), »Ressourcen der Resilienz« in der Antike.
Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien.
LEIZA Publications 6 (Mainz 2025). DOI: 10.11588/propylaeum.1596.c22927

sich in einem Spannungsfeld von Beharrung und Erneuerung vollzieht. Es geht um vorherige Zustände, die aus Sicht einzelner Individuen oder Gruppen angesichts unterschiedlicher Ereigniskomplexe, wenn nicht vollends bewahrt, dann doch einigermaßen unbeschadet für die Zukunft erhalten werden sollen und zwar so, dass sie auch weiteren Krisen standhalten können. Diese historische Dimension von Resilienz wird jedoch selten explizit gemacht. Von der Resilienz als Phänomen mit zeitlicher Tiefe lässt sich die Ebene der geschichtswissenschaftlichen Analyse trennen, denn Resilienz, wie die Beiträge in dem vorliegenden Band verdeutlichen sollen, lässt sich nicht als ein scheinbar objektives Faktum erforschen, sondern nur im Hinblick auf das Verhältnis von behaupteter Kontinuität und faktischer Transformation methodisch problematisieren. Damit ist gemeint, dass Resilienz nicht einfach da ist, sondern von unterschiedlichen Akteuren geformt und zugeschrieben werden muss: durch Narrative, performative Akte, materielle Prozesse der scheinbaren Verstetigung, Monumentalisierung usw.

Unter Resilienz verstehen wir dabei allgemein die Fähigkeit eines Individuums, einer sozialen Gruppe oder einer Institution, chronischen Stress oder akute Krisen zu überstehen[5]. Die Grundannahme ist, dass viele Parameter zur Widerstandsfähigkeit gesellschaftlicher Systeme[6] beitragen und unterschiedliche Akteure, Institutionen und Ideen[7] umfassen. Diesen Abläufen ist aber zugleich eine fiktionale – im Sinne des Gemachtseins[8] – und höchst imaginative Ebene zu eigen, die sich nach unterschiedlichen Gesichtspunkten analysieren lässt: so insbesondere nach den dahinterstehenden Interessen, aber auch hinsichtlich der Frage, welche sozialen Gruppen von ihnen besonders profitieren oder daran beteiligt sind. Resilienz wird in den folgenden Beiträgen also nicht als objektiv vorhandener Forschungsgegenstand begriffen, sondern als ein soziales Konstrukt mit einer historischen Dimension problematisiert[9].

Die Mechanismen, mit denen sozial gesehen Akzeptanz und Vertrauen generiert werden[10], scheinen eng mit Resilienzbehauptungen zusammenzuhängen. Nicht zuletzt haben etwa wissenssoziologische

2014), und eine DFG-Forschergruppe zum Thema »Resilienz. Gesellschaftliche Umbruchphasen im Dialog zwischen Mediävistik und Soziologie« hat das Forschungskonzept bereits für den Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit fruchtbar gemacht (Clemens 2020; Endreß u. a. 2020). Es fehlt jedoch bislang weitestgehend an Versuchen, Resilienz als eine auf die Antike anwendbare Analysekategorie zu entwickeln (Ansätze bei Stoll 2019; ebenso Schliephake u. a. 2020, 14–15), wobei wegweisende Untersuchungen bisher vor allem von archäologischer Seite kamen. Eine der ältesten Übertragungen von Hollings Theorie auf altorientalische Zusammenhänge findet sich in Adams 1978. Für jüngere Ansätze Redman/Kinzig 2003 sowie Redman 2005 und Weiss 2015. Ein interdisziplinäres Forschungsprojekt aus Archäologie, Lebenswissenschaften und Psychologie untersucht Resilienzphänomene im diachronen und interkulturellen Vergleich, wobei die individualpsychologische Dimension in dem hier vorliegenden Antrag dezidiert ausgeklammert ist, https://web.rgzm.de/no_cache/forschung/schwerpunkte-und-projekte/details-forschungsprojekte/article/resilienzfaktoren-in-diachroner-und-interkultureller-perspektive-was-macht-den-menschen-widerstand/ (20.3.2023). Im Oktober 2024 wurde, u. a. in Kooperation mit der Universität Trier und weiteren Forschungszentren zur Resilienz, in Mainz der Leibniz-WissenschaftsCampus »Resiliencies: Comparing and Integrating Methodologies, Methods, Narratives, and Theories« (RECOMENT) ins Leben gerufen, der die interdisziplinäre Resilienzforschung überregional auf neue Grundlagen stellen soll. Wichtige Untersuchungen liegen bislang hauptsächlich für die Spätantike, mit bestimmten regionalen Schwerpunkten, vor – so etwa Haldon u. a. 2020a; Harper 2017; Izdebski u. a. 2018; Woolf 2020; Rieger 2023.

**5** Es gibt eine nahezu unüberschaubare Zahl an Definitionen. Mit Blick auf die gerade im angloamerikanischen Raum dominierenden sozial-ökologischen Theoreme geben Walker u. a. 2004, 4 die folgende Definition: »Resilience is the capacity of a system to absorb disturbance and reorganize while undergoing change so as to still retain essentially the same function, structure, identity, and feedbacks«. Die Resilience Alliance definiert Resilienz folgendermaßen: »Resilience is the capacity of social-ecological systems to absorb or withstand perturbations and other stressors such that the system remains within the same regime, essentially maintaining its structure and functions. It describes the degree to which the system is capable of self-organization, learning and adaption« (https://www.resalliance.org/resilience [5.7.2024]). Im Hinblick auf »SESs« (*social-ecological systems*) hängt »resilience« nach Walker u. a. 2004 mit »adaptability« und »transformability« zusammen. Das in der Definition angelegte Zusammenspiel von Anpassung und Transformation und von Kontinuität und Diskontinuität hat viele Reaktionen zur Folge gehabt, die hier nicht diskutiert werden können. Einschlägig ist vor allem Folke u. a. 2010 mit einer Übersicht zu den wichtigsten Begriffen. Vgl. außerdem Schilling 2022, 38–39. 46 sowie Edwards 2020, bes. 20. 24 mit einer »meta-theoretischen« Sicht auf Resilienzbegriffe. Instruktiv für eine Übertragung des Resilienzbegriffs auf soziokulturelle Analysen ist Bollig 2014. Wie Endreß und Rampp die Diskussion zusammenfassen, bewegt sie sich – bezogen auf soziale Zusammenhänge – »im weiten Umfeld einer Theorie sozialen Wandels bzw. sozialer Prozesse«. Dabei weisen Resilienz-bezogene Ansätze eine große Bandbreite auf: »von der (stabilitätsorientierten) Bewältigung von Krisen und einer (bloßen) Rückkehr zum Ausgangszustand (status quo ante) über das zukunftsbezogene Lernen aus Krisen und einer damit verbundenen bzw. sich einem solchen Prozess vollziehenden anverwandelnden Adaption bis hin eben gar zu Prozessen der Transformation« (Endreß/Rampp 2014, 75). Für eine ausgeglichene Diskussion der Kritik am Resilienzkonzept Endreß 2022a, 7–8.

**6** Der im Folgenden viel gebrauchte Terminus »Gesellschaft« soll nicht so zu verstehen sein, dass damit eine in sich abgeschlossene und homogene Entität gemeint ist. Vielmehr gehen wir davon aus, dass jede Gesellschaft zum einen mit anderen Gesellschaften interagiert und zum anderen unterschiedliche Gruppen umfasst, die je nach Situation verschiedene Lebenswirklichkeiten und Interessen haben. Siehe dazu auch die Bemerkungen in Haldon/Rosen 2018.

**7** Die Ebene der Ideen und der kulturspezifischen Vorstellungen, einschließlich religiöser Inhalte oder Riten, wird in historischen Analysen bisweilen gegenüber soziopolitischen Aspekten nachrangig behandelt. Ihre Bedeutung wird dagegen betont in Haldon/Rosen 2018 und Haldon u. a. 2020.

**8** Geertz 1973, 15.

**9** Zugleich wird er nicht normativ aufgeladen oder teleologisch als Endpunkt einer Entwicklung aufgefasst. Die problematische Tendenz, Resilienz als uneingeschränkt positiven Begriff zu instrumentalisieren, wird treffend von Endreß (2015, 533) zusammengefasst: »When looking at how the term ›resilience‹ is typically used, it is striking that it (1) has a markedly positive charge (the resilience of ›x‹ is good, desirable, etc.); that it (2) implies both a supposedly clear knowledge about what counts as a threat, etc., as well as what should be regarded as an appropriate approach and objective (within the framework of the management of resilience) and that (3) alongside a starting point taken as unambiguously fixed, the term also implies an equally obvious endpoint of a process.«

**10** Zu Vertrauen: Timmer 2017.

Studien darauf aufmerksam gemacht, dass Ideen nicht deswegen Verbreitung finden, weil sie wahr oder falsch sind, sondern weil Individuen und Institutionen sie sich derart zu eigen machen und einsetzen, dass sie an Einfluss und Strahlkraft gewinnen[11].

Wenn sich der vorliegende Band der Herausforderung stellt, die Resilienzforschung auf die Antike auszuweiten, dann nicht nur, um Anschlussfähigkeit an aktuelle gesellschaftswissenschaftliche Diskurse herzustellen, sondern auch um die dem Begriff eigene heuristische Qualität herauszuarbeiten[12]. Wir verfolgen damit einen Forschungsansatz der Resilienz als »analytischer Perspektive«, die zwar an sozialökologische Theorien anknüpft, aber zugleich sozialkonstruktivistische Aspekte der Zuschreibung und Behauptung von Resilienz untersucht[13]. Denn wenn wir Resilienz als einen soziokulturellen Prozess der Aushandlung von Kontinuitätsbehauptungen und von Mechanismen der Kohärenzbildung durch Betonung von Widerstandsfähigkeit und Zukunftserwartung verstehen[14], wird es möglich, beobachtbare Krisenszenarien in der Geschichte weniger als konkrete Ereigniskomplexe zu begreifen, sondern die dahinterstehenden strukturellen Phänomene in den Blick zu rücken. Ein Mehrwert soll darin liegen, ökonomische oder politische Krisen und militärische oder ökologische Katastrophen nicht ins Zentrum zu stellen, sondern als Störungen, Irritationen oder Auslöser für Veränderung in gesellschaftlichen Systemen oder Gruppen zu verstehen, die Anpassung und Bewältigungsstrategien notwendig machten[15]. Es geht dann nicht darum, antiken Gesellschaften oder Gruppen einen Stempel aufzudrücken, der sie angesichts unterschiedlicher Krisen als mehr oder weniger »resilient« darstellt. Es geht vielmehr darum, zu fragen, wie antike Gemeinschaften unabhängig von der Art der erlebten Katastrophen (seien sie anthropogenen oder nicht-anthropogenen Ursprungs) Anpassungsstrategien entwickelten, wie sie gesellschaftliche und kulturelle Strukturen ausbildeten, die den erwartbaren Zukunftsrisiken standhalten sollten. Dabei stellen wir uns die Frage, wie sie gemeinschaftliche Vorstellungen des Zusammenhalts und des Überdauerns entwickelten und kommunizierten, die nahelegten, dass sich – trotz der erlebten Verwerfungen und Transformationen – eigentlich nichts verändert hatte, ja, dass man sogar stärker aus bestimmten Krisen hervorgegangen war.

Ziel der hier zusammengestellten Beiträge ist es dementsprechend zu untersuchen, wie antike Gesellschaften mit Transformationsprozessen und Krisenphänomenen umgingen, diese ausdeuteten und bewältigten. Der Oberbegriff »Resilienz« ermöglicht uns dabei, den multidimensionalen, multimodalen und strukturellen Charakter der unterschiedlichen Bewältigungsstrategien zu betonen. Der Band möchte dabei zugleich die Anwendbarkeit des Begriffs der Resilienz für die mediterrane Antike insgesamt erforschen. Denn, obgleich er im gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskurs und in vielen Wissenschaftsdisziplinen eine gewichtige Rolle spielt, bleibt die Feststellung, dass der Begriff in der Altertumswissenschaft bislang wenig rezipiert, geschweige denn systematisch erschlossen worden ist. Eine Ursache ist sicherlich, dass die antiken Quellen kein direktes Äquivalent des Resilienzbegriffes kennen. Zwar arbeitete sich die antike Staatsphilosophie in ihrer Suche nach einer optimalen Staatsordnung, die disruptive Veränderungen ausschließen und politische und soziale Stabilität garantieren sollte, durchaus an den heute mit Resilienz verbundenen Themenbereichen ab. Maßnahmen zur Verhinderung von Besitzkonzentration oder das Streben nach Autarkie kann durchaus als Resilienzpraktik konzeptualisiert werden[16]. Unabhängig davon scheint es grundsätzlich legitim und notwendig, historische Phänomene auch mit modernen Analysekategorien zu erfassen, schon weil jede Geschichtswissenschaft ihre Gegenstände zwangsläufig in der Sprache ihrer Zeit erfassen muss, insbesondere wenn sie über die Grenzen des eigenen Faches hinaus anschlussfähig bleiben will.

Unsere Beiträge setzen sich daher zum Ziel, theoretisch sowie methodologisch die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen aufzuzeigen, die mit der Erforschung der Resilienz in der Antike verknüpft sind.

**11** Siehe z. B. Alagona 2013.

**12** Dies wird auch von Haldon/Rosen 2018, 277 mit Blick auf umweltgeschichtliche Untersuchungen unterstrichen: »The concept of resilience in this more heuristic form provides an alternative to examining human social processes and political-economic systems exclusively at the largest scale.« Stattdessen heben sie als einen Vorteil hervor, dass Resilienz einen »multi-scalar view« auf historische Entwicklungen erlaubt. Resilienz erscheint hier als eine »Beobachtungsperspektive für die Analyse sozialer Prozesse« (Endreß 2022b, 159). Dabei gilt grundsätzlich zu fragen, welche analytischen Ebenen gewählt werden – ein Ansatz, den Carpenter u. a. 2001 fassen als »resilience of what to what?«

**13** Siehe dazu Rampp 2022, 130-131.

**14** Die Bedeutung eines prozessualen Resilienzverständnisses, gerade für soziale Zusammenhänge, wird betont in Endreß/Rampp 2014, 82. 94 sowie bei Rampp 2022, 123-124. 129-130 und Endreß 2022b, 159-161; siehe auch Izdebski u. a. 2018.

**15** Die Fähigkeit, flexibel auf Herausforderungen aller Art zu reagieren, kann dabei als eine Eigenschaft bzw. Voraussetzung von resilientem Handeln verstanden werden. Siehe Redman/Kinzig 2003: »Resilience […] is the ability to stay flexible«.

**16** Im Gegensatz zu modernen soziologisch reflektierten Resilienzkonzepten – nicht jedoch zum landläufigen Gebrauch des Begriffs »Resilienz« – ist das Ideal der antiken Staatsphilosophie jedoch nicht ein Überleben durch Anpassung, sondern eine dauerhafte Stabilität, die Wandel ausschließt bzw. unnötig macht.

Sie baut vor allem auf Arbeiten auf, die Krisenphänomene (z. B. Kriege, Krankheiten, Katastrophen) oder den Umgang mit natürlichen und anthropogenen Ressourcen in der Antike untersucht haben, und fragt nach dem konkreten Umgang antiker Gesellschaften mit existenziellen Bedrohungsszenarien[17]. Neben der Ebene der politischen Institutionen, deren (vermeintliche oder tatsächliche) Resilienz oft über narrative oder performative Strategien vermittelt wird, ist es auch die Ebene der Religion, über deren materielle Praktiken und Rituale Gruppen und Gesellschaften Strategien der Selbstbehauptung zu entwickeln in der Lage sind. Dabei steht hauptsächlich eine strukturelle Betrachtungsweise im Vordergrund, die Strategien gesellschaftlicher Selbstbehauptung in den Blick nimmt[18].

## Ressourcen der Resilienz und die Altertumswissenschaften

Die Strategien gesellschaftlicher Selbstbehauptung verstehen wir als »Ressourcen der Resilienz«. Wir knüpfen dabei an ertragreiche altertumswissenschaftliche Forschungen an, die den Begriff »Ressource« längst nicht mehr nur mit materiellen Rohstoffen gleichsetzen. Vielmehr, so ein Ergebnis dieser Studien, ist es gerade die soziokulturelle Bewertung, die Gemeinschaften oder Gesellschaften materiellen wie auch immateriellen Mitteln zuweisen, die im Prozess der Formierung und Nutzung von Ressourcen als ausschlaggebend verstanden wird[19]. Anknüpfend an diese Beobachtungen wollen wir unter dem Oberbegriff »Ressourcen der Resilienz« all jene Medien, Narrative, Praktiken und Prozesse bündeln, die einerseits zur Krisenbewältigung verwendet werden, die aber andererseits dazu beitragen, dass Erfahrungen der Kontingenz und Transformation so verarbeitet werden, dass sie eher den Eindruck von stabilisierender Kontinuität als von dauerhaftem, potenziell bedrohlichen Wandel widerspiegeln. Methodologisch ist damit die Herausforderung verknüpft, den Blick von zeitlichen und räumlichen Einzeluntersuchungen zu lösen, die jeweils bestimmte Krisenarten in den Fokus rücken (politisch-militärische, ökologisch-ökonomische, kulturelle Krisen mit dem einhergehenden Verlust von Vertrauen und Sinnstiftungspotenzial), um die Perspektive auf die Mechanismen der Krisenbewältigung zu lenken, die jeweils zur Anwendung gebracht wurden, um anthropogenen oder nicht-anthropogenen Ereigniskomplexen und den damit verbundenen Verwerfungen zu begegnen. Damit zusammenhängend können wir schließlich danach fragen, ob es bestimmte Ressourcen der Resilienz gibt, die mit bestimmten Arten der Krise korrelieren.

Der Band erfasst systematisch strukturelle Phänomene, die von der bisherigen Forschung häufig unter den Stichworten »Vergemeinschaftung« und »Konsensbildung« betrachtet worden sind, ohne notwendigerweise deren Widerstandsfähigkeit oder Zukunftsorientierung mit zu berücksichtigen[20]. Es geht dann darum, die im Kontext von Krisenszenarien in den Quellen genannten gesellschaftlichen Institutionen, Organisationsformen und Narrative dahin gehend zu untersuchen, wie sie bestimmte Ereigniskomplexe überdauert haben und welche Funktionen ihnen bei deren Bewältigung zukamen. Zum anderen besteht die Herausforderung, lange Zeiträume[21] in den Blick zu nehmen, um nachvollziehen zu können, wie sich bestimmte soziokulturelle Bewältigungsstrategien je nach Krisenszenario verhielten und gegebenenfalls unter veränderten politischen Rahmenbedingungen wandelten (ohne dass dies explizit in den Quellen thematisiert würde). Um die Probleme der begrifflichen Äquivalente sowie der *long durée* zu lösen und den Untersuchungsgegen-

**17** Eine Auswahl wichtiger Studien zu diesen Themen: Raaflaub 1999; Sonnabend 1999; Meier 2005; Frie/Meier 2014; Force 2015; Harper 2017; Storey/Storey 2017; Strootman 2018; Cecchet u. a. 2019; Deeg 2019; Klooster/Kuin 2020.

**18** Der Fokus auf soziale Phänomene schließt dabei zwar das Problem psychischer Resilienz auf der Ebene des Individuums aus. Uns ist aber bewusst, dass sich individuelle und soziale Resilienz durchaus gegenseitig bedingen können.

**19** Scheer 2012; Rieger 2017; Scholz u. a. 2017; Delp/Herren 2020; Schliephake 2020b; Sossau/Riehle 2022.

**20** Osmers 2015; Hölkeskamp 2017, 123-163; Flaig 2019, 75-125; Piepenbrink 2020.

**21** Redman und Kinzig erkennen gerade in diesem Aspekt einen Mehrwert archäologischer sowie tiefenhistorischer Untersuchungen, die eine »long-term perspective on adaptive cycles« (Redman/Kinzig 2003) anlegen und dementsprechend gerade sozial-ökologische Resilienztheorien um eine historisch-empirische Ebene erweitern können. Dabei kann beispielsweise gezeigt werden, dass manche anthropogenen Reaktionen oder Strategien - etwa auf Naturphänomene - kurzzeitig zwar die Resilienz gesteigert haben mögen, langfristig aber sogar zu einer Erosion derselben geführt haben. Auch ermöglicht die archäologische Perspektive, »a rich understanding of the linked dynamics of human bevahior and social and ecological systems across broad scales of organization ranging from individual households to hamlets, villages, cities and civilizations.« Zugleich machen Redman und Kinzig darauf aufmerksam, dass in Anwendung etwa des »adaptive cycle model« auf menschliche Systeme unbedingt einbezogen werden muss, »that humans are both participants in the process of change and sometimes attempt to manipulate both their position on the phase curve and the outcomes of state flips« (Redman/Kinzig 2003). Siehe außerdem Redman 2005, bes. 72-74.

stand klarer zu erfassen, erforschen wir das Themenfeld »Resilienz« in einem kulturvergleichenden Ansatz, der sich auf (1) materielle Praktiken der Resilienz, (2) performative Akte der Resilienz und (3) Narrative der Resilienz konzentriert.

Diese drei Ebenen werden nun einerseits losgelöst von den Ereigniskomplexen in ihrer allgemeinen struktur- und funktionsgeschichtlichen Entwicklung thematisiert und andererseits nach den verschiedenen Modi ihres Zusammenwirkens befragt, um Synergieeffekte und Interdependenzen zu verdeutlichen, aber auch um zu analysieren, wo bzw. inwiefern sich verschiedene Resilienzstrategien in gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen in Konkurrenz befanden. Dabei sollen unterschiedliche Institutionen, Infrastrukturen, Medien und Ideen betrachtet werden, die längere Zeitspannen überdauerten und in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder wichtige Rollen bei der Lösung unterschiedlicher Krisen gespielt haben. Unsere dreisäulige Gliederung möchte die Ressourcen, die die Grundlage der Aushandlung von Widerständigkeit und Zukunftsgestaltung (in Anknüpfung an Vergangenes) bildeten, in deren materieller, performativer sowie narrativer Beschaffenheit und Ausformung untersuchen, wobei wir davon ausgehen, dass diese Bereiche nie trennscharf voneinander bestanden, sondern in der Praxis fließend ineinander übergingen. Wenn sie dennoch zunächst getrennt betrachtet werden, dann um eine bessere analytische und definitorische Grundlage zu schaffen und um für die wichtige Dimension des Kulturvergleichs zwischen der griechischen Poliswelt, der hellenistischen Territorialstaaten und Rom bzw. den römischen Provinzen Parameter zur Verfügung zu haben, die sich tatsächlich miteinander vergleichen lassen.

**(1) Materielle Praktiken der Resilienz:** Jüngste Ansätze der Umweltgeschichtsschreibung und der Landschaftsarchäologie haben betont, dass das Bild vom autonom handelnden und in der Geschichte wirksamen menschlichen Akteur insofern problematisch ist, als materielle Praktiken der Interaktion mit der Umwelt für die Konstituierung sowohl des Individuums wie auch der Gesellschaft ebenso zentral sind wie die soziokulturelle Ebene der politischen Organisation oder der symbolischen Selbstauslegung[22]. In diesen Zusammenhängen wurde der Begriff der Resilienz stark gemacht, um zu betonen, dass natürliche Systeme über einen längeren Zeitraum Eingriffe und Störungen absorbieren und selbstregulierend Prozesse der Veränderung durchlaufen können[23]. Dies führt zu einer Sichtweise, wonach historisches Umwelthandeln von einer materiellen Seite her gedacht und text- und materialbasierte Ansätze zur Umweltgeschichtsschreibung zusammengeführt werden, um tatsächliche Mensch-Umwelt-Interaktionen in der Vergangenheit zu untersuchen. Grundlegend sind in diesem Zusammenhang Studien, die den antiken Umgang mit natürlichen Rohstoffen und materialbasierte Gegebenheiten – Baumaterialien, Brennstoffe, Wasser, aber auch Abfälle – erschließen[24], ebenso wie immaterielle Ressourcen wie z. B. religiöse Vorstellungen und mit ihnen verbundene Rituale oder Praktiken einbeziehen, die für Risikominimierung und Aushandlungsprozesse geeignet waren[25].

Zentrale Elemente von Krisenprävention sind auf einer materiellen Ebene das Anlegen von Vorräten (Getreidespeicher, Zisternen) sowie die Sicherstellung von Verkehrsinfrastruktur (Häfen, Straßen)[26]. »Materielle Praktiken der Resilienz« meint in diesem Zusammenhang nicht nur die komplexen Wechselwirkungen, die zwischen ökonomischen und ökologischen Regimen bestanden, sondern auch wie sie soziale Systeme formten bzw. auch von ihnen geformt wurden. Die unterschiedlichen gesellschaftlichen Organisationsformen, Techniken, Bewältigungsstrategien und Deutungsmuster, um Unsicherheiten, Risiken und Störungen begegnen zu können, spiegeln sich in materieller Evidenz von Lostäfelchen zu wassertechnischen Anlagen[27]. Die Fähigkeit zur Verarbeitung von Transformationsprozessen, wie sie durch dauerhafte oder aber akute Destabilisierung oder Rohstoffknappheit einsetzten, sowie zur Reorganisation und Weiterentwicklung sozioökologischer Systeme steht hier im Zentrum des Interesses[28]. Leitfragen betreffen dabei die konkreten materiellen Praktiken, die antike Gesellschaften wählten, um mit der Knappheit von lebensnotwendigen Rohstoffen umzugehen, oder mit denen sie die Risiken und Unsicherheiten in Form von göttlichen Akteuren und der Kommunikation mit ihnen sublimierten[29]. Dabei geht es um die zugrunde liegenden Dynamiken, die die gesellschaftlichen Systeme gegen Unwägbarkeiten absichern oder sie ausschließen sollten: Zielten diese eher auf den Er-

**22** Schliephake 2020a; Schliephake u. a. 2020, 14-15; Vetter/Rieger 2019; auch Malmberg u. a. 2023.

**23** Beckmann 2012; Haldon/Rosen 2018; Unkel 2020.

**24** Erdkamp u. a. 2021; Salzman 2021; Riris u. a. 2024.

**25** Rieger 2017.

**26** Siehe z. B. den Beitrag von Delp. Gerade vor dem Hintergrund aktueller Erfahrungen ist es interessant, der Frage nachzugehen, inwieweit die Antike ein Bewusstsein für »systemrelevante« Infrastrukturen besaß und in Krisensituationen Pflege und Instandsetzung entsprechend schnell priorisierte.

**27** Siehe die Beiträge von Schliephake und Tallet.

**28** Manning 2018.

**29** Rüpke 2020; siehe die Beiträge von Rieger und Schreyer.

halt bestimmter Zustände ab oder ging es um ein aktives Umgestalten der Lebenswelt? Welche Gruppen waren daran beteiligt? Welche Strategien erwiesen sich als tragfähig auf lange Sicht, wann war kleinräumiges Handeln sicherer?

**(2) Performative Akte der Resilienz**: Die Autor*innen bedienen sich einer kulturwissenschaftlichen Sicht, die Texte als konkrete Handlungen versteht, die eine bestimmte Funktion erfüllen und performativ in Szene gesetzt werden; umgekehrt konzipiert es Handlungen als symbolisch aufgeladene Prozesse, die gleichsam wie Texte gelesen werden können[30]. Anknüpfend an Studien, die etwa den rituellen Umgang mit Niederlagen[31] oder die performative Konsultation von Orakeln als integralen Bestandteil einer sozial äußerst wirkmächtigen Absicherung vor den Unwägbarkeiten der Zukunft untersucht haben[32], zielen die Beiträge in diesem Teil des Bandes darauf ab, die Kohäsionskräfte und Reorganisationsstrategien antiker Gesellschaften durch Ritualisierung und Medialisierung angesichts von Katastrophen zu analysieren[33]. Es geht dabei um soziale Grundlagen der Krisenbewältigung, wie wir sie insbesondere in kultischen und rituellen Handlungen greifen können, die Opfer, Orakelbefragungen, zeremonielle Reproduktionen eines vergangenen Status quo usw. umfassen[34].

Dabei sind, in Anknüpfung an die materielle Praktiken, ebenfalls naturräumliche und sozioökologische Problemfelder, wie etwa das der Nahrungsmittelversorgung, angesprochen, die häufig symbolisch in Szene gesetzt wurden (z. B. die *annona* des römischen Kaisers), um etwaigen Engpässen auf religiöser Ebene entgegenzuwirken (etwa in Fruchtbarkeitsriten etc.). Aber auch auf Ebene der politischen Ordnungsrahmen und zentraler Kulturfelder wie dem Umgang mit dem Tod lassen sich vielfältige »performative Akte der Resilienz« identifizieren, die ein breites Spektrum an kulturellen, kollektiven Handlungen umfassen, in denen z. B. Leichenreden und andere Akte des Trauerns ebenso dazu gehören[35] wie symbolisch höchst aufgeladene Akte auf der politischen Entscheidungsebene, wo durch Schwüre, Amnestien, Sündenbockmechanismen u. a. immer wieder Bemühungen zu beobachten sind, die zur kollektiven Regeneration nach Zerwürfnissen unterschiedlicher Art beitragen sollten[36]. Diese wurden in der gegenwärtigen Forschung wiederholt thematisiert; in den Beiträgen geht es nun darum, diese performativen Akte in ihrer multidimensionalen und medialen Verflechtung zu analysieren und danach zu fragen, inwiefern sie zur Resilienz antiker Gesellschaften beitrugen. Dabei wird es um die handelnden Personen(gruppen) und ihre spezifischen Interessen einerseits und um die an den Prozessen und Zuschreibungsmechanismen sowie beteiligten Medien andererseits gehen. Die Inszenierung einer wiederbeschworenen Vergangenheit sowie das Herstellen von Zukunftsorientierung, die rituelle Abläufe leisten konnten, stehen hierbei im Fokus. Welche Bedeutung haben performative Akte allgemein für die Krisen- und Kontingenzbewältigung? Wirken sich Krisenerfahrungen auf kulturelle Handlungsmuster aus und in welcher Weise – ist das Beharren auf Althergebrachtem wichtiger als Transformation? Schließlich: Welche Rolle kann die komparatistische Untersuchung von rituellen Abläufen allgemein bei der Erforschung historischer Resilienzphänomene spielen[37]?

**(3) Narrative der Resilienz**: Bereits oben wurde darauf hingewiesen, dass imaginative Operationen in hohem Grad dazu beitragen, Resilienz herzustellen und zu entwickeln. Denn Resilienz ist nicht etwas, das einfach da ist, sondern beständig hervorgebracht, behauptet und (neu) ausgehandelt werden muss. Anknüpfend an kulturanthropologischen Studien, die die Bedeutung von Fiktionen für die Konstituierung von Prozessen der Vergemeinschaftung und Verstaatlichung aufgezeigt haben[38], versteht die hier zugrunde liegende Konzeption von Resilienz die Welt der Bilder, Ideen und Mythen, mit denen antike Gesellschaften Krisenphänomene thematisiert und Strategien der Bewältigung kollektiver Erinnerung (oder Traumata) entwickelt haben, als »Resilienznarrative«, wobei auch die Widerstandsfähigkeit und scheinbare Überzeitlichkeit bestimmter Gruppen, Institutionen, Praktiken oder Ideen thematisiert werden[39]. Wie unterschiedliche Studien herausgearbeitet haben, waren für die Herstellung von Kontinuitätsbehauptungen und Identitätsgemeinschaften erfundene Genealogien, Geschichten und Ursprungserzählungen unerlässlich[40]. Dies passt

**30** Geertz 1973; Assmann 2016, 27-29: »performative Wahrheit«; Bachmann-Medick 2005, 104-143.

**31** Lentzsch 2019 und der Beitrag von Lentzsch.

**32** Eidinow 2007 und der Beitrag von Schliephake.

**33** Mit Blick auf Naturkatastrophen instruktiv ist Thély 2016. Siehe außerdem Mordechai 2018 sowie Brock 2017. Siehe auch die Beiträge von Delp und Borsch.

**34** Bowden 2005; Hurlet 2009.

**35** Degelmann 2018. Siehe auch den Beitrag von Degelmann.

**36** Flaig 1991; Bremmer 2000; Rieß 2012. Siehe auch die Beiträge von Gray und Moser.

**37** Rüpke 2020, 114-142.

**38** Anderson 1983; Koschorke u. a. 2007.

**39** Hartmann 2010.

**40** Assmann 1992; Foxhall u. a. 2010.

zu sozialpsychologischen Forschungen, die zeigen konnten, dass soziale Kohärenz, Selbstbewusstsein sowie positiv besetzte Familien- und Gruppenerzählungen zu individueller und kollektiver Resilienz beitragen können[41].

Allerdings ist auch wichtig zu betonen, dass sich diese Narrative nicht die durch Aktualität und neue Ideen auszeichnen müssen, sondern gerade Gemeinschaften tendieren dazu, sich in hohem Maße fiktionale und nicht auf Fakten basierte Geschichten zu eigen zu machen, um sich gegen Kritik und andere Erzählungen zu schützen, die ihre Narrative, Ideologien oder Identität bedrohen[42]. Auch falsche Erinnerungen oder Vorstellungen können nachweislich dabei helfen, zumindest kurzfristig, mit Ängsten oder Widrigkeiten fertig zu werden, wobei auch das Nichtwahrhabenwollen oder die Leugnung zu diesen Bewältigungsstrategien gehören[43]. »Resilienznarrative« sind also als von Einzelnen oder Gruppen geteilte Überzeugungen und Selbstbilder zu verstehen, die erzählerisch überformt sind und bestimmte Funktionen erfüllen[44]. Dabei spielt die Vergangenheitsorientierung tendenziell eine ebenso bedeutsame Rolle wie die Zukunftsgestaltung, wobei beide Ebenen wechselseitig aufeinander verweisen. Es sind »intentionale Geschichten«, die nach Begebenheiten und Bedürfnissen der Gegenwart entstehen und die zeitliche Kontinuität herstellen sollen[45]. Wie werden (kulturvergleichend) Kontinuitätsbehauptungen aufgestellt und gegebenenfalls gegen Kritiker verteidigt? Welche Rolle spielen Mythen und Ursprungserzählungen bei der Bewältigung unterschiedlicher Krisenszenarien? Sind die Narrative in sich eher vergangenheits- oder zukunftsorientiert? Und welche Bedeutung kommt allgemein der Fiktion und der Imagination bei der Herstellung von »Kulturen der Resilienz« in der Antike zu? Speziell bei literarischen Resilienztexten aber auch Bildwerken kommen ist allerdings meist unklar, wie wirksam solche Werke überhaupt waren. Wie viele Leser fand ein entsprechender Text? Wie repräsentativ waren seine Anschauungen für seine Zeit (und für welche Gruppen)? Zudem setzt das Verständnis eines Textes als Resilienznarrativ ein Krisenempfinden voraus, das zunächst anhand unabhängiger Quellen gezeigt werden sollte und möglicherweise auch standortgebunden ist[46].

Diese drei sich überlappenden Bereiche – die materiellen, performativen und narrativen Strategien zum ökonomischen und politischen Fortbestand von Gruppen sowie zur Ausbildung von Identifikationsmodellen – decken in sinnvoller Weise die Kommunikations- und Handlungsweisen ab, für die wir aus einer heutigen, etischen Sicht, über Methoden und Quellen verfügen, um Ressourcen der Resilienz in antiken Gesellschaften untersuchen können.

## Methodologische Herausforderungen und Potenziale

Wie die Ausführungen verdeutlichen, sind mit der Verwendung des Begriffs der Resilienz in historischen Kontexten sowohl Herausforderungen als auch Potenziale verbunden, die wir perspektivisch aufzeigen möchten. Ein großer Vorzug des Resilienzkonzepts ist die Möglichkeit, Disruption und Kontingenz, aber auch antizipatorische Strategien in sozialen Systemen oder Teilbereichen wie Religion, Staatsorganisation etc. im Kontext zu analysieren[47]. Wenn wir die Ergebnisse der in der Genese des Bandes diskutierten Einzelstudien allgemein zusammenfassen, so besteht ein enger Zusammenhang zwischen Resilienzstrategien einerseits und Risikowahrnehmung und Zukunftserwartungen andererseits. Die Wahrnehmung von Risiken kann Individuen und Gesellschaften zu zielgerichteten Vorsorgehandlungen führen und umgekehrt fehlender Glaube an die eigene Fähigkeit und die grundsätzliche Möglichkeit, aktuelle Krisen zu bewältigen, Resignation und Verdrängung befördern. Letzterer Aspekt verweist auch auf die Überschneidung von individuell-psychologischer und sozial-institutioneller Resilienz. Individuelle und soziale Ebene sind etwa auf der Ebene religiöser Praktiken untrennbar verbunden. Verfahren wie Opfer und Orakelbefragungen verschafften zwar keine tatsächliche

**41** Straub 1998.
**42** Gabba 2011. Siehe den Beitrag von Moser.
**43** Riffer u. a. 2018.
**44** Siehe die Beiträge von Hartmann, Vuković und Zingg.
**45** Gehrke 1994. Für materielle Praktiken in diesem Zusammenhang vgl. Moser 2017.
**46** Siehe den Beitrag von Hartmann.
**47** Bezogen auf politische Systeme herrscht eine Verwandtschaft zwischen den Konzepten der »Resilienz« und »Resistenz«/Widerständigkeit. Sofern »Resilienz« ohne die Möglichkeit der »Resistenz« gedacht wird, läuft dies auf ein primär neo-liberales Verständnis des Konzeptes als einer Strategie der Selbstoptimierung oder der Gewinnung von taktischen Vorteilen im Wettbewerb sozialer Systeme. Wird hingegen beides zusammengedacht, stellt sich die Frage, ob »Resilienz« eher im Sinne einer inhärenten Identitätsbehauptung verstanden wird, oder eher adaptive Transformation und Wandel betont werden. Zu diesen Aspekten allgemein Rampp 2019. Siehe außerdem den Beitrag von Moser.

Kontrolle über kontingente Entwicklungen, konnten aber das Vertrauen in einen günstigen Ausgang stärken und für den Fall eines ungünstigen Ausgangs eine gewisse Exkulpierung gewährleisten. Es geht darum, den Glauben an die eigene Gestaltungsfähigkeit (*agency*) und Kontrollmöglichkeit zu bewahren[48], Selbstvertrauen zu stärken und das soziale Vertrauen aufrechtzuerhalten.

Die Wahrnehmung und Priorisierung von Risiken haben freilich auch insgesamt massive Auswirkungen auf die Zuteilung von Ressourcen, denn Maßnahmen zur Herstellung von Resilienz in bestimmten Bereichen stehen stets in Konkurrenz zu anderen Zielen. Als eine wesentliche Grundlage von Resilienz tritt dabei immer wieder Redundanz hervor, die in Krisenzeiten den Ausfall einzelner Teilsysteme kompensierbar macht. Dies bedeutet allerdings umgekehrt, dass viele an sich erstrebenswerte Effizienzsteigerungen notwendig zu einem Verlust an Resilienz führen.

Damit ist Resilienz aber kein *deus ex machina*, der Stressoren einfach abprallen lässt, sondern eine Frage der sozial auszuhandelnden Ressourcenallokation. Je nach Perspektive erscheinen Umbrüche und Unsicherheit als Bedrohung oder als geradezu notwendige Voraussetzungen, um die Potenziale der »Resilienz« und einer Dynamik der Erkundung von neuen Ideen und Lebensmöglichkeiten abzurufen. Damit ist die Bedeutung von kulturellen Ressourcen in Resilienzprozessen angesprochen – in erster Linie umfassen diese die sozioökonomische Organisation, den Rückbezug und die Erinnerung sowie Identifikationsangebote, die sich durchaus überlappen[49]. In der intentionalen Geschichte werden Modelle der erfolgreichen Krisenüberwindung propagiert und rituell im sozialen Gedächtnis verankert. Erinnerung und Imagination (eng verknüpft mit Narrativen, ob nun bildlicher oder textlicher Art) sind daher eng mit Resilienz verbunden[50]. Die auf dieser Ebene erzählte Resilienz kann im Extremfall auch völlig konstruiert sein. Überhaupt stellt eine Manipulation der Vergangenheit eine einfache Möglichkeit dar, einer sozialen Gruppe Glauben an die eigene Resilienz zu vermitteln. Resilienzdiskurse spiegeln somit die sozialen Prozesse bei der Aushandlung kultureller Identitäten – gesellschaftliche Machtverhältnisse und Konflikte um Ressourcenkontrolle müssen bei ihrer Analyse entsprechend unbedingt mitgedacht werden.

Es gilt zu fragen, wer für die Ressourcen der Resilienz bezahlte, wer überhaupt Hilfe erwarten durfte und wer in der Position war, neue Deutungen zu schaffen. Adaptionsprozesse sind damit auch immer auf ihre gruppenspezifischen Auswirkungen zu befragen: Welche Teilgruppen gewinnen, welche verlieren[51]? Die jeweils verfügbare politische Macht und das soziale Kapital scheinen entscheidend für die die Steuerung von materiellen Ressourcen zu sein[52]. Die Konzeptualisierung von Hinterlassenschaften als Spuren von materiellen Resilienzpraktiken zu einer Verschiebung der Perspektive von den Objekten selbst auf ihren sozialen Kontext[53]. Umgekehrt schärft das Konzept der Resilienz den Blick für die materiellen Grundlagen sozialer Prozesse. Generell rückt das Resilienzkonzept die Frage nach den ökologischen Grundlagen menschlicher Gesellschaften in den Fokus, ohne jedoch die Betrachtung der Ökologie aus ihrem sozialen Kontext herauszulösen. Die Erschließung von materiellen Resilienzpraktiken ist dabei nicht gleichbedeutend mit der bloßen Beobachtung von architektonischen, infrastrukturellen und technologischen Lösungen zur Milderung einzelner Risiken. Ein Mehrwert des zugrunde liegenden Ansatzes ist, dass versucht wird, die materiellen Praktiken mit den gesellschaftlichen Diskursen zusammenzulesen.

Obgleich Resilienz dabei oft mit Blick auf Makrosysteme untersucht wird, sollte auch im Kontext der materiellen Verwendung von Ressourcen beachtet werden, dass unterschiedliche Subsysteme eines Makrosystems in unterschiedlichem Maße von Ereignissen betroffen sein können[54]: so etwa bei lokal begrenzten Naturkatastrophen und Kriegen, aber auch bei wirtschaftlichen Phänomenen

**48** Dazu auch Haldon u. a. 2020b, 7-13.

**49** Siehe dazu u. a. die Überlegungen in Bollig 2014, 268-269. 276. Normalisierung: Extremereignisse werden als normal dargestellt und die Akteure tun alles, um so schnell wie möglich in den Alltag zurückzukehren und die Zeit der Trauer abzukürzen (oder zu umgehen); Narrativierung: Extreme Ereignisse werden mit dem eigenen Weltbild in Einklang gebracht: Sie werden lesbar gemacht, indem man ihnen einen Platz in kulturell akzeptablen Erzählungen gibt; Reframing zur Steigerung des Selbstwertgefühls: Überlebende stellen sich nicht als Opfer, sondern als siegreiche Überlebende dar, die als »Auserwählte« zum Überleben bestimmt sind; Aufrechterhaltung sicherer und stabiler affektiver Beziehungen und opportunistische Ausweitung eines Netzes von überwiegend schwachen Bindungen mit geringen Investitionskosten; Sozialisation zur Zähigkeit: kulturspezifische Strategien wie schwarzer Humor und Betonung von abgekapselten (oder geschützten) Ereignissen der Fröhlichkeit. MacKinnon/Derickson (2012) sprechen statt von der Resilienz bestimmter Gruppen von der »resourcefulness«, die den Fokus auf die gruppenspezifischen Entwicklungspotenziale legt.

**50** Hartmann 2012.

**51** Die Resilienz einer analysierten Gruppe kann die Vulnerabilität einer anderen ausmachen. Siehe dazu Rampp 2019, 65; siehe den Beitrag von Hartmann.

**52** Siehe z. B. auch den Beitrag von Degelmann.

**53** Zu materiellen Praktiken und einem Fokus auf Objekte sowie ihrer Materialität und Affordanz siehe allgemein Reckwitz 2014; Veling 2019.

**54** Zur sozialen Dimension in historischen Kontexten siehe etwa Izdebski u. a. 2018.

wie Inflation, die sich auf unterschiedliche Bevölkerungsgruppen sehr verschieden auswirken, wobei Resilienz oft elitenzentriert ist, weil sich Eliten in ihrem Zugriff auf bestimmte Ressourcen vermeintlich am besten von potenziellen Risiken abschirmen bzw. deren Folgen für sich selbst – und damit insgesamt ihre Verwundbarkeit – minimieren können[55]. Dabei muss Vulnerabilität allerdings nicht einfach das Gegenteil von Resilienz darstellen[56], jedenfalls, sofern man Vulnerabilität nicht auch auf spezifische Risiken bezieht, sondern zur allgemeinen Charakterisierung bestimmter Gruppen verwendet[57]. Gerade unterprivilegierte Gruppen können sich in Krisen oft als resilienter erweisen, weil sie gewohnt sind, mit geringeren Ressourcen auszukommen, stresserfahrener sind usw.[58] Es erscheint daher angezeigt, zwischen verschiedenen Stressoren bzw. Vulnerabilitäten hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf soziale Schichten zu differenzieren.

Dies rückt das Verhältnis von Vernetzung und Resilienz in den Fokus, womit sich eine Verbindung zwischen dem Thema Resilienz und der Untersuchung historischer Prozesse der Verflechtung und Entflechtung (»Globalisierung«) ergibt. Prinzipiell kann Vernetzung einen Ausgleich regionaler Stressphänomene ermöglichen, etwa durch wechselseitige Unterstützung der Teilsysteme. Je stärker die verschiedenen Teile eines Systems vernetzt sind, desto weitreichender werden jedoch auch die Auswirkungen an sich begrenzter Krisenereignisse[59]. Daraus folgt, dass die Wahl der untersuchten Systemebene einen entscheidenden Einfluss auf die Ergebnisse der Studie hat. Das Bezugsobjekt einer Resilienzzuschreibung ist ganz entscheidend für den Grad an Kontinuität oder tolerierbarer Diskontinuität, der mit der Diagnose Resilienz verbunden ist und somit wesentlich das Ergebnis eines Identifikationsprozesses[60]. Denn sie setzt voraus, dass das System trotz des erfolgten Wandels noch als dasselbe wahrgenommen wird. Dies impliziert die Festlegung bestimmter als wesentlich betrachteter Eigenschaften (*core properties*), deren Fortbestehen Resilienz anzeigt.

Methodisch – das folgt aus dem eben Gesagten – bedeutet dies, dass Resilienz nicht einfach als Eigenschaft verstanden werden darf, sondern auch als Zuschreibungsphänomen erforscht werden muss[61], das von historischer Interpretation abhängt. Die Anwendung des Konzepts erfordert ein Nachdenken darüber, welche Eigenschaften oder Gruppen eines Systems analytisch gesehen als »wesentlich« anzusehen sind. Die Frage kann zu einem besseren Verständnis des Systems und der Modalitäten von historischen Veränderungen führen. Da soziale Systeme in den meisten Fällen nach einer Krise nicht einfach in ihren unveränderten Ausgangszustand zurückkehren, ist die Zuschreibung von Resilienz eng mit Prozessen der Identitätsbildung von Individuen und Gruppen verbunden. Es geht also weniger um die tatsächlich eingetretenen Veränderungen als darum, wie oder ob sie als unverändert wahrgenommen wurden und welchen Charakter man sich und dem neuen Zustand zuschrieb. Resilienz fasst demnach aus einer etischen Sicht Prozesse zusammen, in denen sich Stabilität und Wandel gegenseitig beeinflussen. Die dabei wirksam werdenden Identifikationsangebote und die Zuschreibungsprozesse lassen sich jedoch nicht objektivieren, da es sich um emische Vorgänge handelt. So kann ein und dasselbe System aus unterschiedlichen historischen Perspektiven sowohl als resilient als auch als nicht resilient beurteilt werden. Diese Identifikationsprozesse sind immer untrennbar mit Machtverhältnissen und Deutungshoheiten verbunden[62], sowohl auf der Ebene der historisch Betroffenen und der Quellen als auch in der historischen Forschung, und bedürfen daher einer ständigen kritischen Reflexion – inklusive einer kritischen Reflexion der zumeist vorausgesetzten, positiven Konnotation des Resilienzbegriffes[63].

Die Zuschreibung von Resilienz kann daher erst im Nachhinein in Bezug auf konkrete Krisen erfol-

**55** Vgl. dazu Haldon u. a. 2020a.

**56** Siehe auch Endreß 2022a, 2, der betont, dass »jede Vulnerabilität zugleich ebenso als Bedingung der Möglichkeit des Lernens bzw. der Transformation begriffen werden muss«. Weiterführende Überlegungen auch bei Endreß 2022b, 160–161.

**57** Mit Blick auf das Fallbeispiel Antiochias im 6. Jh. n. Chr. und die Auswirkung von Naturkatastrophen wählt Mordechai ein Modell, das den Gegensatz von Resilienz und Vulnerabilität unterstreicht, siehe Mordechai 2018.

**58** Zu diesen Überlegungen Bollig 2014, 275–276.

**59** In gewissem Sinne führt jede Vernetzung zu Abhängigkeiten und damit einhergehend einem Verlust an Resilienz. Aus der Sicht von G. Woolf erscheint jedenfalls die Vernetzung von Städten oder Mikroregionen nicht per se einen Überlebensvorteil zu begründen. Siehe Woolf 2023.

**60** Dazu Rampp 2019, 60–63.

**61** Dies wird von Endreß (2022b, 160) unter dem Aspekt der »Relationalität« behandelt: »Resilienz entpuppt sich […] als Verhältnis zwischen einem eingenommenen Beobachtungsstandpunkt und der von diesem mit Blick auf das Kriterium Resilienz beobachteten ›sozialen Einheit‹, d. h. als grundlegend perspektivisches Phänomen.«

**62** Dies wird insbesondere bei Bollig 2014, 255 betont, der auf die politische Verfasstheit der analysierten Strukturen abzielt.

**63** Aus der historischen Makroperspektive zeigt sich jedoch, dass die »Resilienz« eines sozialen Systems durchaus katastrophale Folgen für benachbarte Systeme der gleichen Ebene oder auch einzelne Subsysteme des von der Krise betroffenen Systems selbst haben kann, sodass man zugespitzt von einer »parasitären Resilienz« sprechen kann. Evident ist dies etwa bei Konflikten um begrenzte natürliche Ressourcen. Zudem können sich aber auch problematische Institutionen, Praktiken und Einstellungen als ausgesprochen »resilient« erweisen bzw. selbst erfolgversprechende Ressourcen der Resilienz darstellen. Zu denken wäre etwa an *scapegoating*.

gen[64]. Streng genommen kann Resilienz daher im Wesentlichen als historisches Phänomen sinnvoll erforscht werden, da in der jeweiligen Gegenwart nicht absehbar war/ist, ob das System überhaupt überlebt, welche Adaptionen gegebenenfalls in Kauf genommen werden müssen, und ob sich im Rückblick Deutungen durchsetzen, welche die disruptiven Aspekte betonen, oder solche, welche in der Zuschreibung von Resilienz die Kontinuitäten in den Vordergrund stellen. Ebenfalls das Ergebnis historischer Deutungsarbeit ist die oben angesprochene Entscheidung, ob das Überleben des Systems aufgrund einer spezifischen »Resilienz« zwangsläufig erfolgte oder schlicht kontingenten Faktoren geschuldet war. Von diesen retrospektiven Resilienzzuschreibungen zu unterscheiden sind Resilienzdiskurse, die durchaus schon gleichzeitig mit den Krisenerlebnissen geführt werden können[65].

Resilienzstrategien müssen an bestimmten Punkten ansetzen und können dies nur dort tun, wo überhaupt Handlungsmöglichkeiten bestehen. Der Fokus auf Resilienz kann daher unter Umständen zu einem simplifizierenden Verständnis der infrage stehenden Krisen führen. Das gilt insbesondere dort, wo der Boden empirisch gut abgestützter Einzelstudien im Sinne einer *big history* verlassen wird[66]. Die Differenz zwischen Resilienzpraktiken und komplexen Krisenfaktoren sollte daher besonders beachtet werden. Andererseits könnte gerade die Simplifizierung komplexer Problemlagen selbst als eine Resilienzstrategie angesprochen werden, weil sie den Glauben an die eigene Handlungsfähigkeit und die Bewältigbarkeit der Krise stärkt[67].

Methodische Herausforderungen ergeben sich dabei auch aus der Betrachtung der Zeitlichkeit[68]: Wie lange muss ein System eigentlich überleben, um als »resilient« zu gelten? Was unterscheidet Resilienz in Bezug auf akute Schocks von jener in Bezug auf chronischen Stress des Systems (Krieg/Naturkatastrophe vs. Ressourcenmangel)[69]? Schließlich lässt sich im historischen Rückblick zwar feststellen, ob ein bestimmtes System eine Krise überlebt hat, aber es ist sehr viel schwieriger zu beurteilen, ob dieses Überleben aufgrund einer bestimmten Resilienz unvermeidlich war oder einfach auf kontingente Faktoren zurückzuführen ist. Verbunden damit erfordert das Resilienzkonzept über die »Nachhaltigkeit« sozialer Praktiken nachzudenken, da das Konzept in jedem Fall mehr bedeutet als die einmalige Überwindung einer akuten Krise. Wenn es möglich ist, eine Krise durch bestimmte Resilienzstrategien zu überstehen, bedeutet dies nicht, dass diese Strategien auch längerfristig aufrechterhalten werden können[70]. Zudem müssen Resilienzstrategien keineswegs darauf zielen, die Ursachen einer Krise tatsächlich zu beseitigen, sie können auch darauf abstellen, eine Krise durch sinnstiftende Umdeutung und Akzeptanz erträglich zu machen. Resilienz darf daher nicht mit Problemlösung gleichgesetzt werden.

**64** Endreß (2015, 539) spricht hinsichtlich dieser Temporalität von einer paradoxalen Struktur: »When we turn to the analysis of time, we can then discern a peculiar feature of the logical structure of reflections on the concept of resilience: this structure is paradoxical in the sense that for social units, the definition of resilience can only ever be identified and formulated on an ex post basis, […]. […] In brief: In retrospect (ex post), something may have proven resilient of which actors previously (ex ante) had no awareness. Indeed, that they may have had no awareness of an ›object‹ of possible resilience or could have had no awareness of such due to the observational perspectives that were objectively available to them in the past.«

**65** Es muss grundsätzlich unterschieden werden zwischen einer »materiellen« Resilienz, die sich auf die Fortexistenz von Gruppen und Institutionen bezieht, und einer »kulturellen« Resilienz, die sich auf Identitäten bezieht. Beide Resilienzen stehen in einer Spannung, die man in zwei Modellen fassen kann: (1) dem »Gattopardo-Modell, das auf Adaption zur Wahrung einer größtmöglichen Kontinuität abstellt, und (2) dem Machiavelli-Modell, das die Maskierung von Wandel durch Konservatismus empfiehlt. Modell (2) ist für die Antike bestimmend (z. B. Debatten um *patrios politeia*, *res publica restituta*). Generell können eine gleichbleibende Terminologie und prozedurale Atavismen tatsächlich gravierende Veränderungen überdecken und dadurch eine »Schein-Resilienz« erzeugen (z. B. Wandel von Ratsversammlungen zu Honoratiorenversammlungen, *lex de imperio*). Wir danken Mirko Canevaro für diese Denkfigur. Zum »Gattopardo«-Bezug Cau Ontiveros/Mas Florit 2019, xxiii.

**66** Die Anwendung des Resilienzkonzepts ist oft mit großen historischen Fragen des Aufstiegs und (insbesondere) des Niedergangs verbunden. Siehe dazu Harper 2017 mit der Kritik bei Sessa 2019.

**67** Siehe dazu auch die Ausführungen in Haldon u. a. 2020b. Die Bedeutung von Kontingenz und Multikausalität ist hier besonders hervorzuheben. Problematisch ist es dagegen, die »wahren Ursachen« einer Krise mit den darauf bezogenen Resilienzstrategien in Einklang zu bringen. Die Identifizierung der Krisenursachen ist in vielen Fällen bereits Gegenstand eines kulturellen und politischen Aushandlungsprozesses.

**68** Siehe dazu die Ausführungen bei Endreß 2022b, 176–178. Außerdem Haldon u. a. 2020b, 3–7.

**69** Siehe stellvertretend die Beiträge von Lentzsch und Tallet.

**70** Vor dem Hintergrund der grundsätzlichen Frage nach dem Verhältnis von Ökologie und Technologie mit ihren Auswirkungen auf die Nachhaltigkeit bestimmter Lebensformen, erscheint Nachhaltigkeit als die entscheidende Grundlage für »Resilienz«. Siehe dazu Haldon/Rosen 2018, 277–278. Nachhaltigkeit (*sustainability*) ist wie Resilienz ein moderner Begriff, der als heuristisches Werkzeug in altertumswissenschaftliche Forschung angewendet wird – siehe Schliephake u. a. 2020; Locicero 2020. Siehe auch Thommen 2011 und Erdkamp u. a. 2021.

## Zur Struktur des Bandes und zum Inhalt der Beiträge

Während mit den obigen Ausführungen die theoretischen Grundlagen und konzeptionellen Überlegungen des Bandes vorgestellt sind, reflektieren die einzelnen Beiträge die sozioökologischen Impulse der Resilienzforschung in ihrer Anwendbarkeit auf antike Gemeinschaften und diskutieren quellenbasiert zentrale Fragen, die im Kontext des Netzwerks durchgängig eine Rolle gespielt haben und die die interdisziplinären Potenziale des gewählten Zuschnitts stark machen sollen:

1. In welchem Zusammenhang stehen materielle Ressourcennutzung und ihr jeweiliger sozialer Kontext? Welche ökologischen Grundlagen liegen gesellschaftlichen Prozessen zugrunde und wie wirken sich umgekehrt bestimmte soziale Praktiken auf Umweltphänomene aus?
2. Welche Eigenschaften/Gruppen eines Systems werden im Kontext einer Resilienzzuschreibung als zu bewahrende *core properties* betrachtet und warum?
3. Sind die beschriebenen sozialen Praktiken über längere Zeiträume und in Bezug auf unterschiedliche Stressoren und Krisenphänomene beobachtbar?
4. Welche Rolle spielen Zukunftsorientierung und Antizipation von möglichen Entwicklungen – und in welchem Zusammenhang stehen sie zu Vergangenheitsbildern und kulturellen Erinnerungen?
5. Welche sozialen Gruppen sind an den beschriebenen Resilienzstrategien beteiligt, welche potenziell davon ausgeschlossen – wirken Krisen und ihre Bewältigung egalisierend, oder gibt es Profiteure im Sinne einer »parasitären Resilienz«?

Obgleich nicht alle Beiträge auf alle Fragen im gleichen Maße eingehen können und werden, dienen diese als wichtige Richtschnur der Analyse. Perspektivisch sollen die Beiträge den dargelegten theoretischen Rahmen durch historische Quellenanalyse anreichern und zugleich schärfen.

Dabei liegt im Themenfeld der »materiellen Praktiken von Resilienz« zum einen ein Fokus auf der Religion als hilfreiche soziale Institution. Im Beitrag »Cult and Crisis. Observations on Resilience in Athenian Religion« von Constanze **Graml** spielen materielle religiöse Praktiken eine ausschlaggebende Rolle, um die von aus Sicht der Bewohner von Athen und Attika Usurpatoren bedingte Einschränkung religiöser Praktiken umzukehren. Dazu vergleicht sie die Aktivitäten in Heiligtümern in Attika vor und während der makedonischen Herrschaft und zeigt, wie die Athener die raum- und zeitstrukturierenden Heiligtümer und Rituale anzupassen in der Lage waren. Dies führt sie zu der Sicht, dass Religion als Kommunikation mit den Göttern nicht nur eine reaktive Handlung der Athener war, sondern auch eine proaktive, um durch die Zeiten der Krise zu kommen. Wie Graml aufzeigt, besaß die athenische Religion selbst eine systemische Resilienz, die in der vielfältigen Verankerung von Kultstätten und rituellen Praktiken in der athenischen Topografie und Gesellschaft begründet war. Diese Elemente machten die Religion zu einem integralen Bestandteil des Alltagslebens.

Religion und mit ihr verbundene topografische Aspekte spielen auch in Julian **Schreyer**s Aufsatz »Die unangetastete Kriegsruine. Zur archäologischen Dimension eines antiken Konzepts« eine herausgehobene Rolle. Anhand des Apollonheiligtums von Abai in Kalapodi (Mittelgriechenland), das (mit Veränderungen) nach der Zerstörung durch die Perser im 5. Jahrhundert v. Chr. belassen wurde, bringt Schreyer die Frage nach Resilienz durch Erinnerung bzw. die kontinuierliche Nutzung des zerstörten Heiligtums auf. In der Gegenüberstellung mit der literarischen Überlieferung über den Beschluss der griechischen Städte, die zerstörten Tempel als Mahnmale stehen zu lassen und nicht wieder aufzubauen, schreiben sich die Akteure eine Wirksamkeit (*agency*) zu, die auf den ersten Blick kontra-intuitiv erscheint, die aber durch die Kontrolle über die kollektive Erinnerung deren Widerstandskraft gegenüber den Niederlagen demonstrieren sollte. Kriegsruinen wurden so zu eindrucksvollen und breit wahrgenommenen Erinnerungsträgern – zugleich waren sie auch sakrale Orte, die oft unterschiedlichen und widersprüchlichen Verwendungsinteressen ausgesetzt waren, was ihre zeitliche, räumliche oder soziale Wirkungsmächtigkeit mit einer gewissen Ambivalenz versah.

Zum anderen thematisiert dieser Teil des Buches die Verfügbarkeit und das Management der Ressource Wasser sowie der technischen und sozialen Organisation ihrer Verteilung, d. h. dauerhafte Stressfaktoren, denen die Menschen ausgesetzt waren: In der Oase Kharga in der Westwüste Ägyptens mussten die Menschen zum einen (kultur-)technische Lösungen finden, um an Wasser zu kommen. Zum anderen mussten sie sich an die durch natürliche und anthropogene Veränderungen gegebenen Verschiebungen von Wasserverfügbarkeit und Boden

anpassen. Gaelle **Tallet**s Beitrag »The Archaeology of Environmental Crisis and Resilience. The Long Third Century Crisis Viewed from the Site of el-Deir, in the Great Oasis of Egypt« zeichnet diese Zusammenhänge zwischen ökologischen und sozialen Anpassungen, um die Erträge und damit die Resilienz der Landwirtschaft betreibenden Eliten zu erhalten, nach und legt dabei einen Schwerpunkt auf das 3. Jahrhundert n. Chr. Sie zeigt dabei auch, wie das spezifische Wasser- und Bodenmanagement die Grundlage für weitere Umweltrisiken darstellte und zugleich auch zu neuer Nutzung bestimmter Ressourcen – etwa im Bereich des Mineralienabbaus – führte. Die Perspektive auf Resilienz dient u. a. dazu, die Wasserkreisläufe der Region in ihrer spezifischen Variabilität zu beschreiben und um zu analysieren, wie die Bewohner der Oase mit kritischen Situationen des Mangels oder Überschusses umgingen. Auf diese Weise wird versucht, die verschiedenen Abstufungen der Resilienz zu bestimmen, derer sich eine Gemeinschaft bedienen musste.

Anna-Katharina **Rieger** schaut in ihrem Beitrag »Resources and Religion. Sacred Places as Brokers of Resilience Strategies in the River Valleys of the Roman Lebanon« auf das sehr wasserreiche Libanongebirge in römischer Zeit (1.–4. Jh. n. Chr.) und seine »religiöse Infrastruktur«. Am Beispiel des Flusstals des Adonis zeigt sie anhand der vielen römischen Anlagen – von Tempeln zu Aquädukten und Felsreliefs –, wie religiöse Institutionen den Rahmen boten, um alle Anrainer am Fluss von der Quelle Apheca bis zur Küstenstadt Byblos an Strategien zu beteiligen, die das Wirtschaften in diesem anspruchsvollen Gebiet ermöglichten. Das Wasser in Zaum zu halten und nutzbringend zu verteilen, d. h. Wissen und Kompetenzen in Zusammenhang mit dieser Ressource zu teilen, trug hier zur Resilienz der Gebirgs- und Küstenbewohner bei. Der Rückbezug auf Gottheiten, mythische Erzählungen und periodische Rituale bot die notwendigen Erklärungsmuster und Kontinuität.

Der zweite Teil des Bandes nimmt performative Resilienzstrategien in den Blick, die ein breites Spektrum kultureller, kollektiver Handlungen umfassen und die sozialen Grundlagen der Krisenbewältigung darstellen, wie wir sie in kultischen und rituellen Handlungen finden können. Dabei geht es nicht zuletzt darum, performative Handlungen in ihrer multidimensionalen und medialen Verflechtung zu analysieren und zu fragen, inwieweit sie zur Resilienz antiker Gesellschaften beigetragen haben. Im Mittelpunkt stehen dabei einerseits die handelnden Personen(gruppen) und ihre spezifischen Interessen, andererseits die an den Prozessen beteiligten Medien. In seinem Aufsatz »Ancient Divination and Resilience at the Sanctuary of Dodona« untersucht Christopher **Schliephake** die Fragen, die dem Orakel zwischen dem 6. und 2. Jahrhundert v. Chr. gestellt wurden, unter dem Gesichtspunkt der Resilienz. Insbesondere mit Blick auf landwirtschaftliche Probleme wird auf der Grundlage sozioökologischer Resilienztheorien untersucht, inwieweit Orakel eine Institution darstellten, die einen ritualisierten Rahmen für die Entwicklung von Problemlösungsstrategien bot. Neben Aspekten der Weitergabe und Aushandlung von Wissen, die im Kontext der Orakelkonsultation zweifellos eine wichtige Rolle spielten, werden auch die performativen Aspekte der Kommunikation mit den jeweiligen Göttern und deren sozialer Rahmung betrachtet. Wie Schliephake zeigt, bot die soziale Praxis, ein Orakel zu konsultieren, eine Möglichkeit, über die Ungewissheiten der Lebenswelt zu kommunizieren – der rituelle Austausch mit den Göttern bot vor diesem Hintergrund einen Weg, die eigene Handlungsmacht zu demonstrieren und das eigene (Un-)Wissen zu problematisieren.

In seinem Beitrag »Resilience as a Tool for Interpreting the Hellenistic Polis. Beyond ›Survival‹ and ›Vitality‹« untersucht Benjamin **Gray** die Frage, inwiefern das Resilienzkonzept geeignet ist, um die existenziellen Bedrohungen der Poleis in hellenistischer Zeit und deren oft erfolgreiche Bewältigung zu erfassen. Inschriften, mit denen solche Gemeinschaften akuter Krisen gedachten, ermöglichen die Analyse einiger Fallbeispiele. Diese Texte dokumentieren konkrete Resilienzpraktiken im politischen Bereich, stellen zugleich aber eine Narrativierung dar, in der Krisenerlebnisse zu Resilienzerfahrungen wurden. Anschließend wird die Frage gestellt, inwieweit diese Inschriften genutzt werden können, um ein umfassenderes Bild eines »resilienten« Netzwerks hellenistischer Poleis zu zeichnen, das mit hellenistischen Monarchien und Imperien (einschließlich des Römischen Reichs) koexistierte.

Der Beitrag »Urbane Katastrophen als Herausforderungen des Herrschaftssystems? Zur Resilienz des Prinzipats« von Jonas **Borsch** erforscht, ob und wie städtische Katastrophen das römische Herrschaftssystem bedrohen konnten. Es wird unterschieden zwischen den Maßnahmen in den römischen Provinzen, wo sich die Herrscher nach hellenistischen Vorbildern als Retter präsentierten, und den Herausforderungen in Rom und Italien, wo sich die Situation schwieriger gestaltete. Borsch argumentiert, dass die erweiterte Macht des Kaisers nach Katastrophen in Rom systemische Risiken mit sich brachte, da sie die zentrale Rolle des Herrschers stark hervorhob und so die Ungleichgewichte in der römischen Machtstruktur in problematischer Weise sichtbar machte.

Dominik **Delp** wendet in seinem Aufsatz »Resilienz durch Deutung. Symbolische Ressourcen und die Transformation der oströmischen Monarchie unter Justinian (527–565)« den Blick in die Spätantike, genauer auf die die zweite Hälfte der Regierungszeit Justinians, die von schweren Katastrophen geprägt war. Trotz vielfältiger krisenhafter Herausforderungen gelang es dem Kaiser, die monarchische Ordnung zu stabilisieren. Dazu musste jedoch auch der Kern dieser Ordnung neu verhandelt werden. Der Beitrag reflektiert nicht zuletzt, wie das Konzept der Resilienz helfen kann, die den Zusammenhang von Krise und Transformation zu überwinden. Delp zeigt etwa, wie Justinian mithilfe seiner Kanzlei und weiterer Akteure die Umdeutung der jeweiligen Katastrophen betrieb, wobei die Resilienz vor allem in symbolischen Ressourcen gefunden wurde, die die monarchische Ordnung als solche festigten.

Der dritte Teil des Bandes versammelt Beiträge zur Narrativierung von Resilienz. Resilienznarrative sind dabei besonders wichtig in der Konstruktion von (zumindest partieller) Resilienz von Gruppen, wobei die Fiktionalität von Herkunft, Legitimierung von Macht, Konstruktion von Identitäten, Umgang mit Opposition und Niederlagen krisenhafte oder prekäre Situationen darstellen, denen Gesellschaften und Gruppen mit Mitteln der Narration begegnen. Dabei geht es nicht zuletzt darum, Deutungshoheit zu erlangen, Zuschreibungen und Interpretationsmöglichkeiten auszuhandeln.

Die Fiktion einer Vorgeschichte zeichnet Emanuel **Zingg** in seinem Beitrag »Resilienz in fiktiven Frühgeschichten (ehemals) unfreier Bevölkerungsgruppen im antiken Griechenland« für die ehemals unfreien messenischen Heloten und thessalischen Penesten nach und sieht Unfreiheit als institutionalisierte Krise. Die Versuche, *ex post* Identitätsangebote für eine gelingende Gruppenbildung zu konstruieren, erreichen solche pseudohistorischen Erzählungen über zwei Ebenen der Fiktionalität, denn einerseits ist der Verlust der Freiheit nur eine Annahme, und andererseits der Rückbezug auf eine solche (erfundene) Frühgeschichte für die Formierung einer Gruppe(nidentität) in der lang anhaltenden Krise. Resilienz spielt hier insofern eine Rolle, als sie einer rückblickend angenommenen Gruppe zugeschrieben wird, die sich von ihren Herren (Spartanern, Thessalern) befreien. Damit bildet sich gleichzeitig eine Art der retrospektiven Re-silienz, denn der Zustand, zu dem man zurückwollte, ist eine retrospektive Konstruktion, sodass Zingg auch von As-silienz spricht – dem Sprung nach vorn.

Christopher **Degelmann** entwickelt in seinem Beitrag »Krankheit, Kontingenz und Konspiration. Krisennarrativierung und Resilienzerfahrung in der Zeit der attischen Seuche« anhand des Vergleichs der Seuchenbeschreibung bei Thukydides und in Sophokles' *König Ödipus* ein Modell, wie Verschwörungsglaube im demokratischen Athen in klassischer Zeit entstehen und gleichzeitig dabei helfen konnte, eine Krisensituation zu bewältigen. Nicht nur konnte die Bevölkerung Athens durch Verschwörungsglaube mit der Bedrohung durch die »Pest« besser umgehen, auch die herrschende (soziopolitische) Ordnung konnte so stabilisiert werden. Dies stellt Degelmann der Sicht auf Konspirationsnarrative in heutigen Demokratien gegenüber, die oft als bedrohlich und destruktiv, selten als hilfreich gesehen werden.

Niederlagen in militärischen Auseinandersetzungen sind ein Standardfall, in dem ein Heerführer, eine Militärmacht Wege finden muss, aus einem negativen Ereignis und einer Krise nicht (nur) als Verlierer hervorzugehen. Niederlagen positiv interpretieren und damit physisch und psychisch zu überwinden kann über verschiedene Mechanismen gehen, wie Simon **Lentzsch** in seinem Aufsatz »*Per aspera ad astra*? Niederlagennarrative als Ressource der Resilienz« an Quellen zu Niederlagen in der römischen Geschichte entwickelt. Hier spielt die zeitliche Spanne eine Rolle. Denn wenn es gelingt, die Deutungshoheit über einen langen Zeitraum aufrechtzuerhalten und in der kollektiven Erinnerung Rückschläge als Momente, Erfolge aber in der großen Linie hervorzuheben, so Lentzschs Argument, entsteht »kulturelle Resilienz«. Niederlagen werden als Narrative mahnender *exempla* tradiert.

Wie die Bewohner der Stadt Rom mit dem Tiber als Lebensader und Bedrohung für die Stadt umgingen, betrachtet Krešimir **Vuković** in seinem Beitrag »The Floods of the Tiber and Resilience in Ancient Rome. Narratives and Interpretations«, vor allem wie die herrschenden Eliten in Republik und Kaiserzeit Mythen und Rituale um den Fluss zu ihrer eigenen Legitimation instrumentalisierten. Schon die Gründung der Stadt ist mit einer Flut verbunden, die wiederkehrenden Fluten wurden durch Opfer an den Fluss (Ritual der Argei), Maßnahmen wie Kanalbauten an der Mündung in Inschriften als Befreiung gefeiert. Die »social resilience« – so sein Argument – wurde dadurch mehr gesteigert als ein tatsächlicher risikominimierender Umgang mit dem Fluss. Dass in erster Linie die ärmeren Bevölkerungsschichten Leib und Habe durch Tiberhochwasser verloren, spielte in den Narrativen keine Rolle und zeugt von selektiven Resilienzstrategien der römischen Elite.

Muriel **Moser** differenziert in ihrem Aufsatz »Resilience in Roman Greece? The Case of Athens« im Falle Athens unter römischer Herrschaft zwischen »resilience« und »non-resilience«, die letztlich den gleichen Zweck erfüllt, und stellt darüber hinaus

»resilience« und »resistance« gegenüber. Athen in seiner zwiegespaltenen Rolle als Stadt unter neuer Verwaltung, der sie loyal gegenüber ist, ohne aber völlig ihre kulturelle Identität aufzugeben, sucht unterschiedliche Wege. Zerstörung als Zeichen einer »non-resilience« – durch Sulla kann beiden Seiten als Entschuldigung von Aggression und Opposition dienen. Doch auch Rückgriffe und Wiederverwendung z. B. von Ehrenstatuen sind eine Form der Narrativierung eines neuen Verhältnisses zu Rom. Sie schöpft das Potenzial des Begriffs der Resilienz mit ihrem differenzierten Ansatz aus, da die Resilienzperspektive Wirkmacht bei der Seite unter Druck sucht, doch bleibt sie kritisch, inwieweit sich wirklich neue Wege historischen Wandel und Veränderung zu erfassen einschlagen lassen.

Das Problem der Zuschreibung von Identität und Resilienz einer Gruppe behandelt Andreas **Hartmann** in seinem Beitrag »Griechen, Juden und Christen in Alexandria. Muster in der narrativen Konstruktion von Resilienz« am Beispiel der Überlappungen zwischen ethnischen, kulturellen und religiösen Identitätskonstruktionen im kaiserzeitlichen Alexandria. Hartmann differenziert schon bei der Diagnose »Krise« als eine standortgebundene Interpretation der historischen Umstände. Andererseits benutzten alle Gruppen weitgehend dieselben narrativen Muster, um Resilienz zu konstruieren. Zwar fordern alle Narrative implizit oder explizit von ihren Adressaten, dem Erhalt der Gruppenidentität gegebenenfalls auch das eigene Leben zu opfern, zu einem Umsturz rufen die untersuchten Texte aber nicht auf. Gerade für solche Phänomene, das Überleben einer sozialen Gruppe in einem potenziellen als feindlich empfundenen, aber als gegeben akzeptierten System zu sichern, erscheint das Resilienzkonzept besonders angemessen.

## Bibliografie


**Adams 1978**: R. McC. Adams, Strategies of Maximization, Stability, and Resilience in Mesopotamian Society, Settlement, and Agriculture. Proc. Am. Phil. Soc. 122(5), 1978, 329–335.

**Alagona 2013**: P. S. Alagona, Resilience. Resilience: Journal Environmental Humanities 1(1), 2013. DOI: 10.5250/resilience.1.1.17.

**Anderson 1983**: B. Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London, New York 1983).

**Assmann 1992**: J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (München 1992).

**2016**: J. Assmann, Lessings Ringparabel – die performative Wendung der Wahrheitsfrage. In: J.-H. Tück / R. Langthaler (Hrsg.), »Es strebe von euch jeder um die Wette«. Lessings Ringparabel – ein Paradigma für die Verständigung der Religionen heute? (Freiburg u. a. 2016) 13–35.

**Bachmann-Medick 2005**: D. Bachmann-Medick, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften (Bielefeld 2005).

**Beckmann 2012**: S. Beckmann, Bronze Age Landscape and Resilience: 4,000 Years of Tradition? In: J. Kneisel / W. Kirleis / M. Dal Corso / N. Taylor / V. Tiedtke (Hrsg.), Collapse or Continuity? Environment and Development of Bronze Age Human Landscapes. Universitätsforsch. Prähist. Arch. 205 (Bonn 2012) 35–53.

**Bollig 2014**: M. Bollig, Resilience – Analytical Tool, Bridging Concept or Development Goal? Anthropological Perspectives on the Use of a Border Object. Zeitschr. Ethnol. 139, 2014, 253–279.

**Borsch 2018**: J. Borsch, Erschütterte Welt. Soziale Bewältigung von Erdbeben im östlichen Mittelmeerraum der Antike. Bedrohte Ordnungen 11 (Tübingen 2018).

**Bowden 2005**: H. Bowden, Classical Athens and the Delphic Oracle: Divination and Democracy (Cambridge 2005).

**Bremmer 2000**: J. Bremmer, Scapegoat Rituals in Ancient Greece. In: R. Buxton (Hrsg.), Oxford Readings in Greek Religion (Oxford 2000) 271–293.

**Brock 2017**: A. Brock, Floodplain Occupation and Landscape Modification in Early Rome. Quaternary Internat. 460, 2017, 167–174.

**Carpenter u. a. 2001**: S. R. Carpenter / B. Walker / J. M. Anderies / N. Abel, From Metaphor to Measurement: Resilience of What to What? Ecosystems 4, 2001, 765–781.

**Cau Ontiveros/Mas Florit 2019**: M. A. Cau Ontiveros / C. Mas Florit (Hrsg.), Change and Resilience: the Occupation of Mediterranean Islands in Late Antiquity (Oxford 2019).

**Cecchet u. a. 2019**: L. Cecchet / Ch. Degelmann / M. Patzelt (Hrsg.), The Ancient War's Impact on the Homefront (Newcastle 2019).

**Clemens 2020**: L. Clemens, Resilienz – ein Konzept für die Mittelalterforschung. In: C. Lignereux / S. Macé / S. Patzold / K. Ridder (Hrsg.), Vulnerabilität: Diskurse und Vorstellungen vom Frühmittelalter bis ins 18. Jahrhundert / La vulnérabilité: discours et représentations du Moyen-Âge aux siècles classiques. Bedrohte Ordnungen 13 (Tübingen 2020) 79–90.

**Deeg 2019**: Ph. Deeg, Der Kaiser und die Katastrophe: Untersuchungen zum politischen Umgang mit Umweltkatastrophen im Prinzipat (31 v. Chr. bis 192 n. Chr.). Geogr. Hist. 41 (Stuttgart 2019).

**Degelmann 2018**: Ch. Degelmann, Squalor: symbolisches Trauern in der Politischen Kommunikation der Römischen Republik und Frühen Kaiserzeit. Potsdamer Altwiss. Beitr. 61 (Stuttgart 2018).

**Delp/Herren 2020**: D. Delp / X. Herren (Hrsg.), TextRessourcen. Agrarische, soziale und poetische Ressourcen in archaischer und hellenistischer Zeit. Spudasmata 187 (Hildesheim 2020).

**Edwards 2020**: M. G. Edwards, Mapping Resilience Theory: A Metatheoretical Exploration. In: M. Endreß / L. Clemens / B. Rampp (Hrsg.), Strategies, Dispositions and Resources of Social Resilience: A Dialogue between Medieval Studies and Sociology (Wiesbaden 2020) 13–42.

**Eidinow 2007**: E. Eidinow, Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks (Oxford 2007).

**Endreß 2015**: M. Endreß, The Social Constructedness of Resilience. Social Scien. 4, 2015, 533–545.

**2022a**: M. Endreß, Resilienz im Diskurs – Für ein reflexives Resilienzverständnis. Eine Einleitung. In: M. Endreß / B. Rampp (Hrsg.), Resilienz als Prozess. Beiträge zu einer Soziologie von Resilienz (Wiesbaden 2022) 1–16.

**2022b**: M. Endreß, Zur Analytik von Prozessualität. In: M. Endreß / B. Rampp (Hrsg.), Resilienz als Prozess. Beiträge zu einer Soziologie von Resilienz (Wiesbaden 2022) 159–191.

**Endreß/Rampp 2014**: M. Endreß / B. Rampp, Resilienz als Prozess transformativer Autogenese. Schritte zu einer soziologischen Theorie. Behemoth: Journal Civilisation 7(2), 2014, 73–102.

**2015**: M. Endreß / B. Rampp, Resilienz als Perspektive auf gesellschaftliche Prozesse. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie. In: M. Endreß / A. Maurer (Hrsg.), Resilienz im Sozialen. Theoretische und empirische Analysen (Wiesbaden 2015) 33–55.

**Endreß u. a. 2020**: M. Endreß / L. Clemens / B. Rampp (Hrsg.), Strategies, Dispositions and Resources of Social Resilience: A Dialogue Between Medieval Studies and Sociology (Wiesbaden 2020).

**Erdkamp u. a. 2021**: P. Erdkamp / J. G. Manning / K. Verboven (Hrsg.), Climate Change and Ancient Societies in Europe and the Near East (Basingstoke 2021).

**Flaig 1991**: E. Flaig, Amnestie und Amnesie in der griechischen Kultur. Das vergessene Selbstopfer für den Sieg im athenischen Bürgerkrieg 403 v. Chr. Saeculum 42(2), 1991, 129–149.

**2019**: E. Flaig, Den Kaiser herausfordern: die Usurpation im Römischen Reich (Frankfurt a. M. ²2019).

**Folke 2006**: C. Folke, Resilience: The Emergence of a Perspective for Social-ecological Systems Analyses. Global Environmental Change 16, 2006, 253–267.

**Folke u. a. 2010**: C. Folke / S. R. Carpenter / B. Walker / M. Scheffer / T. Chapin / J. Rockström, Resilience Thinking: Integrating Resilience, Adaptability and Transformability. Ecol. & Soc. 15(4), 2010. https://www.jstor.org/stable/26268226 (9.9.2024.)

**Force 2015**: E. R. Force, Impact of Tectonic Activity on Ancient Civilizations: Recurrent Shakeups, Tenacity, Resilience, and Change (Lanham MD 2015).

**Foxhall u. a. 2010**: L. Foxhall / H.-J. Gehrke / N. Luraghi (Hrsg.), Intentional History: Spinning Time in Ancient Greece (Stuttgart 2010).

**Frie/Meier 2014**: E. Frie /M. Meier (Hrsg.), Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall: Bedrohte Ordnungen als Thema der Kulturwissenschaften. Bedrohte Ordnungen 1 (Tübingen 2014).

**Fröhlich-Gildhoff/Rönnau-Böse 2009**: K. Fröhlich-Gildhoff / M. Rönnau-Böse, Resilienz (Stuttgart 2009).

**Gabba 2011**: E. Gabba, True History and False History in Classical Antiquity. In: J. Marincola (Hrsg.), Greek and Roman Historiography (Oxford 2011) 337–362.

**Geertz 1973**: C. Geertz, The Interpretation of Cultures. Selected Essays (New York 1973).

**Gehrke 1994**: H.-J. Gehrke, Mythos, Geschichte, Politik – antik und modern. Saeculum 45(2), 1994, 239–264.

**Gray 2015**: B. Gray, Stasis and Stability: Exile, the Polis, and Political Thought, c. 404–146 BC (Oxford 2015).

**Gunderson/Holling 2002**: L. Gunderson / C. S. Holling, Resilience and Adaptive Cycles. In: L. Gunderson / C. S. Holling (Hrsg.), Panarchy: Understanding Transformations in Human and Natural Systems (Washington, D.C. 2002) 25–62.

**Haldon/Rosen 2018**: J. Haldon / A. Rosen, Society and Environment in the East Mediterranean ca. 300–1800 CE. Problems of Resilience, Adaptation and Transformation. Human Ecol. 46, 2018, 275–290.

**Haldon u. a. 2020a**: J. F. Haldon / M. Eisenberg / L. Mordechai / A. Izdebski / S. White, Lessons from the Past, Policies for the Future: Resilience and Sustainability in Past Crises. Environment Systems and Decisions 40, 2020, 287–297.

**2020b**: J. F. Haldon / A. F. Chase / W. Eastwood / M. Medina-Elizalde / A. Izdebski / F. Ludlow / G. Middleton / L. Mordechai / J. Nesbitt / B. L. Turner, Demystifying Collapse: Climate, Environment, and Social Agency in Pre-modern Societies. Millennium 17(1), 2020, 1–33.

**Harper 2017**: K. Harper, The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire (Princeton NJ 2017).

**Hartmann 2010**: A. Hartmann, Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften. Stud. Alte Gesch. 11 (Berlin 2010).

**2012**: A. Hartmann, Judenhass und Märtyrertum: zum kulturgeschichtlichen Kontext der Acta Alexandrinorum. In: A. Hartmann / G. Weber (Hrsg.), Zwischen Antike und Moderne. Festschrift für Jürgen Malitz zum 65. Geburtstag, dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern und Weggefährten (Speyer 2012) 119–209.

**Höhler 2014**: S. Höhler, Resilienz: Mensch – Umwelt – System. Eine Geschichte der Stressbewältigung von der Erholung zur Selbstoptimierung. Zeithist. Forsch. / Stud. Contemporary Hist. 11(3), 2014, 425–443.

**Hölkeskamp 2017**: K.-J. Hölkeskamp, Libera res publica: die politische Kultur des antiken Rom – Positionen und Perspektiven (Stuttgart 2017).

**Holling 1973**: C. S. Holling, Resilience and Stability of Ecological Systems. Annu. Rev. Ecol. and Systematics 4, 1973, 1–23.

**Hurlet 2009**: F. Hurlet (Hrsg.), Le principat d'Auguste: réalités et représentations du pouvoir autour de la Res publica restituta (Rennes 2009).

**Izdebski u. a. 2018**: A. Izdebski / L. Mordechai / S. White, The Social Burden of Resilience: A Historical Perspective. Human Ecol. 46, 2018, 291–303.

**Klooster/Kuin 2020**: J. Klooster / I. N. Kuin (Hrsg.), After the Crisis: Remembrance, Re-anchoring and Recovery in Ancient Greece and Rome (London 2020).

**Koschorke u. a. 2007**: A. Koschorke / S. Lüdemann / Th. Frank / E. Matala de Mazza, Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas (Frankfurt a. M. 2007).

**Lentzsch 2019**: S. Lentzsch, Roma victa: Von Roms Umgang mit Niederlagen (Stuttgart 2019).

**Locicero 2020**: M. A. Locicero, Liquid Footprints: Water, Urbanism, and Sustainability in Roman Ostia. Arch. Stud. Leiden Univ. 46 (Leiden 2020).

**MacKinnon/Derickson 2012**: D. MacKinnon / K. Driscoll Derickson, From Resilience to Resourcefulness: A Critique of Resilience Policy and Activism. Progress Human Geogr. 37(2), 2012, 253–270.

**Malmberg u. a. 2023**: S. Malmberg / E. H. Seland / Ch. Prescott (Hrsg.), City, Hinterland and Environment: Urban Resilience during the First Millennium Transition. Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia 34 (Roma 2023) 3–13.

**Manning 2018**: J. G. Manning, The Open Sea: The Economic Life of the Ancient Mediterranean World from the Iron Age to the Rise of Rome (Princeton NJ 2018).

**Meier 2005**: M. Meier (Hrsg.), Pest. Die Geschichte eines Menschheitstraumas (Stuttgart 2005).

**Möller/Rieger 2019**: H. Möller / A.-K. Rieger, Necessity is the Mother of Invention: Fueling Kilns in the Woodpoor Environment of Eastern Marmarica. In: R. Veal / V. Leitch (Hrsg.), Fuel and Fire in the Ancient Roman World. Towards an Integrated Economic Understanding (Cambridge 2019) 71–86.

**Mordechai 2018**: L. Mordechai, Antioch in the Sixth Century: Resilience or Vulnerability? In: A. Izdebski / M. Mulryan (Hrsg.), Environment and Society in the Long Late Antiquity. Late Ant. Arch. 11–12 (Leiden 2018) 25–41.

**Moser 2017**: M. Moser, Reused Statues for Roman Friends: The Past as a Political Resource in Roman Athens. In: T. M. Dijkstra / I. N. I. Kuin / M. Moser / D. Weidgenannt (Hrsg.), Strategies of Remembering in Greece under Rome (100 BC – 100 AD). Publ. Netherlands Inst. Athens 6 (Leiden 2017) 169–181.

**Osmers 2015**: M. Osmers, Zwischen Vergemeinschaftung und Anarchie. Zur Konzeption und Wahrnehmung polisübergreifender Beziehungen in klassischer Zeit. Klio 97, 2015, 32–58.

**Piepenbrink 2020**: K. Piepenbrink, Konflikt und Konsens in der politischen Kommunikation der attischen Demokratie des 4. Jh. v. Chr. Gymnasium 127(1), 2020, 1–19.

**Raaflaub 1999**: K. A. Raaflaub (Hrsg.), War and Society in the Ancient and Medieval Worlds: Asia, the Mediterranean, Europe and Mesoamerica (Cambridge MA 1999).

**Rampp 2019**: B. Rampp, The Question of »Identity« in Resilience Research. Considerations from a Sociological Point of View. In: B. Rampp / M. Endreß / M. Naumann (Hrsg.), Resilience in Social, Cultural and Political Spheres (Wiesbaden 2019) 59–76.

**2022**: B. Rampp, Von sozialen Prozessen, Relationen und Konstruktionen. Analytische Potentiale des Resilienzansatzes aus soziologischer Perspektive. In: M. Endreß / B. Rampp (Hrsg.), Resilienz als Prozess. Beiträge zu einer Soziologie von Resilienz (Wiesbaden 2022) 123–158.

**Reckwitz 2014**: A. Reckwitz, Die Materialisierung der Kultur. In: F. Elias / A. Franz / H. Murmann / U. W. Weiser (Hrsg.), Praxeologie: Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften. Materiale Textkulturen 3 (Berlin u. a. 2014) 13–28. DOI: 10.1515/9783110370188.13.

**Redman 2005**: Ch. L. Redman, Resilience Theory in Archaeology. Am. Anthropologist 107, 2005, 70–77.

**Redmann/Kinzig 2003**: Ch. L. Redman / A. P. Kinzig, Resilience of Past Landscapes: Resilience Theory, Society, and the *Longue Durée*. Conservation Ecol. 7(1), 2003, 14. DOI: 10.5751/es-00510-070114.

**Rieger 2017**: A.-K. Rieger, Lines in the Landscape. Water Distribution and Socio-religious Landscape in Ancient Southern Syria. In: S. Dorsch / J. Vinzent (Hrsg.), SpatioTemporalities on the Line: Representations – Practices – Dynamics. SpatioTemporality 3 (Berlin u. a. 2018) 65–95. DOI: 10.1515/9783110467963-005.

**2023**: A.-K. Rieger, Water as a Problem and a Solution in Arid Landscapes: Resilient Practices and Adapted Land Use in the Eastern Marmarica (NW-Egypt) between the 2nd Millennium BCE and the 1st Millennium CE. Land 12(5), 2023, 1109. DOI: 10.3390/land12051109.

**Rieß 2012**: W. Rieß, Performing Interpersonal Violence: Court, Curse, and Comedy in Fourth-Century BCE Athens. MythosEikonPoiesis 4 (Berlin u. a. 2012).

**Riffer u. a. 2018**: F. Riffer / E. Kaiser / M. Sprung / L. Streibl (Hrsg.), Das Fremde: Flucht – Trauma – Resilienz. Aktuelle traumaspezifische Konzepte in der Psychosomatik. Psychosomatik im Zentrum 2 (Berlin 2018).

**Riris u. a. 2024**: Ph. Riris / F. Silva / E. Crema u. a., Frequent Disturbances Enhanced the Resilience of Past Human Populations. Nature 629, 2024, 837–842. DOI: 10.1038/s41586-024-07354-8.

**Rüpke 2020**: J. Rüpke, Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change (Berlin u. a. 2020).

**Scheer 2012**: T. S. Scheer, Land als Ressource im archaischen und klassischen Griechenland. Gesch. Wiss. u. Unterricht 63, 2012, 2–20.

**Schilling 2022**: Th. Schilling, Resilienz und Transitionen in komplexen adaptiven Systemen: Gemeinsamkeiten zweier systemdynamischer Perspektiven. In: M. Endreß / B. Rampp (Hrsg.), Resilienz als Prozess. Beiträge zu einer Soziologie von Resilienz (Wiesbaden 2022) 19–54.

**Salzman 2021**: M. R. Salzman, The Falls of Rome. Crises, Resilience and Resurgence in Late Antiquity (Cambridge 2021).

**Schliephake 2017**: Ch. Schliephake (Hrsg.), Ecocriticism, Ecology, and the Cultures of Antiquity (Lanham MD 2017, reprint 2018).

**2020a**: Ch. Schliephake, The Environmental Humanities and the Ancient World: Questions and Perspectives (Cambridge 2020).

**2020b**: Ch. Schliephake, Wenn die Kultur vom Anderen spricht. Die »Environmental Humanities«, die »Natur« und antike Textressourcen. In: Delp/Herren 2020, 293–324.

**Schliephake u. a. 2020**: Ch. Schliephake / N. Sojc / G. Weber (Hrsg.), Nachhaltigkeit in der Antike: Diskurse, Praktiken, Perspektiven. Geogr. Hist. 42 (Stuttgart 2020).

**Scholz u. a. 2017**: A. K. Scholz / M. Bartelheim / R. Hardenberg / J. Staecker (Hrsg.), ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources – Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 5 (Tübingen 2017).

**Schreyer 2019**: J. Schreyer, Zerstörte Architektur bei Pausanias: Phänomenologie, Funktionen und Verhältnis zum zeitgenössischen Ruinendiskurs. Stud. Class. Arch. 5 (Turnhout 2019).

**Seefried 2015**: E. Seefried, Rethinking Progress: On the Origin of the Modern Sustainability Discourse 1970–2000. Journal Modern European Hist. 13(3), 2015, 377–400.

**Sessa 2019**: K. Sessa, The New Environmental Fall of Rome: A Methodological Consideration. Journal Late Ant. 12(1), 2019, 211–255.

**Sheffi 2005**: Y. Sheffi, The Resilient Enterprise: Overcoming Vulnerability for Competitive Advantage (Cambridge MA 2005).

**Sonnabend 1999**: H. Sonnabend, Naturkatastrophen in der Antike: Wahrnehmung – Deutung – Management (Stuttgart 1999).

**Sossau/Riehle 2022**: V. Sossau / K. Riehle (Hrsg.), Mistaken Identity. Identitäten als Ressourcen im zentralen Mittelmeerraum. RessourcenKulturen 19 (Tübingen 2022).

**Stoll 2019**: O. Stoll, Vestigia Cladis – Roms Umgang mit militärischem Misserfolg. Niederlagen verdrängen, Siege betonen, Resilienz beweisen (Berlin 2019).

**Storey/Storey 2017**: R. Storey / G. R. Storey, Rome and the Classic Maya: Comparing the Slow Collapse of Civilizations (London 2017).

**Straub 1998**: J. Straub (Hrsg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein – Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Gesch., Identität 1 (Frankfurt a. M. 1998)

**Strootman 2018**: R. Strootman, The Coming of the Parthians: Crisis and Resilience in the Reign of Seleukos II. In: K. Erickson (Hrsg.), The Seleukid Empire, 281–222 BC. War within the Family (Swansea 2018) 129–150.

**Thély 2016**: L. Thély, Les Grecs face aux catastrophes naturelles: savoirs, histoire, mémoire. Bibl. Écoles Françaises Athènes et Rome 375 (Athènes 2016).

**Thommen 2011**: L. Thommen, Nachhaltigkeit in der Antike? Begriffsgeschichtliche Überlegungen zum Umweltverhalten der Griechen und Römer. In: B. Hermann (Hrsg.), Beiträge zum Göttinger Umwelthistorischen Kolloquium 2010–2011 (Göttingen 2011) 9–24.

**Timmer 2017**: J. Timmer, Vertrauen. Eine Ressource im politischen System der römischen Republik (Frankfurt a. M. 2017).

**Unkel 2020**: I. Unkel, Archäohydrologie und Nachhaltigkeit. Der Einfluss des Wasserdargebots auf frühe Gesellschaften. In: Schliephake u. a. 2020, 43–56.

**Veling 2019**: A. Veling, Archäologie der Praktiken. Germania 97, 2019, 131–170.

**Vetter/Rieger 2019**: Th. Vetter / A.-K. Rieger, Water Harvesting as a Key for Understanding Adapted Ancient Livelihoods in an Arid Environment – Approaches to Dryland Archaeology in the Eastern Marmarica (NW-Egypt). Journal Arid Environments 171, 2019, 103940. DOI: 10.1016/j.jaridenv.2019.02.009.

**Vuković 2020**: K. Vuković, Silvia's Stag on the Tiber: The Setting of the Aeneid's Casus Belli. Mnemosyne 73(3), 2020, 464–482.

**Walker/Cooper 2011**: J. Walker / M. Cooper, Genealogies of Resilience: From Systems Ecology to the Political Economy of Crisis Adaption. Security Dialogue 42(2), 2011, 143–160.

**Walker u. a. 2004**: B. Walker / C. S. Holling / S. R. Carpenter / A. Kinzig, Resilience, Adaptability and Transformability in Social-ecological Systems. Ecol. & Soc. 9(2), 2004, 5. http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss2/art5/ (10.9.2024).

**Weiss 2015**: H. Weiss, Megadrought, Collapse and Resilience in Late 3rd Millennium BC Mesopotamia. In: H. Meller / H. W. Arz / R. Jung / R. Risch (Hrsg.), 2200 BC – Ein Klimasturz als Ursache für den Zerfall der Alten Welt? 7. Mitteldeutscher Archäologentag vom 23. bis 26. Oktober 2014 in Halle (Saale). Tagungen Landesmus. Vorgesch. Halle 12 (Halle [Saale] 2015) 35–52.

**Woolf 2020**: G. Woolf, The Life and Death of Ancient Cities: A Natural History (Oxford 2020).

**2023**: G. Woolf, Locating Resilience in Ancient Urban Networks. In: Malmberg u. a. 2023, 3–13. DOI: 10.5617/acta.11138.

**Zingg 2016**: E. Zingg, Die Schöpfung der pseudohistorischen westpeloponnesischen Frühgeschichte. Ein Rekonstruktionsversuch. Vestigia 70 (München 2016).

# Materielle Praktiken der Resilienz

Constanze Graml

# Cult and Crisis

## Observations on Resilience in Athenian Religion


### ABSTRACT

The fully formed *polis* of Athens faced many critical events from the time of her emergence in the late Iron Age to the period of her inclusion into the Roman Empire. Stress in the lived world resulted in approaches to the divine sphere: religious practices or cult places were created, added onto or even abandoned. With this paper, I aim to demonstrate that Athenian religion was on the one hand crucial for the resilience of the *polis* community in the face of crisis. The Athenians turned to divine aid when they felt overwhelmingly and immediately threatened. And also in retrospect, religion was used as a strategy in handling the perception of an overcome crisis. On the other hand, Athenian religion itself features systemic resilience, which is rooted in the multidimensional embedding of cult places and ritual practices into Athenian topography and society, making it a vital part of the »lived world«. Based on observations made on several researched case studies from critical events during the Classical period, some insights on the lesser studied Hellenistic period – often understood as a period of decline and permanent crisis – will be provided and used to illustrate that besides pro-active resilience through regular worship, several re-active resilience strategies were used in the *polis* after her heyday.



### KEYWORDS

Athens and Attica / cult(s) / ritual practice / cult transfer / substitute rituals / sanctuaries


## The Emergence of the *Polis* and its Pantheon[1]

When the people inhabiting the territory now defined as the *chora* of the Athenian city-state established a common central place, the *asty*, in order to stage assemblies for communal governing, they sanctioned this important step towards a common polity through religion[2]. Institutionally and spatially, reli-

**1** This section is slightly reversed and part of the more exhaustive presentation on religious newcomers in Graml 2024.

**2** Religion is multifacetedly embedded in Athens, e. g. spatially with the placement of deities and ritual practice towards these shrines, temporally with an annual cultic cycle of festivals, and, socially with the participation of all inhabitants of Athens in different cults, sometimes separately and sometimes as the entire *polis*. All cults are part of a well-fitting puzzle of ritual practice, which had been implanted over centuries into the Athenian landscape by not necessarily overlapping groups of worshippers. This complexity of the entire assemblage of cults (be it personal, privately organised or even state governed) should be seen as Athenian religion, see also below. It certainly shared aspects with religious practice in other regions, yet due its embeddedness into the Athenian land and its evolution based on Athens-specific historical and societal structures and developments (cf. Parker 1996; 2005; 2011; Mikalson 1998; 2016; Mackil 2013; Horster 2010), it has to be regarded as one of a kind (cf. Gray [in this volume] on the problematic case of analysing all Hellenistic *poleis* without giving credit to regional diversity; cf. Beck/Kindt 2023. The socio-political form is considered overall unifying). Cf. Doronzio 2018, 286-287: »Die Polis war eine Personen- und Territorialgemeinschaft, die nicht in erster Linie durch archäologisch fass-

In: A. Hartmann · A.-K. Rieger · Ch. Schliephake (Hrsg.), »Ressourcen der Resilienz« in der Antike.
Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien.
LEIZA Publications 6 (Mainz 2025). DOI: 10.11588/propylaeum.1596.c22928

gion was woven into the very fabric of the Athenian *polis*; institutionally, by attributing priestly duties to important offices[3], and spatially, by establishing sanctuaries as places for communal worship at the newly defined centre[4]. This measure of creating a communal place for shared practices (political and religious) did not make the existing settlements and sanctuaries, which were scattered throughout the *chora* (**fig. 1**) and sometimes slightly secluded due to the dissected terrain, and their idiosyncratic way of living obsolete[5]. Copying cult places, i. e. anchoring a second place reserved for the deity in the Athenian centre[6], most likely led to new ritual practices being established, such as processions or other ambulatory rituals connecting the two cult places or the newly created *asty* with the *chora* and vice versa[7]. With this, some cults of formerly regional character were »new« to certain subregions or groups of the newly established *polis*. However, the establishment of a shared central place facilitated personal contact and the exchange of knowledge, including region-specific religious knowledge. In the late 6th century BCE, the relation between *asty* and *chora* became even more intertwined with the so-called Kleisthenic *phylai* system[8] (**fig. 2**). In the aftermath of the expulsion of the Peisistratids, Kleisthenes is said to have formed political entities of all *demes*, called *phylai*. These consisted of the landscape-based apportionment of the Athenian countryside into *trittyes*, namely the zone of the *asty*, the inland zone *mesogeia* and the coastal zone *paralia*, where the *demes* were situated. Each *phyle* was composed from *demes* from the *asty*, *mesogeia* and *paralia* and belonging also entailed political as well as religious duties (e. g. the worship of the eponymous *phylai* heroes). This reform marks the core of ancient Athenian anthropogeography since it was interlaced in the economic, political, social and religious life.

During the long process of unification, the procedure for acknowledging cults and officially installing them, i. e. legally, financially, socially and of course spatially, was established. The places at the *asty* were chosen on the Acropolis or on the Agora, two spaces specifically created for collective gatherings, both politically and religiously[9], and also in the Ilissos valley. The perceptibility of the now unified religious diversity of the subregions in one place helped the Athenians embrace their now shared religious identity; the interconnecting rituals further strengthened the multifaceted internal bonds of all *polis* inhabitants[10]. This unification process was commemorated in myth and religion, as it was anchored in a mythological narrative that tied the mythical founding hero (*ktistes*) Theseus into the process of synoecism[11]. The interlinkage was also constituted in the divine sphere, as narratives around the now Athenian deities evolved. Besides their familial bonds, narratives, often aetiologies of the foundation of specific places of worship, were established. These mythological narratives proved just as adaptable to time and place as the divine figures themselves. In consequence, Athenian religion was open to new cults and had the means to incorporate divine newcomers in every aspect, be it spatially, mythologically, socially and legally[12]. With their official acceptance by the Athenian council (or prior to the establishment of the council[13], the successful negotiation process of the Athenian elites), the administration of the respective cults followed the Athenian organising system, comprising aspects such as the permission to purchase and equip land for religious practice, organising cult personnel, or

bare städtebauliche Elemente, sondern vielmehr durch politische Merkmale kenntlich war und die sich außerdem in der Schaffung eines öffentlichen Platzes und öffentlicher Kulte äußern konnte.« E. g., Di Cesare in: Greco 2014b, 1051-1055 on the *temenos* of the Twelve Gods with its location in the political heart of the city: It functioned as the starting point for the Athenian road system and was religiously anchored in the most important festivals, the Panathenaia and the Dionysia.

**3** E. g. on the linkage of important priesthoods to *gene* being part of the elite cf. Parker 1996, 56-66. Lambert 2010 with an analysis of the inclusion of foreigners into priestly duties.

**4** Cf. Doronzio 2018, 50-52, who argues for cult on the Acropolis already in the first half of the 8th c. BCE due to the existence of bronze tripods.

**5** Cf. the assumed tradition of peak sanctuaries beginning in the early Helladic phase: Ruppenstein 2011. Van den Eijnde 2024 with the »polyadic deities« of the subregions, Demeter at Eleusis, Artemis at Brauron and Poseidon at Sounion, which were relocated to the *asty*. Most recently Capozzoli 2024 on the aspect of the urban *demes*, which lay in the area of the *asty*, but were affected by fortificatory measures (the ominous pre-Themistoclean Wall).

**6** E. g. besides van den Eijnde's (2024) polyadic deities also Dionysos from Boeotian Eleutherae or the inclusion of cults from Salamis, Graml 2024.

**7** Fundamental: de Polignac's (1984) case study on ancient Argos and the extra-urban sanctuary of Hera. Athens and Attica however, are not comparable, cf. van den Eijnde 2024.

**8** Cf. Traill 1975; 1986; Whitehead 1986; Schubert 2012.

**9** Doronzio 2018, 163-165 with localisation of the archaic Agora in the area of the Classical one and discussion of the alternative proposal of a placement in the east of the Acropolis, cf. Dimitriadou 2019, 151. Now also Hölscher 2024. Van den Eijnde 2024 on the end of habitation and potential beginning of cult on the Acropolis.

**10** Arvantis/Duplouy 2024; van den Eijnde 2024.

**11** Fachard 2021 with examples of the independence of the *demes*, cf. theatre building for plays and assemblies. Papadimitriou 2024 argues for a non-unified, but rather fragmented Mycenaean Attica in contrast to earlier scholarship. Van den Eijnde 2024.

**12** Parker 1996, 214-217.

**13** DNP Online (2006) s. v. Bule (P. J. Rhodes), DOI: 10.1163/1574-9347_dnp_e221440. The oldest council, the Areopagus, is linked to Solon.

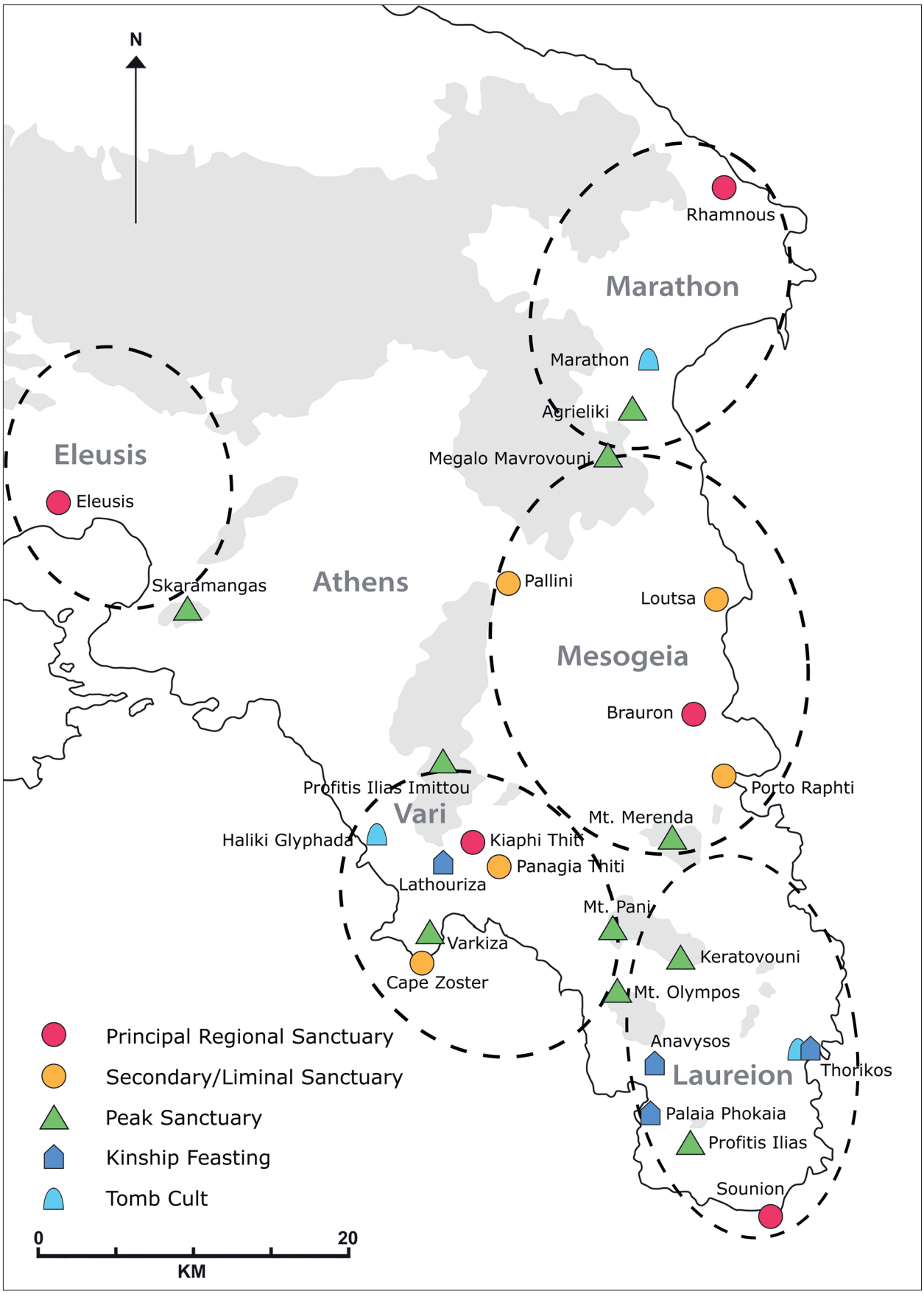



**Fig. 1** Map of the Athenian sub-regions and their respective important, polyadic cults. – (After van den Eijnde 2024, fig. 8, with kind permission of the author).

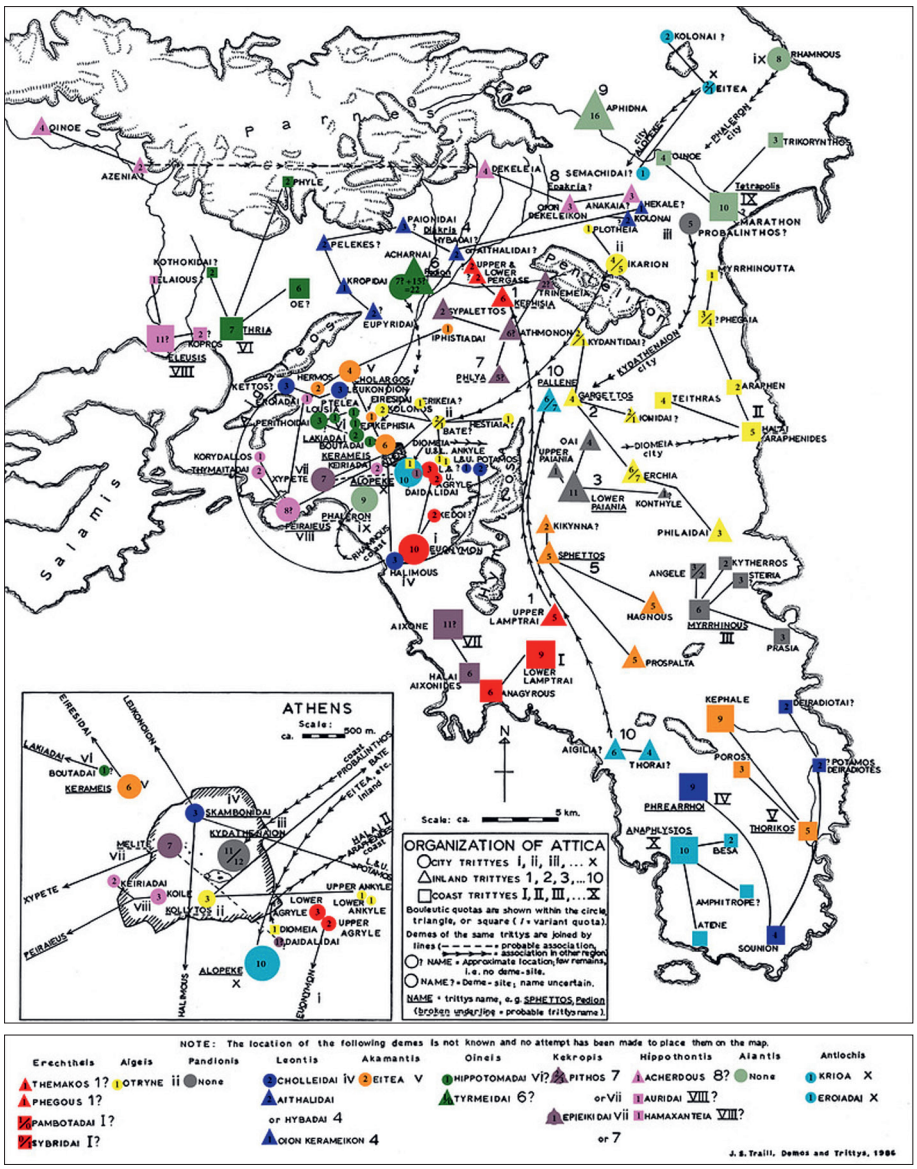



**Fig. 2** Illustration of the Kleisthenic *phylai* system of Attica. – (After Traill 1986, map. I, American School of Classical Studies at Athens: Agora Excavations).

administering revenues[14]. Moreover, it was temporarily structured, since an annual cycle of religious festivities was created in order to define fixed dates for communal ritual practice, be it on the pan-*polis* level, be it on the level of the spatial (*demes*) and social (*gene*, *phratries*, ...) subunits of the *polis*[15].

Since religion is deeply rooted in human imagination and therefore bound to human needs, wishes and hopes, the pantheon[16], also the one of the *polis* of Athens, was never static. Moreover, it was never closed off (**fig. 3**), since gods move/migrate with their worshippers, leading to the spread of cults abroad as well as the inclusion and invention of new divine entities or new aspects of an already existing deity at home[17]. In the following, a diachronic overview of critical events for the *polis* community is outlined, which aims to identify types of crises (short-term, shock, long-term). The aim is to analyse the role of religion with regard to these adverse situations. Special focus will be put on the known religious life before, during and after these events in order to detect changes. By projecting these developments in religion against the background of the historical events, the mutual interference of religion and politics becomes evident and demonstrates the enabling capacity for societal resilience as well as systemic resilience of religion itself.

**14** Cf. Mussa 2019.

**15** Deubner 1932; Mikalson 1975; Simon 1983; Trümpy 1998.

**16** DNP Online (2006) s. v. Pantheon (T. Richter / J. Quack / A. Bendlin / C. Höcker), DOI: 10.1163/1574-9347_dnp_e906380.

**17** Cf. Graml 2024 with a diachronic summary on known cases of divine newcomers at Athens, their placement in the city and respective bibliography.

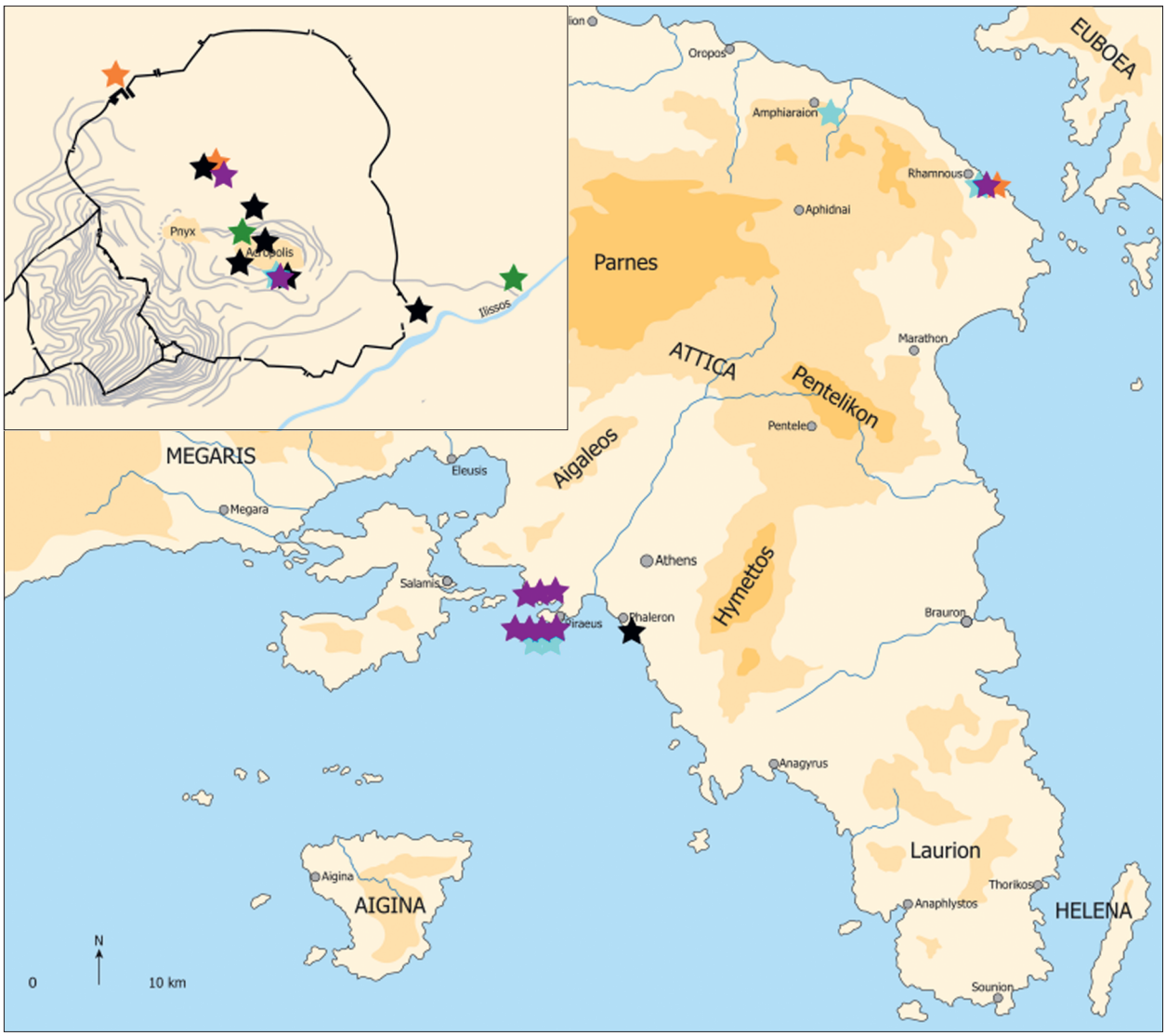



**Fig. 3** Map of Attica showing the localised and plausibly localised deities: black stars indicate the new cults placed at the *asty* in the 7th c. BCE, green stars the newcomers after the Persian Wars, turquoise stars the newcomers of the late 5th c. BCE, purple stars the newcomers of the 4th c. BCE, orange stars the Hellenistic ruler cults. – (After Graml 2024, fig. 7).

## When in Need, Turn to the Gods

With the wish for unification, the emerging *polis* had to demarcate its borders for safety reasons. The borderlands to the north-west facing Boeotia and to the west neighbouring the *polis* of Megara – a mayor player during the Archaic period, since it was a naval power that founded many colonies abroad[18] – became contested space, and Athens manifested its interest not only with military action. In order to **pro-actively handle the borderland conflicts**, deities from contested areas were brought to Athens, e. g. Demeter and Kore from their home at Eleusis in the Thriasian plain, or Herakles, Aias, Eurysakes and Athena Skiras from the hard-fought island of Salamis, or Dionysos Eleuthereus from the fertile plain between Eleutherae and Oinoe. Political reasons likely account for the inclusion of the Aiginetean hero Aiakos, whose cult was reproduced in a shrine on the Agora[19] as well as the relocation of the bones of the Athenian hero Theseus from Skyros to an unknown location at Athens in combination with the establishment of a festival[20]. Their inclusion into the Athenian pantheon manifested the claim over these areas and was religiously expressed with ambulatory rituals to these borders of the *chora*. With this

**18** Herda 2016.
**19** Aiakeion cf. Marginesu in: Greco 2014b, 1101-1103; Parker 1996, 157.
**20** Parker 1996, 168-170.

measure, the *polis* defined herself and gained stability after the non-linear originating process[21].

With the Persian Wars, Athens and all of Greece faced a massive threat to their accustomed ways of living. Athens had at this time already turned into a strong political entity with outreach to other areas; although it had not taken part in actively founding colonies around the Mediterranean, the *polis* secured sources of raw material or political alliances through control of the northern Aegean coast[22]. Observing the Persian advance in Asia Minor and the destruction of Miletos, mainland Greece had to brace itself for a dawning crisis. The – likely to some extent surprising – defeat of the Persians at the Battles at Marathon, Salamis and Plataeae thus were not immediately perceived as decisive turning points for all of Greece; the return of the Persians was not necessarily eliminated after having overcome these **short-term shocks**. Only several decades after the battles however, when it became obvious that another Persian attack would not occur, the victories were heroically stylised **in retrospect/reactively**, and their commemoration was embedded into the religious life of many *poleis*[23]. At Athens, besides additional rites for already venerated Athenian gods and goddesses[24], the Athenian pantheon was augmented with the god Pan, a mixanthropic deity originally from the Peloponnese (Arcadia)[25]. An inclusion into Athenian myth occurred for the god of the North winds, Boreas, who was then identified as the husband of the Athenian princess Oreithyia. Athenian vase paintings of the post-Persian War era show that the story of the abduction of the princess and their subsequent marriage was well-known[26]. It remains unclear whether the wind god, who was conceptualised and visualised as an image of the foreign north, received actual cult and whether he was emplaced in the physical landscape, since his sanctuary in the Ilissos valley[27] has not yet been located. Nevertheless, his presence in the mental landscape, in the sense of a *lieu de mémoire*[28] for the Persian Wars, is not in question[29].

It is the time of the upcoming commemoration of the Persian victories, namely the last quarter of the 5th century BCE, when Athens faced a multifactorial, long-term crisis: The almost three decades lasting Peloponnesian War (431–404 BCE), the contemporaneous Great Plague and the concomitant political crisis with quarrelling democratic and oligarchic powers shook Athens to her very foundations[30]. During this period, the complex social and spatio-temporal network of Athenian religion was tested and partially affected. One reaction to the crisis was the ostentatious expansion of the Athenian pantheon with non-Athenian and non-Greek deities[31]. The first of these religious newcomers was the Thracian goddess Bendis, who was spatially anchored in the Peiraeus after her official acceptance by the Athenian council (437/436–429/428 BCE)[32]. The reason for her inclusion has largely been seen as the attempt to secure bonds to the Thracians – who seem to have availed themselves as mercenaries[33], but the Athenian interest in establishing settlements in Northern Greece, likely to secure sources for raw materials[34], also seems plausible[35]. Asklepios followed only a few years later: this healing deity was imported from Epidaurus between 422 and 419 BCE[36], acknowledged by the *boule* and then officially installed[37]. Asklepios received one *temenos* in the Peiraeus, to the east of the Zea harbour basin[38] and another second independent *temenos* with several *entemenioi*[39] on the south slope of the Acropolis[40]. Brought from Boeotia into Attica for divine aid[41], the healing hero Amphiaraos received a splendidly furnished precinct containing a temple, altars, theatre and *stoai*, close to the city of Oropos on the northern coast of Attica. The establishment of the very same occurred between 430 and 420 BCE and seems to show – besides political interests in appropriating a god from Boeotia[42] – a reaction of the *polis* of Athens to the

**21** Cf. recently based on archaeological evidence: Sioumpara 2019 and 2021 on earlier (Solonian) monumental building measures on the Acropolis.
**22** Cf. van den Eijnde 2019 on the complex power relations in this area prior to the Persian Wars. More general and exhaustive Igelbrink 2015.
**23** On the temporal gap: Graml 2019.
**24** Fundamental: Chaniotis 1991; Frielinghaus 2017 on Aias; Graml 2019 on Artemis. - See below, p. 41–42.
**25** Parker 1996, 164–168.
**26** See above.
**27** Herodot 7.189. Cf. Parker 1996, 156–157.
**28** On the concept, which incorporates *loci* and *imagines*: Nora 1990. Examples from Athens: Hölscher 2010.
**29** Cf. note 25.
**30** Fundamental: Rubel 2014.
**31** The following case studies have been presented in Graml 2024 with a focus on their spatial setting.
**32** Parker 1996, 170–175; Arnaoutoglou 2015.
**33** Worship of Bendis is also attested in East Attica at Laurion, where assumedly Thracian slaves worked in the silver mines, cf. Themelis 1989.
**34** See note 23.
**35** Especially Arnaoutoglou 2015.
**36** Parker 1996, 175–185; Rubel 2014; Lamont 2015, 40.
**37** Wickkiser 2009, emphasising that mere desire for healing was not the only reason for his inclusion.
**38** Most detailed analysis by Lamont 2015. Also Lamont 2016.
**39** Telemachos inscription IG II$^3$ 4, 665 especially with comment 2: https://www.atticinscriptions.com/inscription/IGII34/665.
**40** Saporiti in: Greco 2010, 180–183. In detail: Lefantzis/Tae Jensen 2009.
**41** Parker 1996, 146–149. On his Theban foundation: Lamont 2016.
**42** Cf. Dionysos from Eleutherae above.

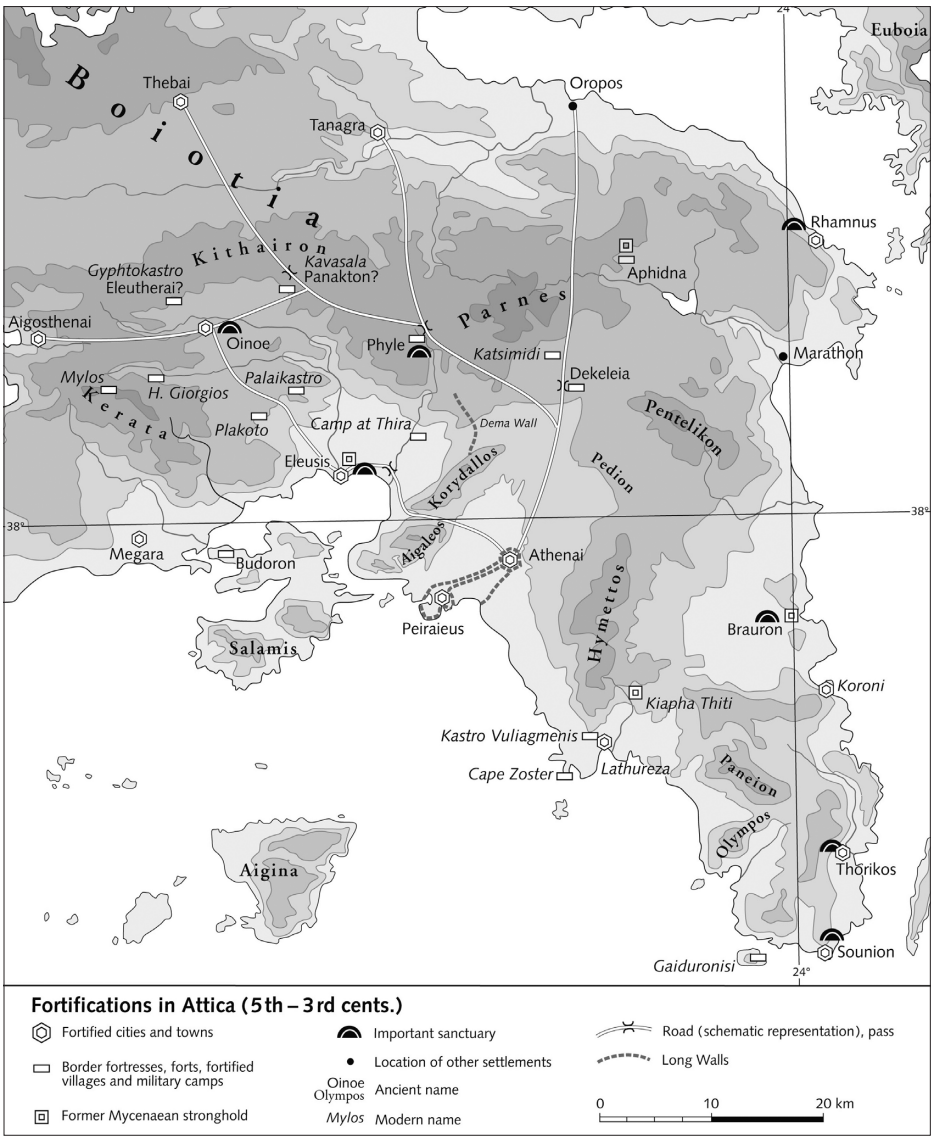



**Fig. 4** Map of fortifications in Attica. – (After DNP Online [2006] s. v. Attica (H. Lohmann / K.-L. Elvers) fig. 2, DOI: 10.1163/1574-9347_bnp_brill000120).

deteriorating health of its inhabitants[43]. Since the region of Oropia had always been contested between Attica and Boeotia[44], Athens seems to have secured its access to the divine healer by spatially anchoring him in a more secure part of the Athenian *chora*, namely at Rhamnous on the north coast of Attica. These additions to the Athenian pantheon demonstrate an official interest of the *polis*, combining territorial and economic aspects (securing border zones and expansion in distant territories for securing raw material) with urgent needs of its inhabitants, since the entire *polis* suffered from both the health crisis and political tensions[45].

Besides the enlargement of the Athenian pantheon, another reaction to the crisis was the upkeep of existing cults and customary rituals as best as possible through adaptation. In the course of the Peloponnesian War, Athens was confronted with the military presence of Spartan troops in the Athenian countryside (**fig. 4**). At Dekeleia, the Spartans installed troops, which seem to have controlled the movement axes east of the *asty* towards Eleusis[46], hindering the free movement of the Athenians within their *chora*. Eleusis' location along the route to the Isthmus made it highly important for trading and travelling, but it also housed the well-known sanc-

**43** In the vicinity of the Acropolis, a shrine for the hero Amynos, who was worshipped together with Asklepios and Hygieia at a later stage, seems to have been established in the late 5th c. BCE. Amynos, however, seems to have been of Athenian origin, cf. Lamont 2016.

**44** See above on the contested Mazi plain between Eleutherae and Oinoe.

**45** Splendid summary of the situation in Rubel 2014. Parker 1996, 160 points to the fact that earlier traces for worship, maybe in a private context, of these later acknowledged deities might not be detectable for scholarship.

**46** Cf. Plut. Alc. 34,3.

tuary of Demeter and Kore with its highly specific cult[47]. The implementation of Demeter and Kore into the Athenian pantheon entailed a procession to Eleusis, which was impeded, like other rituals along the processional road, due to the Spartans' control. In order to fulfil the religious obligations towards the goddesses, the Athenians apparently adapted the procession: They conducted the procession via the sea, i. e. they shipped the worshippers across the Saronic gulf to the harbour of Eleusis skipping the intermediary ritual stops. A more striking solution for performing the procession was chosen by the Athenian military leader Alcibiades: He guided the procession under the protection of military troops to Eleusis, enabling the performances of rituals at the road side shrines, which were not fulfillable taking the alternative route by sea[48].

The here briefly sketched reactions to crises provide general insights into the adaptability of Athenian religion in the face of instability and emergency. In addition to continuous, repetitive religious practice aiming for stability in the maintenance of relationships with the gods and goddesses and the up-keeping of the status-quo order, times of crisis often entail increased religious activity. Embracing divine entities, turning to new divine helpers and, through alterations, maintaining the religious system as far as possible were regarded as promising measures for coping and overcoming. The differences in the crises outlined above was their perception, namely predictability (e. g. of conflicts over border zones) eventually leading to a pro-active approach vs. unpredictability/shock (e. g. of an epidemic plague, destruction of Athens in 480 BCE[49]) when time to process was needed in order to develop coping strategies. Given the duration of the actual critical event or phase, short-term shocks were handled in the aftermath while long-term crises necessarily lead to attempts at adaptations. Based on these observations, a look at the crisis of the late 4th and 3rd centuries BCE and its reflections in Athenian religion seem necessary: Although it lasted for almost an entire century (322–228 BCE), it is less well studied in terms of its full imprint on Athenian religion.

## Cults and a Long Long-term Crisis – Athenian Religion under Macedonian Occupation

Under the rule of Lycurgus in the second half of the 4th century BCE, the Athenian *polis* experienced a heyday in civic, cultural and also religious life: Athens founded the Second Athenian League (377 BCE), the *polis* institutions were strengthened, and the built environment of the city was enriched through a multitude of major building projects, often related to religious life. The paradigm of these measures lay in the 5th century BCE, reflecting the *polis* and its glorious past and political power[50]. This prosperous period came to an abrupt end when Athens chose to side against the Macedonian kingdom, which was on the rise. As leader of the opposition against the Macedonians in the battle of Chaeroneia 338 BCE, Athens faced immediate consequences after the loss: At first, Athens was forced to join the League of Corinth, which was controlled by Philipp II of Macedon. After the Lamian War (322 BCE), when Athens tried to shake off the foreign rule, Macedon put special focus on controlling the upheaving Athenians and installed several garrisons in Attica at important junctions for trade and travelling (**fig. 5**). The locations of the garrisons were not chosen haphazardly but instead had a longstanding history of settlement and fortificatory use: They were situated along important movement axes, which connected the different micro-regions of the disaggregated Athenian countryside. Most of these garrisons remained on duty until 228 BCE, a period of almost an entire century.

The garrison, which put Athens under heavy pressure the most, was the one in the Peiraeus at Mounichia, since it controlled the main harbour of

**47** The beginning of the mysteries is under discussion. Cf. Cosmopoulos' analysis (2015) of development of cult activity and the reinterpretation of the same in retrospect. Van den Eijnde 2024. The ownership of the very same sanctuary including its surrounding area of the Thriasian plain (Θριάσιον πεδίον) between Athens and the neighbouring *polis* of Megara is contested in the Archaic period. The City Eleusinion as a mirrored sanctuary attests an early thesmophoric cult. DNP Online (2006) s. v. Eleusis (H. Lohmann / J. Niehoff / P. Funke), DOI: 10.1163/1574-9347_dnp_e329140. Cosmopoulos 2015; van den Eijnde 2024.

**48** Xen. Hell. 1,4,20: »[…] then, as his first act, he led out all his troops and conducted by land the procession of the Eleusinian Mysteries, which the Athenians had been conducting by sea on account of the war« (English translation by Carleton L. Brownson [London 1918/1921]). Plut. Alc. 34, 3: »Ever since Deceleia had been fortified, and the enemy, by their presence there, commanded the approaches to Eleusis, the festal rite had been celebrated with no splendor at all, being conducted by sea. Sacrifices, choral dances, and many of the sacred ceremonies usually held on the road, when Iacchus is conducted forth from Athens to Eleusis, had of necessity been omitted« (English translation by Bernadotte Perrin [London 1916]).

**49** Cf. Graml 2019 on the traumatic event of the city's destruction with reference to the concept of post-memory by Marianne Hirsch.

**50** Cf. Hintzen-Bohlen 1997; Knell 2000.

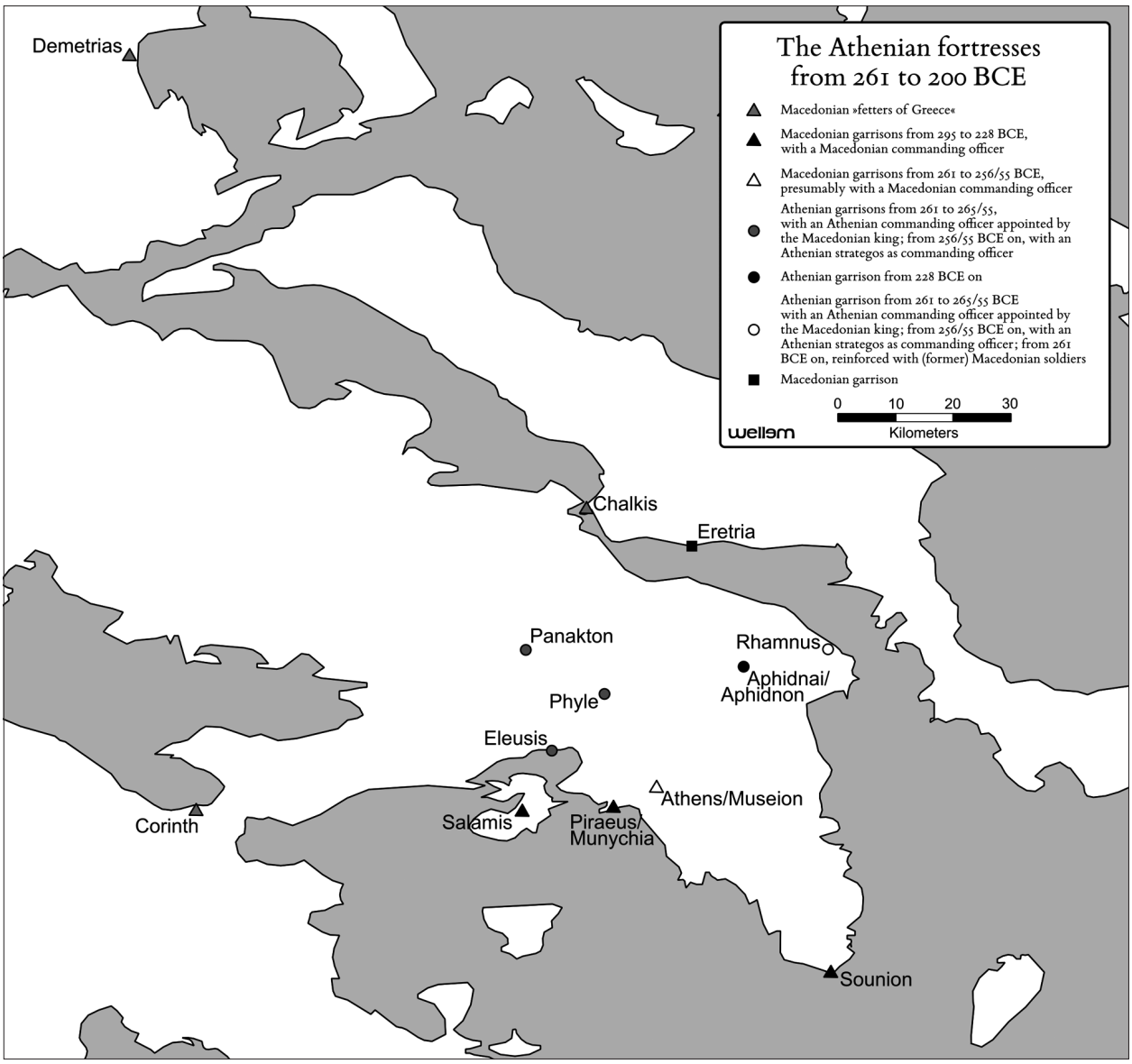



**Fig. 5** Map of the Macedonian garrisons. – (After Graml et al. 2019, fig. 2).

the *polis*. It was immediately installed in 322 BCE and was kept until the withdrawal of the Macedonian troops[51]. For nearly a century, the harbour – vital for the city's prosperity – was under foreign control and epigraphical evidence documents that this separation from the *asty* was perceived as dramatic: As Athens' grain supply could only be covered by donations from foreign benefactors, the wish to recover control over the harbour was explicitly stated[52]. The garrisons at Salamis and Sounion guaranteed the control over the Saronic Gulf. Additionally, Sounion was another significant port of Attica. Control of crucial routes over land was established through the garrisons at Eleusis, Phyle, Panakton, Aphidnai,

**51** Oetjen 2014, 9-11 describes in detail the chronology of the Peiraean garrison. From 295 to 228 BCE, it remained under Macedonian control without interruption.

**52** Cf. Oliver 2007, 122-125. The most crucial one was certainly a shortfall in grain supply, which is attested in several inscriptions honouring different grain donors. E. g. in IG II³ 1, 863 (286/285 BCE) honouring Zenon, the commander of the Ptolemaic grain transports, for »taking care of the delivery of grain to the People, so that it is delivered with maximum security, making common cause for the preservation of the People« (ll. 16-19); in IG II³ 1, 877 (283/282 BCE) honouring Philippides for asking the king (Lysimachos) »to help with money and grain, so that the People may remain free and recover the Peiraeus and the forts as quickly as possible« (ll. 33-36); in IG II³ 1, 871 and 872 (285/284 BCE) honouring Audoleon, king of the Paionians, and Timo, a courtier of Audoleon, who »co-operated most zealously in the delivery of the grain« (872, ll. 13-14). Grain supply remains one of the biggest threats in the following decades, see Oetjen 2014, 15-16. - A wish for reunification of the city's most important harbour with the *asty* is expressed explicitly along with the general wish for freedom, e. g. in IG II³ 1, 871 (285/284 BCE) honouring king Audoleon for »joining the effort for the deliverance of the Peiraeus and the freedom of the city«; in IG II³ 1, 877 (283/282 BCE) honouring Philippides for his efforts that »the People may remain free and recover the Peiraeus and the forts as quickly as possible«.

and Rhamnous[53]. In the course of the Chremonidean War, when Athens sided with the Ptolemies, Ptolemaic troops were stationed in Attica, at Gaiduronisi opposite of Sounion[54] and at modern Koroni on the east coast[55]. In order to ensure Macedonian control, a garrison was even installed in the *asty* on Mouseion Hill[56]. The military presence of these foreign troops shows quite plainly that Athens had become a bone of contention for the Hellenistic kings.

The successive installation of the Macedonian garrisons, partially led by loyal Athenians, mirrors the Athenian conduct towards the foreign rulers, since revolts as well as political alliances against the Macedonian kings are attested throughout the 3rd century BCE, e. g. the revolt led by Olympiodoros in 287 BCE[57], or coalitions with other Hellenistic powers, such as the Ptolemies[58]. Athens thus was not only facing an external threat from foreign rulers, but also internal crisis, since there was no unanimous position. The military presence entailed control over the occasionally upheaving Athenians and due to the location of these garrisons at important junctions, different aspects of life were impeded, such as travelling or trade. In the course of the 3rd century BCE, problems for the people living in Attica became worse: For example, Athens' grain supply could only be covered by donations from foreign benefactors. Besides the economic impact due to the control of the Peiraeus harbour[59], political life was likely impeded since parts of the Athenian countryside were no longer integrated in the election cycles for political offices, such as the *boule*[60]. At the Peiraeus, which was certainly the area most impacted by Macedonian control, a self-contained administration, separated from the *asty* and the other parts of the Athenian land not only on a physical but also on a political and administrative level seems plausible[61]. Moreover, the landscape-based apportionment of the Athenian countryside following the so-called Kleisthenic *phylai* system underwent changes[62]. Basis for allotment of seats in the Athenian institutions since the 6th century BCE, it remained the cornerstone for citizen participation in the Athenian institutions for centuries and was still valid at the end of the 4th century BCE[63]. A crucial change occurred in 307/306 BCE with the establishment of two additional *phylai*, which were named in honour of the Antgonid kings, Antigonis and Demetrias. The redistribution of *demes* to the additional *phylai* led to a higher number of seats in the *boule*. This change in the Kleisthenic system was abolished in 200 BCE. In the late 3rd century BCE, two other *phylai*, Ptolemais and Attalis, were added, which now honoured two other Hellenistic dynasties as benefactors of Athens[64]. With the spatial disentanglement of occupied areas from the traditional landscape-based system of the *trittyes*, the political and social life of Athens were subject to changes: the *polis* institutions had to face a reduction of members and, respectively, the separated areas likely had to develop independent institutions for decision-making and governance[65]. Religiously speaking, the alteration in the *phylai* system led to the creation of additional *phylai* heroes, whose statuary depictions were added to the respective monument in the Agora[66] and received cultic veneration. The actual presence of the Antigonids on Athenian soil was initially celebrated and also religiously commemorated with the establishment of an altar for Demetrios[67] *Kataibates* on the spot in the Kerameikos, where he had descended from his horse[68]. All these newly established cults attest that the city itself was used as a stage for the new power relations, since the Macedonian military leaders entered the city and remained there as divine entities. The heroes were actually living persons, making them the first cases of »deification« in Greek cul-

**53** Oetjen 2014, 9-20. Salamis was equipped with a naval base as was also the neighbouring island Aegina. For some of the garrisons, a back and forth regarding the controlling power can be substantiated.

**54** Oetjen 2014, 11.

**55** Vanderpool et al. 1962.

**56** Oetjen 2014, 42.

**57** Mackil 2013, 97 on the historical situation.

**58** Most recently: Iacoviello 2021. Generally, on the Ptolemaic presence, also in Attica: Winter 2010.

**59** Cf. notes 52 and 53.

**60** Kralli 2000; Knoepfler 2012 following Gauthier 1979. Absolutely against detectable consequences: Osborne 2016 with previous bibliography.

**61** Osborne's (2016) analysis of the known historical testimonies points to the *deme* structure and the military control. Despite his clear analysis of the scarce sources, I find it extremely difficult to imagine an unafflicted council system in the face of this conflict-ridden situation and freedom of movement during the entire period.

**62** See above. The Kleisthenian concept entailed the terrain structure of Attica, since the *trittyes* refer to the coastal area (*paralia*), the inland (*mesogaia*) and the city itself (*asty*). The conceptualisation of the *phylai* embraces the dissected landscape, since each phyle comprised partly from the *paralia*, the *mesogaia* and the *asty*.

**63** Cf. Weber 2018.

**64** Cf. Shear 1970. This change was visually manifested in the reconfiguration of the famous monument for the eponymous heroes in the Agora, where statues of the *phylai* heroes were grouped standing on a high statue base in close vicinity to the administrative heart, namely the bouleuterion and the tholos. On the statue base itself, public announcements of the prytanies were displayed. In the course of the addition of the Antigonid *phylai*, the monument's basis was enlarged for the two new statues. The monument shows several other adaptation phases and, until the Roman era, was kept as a focal point of commemoration of Athenian autochthony.

**65** Cf. notes 60 and 61.

**66** Cf. note 64.

**67** Mari 2016. Being aware of religion as a resource for staging power, Demetrios resided on the Acropolis and interwove his power with the cult of the city goddess Athena by claiming her main sanctuary and reshaping Athenian cults, e. g. Plut. Demetr. 12, 2; 23, 3; 24, 1; 26, 3.

**68** Stroszeck 2014, 100-101 with ancient testimonies and proposed location.

ture[69]. The inclusion of Hellenistic kings into the Athenian pantheon by making them *phylai* heroes can be seen as an act to secure beneficial support by the very same mundane powers. The measure was not exclusive to one of the diadochy dynasties but was applied to several[70] and also used in the Roman period for rewarding the Athenian benefactor Hadrian[71]. As shown with regard to the religious copying strategies during the Peloponnesian War, the inclusion of new figures receiving worship was considered a viable measure in the face of crisis. The inclusion of human kings by granting them hero status follows an already known strategy and once again proves increased religious activity through an extension of the pantheon.

With growing tensions originating in the dominating conduct of the Antigonids as well as the Athenian revolts, the control of the *chora* certainly tightened – at least during some phases of the almost one century long occupation – and just as the economic and political life of Athens, the social and religious life was disrupted alongside. Ambulatory rituals, connecting *asty* and *chora*, were again at risk: The most striking example for this period is the cancellation of the Panathenaia festival in 287/286 BCE[72], which marks a break in the relation between the city and its goddess as well as a disruption in the upkeep of the internal social order[73]. This case of cancellation[74] proves again that adaptation of rituals, even their abolition, was a valid coping mechanism. In contrast to the adaptation of the Eleusinian procession – the re-routing, where all participants started from the *asty* (which was reachable at this time, since the Spartans occupied only areas west of the city), the Panathenaia entailed the participation of all *polis* inhabitants at a time, when the entire Athenian territory was controlled. Hence, the required participants were unable to reach the venue.

These two outlined adaptations have gained scholarly interest, which is likely because of their transmission in written sources. And while these examples have been discussed extensively due to their prominence within the *polis*[75] and show instantaneous reactions within religious practice, other cults with different spatial settings and social preconditions, for example being practiced by private associations[76], might have different strategies to adapt to the multifactorial long-term crisis. One strategy, namely spatial relocation of cults by defining new fixed cult places is, deeply rooted in Athenian religion, since the establishment of the *polis* entailed the agglomeration of cults and deities, originally venerated in the dissected settlement units of Attica, in the future city centre[77]. With this relocation, a bipolar spatial structure of cults developed, which is retraceable in Attica, but also in other Greek *poleis*[78]: Two shrines, where in many cases the same deity was venerated[79], were ritually interlinked through ambulatory rites, such as processions or races. With regard to the spatial impediment caused by military occupation (Spartan troops during the Peloponnesian War), the spatial – temporarily limited – interlinkage of two relating shrines was endangered, as already described for the re-routed Eleusinian procession. In the case of the Macedonian occupation, the bipolar structure was also affected, since large parts of the *chora* were controlled by garrisons. With this, also the permanent sacred fix points/sanctuaries – the backbone of the cultic bipolarity of shrines – were impeded. Succinctly, the spatial aspect of Athenian religion, its bipolarity and trans-ambulation are the most vulnerable aspects. In the following, I aim to complete the image of religious coping strategies for this spatial disruption by incorporating archaeological evidence into the analysis of religious change.

The first case of religious change detectable in archaeological material pertains again to the prominent cult of Demeter and Kore with its main sanctuary at Eleusis. With regard to the bipolar spatial layout, established in the course of the emerging *polis*, Eleusis had a branch sanctuary in the *asty*, the city Eleusinion, already in the 7th century BCE. As mentioned above, the interlinking processions were adapted during the Peloponnesian War, namely re-routed over sea or guarded by military troops[80]. Since the sanctuary at Eleusis lay within the mas-

**69** Habicht 2017; Weber 2018. The actual status as gods is under discussion, cf. Parker 1996, 260. On Demetrios at Athens and all honours, cf. Mikalson 1998, 75-104.

**70** Weber 2018.

**71** DNP Online (2006) s. v. Hadrianis (H. Lohmann), DOI: 10.1163/1574-9347_dnp_e501180.

**72** Habicht 2006, 158-159. In detail: Shear 2010. Differently Osborne 2016.

**73** Shear 2010, section Gods and Festivals.

**74** Habicht 2006 analyses several cases of cancellation. At the garrison of Rhamnous, the worship of Nemesis and Themis was affected, since a festival for Nemesis was celebrated also in honour of Antigonos Gonatas. After the king's death, the festival was cancelled at first, but then held again thanks to an Athenian officer.

**75** In the sense of cults being crucially important for a large majority of the inhabitants.

**76** See below.

**77** See above.

**78** Graf 1995; 1996.

**79** See below one exception, namely the procession for Bendis starting at the Hestia on the Agora.

**80** The processions were impeded during the Peloponnesian War. Under Alcibiades, the procession was executed under military protection, see note 49. Habicht 2006, 160-161 with reference to IG II² 1338 related to the 1st c. BCE and 165 with concerns on not fully executed rituals.

sively fortified centre of the settlement and was also equipped with Macedonian troops during the 3rd century BCE, it was likely not reachable for Athenian processions. This is not explicitly mentioned in written sources. A look at material attestations for these processions, however, reveals a drastic change: At the end of the 4th century BCE, the production of the so-called *plemochoai* or Eleusinian *kernoi* stops[81]. These vessels were carried by the participants of the procession on their heads[82] and highly likely contained the *kykeon*, a grain-based dish consumed during the ritual[83]. With the ending production of these vessels crucial for Eleusinian cult, several questions arise: Why did the production stop? Was there a change in the ritual? Were there new vessel types for the *kykeon*, which have not yet been identified? Was the *kykeon* ritual abolished? Or was even the procession terminated? Observations on the cult practice during the Peloponnesian War revealed spatial flexibility regarding the processional route. The long-term occupation might have made the procession likewise dangerous and, after several decades of threat, maybe obsolete. The Athenians could have fulfilled their religious duties towards Demeter and Kore in the face of crisis at the city Eleusinion without leaving the *asty*, as it is known for the cult of Herakles[84]. But even with this possibility, the disappearance of the *plemochoai* needs an explanation, especially given that the vessel type is depicted in several later media, namely coins and sculpture. These attestations start in the post-Macedonian era with the depiction on silver *tetradrachmai* of the New Style and Bronze coins[85] and, in the Roman period, the *plemochoai* are known from architectural decoration at Eleusis and Athens[86]. Against the historical background, this patchy evidence for the *plemochoai* could be interpreted as follows: Due to the unreachable main sanctuary at Eleusis, the processions stopped at the end of the 4th/beginning of the 3rd century BCE. The vessels, therefore, were no longer needed and their production came to a halt. The ambulatory ritual however remained crucial, since it entailed a re-enactment experience of the *myste*s, namely following Demeter on her search for the disappeared Kore. The core myth of the Eleusinian cult was of course always present and the re-appearance of the *plemochoai* pays tribute to this knowledge, even when the actual ritual practice of carrying *kykeon* to Eleusis cannot be inferred from the post-Macedonian depictions. With regard to crisis management, the *plemochoai* ritual could be interpreted as an example for the dying out of a religious practice/tradition. Yet, given the temporal gap between the proven existence of the actual vessels and their later pictorial attestations, the fact that they became a motif is reminiscent of the ritual action. The afterlife of the Eleusinian *plemochoai* in other media demonstrates that, with a temporal distance, religion was used as a tool to shape a collective memory.

The second case of religious adaptation caused by the spatial disruption by the Macedonian occupation concerns the cult for the Thracian goddess Bendis, whose sanctuary was situated in the Peiraeus[87]. The inclusion of the foreign deity into the Athenian pantheon has gained massive scholarly interest[88]. As described by Plato, the Thracian procession to the Peiraeus on horseback was spectacular. He also mentions nocturnal rites[89]. Given the bipolar outline of the procession, the departure shrine was the City Hearth on the Agora[90]. After the cult's inclusion into the official, i. e. *polis*-administered, Athenian festive calendar in the 430s BCE[91], the cult became extremely successful and acquired high amounts of income. Interestingly, the Athenian's worshipping Bendis granted the Thracians permission to have an independent cult association (*orgeones*). In the late 4th century BCE however, attestations suddenly stop for several decades. In the 3rd century BCE, a second cult association of Athenians with a – not-yet located – independent sanctuary for Bendis in the *asty* appears in the sacred landscape of Attica, established by »those in the city«[92]. This second shrine

**81** Fundamental regarding chronology: Mitsopolou 2011 (the Stathatos head band has now been identified as a modern creation); 2014. Kontopanagou in print with further examples; no later *kernoi* are known so far.

**82** Cf. the depiction on the most famous Ninnion tablet, inv. no. A11036, kept at the National Archaeological Museum in Athens.

**83** Mitsopoulou 2011, 214-216.

**84** Cf. Demosth. Or. 19, 86: »[...] but when you had been led astray by these men, you brought your wives and children in from the country, and ordered the festival of Heracles to be held **within the walls**, **in time of peace**« (English translation by C. A. Vince and J. H. Vince [Cambridge 1926]). The text can be read in such a way that the customary cult practice occurred at his extra-mural shrines in times of peace and within the city walls in war times. Demosthenes criticises the Athenians for applying the emergency religious practice in times of peace.

**85** Thompson 1942. Agora 26, 28, 30, 41, 47 with the problematic case of being overstruck. Mitsopoulou 2011. A comparable case might be the appearance of Artemis Soteira on post-Macedonian coins, see below.

**86** Depiction on the Lesser Propylaia at the sanctuary of Eleusis and on frieze fragments of the Little Metropolis church at Athens.

**87** The Thracians, organised in a private cult association, were granted the right to establish a shrine upon an oracle from Dodona, cf. II² 1283, ll. 4-6: [...] ἐπειδὴ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων δεδωκότος τοῖς Θραιξὶ μ/όνοις τῶν ἄλλων ἐθνῶν τὴν ἔγκτησιν καὶ τὴν ἵδρυσιν τοῦ / ἱεροῦ κατὰ τὴν μ[α]ντείαν τὴν ἐγ Δωδώνης [...].

**88** Cf. full analysis of the inclusion process by Arnaoutoglou 2015 with bibliography.

**89** Plat. Rep. 327a-328a.

**90** Cf. IG II² 1283, ll. 6-7: [...] τὴν πονπὴν π/ένπειν ἀπὸ τῆς ἑστίας τῆς ἐκκ τοῦ πρυτανείου [...].

**91** The cult appears in the Treasury lists for the Other Gods, IG I³ 383, l. 143: [...] καὶ Βε[νδῖδος] [...].

**92** Cf. IG II² 1283, ll. 7-8: [...] νῦν οἱ / ἠι[ρη]μένοι ἐν τῶι ἄστει κατασκευάσασθαι ἱερὸν [...].

with an independent cult association administering the new place of worship might be linked to the outcome of the Chremonidean War (267–261 BCE) and the severe control of the city in the aftermath, when a garrison was installed on the Mouseion Hill (cf. **fig. 5**). In this tense atmosphere, it seems unlikely that large groups of people were allowed to move in religious processions between the heavily controlled areas, and the Peiraeus might have been under strict control for various reasons[93]. The potential closing-off of the Peiraeus may have led to the foundation of the sanctuary in the *asty*[94]. And there is also another indication for an impeded cult in the Peiraeus Bendideion: In this period, the veneration of Bendis spread not only to the *asty*, but also to other nearby places within the sacred landscape of Attica, namely the island of Salamis. There, two additional private cult associations appear in the course of the 3rd century BCE. The spread of the cult to Salamis has already been explained by Giorgos Steinhauer to be the result of the restricted activities in the Peiraeus. He assumes that the *thiasoi* of Salamis were created as imitations of the Peiraeus cult associations, although the naming – not *orgeones*, but *thiasoi*[95] – and possibly administrative nature of the associations are different[96]. The ritual coping strategy for the impeded Bendis cult was thus the establishment of further shrines. Their administering associations collaborated, when the execution of rituals in the customary way was possible again[97]. The establishment of a substitute shrine in the *asty* enabled the city inhabitants to perform rituals, which were originally executed at closed off sanctuaries. A similar case might also be retraceable for the cult of Artemis. One of the oldest cult places in Attica, the sanctuary of Artemis on the Mounichia peninsula in the Peiraeus was likely not reachable for all inhabitants of Athens, comparably to the Bendideion in the close vicinity[98]. The seemingly haphazard foundation of a shrine for Artemis in the Kerameikos dating to the late 4th/early 3rd century BCE, close to the road leading to Mounichia, with a likely attestation of the goddess Bendis inside the *temenos* could thus be interpreted as another substitute shrine for a hindered religious practice[99]. These two cults might thus be interpreted as another spatial, almost immediate coping strategy in the face of crisis, namely the spatial adaptability be replacing inaccessible sanctuaries with substitute shrines in reachable areas.

The final example presented in this paper follows up on the already mentioned inclusion of Hellenistic rulers into the Athenian pantheon. The successive enlargement of the group of eponymous *phylai* heroes was interpreted as an immediate adaptation to changing power relations. Besides being embedded into the Kleisthenic system, meaning that actually living persons were granted heroization/deification and were incorporated into religious practice of Athenian citizens, many of the Hellenistic kings were venerated with the specific epiclesis Soteres (Saviours). The aspect of salvage – explicitly expressed in the epiclesis Soter respectively Soteira[100] – was attributed to several deities in Attica over the centuries, namely Zeus[101], Athena[102], Artemis[103], Asklepios[104], Poseidon[105], the Dioskouroi[106], and the Hellenistic kings Antigonos, Demetrios and Ptolemy[107]. An analysis of the chronological as well as the spatial distribution of saviour cults in the Athenian countryside, for mortals and gods alike, reveals the various forms of resilience facilitated through religion. In the face of threat to the community, the Athenians, like many other *poleis*, turned to divine helpers and worshipped them either pro-actively for the intended outcome of salvage or in retrospect/re-actively for the successful overcoming of the critical event[108].

**93** On the wish for re-unification, see above. On the disputed strictness of the control cf. Iacovello 2021.

**94** Cf. Graml 2020, 90–97.

**95** Fundamental: updated database on associations: https://ancientassociations.ku.dk/CAPI/ (11.9.2024) with terminology of the known association types and names.

**96** Steinhauer 1993.

**97** Cf. IG II² 1283.

**98** On the spatial relation of these two sanctuaries and the nearby Asklepieion: Graml 2022.

**99** In detail: Graml 2020. Most recently on the epigraphical attestation of the welcoming of a goddess in the city and offerings at a *trapeza* (altar type attested in the Kerameikos shrine): Clinton 2023. He assumes that the inscription refers to the Artemis Soteira sanctuary in the Kerameikos, which would strengthen the dating as well as the substitute proposal.

**100** Cf. Muccioli 2013, 26 for all known saviour deities without regional limitation and the known examples of kings. Parker 2017, 1–32 with the important remarks on the distinction between referring to a god vs. addressing a god. From the vast amount of epicleseis, the most obvious connected to the period of crisis, are epiclesis relating to liberation and salvation. The focus for this case study lies on the epicleseis Eleutherios/Eleutheria and Soter/Soteira. Apart from the specific naming, imaginations and in consequence specific images of the worshipped figures were developed, which have to be taken into account. Caneva 2021. Brulé 1998 on trans-divine epicleseis.

**101** E. g. IG II³ 1, 903, in the Diisoteria together with Athena, dating to 272/271 BCE.

**102** E. g. IG II³ 1, 903, in the Diisoteria together with Zeus, dating to 272/271 BCE.

**103** Hesperia 10 (1941) 62,28 and IG II² 4695, dating to the 4th c. respectively the 2nd/1st c. BCE.

**104** SEG 50, 208bis (lost?), dating to the 2nd c. BCE: Ἀσκλη[πιῶι] / Σω[τῆρι] / A[- - - -].

**105** E. g. IG II² 1300, dating to ca. 230 BCE, Poseidon is complemented in the inscription, but most plausible due to the specific reference to Sounion.

**106** IG II² 4796, dating to the 2nd c. CE.

**107** Hellenistic kings, e. g. IG II² 790, dating to 235/234 BCE.

**108** Fundamental on the epicleseis referring to salvage/salvation are the works by Theodora Jim (2015; 2017; 2022). E. g. Muccioli 2013, 159 on the threat by the Galatians. – Adluri/Lenz 2013, 222–223 with reference to

The earliest attestation of a deity venerated as saviour relates to the Persian Wars. As outlined above, this conflict was only in the aftermath understood and staged as a significant overcome crisis, since immediately after the battle of Salamis (480 BCE), Athens had to deal with more urging matters like the re-building of the entire city[109]. Moreover, even with the decisive Greek victory at Plataea (479 BCE), a return of the Persians was not completely impossible, just as the earlier glorious victory at Marathon (490 BCE) had not prevented a Persian return. In Attica, immediate worship of saviour gods after the Persian Wars is not detectable[110]. Only after a several decades lasting period, commemorative rites seem to have been established and anchored in Athenian religion[111]: It is the aspect of freedom and salvage being granted by a divine helper, which is attested with regard to the Persian Wars – for the first time actually. On the Agora, a monumental stoa building for Zeus Eleutherios was erected in the 430/420s – interestingly during the next critical period of the Peloponnesian War –, while cult in the vicinity of the building was executed for Zeus Eleutherios and Zeus Soter[112]. During the 4th century BCE, Zeus is only worshiped as Eleutherios[113]. Statuary evidence of Zeus, referring to the very same aspect, is only transmitted in Hellenistic Athenian Bronze coinage issued after 229/228 BCE, where a standing Zeus with thunderbolt is depicted in profile. The type of the statue's head is likely to appear separately on other coins from the same series (**fig. 6**). On the reverse of these head depictions, a standing Athena is shown. Being minted after the liberation of Athens from the Macedonians, the coin images most likely show Zeus as Soter[114] and Athena Polias as Soteira(?), since his cult was specifically emphasised during this period and their shared cult in the Peiraeus became more prominent[115]. With reference to the same post-Macedonian coinage series, profile depictions of Artemis can plausibly be named as Artemis Soteira (**fig. 7**)[116]. Poseidon, Asklepios or the Dioskouroi in their role as saviour gods instead are only epigraphically attested from in the 3rd century BCE, respectively 2nd century CE, thus also post-Macedonian, and cannot be related to iconographic evidence. The reference point for stressing the saviour aspect, therefore, can hardly be seen in the Persian Wars, but more likely in the most recent liberation of Athens from the Macedonians. In comparison to the Peloponnesian War, the immediate coping mechanisms during the already long-term Macedonian crisis did not entail the import of new deities from abroad[117]; yet, after several decades, the *polis* augmented the pantheon with new heroes, namely Antigonos, Demetrios and Ptolemy, who received religious worship at a communal level, since they were incorporated into the cycle of the Eponymous *phylai* heroes, and at the respective monument on the Agora[118]. They were also honoured as Soteres and received cultic veneration[119]. The honouring/veneration of Antigonos and Demetrios marks a certain desperation of the Athenians due to their own incapacity; after having reclaimed the former glory of the Classical period during the rule of Lycurgus, they were now heavily dependent on the favour of foreign rulers. The granting of divine honours might be understood as an appeasement policy, since, during earlier critical events, only divine helpers were addressable. The liberation from the Macedonians and re-unification of *asty* and *chora* with help from the Ptolemies marks a turning point. With the political change and new political supporters, Athens returned to the earlier tradition, namely the abolition of the human heroes and the worship of divine figures with salvatory powers: After the liberation, Athena, Poseidon, Asklepios and the Dioskouroi are attributed with the *epiclesis* Soter/Soteira/Soteres;

Plato's Politeia. Soteria refers there to health and safe seafaring (cf. 346 a). But the passages 425e and 433c refer to soteria and the city, not to singular citizens. Plato describes governors as Σωτῆράς τε καὶ ἐπικούρου [...] (463 a). According to the authors, soteria is not exclusively political. Inscriptions from Attica referring to soteria (be it in the nominal use with soteria or a verbal use deriving from sozein) are predominantly referring to civic matters (cf. search hits using the Packard Humanities Inscription Database PHI). The only case for personal salvage attributed to a god (Asklepios) without using an epiclesis is IG II² 4356. I thank Jesper Tae Jensen for bringing this special votive relief to my attention.

**109** Cf. Sioumpara 2020 on the re-interpretation of the immured column drums on the Acropolis as an act of pragmatism.

**110** Cf. Chaniotis 1991 on the function of commemoration. Frielinghaus 2014 and Graml 2019 on the later on installed commemoration of the Persian Wars.

**111** See note 50 on Graml's (2019) comparison of the temporal gap between actual event and attested commemoration to the post-memory concept.

**112** The epigraphical evidence attests cult for Zeus Eleutherios and Zeus Soter in this area, cf. Mikalson 1998, 38-39. In textual sources, like Pausanias, the stoa building is referred to as the stoa of Zeus Eleutherios. Cf. https://www.atticinscriptions.com/inscription/RO/22 note 10 on the interpretation as liberation from the Spartan domination.

**113** Cf. e. g. IG I³ 1056 (complemented) or IG II² 43. Despite the missing link to the Persian Wars, later orators connect the cult to the Persian Wars. Summary in Raaflaub 2004, 106-107.

**114** Agora 26, 49-58 on the image symbolism of this period.

**115** Mikalson 1998, 110-116, esp. 157; 2016, 71. The identification of the coin images makes the naming of the so-called Peiraeus Athena, an over-life-size bronze statue dating to the 4th c. BCE, as Athena Soteira plausible, cf. Waywell 1971.

**116** Agora 26, 49-58. Earlier comparable depictions from Sicily showing the goddess with jewellery and a quiver over her shoulder are even inscribed with the epiclesis, cf. Graml 2020, 57 with note 31.

**117** In the 4th c. BCE, the private cult associations are on the rise. The involvement of foreigners leads to the establishment of privately governed sanctuaries for non-Greek deities, such as Isis or the Kitian Aphrodite, cf. note 1 in https://www.atticinscriptions.com/inscription/IGII31/337.

**118** Cf. note 64.

**119** The actual extent of the divine status is under discussion, cf. Jim 2022, 166-213.

**Fig. 6** Bronze coin minted after 229/228 BCE depicting the head of Zeus Soter and the statue of Athena Polias. – (Photo Craig Mauzy, Ephorate of Antiquities of Athens City, Ancient Agora, ASCSA: Agora Excavations, © Hellenic Ministry of Culture and Sports/Hellenic Organization of Cultural Resources Development [H.O.C.RE.D.]).

**Fig. 7** Bronze coin minted after 229/228 BCE depicting the head of Artemis Soteira and the statue of Athena Polias. – (Photo Craig Mauzy, Ephorate of Antiquities of Athens City, Ancient Agora, ASCSA: Agora Excavations, © Hellenic Ministry of Culture and Sports/Hellenic Organization of Cultural Resources Development [H.O.C.RE.D.]).

Zeus had already been worshiped as a saviour centuries earlier.

The spatial distribution of deities/heroes worshiped with the *epicleses* Eleutherios and Soter/Soteira shows a distinct concentration in the political heart of Athens, namely the Agora (**fig. 8**). All Soteres, except Poseidon and Asklepios, are attested in this public space and the Agora is also the place of the first and oldest appearance of each Soter, respectively Soteira in Attica. Only afterwards, their cults spread into the countryside, and it is striking that they exclusively spread to places of the formerly important Macedonian garrisons, namely the Peiraeus, Rhamnous and Sounion. For the remaining garrisons, which were also densely intertwined with Macedonian domination, a veneration of deities native to this place as Eleutherios or Soter/Soteira is neither known from textual nor material evidence, although cult activity is partially revived and the aspect of salvage is emphasized. In Eleusis e. g., the main deities Demeter and Kore received sacrifices »περὶ τ[ῆ]ς τοῦ δήμου σωτηρίας«[120] after the liberation. The aspect however, was not anchored in their naming, as far as the epigraphic evidence is known. For the aspect of cults in crisis due to foreign military occupation, the liberation of the occupiers marks the starting point for thanking the gods and goddesses by acknowledging their salvatory powers. The cults for the saviour gods were emphasised and spatially transferred to specific places of former influence of the human saviour kings. This return to divine salvage shines also through in numismatic evidence, where saviour gods are minted on massively circulated bronze coin series immediately after the Macedonian withdrawal[121]. Their appearance in the hand of almost every Athenian inhabitant reveals a different coping strategy for the almost an entire century lasting Macedonian occupation, namely the anchoring religious commemoration in the collective memory rather immediately after the crisis. In contrast to the commemorative rituals for the Persian victories that were established approximately one generation later, the Macedonian withdrawal from Attica was instantly understood as liberation and a crisis overcome.

However, the Macedonian era[122] was not directly anchored in the cultural memory of Athenian religion: The very opposite seems to be the case. Since there are no direct references or even allusions to

**120** E. g. IG II² 1304.

**121** See above on Zeus Soter, Athena Soteira(?) and Artemis Soteira.

**122** Cf. the developed iconographies for relating to the Persians through depictions of the Trojans.

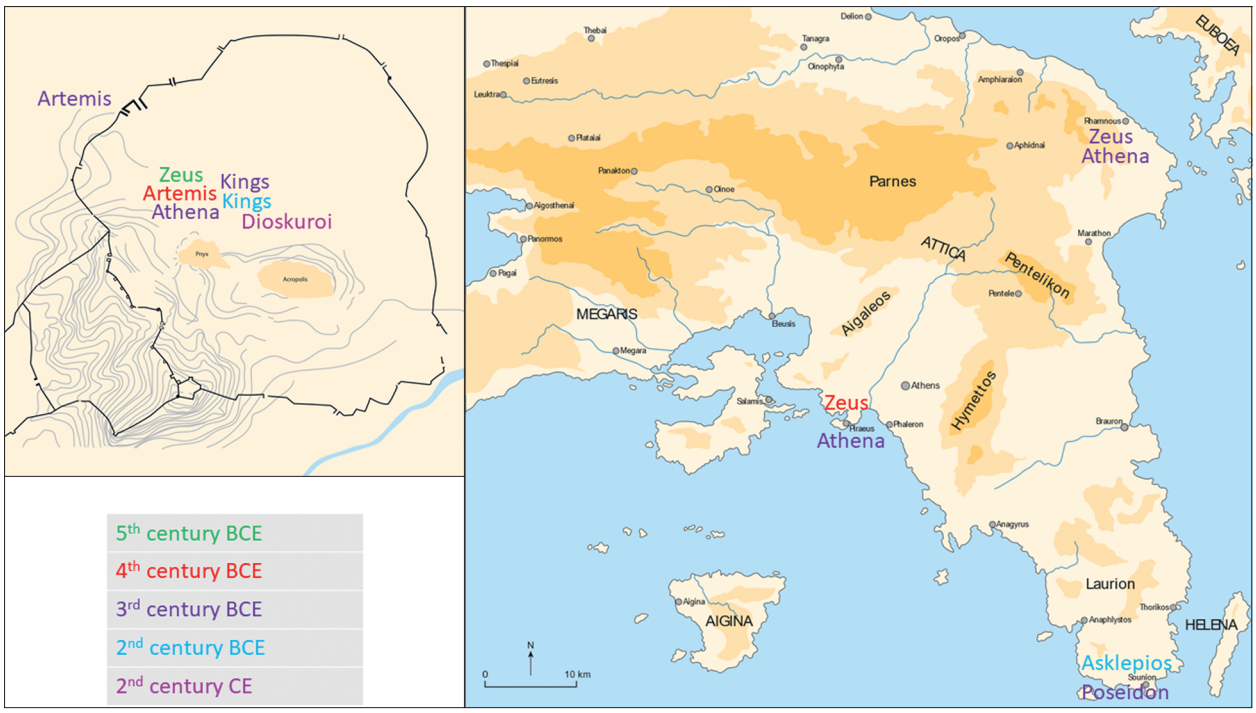



**Fig. 8** Illustration of the spatial and temporal distribution of attested saviour gods in Attica. – (Map C. Graml).

Macedon during and after the crisis as being caused by the Macedonians – in contrast to the Persians, where the Athenians could stylise themselves as glorious victors –, Athens chose the way of oblivion[123] by sweeping this period under the rug instead of commemorating its end. The most recent past was blanked out and instead, ritual practice with reference to the past started to emphasise the glory of the long-gone and successfully overcome Persian Wars, a crisis which was attributed with the narrative of Athenian might instead of a crisis only overcome with the assistance of foreign supporters. This reference to the glory of the Persian Wars is especially vivid in the rituals of the 2nd century BCE *Ephebeia*, were the young *ephebes* fulfilled rituals, e. g. at the tumulus of Marathon, on Salamis at the *polyandreion* and several shrines and landmarks in the bay of Mounichia and the sound of Salamis[124].

Looking at Athens' different coping strategies through religious practices – applied in the face of as well as in the aftermath of crises (Persian Wars, Peloponnesian War, Macedonian occupation) – reveals a resilience potential embedded in Athenian religion. Based on the analysed case studies, a variety of coping strategies for handling/facing critical events can be detected in Attica, such as temporal or spatial adaptations of rituals and cult places or the choice of venerated deities. The overall capacity for resilience in Athenian religion (and society) needs an explanation.

## Resilience in Athenian Religion – Society and System

Athenian religion's capacity of dealing with crises allowed for several options when it came to immediate reactions to hindered religious practice: Some of them were single event actions, like the cancellation of the Panathenaia, and sometimes led to permanent changes, such as the foundation of new cults, which however, were not initially intended, e. g. end of the *plemochoai* ritual, which lived on in depictions. These coping mechanisms can be identified as a form of resilience, since they react to acute stress in order to provide a beneficial outcome in the future[125]. However, a view to the past is also detectable,

**123** Cf. Gray in this volume. - Of course, this reaction does not reflect a unanimous mindset of all Athenians, as only so far known sources can be used as testaments.

**124** Frielinghaus 2014.

**125** See introduction to this volume.

as some of the crises and their successful outcome can only be seen as such in retrospect. With this perception, history and its anchoring in religious practice becomes a resource for resilience. While the attested immediate actions, like massive ritual adaptations or even cancellations were certainly dramatic for the worshippers, since they entailed the violation of a relationship upkeep with the divine sphere, the worshippers seem to have been rather optimistic to gain control over the situation, since this coping mechanism did not require radical rethinking and restructuring: The return to the customary practice seemed at least possible. In contrast, the installation of new cults, or the practice of installing substitute cult places[126] demonstrates a rather pragmatic handling of a situation, which had already been ongoing for some time and was therefore assessed as inevitable and enduring[127].

These resilience strategies, providing temporal and/or spatial adaptability, invite us to think about the systemic flexibility of Athenian religion[128]. Athenian religion shared Panhellenic aspects with all Greek *poleis* and was still one of a kind due to Athenian specifics, namely its embeddedness in the Athenian landscape and the historical genesis of the *polis*, i. e. the successive emergence of a political and cultural entity from formerly independent and separate communities. Religious practice played a huge part in this process, since the cultural/social unification of the people living in the dissected Athenian *chora* in spatially separated subregions was religiously connotated with the cult transfer of the respective local cults to the latter *polis* centre, the *asty*[129]. Applying the term »system« to Athenian religion, however, does not entail that it was planned/conceptualised »all of a piece«. Partaking in the entirety of cults was not mandatory for each inhabitant of Athens. The participation in cults depended on the belonging of the individual to the *polis* and its subgroups based on their birthplace and family or kinship (*phylai*, *demes*, *phratries*, *gene*), meaning that some cults were the »smallest common denominator« for all inhabitants of Attica, such as the cult for the city goddess Athena[130]. Others were dependent from the individual's personal traits, such as gender or age (**fig. 9**). This well-fitted structure of multiple possibilities in religious participation had evolved over centuries and rested on the specifics of the Athenian landscape and the human use of the same, e. g. through narratives embedded into the very same landscape. When Athens shaped itself to the form of the later *polis*, it relied on the establishment of networks of tradition, networks of personal relations, based on kinship, ethnicity, etc., or networks of spatial interrelation relying on the specifics of the Athenian countryside, such as the Kleisthenic apportionment of the Athenian countryside or the mere, dissected terrain structure of the Athenian land. These socially multi-layered, partially overlapping and therefore redundant networks form a highly complex and densely intertwined social and physical landscape[131]. The critical events, which were briefly presented in this paper, attest impact on cults relevant to the entire *polis*, such as the cult of Athena in the *asty*, Demeter and Kore at Eleusis, or Artemis and Bendis in the Peiraeus, but most certainly, other cults, likely also of a more subordinate relevance were affected, but this is more difficult to trace[132]. The spatial setting of the cult places as well as the spatial dimension of ritual were the most vulnerable aspects of religious practice in the face of the described critical events.

Keeping the multi-layered human (social) use of (physical) landscape, the concept of layers of resilience, as introduced by Brigit Obrist, Constanze Pfeiffer and Robert Henley, opens up for an analysis of the Macedonian occupation with regard its impact on religion practiced on a household level (personal/*oikos*), the intermediate level (*deme*/*trittyes*/*genos*/*phratry*/cult association) and the (inter-)national level (*polis*/Panhellenic). Since each of these levels bear different kinds of vulnerability, resilience is also specific to the respective layer. Nevertheless, since an Athenian inhabitant was entangled in multiple layers, interactions were expectable. In their approach, Obrist, Pfeiffer and Henley emphasise interactions between enabling factors and capacities operating at different levels of society. Facilitating change in the face of adverse conditions is therefore not necessarily limited to re-action, but can be used to pro-actively mitigate risk by creating the possibility for alternative responses[133]. For each socially defined and territorially thought[134] layer, the threats to the social group are certainly multi-hazard, since each group is

**126** Cf. Graml 2020, 94-97.

**127** Cf. Obrist et al. 2010, 290 regarding the definition of threat, e. g. »single hazard, […] multiple hazards, […] recurring, chronic, or seasonal threats, […] slow-onset or rapid-onset risks.«

**128** Cf. Zingg (in this volume) on cultural resilience.

**129** In detail: Graml 2024.

**130** Cf. Rüpke 2011 or Gasparini et al. 2020 on tackling the problem of the overemphasis on institutionalised religion, namely »*polis* religion«. Graml 2024. Fundamental and exhaustive on Athena: Meyer 2017.

**131** Cf. Baumer 2017.

**132** Cf. Graml et al. 2019 with an attempt on the minor shrines in the Laureotike.

**133** Cf. Obrist et al. 2010.

**134** This does not mean that the territory of a social group is one self-contained spatial unit, but instead it can consist of several unconnected spatial units, cf. the *trittyes* with *demes* spread all over Attica.

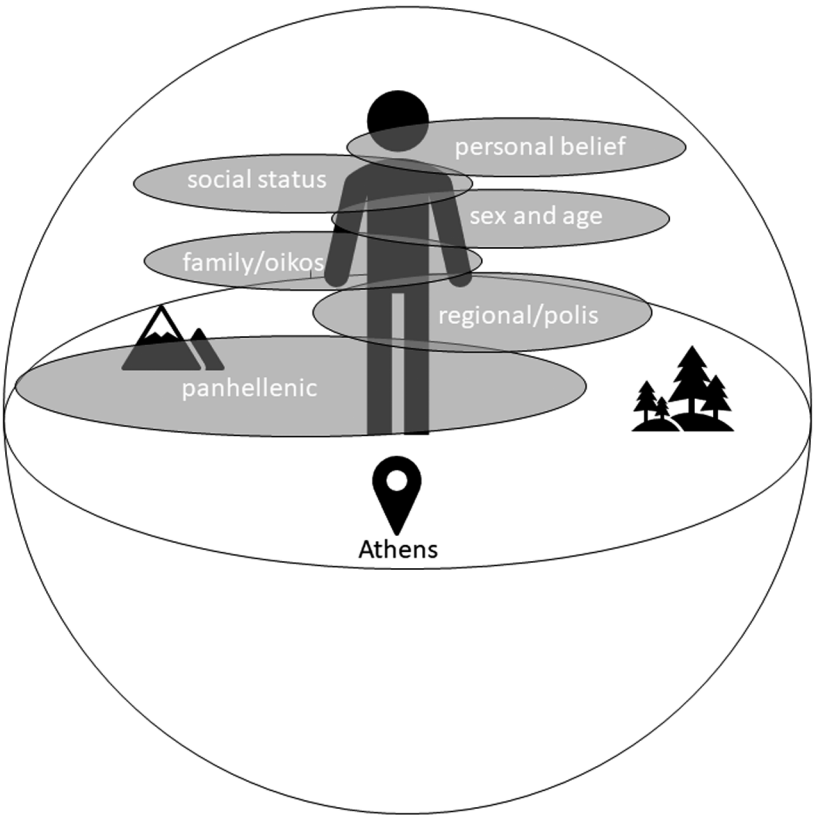



**Fig. 9** Schematic illustration of an Athenian inhabitant's religious identity. – (Graphics C. Graml).

to a certain degree affected by grain shortage, foreign control, and hindered access and movement. The political impact of the Macedonian occupation instead seems more threating to the intermediate and the (inter-)national layer[135]. In terms of the aspects of religion intertwined with these power/economy/social layers, certainly the two upper layers were more impeded than the personal and the household level, since the gathering of groups (with members from different areas, like the *demes-trittyes* groups) at specific locations or the movement of groups through occupied or hostile territories was limited. In this case, a possible redundancy in the religious system of Attica, which was certainly not conceptualised with regard to resilience of Athenian religion, comes into play: The often attested bi-polar structure of cults[136] resulting in ambulatory ritual practice, i. e. the ritualised movement between two permanently sacralised spaces (often attributed to the same deity). This historically determined doubling of a cult place referring to the same divine entity, which became redundant in the face of adverse conditions, allows the worshipers to execute (substitute) rituals at the available cult place. As shown above, the impeded access to the extramural shrine could be coped with by conducting rituals at the intramural shrine[137]. In many cases of cults belonging to the intermediate and (inter-)national levels, political measures of unifying the *polis* territory and strengthening (inter-) national relations are cause for the establishment of a second intra-*asty* sanctuary[138]. Therefore, Athenian religion, also beyond Attica, can be used as a means of politics to help the anchoring of a political measure in a broader social group.

Based on the concept of Obrist, Pfeiffer and Henley, the re-active capacity in these cases/possible solution for all described layers was the alteration of religious aspects, albeit not every layer was likewise vulnerable. The prospective thinking of religious resilience, meaning the anticipatory, pro-active capacity of religion is hardly detectable in concrete ritual practice of the upper levels[139], yet it was (omni-)present in the

**135** Not every individual or *oikos* was necessarily involved in the political institutions of Athens.

**136** See above.

**137** Cf. note 85 with Demosth. Or. 19, 86 on the cult of Herakles being practiced inside the city walls during times of war and now even in times of peace.

**138** This can be assumed for the cult of Apollo Pythios and Delphinios, and their discussed location in the Ilissos valley or even on the Agora, cf. summaries by Marchiandi in: Greco 2011, 430-434; Di Tonto/Marchiandi in: Greco 2011, 468-470; Marchiandi in: Greco 2011, 471-472. The discussion of the not fully published material south to the Olympieion in the Ilissos valley remains open. Summary of the discussion of the apsidial building by Longo in: Greco 2014b, 1001-1003. Dimitriadou 2019, 170.

**139** An exception might be pre-battle sacrifices, intended to ensure a victorious outcome of the immediately happening event. And of course, religious expressions of personal well-being, like the expressed wish for offspring, were also pro-actively approached.

continuous repetition of rituals at all levels for maintaining the relation to the gods and the status-quo. Believing in a superordinate divine sphere and actually approaching/influencing the very same for support in multiple ways proves the idea of pro-active thinking in religious practice: Worship meant maintaining the order for the future by investing in the current relationship with the divine sphere.

## Acknowledgements

I am deeply grateful to the organisers of the DFG-Forschungsnetzwerk »Ressourcen der Resilienz von der klassischen Zeit bis in die Kaiserzeit (5. Jh. v. Chr. – 3. Jh. n. Chr.): ökologische, soziale und kulturelle Systeme zwischen Beharrung und Transformation« for accepting my participation in the very same and their limitless patience and assistance during the writing of this paper. The topic of religion during crisis has been a focus of mine for several years now, and I owe thanks to several funding institutions for enabling me to pursue this research, first of all the LMU Mentoring excellenceKWFak programme and the LMU fund for »Gleichstellung in Forschung und Lehre«. Inspirational discussions have been held with the members of the UnSa-La-network, where my project »Cult and Crisis« has been affiliated, the Kollegforschungsgruppe »Religion and Urbanity« at the Max-Weber-Kolleg, Erfurt as well as my dear colleagues Annarita Doronzio and Jesper Tae Jensen. Thanks are also due to Elise Tacconi-Garman for her clarifying remarks and correcting my English.

## Bibliography

**Adluri/Lenz 2013**: V. Adluri / J. Lenz, From Politics to Salvation through Philosophy: Herodotus' *Histories* and Plato's *Republic*. In: V. Adluri (ed.), Philosophy and Salvation in Greek Religion. Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten 60 (Berlin, Boston 2013) 217–242.

**Arnaoutoglou 2015**: I. Arnaoutoglou, Cult Associations and Politics. Worshipping Bendis in Classical and Hellenistic Athens. In: V. Gabrielsen / Ch. A. Thomsen (eds), Private Associations and the Public Sphere. Proceedings of a Symposium Held at the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 9–11 September 2010. Scien. Danica Ser. H, Humanistica 8, 9 (Kopenhagen 2015) 25–56.

**Baumer 2017**: L. Baumer, Conceptions de réseaux cultuels dans l'Antiquité – l'exemple de l'Attique. In: A. Dan / F. Queyrel (eds), Les concepts en sciences de l'Antiquité: mode d'employ. Chronique 2017 – Réseaux, connectivité, graphes. 1. Les espaces, les rets et les rites. Dialogues Hist. Ancienne 43, 2017, 295–343.

**Beck/Kindt 2023**: H. Beck / J. Kindt (eds), The Local Horizon of Ancient Greek Religion (Cambridge 2023).

**Brulé 1998**: P. Brulé, Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherche. Kernos 11, 1998, 13–34.

**Caneva 2021**: S. Caneva, Travelling Epicleses. Hellenistic Royal Epithets in Multicultural Milieus. Ricerche Ellenistiche 2, 2021, 77–104.

**Capozzoli 2024**: V. Capozzoli, The So-called »Urban Demes« of Athens during the Archaic Period: Challenging Multidimensional Spaces beyond a Binary Logic. In: N. Arvanitis / A. Duplouy (eds), Athens and Attica from the Late Bronze Age to the End of the Archaic Period. The Spatial Roots of Politics and Society. Ann. Scuola Arch. Atene e Missioni Italiane in Oriente Suppl. 13 (Athens 2024) 209–232.

**Chaniotis 1991**: A. Chaniotis, Gedenktage der Griechen. Ihre Bedeutung für das Geschichtsbewußtsein griechischer Poleis. In: J. Assmann (ed.), Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt. Studien zum Verstehen fremder Religionen 1 (Gütersloh 1991) 123–145.

**Clinton 2023**: K. Clinton, Agora I 7538: A Banquet for the »Majority«. ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΟΝ 12, 2023, 85–104.

**Cosmopoulos 2015**: M. B. Cosmopoulos, Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries (Cambridge 2015).

**Deubner 1932**: L. Deubner, Attische Feste (Berlin 1932).

**Dimitriadou 2019**: E. Dimitriadou, Early Athens: Settlements and Cemeteries in the Submycenaean, Geometric and Archaic Periods (Los Angeles 2019).

**Doronzio 2018**: A. Doronzio, Athen im 7. Jahrhundert v. Chr. Räume und Funde der frühen Polis. Urban Spaces 6 (Berlin, Boston 2018).

**van den Eijnde 2019**: F. van den Eijnde, The »First Athenian Empire«? Athenian Overseas Interests in the Archaic Period. In: R. Strootman / F. van den Eijnde / R. van Wijk (eds), Empires of the Sea. Maritime Power Networks in World History. Cultural Interactions in the Mediterranean 4 (Leiden 2019) 52–80.

**2024**: F. van den Eijnde, Between Polis and Ethnos. A Network Approach to the Development of the Athenian Polis. In: N. Arvanitis / A. Duplouy (eds), Athens and Attica from the Late Bronze Age to the End of the Archaic Period. The Spatial Roots of Politics and Society. Ann. Scuola Arch. Atene e Missioni Italiane in Oriente Suppl. 13 (Athens 2024) 85–106.

**Fachard 2021**: S. Fachard, Asty and Chora. City and Countryside. In: J. Neils / D. K. Rogers (eds), The Cambridge Companion to Ancient Athens (Cambridge 2021) 21–34.

**Frielinghaus 2017**: H. Frielinghaus, Die Schlacht von 480 v. Chr. und ihre Folgen: mit der Seeschlacht verbundene Kultstätten und Kulthandlungen auf Salamis. In: H. Frielinghaus / J. Stroszeck (eds), Kulte und Heiligtümer in Griechenland. Neue Funde und Forschungen. Beitr. Arch. Griechenland 4 (Möhnesee 2017) 53–70.

**Gasparini et al. 2020**: V. Gasparini / M. Patzelt / R. Raja / A.-K. Rieger / J. Rüpke / E. Rubens Urciuoli, Pursuing Lived Ancient Religion. In: V. Gasparini / M. Patzelt / R. Raja / A.-K. Rieger / J. Rüpke / E. Rubens Urciuoli (eds), Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics (Berlin 2020) 1–8. DOI: 10.1515/9783110557596-001.

**Gauthier 1979**: P. Gauthier, La reunification d'Athènes en 281 et les deux archontes Nicias. Rev. Études Grecques 92, 1979, 348–399.

**Graf 1995**: F. Graf, Umzüge und Prozessionen. Raum und Religion in der griechisch-römischen Antike. In: F. Graf / E. Hornung (eds), Wanderungen. Eranos N. F. 3 (München 1995) 85–112.

**1996**: F. Graf, Pompai in Greece. Some Considerations about Space and Ritual in the Greek Polis. In: R. Hägg (ed.), The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Swedish Institute at Athens, 16–18 October 1992. Skr. Utg. Svenska Inst. Athen 14 (Stockholm 1996) 55–65.

**Graml 2017**: C. Graml, Ein Weihrelief für Bendis aus dem Athener Kerameikos. In: H. Frielinghaus / J. Stroszeck (eds), Kulte und Heiligtümer in Griechenland. Neue Funde und Forschungen. Beitr. Arch. Griechenland 4 (Möhnesee 2017) 193–206.

**2019**: C. Graml, Worshipping Women, Worshipping War: (How) Did the Persian Wars Change the Cultic Veneration of Artemis in Athens? In: C. Graml / A. Doronzio / V. Capozzoli (eds), Rethinking Athens before the Persian Wars. Proceedings of the International Workshop at the Ludwig-Maximilians-Universität München (Munich, 23rd–24th February 2017). Münchner Stud. Ant. Welt 17 (München 2019) 277–295.

**2020**: C. Graml, The Sanctuary of Artemis Soteira in the Kerameikos of Athens. Philippika 136 (Wiesbaden 2020).

**2022**: C. Graml, Bendis, Deloptes and Asklepios. Reconsidering Reciprocal Formations of Iconography and Placement of Newcomer Cults in the Piraeus. Acta Arch. 93(2), 2022, 471–479.

**2024**: C. Graml, Where to Put Newcomer Cults. Religious Placemaking in Athens and Attica. Religion & Urbanity Online. DOI: 10.1515/urbrel.15247929.

**Graml et al. 2019**: C. Graml / M. Hunziker / K. Vukadin, Cult and Crisis: A GIS Approach to the Sacred Landscape of Hellenistic Attica. In: G. Papantoniou / A. Sarris / C. E. Morris / A. K. Vionis (eds), Unlocking Sacred Landscapes: Digital Humanities and Ritual Space. Open Arch. 2019(5), 383–395. DOI: 10.1515/opar-2019-0024.

**Greco 2010**: E. Greco, Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d. C. 1: Acropoli – Areopago – tra Acropoli e Pnice. Stud. Arch. e Topogr. Atene e Attica 1, 1 (Atene, Paestum 2010).

**2011**: E. Greco, Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d. C. 2: Colline sud-occidentali – Valle dell'Ilisso. Stud. Arch. e Topogr. Atene e Attica 1, 2 (Atene, Paestum 2011).

**2014a**: E. Greco, Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d. C. 3,1: Quartieri a nord e a nord-est dell'Acropoli e Agora del Ceramico. Quartieri a nord e a nord-est dell'Acropoli. Stud. Arch. e Topogr. Atene e Attica 1, 3,1 (Atene, Paestum 2014).

**2014b**: E. Greco, Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d. C. 3,2: Quartieri a nord e a nord-est dell'Acropoli e Agora del Ceramico. Agora del Ceramico. Stud. Arch. e Topogr. Atene e Attica 1, 3,2 (Atene, Paestum 2014).

**2014c**: E. Greco, Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d. C. 4: Ceramico, Dipylon a Accademia. Stud. Arch. e Topogr. Atene e Attica 1, 4 (Atene, Paestum 2014).

**Habicht 2006**: Ch. Habicht, Versäumter Gottesdienst. Historia 55, 2006, 154–166.

**2017**: Ch. Habicht, Divine Honors for Mortal Men in Greek Cities: The Early Cases (Ann Arbor 2017).

**Herda 2016**: A. Herda, Megara and Miletos: Colonising with Apollo. A Structural Comparison of Religious and Political Institutions in Two Archaic Greek Polis States. In: A. Alexandru / I. Bîrzescu / D. Knoepfler / A. Robu (eds), Mégarika. Nouvelles recherches sur Mégare et les cités de la Propontide et du Pont-Euxin: archéologie, épigraphie, histoire: actes du colloque de Mangalia (8–12 juillet 2012). Arch. Hist. 66 (Paris 2016) 15–127.

**Hintzen-Bohlen 1997**: B. Hintzen-Bohlen, Die Kulturpolitik des Eubulos und des Lykurg. Die Denkmäler- und Bauprojekte in Athen zwischen 355 und 322 v. Chr. (Berlin 1997).

**Hölscher 2010**: T. Hölscher, Athen – die Polis als Raum der Erinnerung. In: E. Stein-Hölkeskamp / K.-J. Hölkeskamp (eds), Die griechische Welt. Erinnerungsorte der Antike 2 (München 2010) 128–149.

**2024**: T. Hölscher, The Archaic Agora of Athens. Its Location within the Topographical System of the City. In: N. Arvanitis / A. Duplouy (eds), Athens and Attica from the Late Bronze Age to the End of the Archaic Period. The Spatial Roots of Politics and Society. Ann. Scuola Arch. Atene e Missioni Italiane in Oriente Suppl. 13 (Athens 2024) 173–192.

**Horster 2010**: M. Horster, Religious Landscape and Sacred Ground: Relationships between Space and Cult in the Greek World. Rev. Hist. Religions 4, 2010, 435–458.

**Iacoviello 2021**: A. Iacoviello, Exemplarity and Politics of Memory: The Recovery of the Piraeus by Olympiodoros of Athens. Class. Quarterly 71(2), 2021, 617–623.

**Igelbrink 2015**: C. Igelbrink, Die Kleruchien und Apoikien Athens im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. Rechtsformen und politische Funktionen der athenischen Gründungen. Klio Beih. N. F. 25 (Berlin, Boston 2015).

**Jim 2015**: T. Jim, Can Soteira be Named? The Problem of the Bare Trans-divine Epithet. Zeitschr. Papyr. u. Epigr. 195, 2015, 63–75.

**2017**: T. Jim, »Salvation« and Ancient Mystery Cults. Archiv Religionsgesch. 18–19(1), 2017, 255–281.

**2022**: T. Jim, Saviour Gods and Soteria in Ancient Greece (Oxford 2022).

**Knell 2000**: H. Knell, Athen im 4. Jahrhundert v. Chr. – eine Stadt verändert ihr Gesicht. Archäologisch-kulturgeschichtliche Betrachtungen (Darmstadt 2000).

**Knoepfler 2012**: D. Knoepfler, Épigraphie et histoire des cités grecques; cours: Athènes hellénistique (2e partie): nouveaux developments sur l'histoire, les institutions et les cultes de la cité. Annu. Collège France 111, 2012, 435–459.

**Kontopanagou in print**: M. Kontopanagou, Localisation, Distribution and Nature of Pottery Production of the Fourth-century BC Ceramic Workshops in Ano Petralona, Athens: A Synthesis of the Available Archaeological Evidence. In: E. C. Partida / C. Graml (eds), Ergasteria. Premises and Processes of Creation in Antiquity (Oxford in print).

**Kralli 2000**: I. Kralli, Athens and the Hellenistic Kings (338–261 B.C.). The Language of the Decrees. Class. Quarterly 50(1), 2000, 113–132.

**Lambert 2010**: S. Lambert, Connecting with the Past in Lykourgean Athens: an Epigraphical Perspective. In: L. Foxhall / H.-J. Gehrke / N. Luraghi (eds), Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece (Stuttgart 2010) 225–238.

**Lamont 2015**: J. Lamont, Asklepios in the Piraeus and the Mechanisms of Cult Appropriation. In: M. Miles (ed.), Autopsy in Athens: Recent Archaeological Research on Athens and Attica (Barnsley 2015) 37–50.

**2016**: J. Lamont, Amphiaraos into Attica: The Rise of Athenian Healing Cults [PhD thesis Johns Hopkins Univ. 2016]. http://jhir.library.jhu.edu/handle/1774.2/60666 (11.9.2024).

**Lefantzis/Tae Jensen 2009**: M. Lefantzis / J. Tae Jensen, The Athenian Asklepieion on the South Slope of the Akropolis: Early Development, ca. 420–360 B.C. In: J. Tae Jensen / G. Hinge / P. Schultz / B. Wickkiser (eds), Aspects of Ancient Greek Cult. Context, Ritual and Iconography. Aarhus Stud. Mediterranean Ant. 8 (Aarhus 2009) 91–124.

**Mackil 2013**: E. M. Mackil, Creating a Common Polity. Religion, Economy, and Politics in the Making of the Greek Koinon. Hellenistic Culture and Soc. 55 (Berkeley 2013).

**Mari 2016**: M. Mari, A »Lawless Piety« in an Age of Transition. Demetrius the Besieger and the Political Uses of Greek Religion. In: C. Bearzot / F. Landucci (eds), Alexander's Legacy. Atti del Convegno, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 2015. Centro Ricerche e Doc. Ant. Class. Monogr. 39 (Roma 2016) 157–180.

**Meyer 2017**: M. Meyer, Athena, Göttin von Athena. Kult und Mythos auf der Akropolis bis in klassische Zeit. Wiener Forsch. Arch. 16 (Wien 2017).

**Mikalson 1975**: J. D. Mikalson, The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year (Princeton NJ 1975).

**1998**: J. D. Mikalson, Religion in Hellenistic Athens. Hellenistic Culture and Soc. 29 (Berkley 1998).

**2016**: J. D. Mikalson, New Aspects of Religion in Ancient Athens: Honours, Authorities, Esthetics, and Society. Religions Graeco-Roman World 1983 (Boston MA 2016).

**Mitsopoulou 2011**: C. Mitsopoulou, The Eleusinian Processional Cult Vessel: Iconographic Evidence and Interpretation. In: R. Haysom / J. Wallensten (eds), Current Approaches to Religion in Ancient Greece: Papers Presented at a Symposium at the Swedish Institute at Athens 17–19 April 2008. Skri. Utg. Svenska Inst. Athen 8º, 21 (Athens 2011) 189–225.

**2014**: C. Mitsopoulou, Το αττικό σκεύος των Ελευσινίων Μυστηρίων: πρόταση χρονολόγησης. In: E. Kotsou / M. Kazakou (eds), Η' Επιστημονική Συνάντηση για την Ελληνιστική Κεραμική. Ιωάννινα 2009 (Athens 2014) 441–466.

**Muccioli 2013**: F. Muccioli, Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici. Historia Einzelschr. 224 (Stuttgart 2013).

**Mussa 2019**: V. Mussa, The College of Treasures of Athena on the Acropolis during the Archaic Period? In: C. Graml / A. Doronzio / V. Capozzoli (eds), Rethinking Athens before the Persian Wars. Proceedings of the International Workshop at the Ludwig-Maximilians-Universität München (Munich, 23rd–24th February 2017). Münchner Stud. Ant. Welt 17 (München 2019) 251–264.

**Nora 1990**: P. Nora, Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Kl. Kulturwiss. Bibl. 16 (Berlin 1990).

**Obrist et al. 2010**: B. Obrist / C. Pfeiffer / R. Henley, Multilayered Social Resilience: a New Approach in Mitigation Research. Progress Development Stud. 10(4), 2010, 283–293.

**Oetjen 2014**: R. Oetjen, Athen im dritten Jahrhundert v. Chr.: Politik und Gesellschaft in den Garnisonsdemen auf der Grundlage der inschriftlichen Überlieferung. R. Gesch. 5 (Düsseldorf 2014).

**Oliver 2007**: G. J. Oliver, War, Food, and Politics in Early Hellenistic Athens (Oxford 2007).

**Osborne 2016**: M. Osborne, Panathenaic Fantasies. Zeitschr. Papyr. u. Epigr. 198, 2016, 88–96.

**Papadimitriou 2024**: N. Papadimitriou, Mycenaean Attica: How much »Mycenaean« and how much »Attica«? In: N. Arvanitis / A. Duplouy (eds), Athens and Attica from the Late Bronze Age to the End of the Archaic Period. The Spatial Roots of Politics and Society. Ann. Scuola Arch. Atene e Missioni Italiane in Oriente Suppl. 13 (Athens 2024) 39–58.

**Parker 1996**: R. Parker, Athenian Religion. A History (Oxford 1996).

**2005**: R. Parker, Polytheism and Society in Athens (Oxford 2005).

**2011**: R. Parker, On Greek Religion (Ithaka, London 2011).

**2017**: R. Parker, Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations. Sather Class. Lectures 72 (Oakland CA 2017).

**de Polignac 1984**: F. de Polignac, La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII$^{e}$-VII$^{e}$ siècles (Paris 1984).

**Raaflaub 2004**: K. A. Raaflaub, The Discovery of Freedom in Ancient Greece (Chicago 2004).

**Rubel 2014**: A. Rubel, Fear and Loathing in Ancient Athens. Religion and Politics during the Peloponnesian War (Durham 2014).

**Rüpke 2011**: J. Rüpke, Lived Ancient Religion: Questioning »Cults« and »Polis Religion«. Mythos N. S. 5, 2011, 191–204.

**Ruppenstein 2011**: F. Ruppenstein, Early Helladic Peak Sanctuaries in Attica? In: W. Gauß / M. Lindblom / R. A. K. Smith / J. C. Wright, Our Cups are full: Pottery and Society in the Aegean Bronze Age. Papers Presented to Jeremy B. Rutter on the Occasion of his 65$^{th}$ Birthday (Oxford 2011) 227–230.

**Schubert 2012**: Ch. Schubert, Die Ordnung des politischen Raums. Bemerkungen zur kleisthenischen Phylenreform. In: L. Popko / N. Quenouille /M. Rücker (eds), Von Sklaven, Pächtern und Politikern. Beiträge zum Alltag in Ägypten, Griechenland und Rom. Δουλικὰ ἔργα zu Ehren von Reinhold Scholl. Archiv Papyrusforsch. u. Verwandte Gebiete Beih. 33 (Berlin, Boston 2012) 101–116. DOI: 10.11588/propylaeumdok.00005463.

**Shear 2010**: J. Shear, Demetrios Poliorketes, Kallias of Sphettos, and the Panathenaia. In: G. Reger / F. X. Ryan / T. F. Winters (eds), Studies in Greek Epigraphy and History in Honor of Stephen V. Tracy. Ausonius Éditions 26 (Bordeaux 2010) 135–152.

**Shear 1970**: T. L. Shear Jr., The Monument of the Eponymous Heroes in the Athenian Agora. Hesperia 39(3), 1970, 145–222.

**Simon 1983**: E. Simon, Festivals of Attica. An Archaeological Commentary (Madison WI 1983).

**Sioumpara 2019**: E. Sioumpara, Constructing Monumentality at the Athenian Acropolis in the Early 6$^{th}$ Century B.C. In: C. Graml / A. Doronzio / V. Capozzoli (eds), Rethinking Athens before the Persian Wars. Proceedings of the International Workshop at the Ludwig-Maximilians-Universität München (Munich, 23$^{rd}$–24$^{th}$ February 2017). Münchner Stud. Ant. Welt 17 (München 2019) 149–166.

**2020**: E. Sioumpara, Zerstörung und Wiederherstellung der Ordnung. Wiederverwendung von Baumaterialien in attischen Heiligtümern nach den Perserkriegen. In: K. Piesker / U. Wulf-Rheidt (eds), Umgebaut. Umbau-, Umnutzungs- und Umwertungsprozesse in der antiken Architektur. Internationales Kolloquium in Berlin vom 21.–24. Februar 2018, veranstaltet vom Architekturreferat des DAI. Diskussionen Arch. Bauforsch. 13 (Regensburg 2020) 91–110.

**2021**: E. Sioumpara, Die erste Monumentalisierung der Akropolis und der Stadt Athen im 6. Jh. v. Chr. In: U. Gotter / E. Sioumpara (eds), Identität in Stein. Die Athener Akropolis und die Stadt (München 2021) 37–52.

**Steinhauer 1993**: G. Steinhauer, Νεότερα στοιχεία για τον σαλαμίνιο θίασο της Βενδίδος. Arch. Ephemeris 132, 1993, 31–47.

**Stroszeck 2014**: J. Stroszeck, Der Kerameikos in Athen. Geschichte, Bauten und Denkmäler im archäologischen Park (Möhnesee 2014).

**Themelis 1989**: P. Themelis, Bathro anathematos sti Bendida. Horos 7, 1989, 23–28.

**Thompson 1942**: M. Thompson, Coins for the Eleusinia. Hesperia 11, 1942, 213–229.

**Traill 1975**: J. S. Traill, The Political Organization of Attica: A Study of the Demes, Trittyes, and Phylai, and Their Representation in the Athenian Council. Hesperia Suppl. 14 (Princeton NJ 1975).

**1986**: J. S. Traill, Demos and Trittys. Epigraphical and Topographical Studies in the Organization of Attica (Toronto 1986).

**Trümpy 1998**: C. Trümpy, Feste zur Vollmondszeit. Die religiösen Feiern Attikas im Monatslauf und der vor-

geschichtliche attische Kultkalender. Zeitschr. Papyr. u. Epigr. 121, 1998, 109–115.

**Vanderpool et al. 1962**: E. Vanderpool / J. R. McCredie / A. Steinberg, Koroni: A Ptolemaic Camp on the East Coast of Attica. Hesperia 31(1), 1962, 26–61.

**Waywell 1971**: G. B. Waywell, Athena Mattei. Annu. Brit. School Athens 66, 1971, 373–382.

**Weber 2018**: G. Weber, »200 Jahre Phylenreform des Kleisthenes« – die Neuorganisation von Athen und Attika (307/06 v. Chr.). Kontext, Umsetzung und Folgen. Klio 100(1), 2018, 125–152. DOI: 10.1515/klio-2018-0004.

**Whitehead 1986**: D. Whitehead, The Demes of Attica 508/7 – ca. 250 BC. A Political and Social Study (New Jersey 1986).

**Wickkiser 2009**: B. Wickkiser, Banishing Plague: Asklepios, Athens, and the Great Plague Reconsidered. In: J. Tae Jensen / G. Hinge / P. Schultz / B. Wickkiser (eds), Aspects of Ancient Greek Cult. Context, Ritual and Iconography. Aarhus Stud. Mediterranean Ant. 8 (Aarhus 2009) 55–65.

**Winter 2010**: E. Winter, Formen ptolemäischer Präsenz in der Ägäis zwischen schriftlicher Überlieferung und archäologischem Befund. In: F. Daubner (ed.), Militärsiedlungen und Territorialherrschaft in der Antike. Topoi 3 (Berlin, Boston 2010) 65–78.

Constanze Graml
Justus-Liebig-Universität Gießen
Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften
Institut für Altertumswissenschaften
Otto-Behaghel-Str. 10
DE - 35394 Gießen
constanze.graml@archaeologie.uni-giessen.de
ORCID: 0000-0002-1382-9307

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Polis Athen war von ihrer Entstehung in der späten Eisenzeit bis zu ihrer Eingliederung in das Römische Reich mit vielen kritischen Ereignissen konfrontiert. Spannungen in der Lebenswelt führten zur Annäherung an und aktiven Kontaktaufnahme mit der göttlichen Sphäre: Religiöse Praktiken oder Kultstätten wurden geschaffen, hinzugefügt oder sogar aufgegeben. Mit diesem Beitrag möchte ich zeigen, dass die athenische Religion einerseits entscheidend für die Widerstandsfähigkeit der Polisgemeinschaft in Krisenzeiten war. Die Athener wandten sich an göttliche Helfer, wenn sie sich verunsichert und unmittelbar bedroht fühlten. Und auch im Nachhinein wurde Religion als Strategie im Umgang mit der Wahrnehmung einer überwundenen Krise »eingesetzt«. Andererseits weist die athenische Religion selbst eine systemische Resilienz auf, die in der multidimensionalen Einbettung von Kultstätten und rituellen Praktiken in die athenische Topografie und Gesellschaft wurzelt und sie zu einem vitalen Teil der »gelebten Welt« macht. Auf Grundlage mehrerer Fallstudien zu kritischen Ereignissen während der klassischen Epoche werden Einblicke in die weniger gut untersuchte hellenistische Periode - die oft als eine Periode des Niedergangs und der permanenten Krise verstanden wird - gegeben. Diese illustrieren, dass neben der proaktiven Resilienz durch regelmäßige Kultausübung auch unterschiedliche reaktive Resilienzstrategien in der Polis nach ihrer Blütezeit angewandt wurden.

Julian Schreyer

# Die unangetastete Kriegsruine

## Zur archäologischen Dimension eines antiken Konzepts


### ZUSAMMENFASSUNG

Zu Beginn des 5. Jahrhunderts v. Chr. sollen Teile der Griechen angesichts der persischen Bedrohung geschworen haben, von jenen zerstörte Tempel nicht wiederaufzubauen, sondern zur Erinnerung zerstört zu belassen. Der Schwur setzt einer befürchteten Ohnmacht gegenüber den Taten des Feindes den Versuch einer nachträglichen Kontrolle über die kollektive Erinnerung entgegen. Unabhängig von der Frage nach seiner Historizität stellt der Eid ein zwar in Schriftquellen nur sporadisch bezeugtes, aber sehr aufschlussreiches Konzept antiker Resilienz dar. Anhand des im frühen 5. Jahrhundert v. Chr. teilzerstörten Apollonheiligtums von Abai diskutiert der Beitrag exemplarisch die Frage nach dem Wechselverhältnis von Schriftzeugnissen und archäologischem Befund: Inwiefern dürfen wir davon ausgehen, dass sich die Vorstellung einer erinnerungsbezogenen Resilienz durch Ruinen auch an den sakralen Kriegsschauplätzen selbst manifestierte? Welche Bedeutungsfacetten trug die reale Ausprägung solcher Schauplätze bei?



### SCHLÜSSELWÖRTER

Abai / Resilienz / Ruinen / Perserkriege / Gedächtnis / Eid


Zu Beginn des 5. Jahrhunderts v. Chr. sollen Teile der Griechen angesichts der militärischen Bedrohung durch die Perser geschworen haben, die von jenen zerstörten Tempel nicht wiederaufzubauen, sondern sie zur Erinnerung zerstört zu belassen[1]. Der Schwur setzt einer befürchteten Ohnmacht gegenüber den Taten des Feindes den Versuch einer nachträglichen Kontrolle über die kollektive Erinnerung entgegen. Er stellt damit ein zwar in Schriftquellen nur sporadisch bezeugtes, aber sehr aufschlussreiches Konzept von antiker Resilienz dar. Zur Einlösung eines solchen Schwurs hätte es prinzipiell reichlich Gelegenheiten gegeben: Im Zuge der Konfrontation mit den Persern waren auf griechischem Territorium empfindliche Niederlagen zu verzeichnen. Der Ionische Aufstand wurde 494 v. Chr. niedergeschlagen und kulminierte in der Zerstörung Milets. Die Vernichtung dieser Stadt war wenig später Gegenstand einer Tragödie des Phrynichos, die das attische Theaterpublikum regelrecht traumatisiert haben soll[2]. Nach der Niederlage bei den Thermopylen 480 v. Chr. schließlich durchquerten persische Kontingente die Regionen Phokis, Boiotien und Attika und richteten in den dortigen Städten und Heiligtümern teils massive Zerstörungen an[3]. Allerdings treten die ersten Belege für einen entsprechenden Schwur nicht vor

**1** Zu diesem Phänomen, meist unter dem Schlagwort des Eides von Plataiai, bislang: Siewert 1972; Kreutz 2001; Rhodes/Osborne 2004, 440-448 Nr. 88; van Wees 2006; Papini 2013; Miles 2014; Köster 2020; in konkreten archäologischen Fallzusammenhängen: Ferrari 2002; Kousser 2009; Klose 2012/2013, 301-309; McKesson Camp 2021, 78-79.

**2** Hdt. 6, 18-21.

**3** Hdt. 7, 201-8, 53.

In: A. Hartmann · A.-K. Rieger · Ch. Schliephake (Hrsg.), »Ressourcen der Resilienz« in der Antike. Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien.
LEIZA Publications 6 (Mainz 2025). DOI: 10.11588/propylaeum.1596.c22929

der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. auf und bereits der antike Historiker Theopomp bezweifelte die Echtheit der Überlieferung. Das Konzept der als Mahnmal dienenden Perserkriegsruinen muss also, konträr zum prospektiven Charakter des Eides, in erster Linie als retrospektive Konstruktion gewertet werden; in dieser Hinsicht aber stellt es zweifellos eine historisch valide Perspektive auf die griechische Sakral- und Erinnerungslandschaft dar.

Unabhängig von der Frage nach der Historizität eines solchen Eides mag seine Plausibilität in der Antike davon profitiert haben, dass es an Tempeln in Athen, Attika und anderswo, die im frühen 5. Jahrhundert v. Chr. zerstört worden waren, oft tatsächlich erst mit größerer Verzögerung zu Instandsetzungsarbeiten oder Neubautätigkeiten kam[4]. Will man es aber nicht bei dieser Feststellung einer losen Koinzidenz belassen, ist unweigerlich die Archäologie auf den Plan gerufen: Inwiefern dürfen wir überhaupt davon ausgehen, dass sich die Vorstellung einer erinnerungsbezogenen Resilienz durch Ruinen auch an den sakralen Kriegsschauplätzen selbst manifestierte? Welche Bedeutungsfacetten trug die reale Ausprägung solcher Schauplätze bei? Im Spannungsfeld zwischen einschlägigen Schriftzeugnissen und konkretem archäologischem Befund soll anhand des z. T. zerstörten Apollonheiligtums von Abai eine exemplarische Analyse Klärung bringen.

## Der Eid

Frühester Gewährsmann für einen angeblich gezielt unterbliebenen Wiederaufbau von Perserkriegsruinen ist der Rhetor Isokrates. Mit seinem zu den Olympischen Spielen von 380 v. Chr. veröffentlichten *Panegyrikos* schlägt er einen neuen griechischen Feldzug gegen die Perser unter Führung Athens vor. In einer Auflistung moralischer Grenzüberschreitungen durch die Perser lässt er diese auch nicht vor den Heiligtümern der Griechen Halt machen:

»Was bei uns ist ihnen nicht verhasst, die sie es im früheren Krieg sogar wagten, die Bilder und Tempel der Götter zu plündern und anzuzünden? Darum verdienen es die Ionier auch, dafür gelobt zu werden, dass sie nach dem Niederbrennen ihrer Heiligtümer alle jene verfluchten, die etwas anrührten oder es in seinen früheren Zustand zurückversetzen wollten: nicht etwa weil ihnen die Ressourcen für einen Wiederaufbau gefehlt hätten, sondern damit es für die Nachwelt einen Ort der Erinnerung an die Gottlosigkeit der Barbaren gebe und niemand mehr Vertrauen zu Menschen fasse, die in solcher Weise gegen den Besitz der Götter frevelten; und damit alle den Persern gegenüber wachsam und argwöhnisch seien, wenn sie sähen, dass diese nicht nur gegen uns als Personen, sondern auch gegen unsere Weihungen für die Götter Krieg geführt haben«[5].

Spätestens durch Isokrates dürfte das Motiv des bewussten Nicht-Wiederaufbaus der von den Persern zerstörten Tempel in weiteren Umlauf geraten sein. Während er es den Ioniern, wohl im Zusammenhang mit dem Ionieraufstand, zuschrieb, brachten es andere mit der Vorbereitung auf die Schlacht von Plataiai in Verbindung. Dieser sogenannte Eid von Plataiai lässt sich erstmals in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. sicher greifen. In der epigrafischen Überlieferung auf einer Stele aus dem attischen Demos Acharnai fehlt ein Passus, Heiligtümer nicht wiederaufzubauen[6], dagegen ist er in zwei literarischen Überlieferungen des Eids enthalten. Lykurg plädiert in seiner Rede *Gegen Leokrates* von 331/330 v. Chr. für eine Rückbesinnung auf die tradierten Werte und Normen Athens. Dazu erinnert er an den Eid, den die Athener Bürger, Richter und Amtsträger leisten; dieser wiederum sei seinerzeit Vorlage für den vor der ruhmreichen Schlacht bei Plataiai abgelegten Eid gewesen. Letzterer wird anschließend verlesen und endet mit der an Isokrates erinnernden Klausel: »Und von den durch die Barbaren verbrannten und zerstörten Heiligtümern werde ich durchaus keines wiederaufbauen, sondern es als Ort der Erinnerung an die Gottlosigkeit der Barbaren für die Nachwelt zurücklassen«[7]. Auch

**4** Zur Historizitätsdiskussion weiterführend Jung 2006, 166; Engels 2008, 155–156; Hartmann 2010, 181. Vgl. auch die Beiträge in diesem Band zur narrativen Dimension des Resilienzkonzepts.

**5** Isocr. 4, 155–156: τί δ᾽ οὐκ ἐχθρὸν αὐτοῖς ἐστι τῶν παρ᾽ ἡμῖν, οἳ καὶ τὰ τῶν θεῶν ἕδη καὶ τοὺς νεὼς συλᾶν ἐν τῷ προτέρῳ πολέμῳ καὶ κατακάειν ἐτόλμησαν; διὸ καὶ τοὺς Ἴωνας ἄξιον ἐπαινεῖν, ὅτι τῶν ἐμπρησθέντων ἱερῶν ἐπηράσαντο εἴ τινες κινήσειαν ἢ πάλιν εἰς τἀρχαῖα καταστῆσαι βουληθεῖεν, οὐκ ἀποροῦντες πόθεν ἐπισκευάσωσιν, ἀλλ᾽ ἵν᾽ ὑπόμνημα τοῖς ἐπιγιγνομένοις ᾖ τῆς τῶν βαρβάρων ἀσεβείας, καὶ μηδεὶς πιστεύῃ τοῖς τοιαῦτα εἰς τὰ τῶν θεῶν ἐξαμαρτεῖν τολμῶσιν, ἀλλὰ καὶ φυλάττωνται καὶ δεδίωσιν, ὁρῶντες αὐτοὺς οὐ μόνον τοῖς σώμασιν ἡμῶν ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀναθήμασι πολεμήσαντας. Alle Übersetzungen durch J. Schreyer.

**6** SEG XXI 519.

**7** Lyc. Leocr. 81: καὶ τῶν ἱερῶν τῶν ἐμπρησθέντων καὶ καταβληθέντων ὑπὸ τῶν βαρβάρων οὐδὲν ἀνοικοδομήσω παντάπασιν, ἀλλ᾽ ὑπόμνημα τοῖς ἐπιγιγνομένοις ἐάσω καταλείπεσθαι τῆς τῶν βαρβάρων ἀσεβείας.

in der Universalgeschichte des ebenfalls im 4. Jahrhundert v. Chr. schreibenden Historikers Ephoros von Kyme muss der Eid vorgekommen sein: Der späthellenistische Historiker Diodor, der für seine Beschreibung der Perserkriege stark auf Ephoros zurückgreift, gibt den Schwur fast wortgleich zu Lykurg wieder[8]. Mit der gehäuften Erwähnung eines Eides gegen den Wiederaufbau im 4. Jahrhundert v. Chr. wurde auch Kritik an seiner Authentizität laut, so durch den Historiker Theopomp. Theopomp dekonstruiere – so berichtet es der Grammatiker Theon von Alexandria als Beispiel für eine gelungenen rhetorischen Widerlegung – die vermeintlichen historischen Leistungen Athens und damit auch die daraus abgeleiteten außenpolitischen Ansprüche der Polis. Konkret bezeichne Theopomp die Verdienste Athens in der Schlacht von Marathon, den Kalliasfrieden und eben auch den Eid von Plataiai als handfeste Fälschungen[9]. Von solchen Einlassungen unbeeindruckt, beziehen sich Cicero und Pausanias ebenfalls auf ein griechisches Votum, die von den Persern zerstörten Tempel liegen zu lassen. Im *Staat* (54–52 v. Chr.) referiert Philus als »advocatus diaboli« den Standpunkt des skeptischen Philosophen Karneades, der 155 v. Chr. in Rom ein Plädoyer für die Gerechtigkeit und am folgenden Tag eines gegen die Gerechtigkeit gehalten und damit nachhaltig für Furore gesorgt hatte. Im Rahmen einer der dezidiert antinormativen Positionen des Skeptikers, die Philus nur auf Drängen der Gesprächspartner und »indem ich mich wissentlich besudle« wiedergibt, wird die Zerstörung griechischer Tempel als Ausdruck persischer Frömmigkeit interpretiert. Der persische Großkönig Xerxes habe die ganze Welt als das Haus der Götter angesehen, dagegen die griechische Gepflogenheit, sie in Tempelbauten einzusperren, für Frevel gehalten – und aus diesem Grund angeordnet, die Tempel der Athener anzuzünden. »Später aber brachten es sowohl Philipp bei der Planung als auch Alexander bei der Ausführung gegenüber den Persern als Kriegsgrund vor, die Heiligtümer von Griechenland rächen zu wollen. Die Griechen glaubten, sie nicht einmal wiederherstellen zu dürfen, damit der Nachwelt ein ewiger Beleg für das Verbrechen der Perser vor Augen stünde«[10].

Auch Pausanias berichtet in seiner *Beschreibung Griechenlands* (2. Jahrhundert n. Chr.), ausgehend von der starken Zerstörung der altehrwürdigen Bauten im Apollonheiligtum von Abai: »Von den Griechen beschlossen diejenigen, die dem Barbaren Widerstand geleistet hatten, die niedergebrannten Heiligtümer nicht wiederaufzubauen, sondern für immer als Orte der Erinnerung an den Hass zu belassen« – wobei nicht explizit wird, ob Pausanias diesen Hass den Griechen, den Persern oder beiden Parteien zugleich zuschreibt[11].

## Das Beispiel Abai

Das von Pausanias erwähnte Apollonheiligtum von Abai ist durch langjährige Grabungen im griechischen Kalapodi archäologisch vergleichsweise gut dokumentiert[12]. Zwei nebeneinander gelegene hocharchaische Peripteraltempel wurden allem Anschein nach im Zuge der persischen Invasion in Brand gesteckt und zerstört. Unter dem Einfluss von Weiternutzungen, Umbau- und Neubaumaßnahmen, aber auch Zerstörungen und fortbestehenden Schäden veränderte sich der Zustand des Areals bis in die Römische Kaiserzeit hinein fortlaufend (**Abb. 1**). Nur der Südtempel behielt für längere Zeit das Aussehen einer Ruine, wobei auch diese verschiedenen Veränderungen unterlag. Soweit auf Grundlage der publizierten Grabungsergebnisse archäologisch greifbar, lässt sich die Entwicklung des Areals in folgende – durch je spezifische Ausprägungen und Sichtbarkeiten von zerstörter Architektur gekennzeichnete – Zustände untergliedern (dazu **Abb. 2**)[13].

**8** Diod. 11, 29, 3.

**9** FGrHist 115 F 153.

**10** Cic. rep. 3, 5; 9: *Philus: »heia vero« inquit, »geram morem vobis et me oblinam sciens […]. Post autem cum Persis et Philippus, qui cogitavit, et Alexander, qui gessit, hanc bellandi causam inferebat, quod vellet Graeciae fana poenire; quae ne reficienda quidem Graii putaverunt, ut esset posteris ante os documentum Persarum sceleris sempiternum […].«*

**11** Paus. 10, 35, 2: Ἑλλήνων δὲ τοῖς ἀντιστᾶσι τῷ βαρβάρῳ τὰ κατακαυθέντα ἱερὰ μὴ ἀνιστάναι σφίσιν ἔδοξεν, ἀλλὰ ἐς τὸν πάντα ὑπολείπεσθαι χρόνον τοῦ ἔχθους ὑπομνήματα. Vgl. Isocr. 4, 155 (s. o. Anm. 5).

**12** Zur Identifikation Prignitz 2014.

**13** Felsch u. a. 1980; 1987; Niemeier 2005; 2006; Felsch 2007; Niemeier 2007; 2008; 2009; 2010; 2012; 2013; 2014; Grigoropoulos 2015; Niemeier 2016; Fuchs 2016/2017; Hellner 2016/2017; Niemeier 2019; Müller 2022.

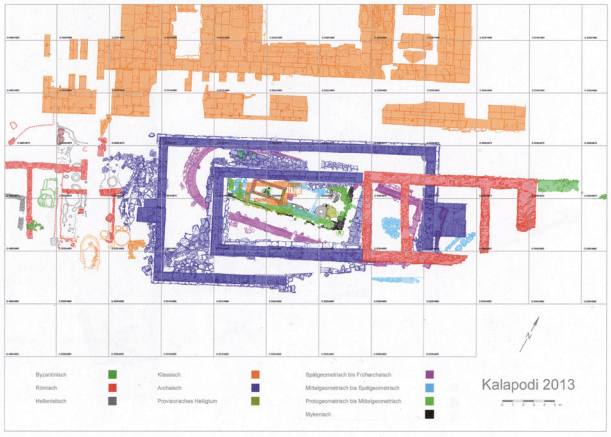



**Abb. 1** Apollonheiligtum von Abai: Steinplan. – (Nach Niemeier 2016, Taf. I, a).

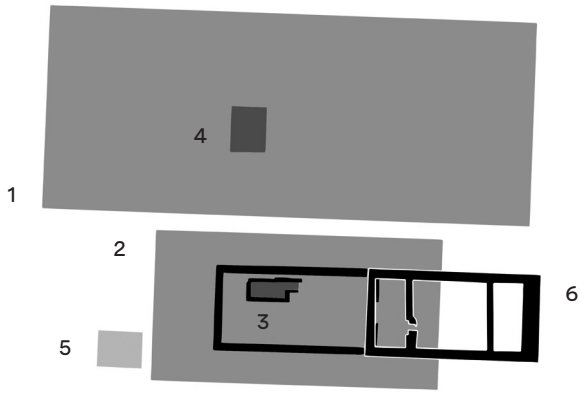



**Abb. 2** Apollonheiligtum von Abai: schematische Lage der im Text erwähnten Bauwerke: **1** hocharchaischer Nordtempel und Nachfolgertempel; **2** hocharchaischer Südtempel, nach Zerstörung dauerhaft als Ruine verbleibend; **3-4** provisorische Heiligtümer in beiden Tempelruinen; **5** Bronzewerkstätten; **6** römischer Tempel in Caementiciumbauweise. – (Grafik J. Schreyer).

## Zustand 1: Zwei Tempelruinen (ab 480 v. Chr., Dauer unklar)

Herodot berichtet von baulichen Schäden wie folgt:

> »[Die Perser] steckten die Städte Drymos, Charadra, Erochos, Tethronion, Amphikaia, Neon, Pediai, Triteai, Elateia, Hyampolis, Parapotamioi und Abai in Brand, wo es ein prächtiges Heiligtum des Apollon gab, mit vielen Schatzhäusern und Weihgeschenken ausgestattet; damals wie heute gibt es dort auch ein Orakel; auch dieses Heiligtum plünderten und verbrannten sie«[14].

Wie der archäologische Befund in Abai zeigt, waren in der Folge die beiden hocharchaischen Tempel (**Abb. 2, 1-2**) gleichermaßen eingestürzt und rußgeschwärzt. Zertrümmerte Bauteile und beschädigte Objekte, insbesondere Weihgaben, umgaben die zwei Tempelruinen.

## Zustand 2: Ein erster Neubau im Norden, weiterhin Verfall und Aufräumarbeiten im Süden (Beginn unklar, bis mindestens 457 v. Chr.)

Nach ersten Aufräumarbeiten wurde der ehemalige Innenraum des zerstörten Südtempels in einen unüberdachten Hof unklarer Höhe umfunktioniert. Im Inneren des Hofes errichtete man, teils aus Resten der Cellamauern, einen winzigen Kultbau, der zunächst als Provisorium verstanden worden sein mag (**Abb. 2, 3**). Außerhalb der Hofmauer unterblieben die Aufräumarbeiten. Bei den Ausgrabungen trat ein längere Zeit offen sichtbar gebliebener Zerstörungshorizont aus Bauteilen und verkohlten Holzbalken zutage. Auch zahlreiche fragmentierte Wagenräder fanden sich im Schutt, die zuvor als Votive womöglich am Gebälk des Tempels angebracht waren (**Abb. 3**)[15]. Parallel dazu wurde im Bereich des zerstörten Nordtempels bereits mit Fundamentierungsarbeiten für einen Nachfolgebau begonnen. Zwischen den zunehmend in die Höhe wachsenden Fundamenten – für den neuen Tempel war ein deutlich höher gelegenes Laufniveau als beim archaischen Vorgängerbau vorgesehen – wurde auf immer engerem Raum ein zweites provisorisches Heiligtum betrieben (**Abb. 2, 4**), das im Zuge der Fundamentverfüllung aufgegeben wurde. Der exzellente Erhaltungszustand bei der Freilegung lässt darauf schließen, dass dieses provisorische Heiligtum mitsamt Inventar rituell bestattet wurde (**Abb. 4**).

**14** Hdt. 8, 33: καὶ κατὰ μὲν ἔκαυσαν Δρυμὸν πόλιν κατὰ δὲ Χαράδραν καὶ Ἔρωχον καὶ Τεθρώνιον καὶ Ἀμφίκαιαν καὶ Νέωνα καὶ Πεδιέας καὶ Τριτέας καὶ Ἐλάτειαν καὶ Ὑάμπολιν καὶ Παραποταμίους καὶ Ἄβας, ἔνθα ἦν ἱρὸν Ἀπόλλωνος πλούσιον, θησαυροῖσί τε καὶ ἀναθήμασι πολλοῖσι κατεσκευασμένον: ἦν δὲ καὶ τότε καὶ νῦν ἔτι χρηστήριον αὐτόθι. καὶ τοῦτο τὸ ἱρὸν συλήσαντες ἐνέπρησαν. καί τινας διώκοντες εἷλον τῶν Φωκέων πρὸς τοῖσι ὄρεσι, καὶ γυναῖκας τινὰς διέφθειραν μισγόμενοι ὑπὸ πλήθεος.

**15** Eine ausführlichere Behandlung der Wagenräder stellt Schmitt 2023, 42-43 in Aussicht.

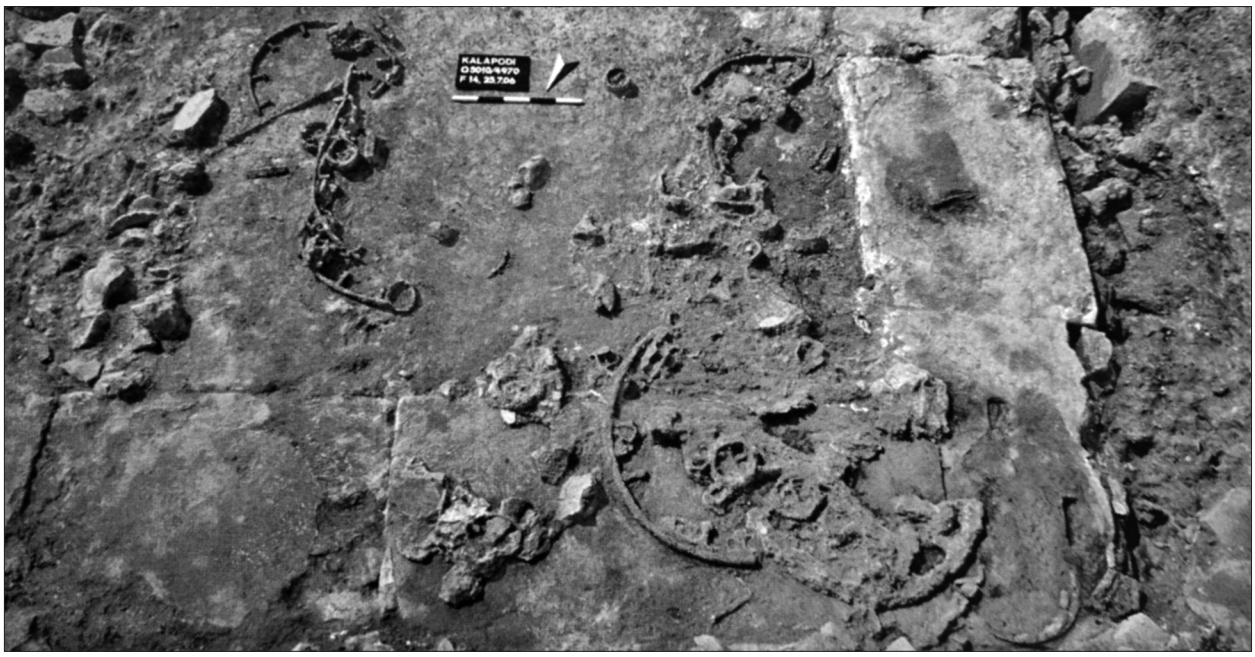



**Abb. 3** Apollonheiligtum von Abai: eiserne Fragmente von Wagenrädern im westlichen Pteron des zerstörten Südtempels. – (Nach Niemeier 2007, 212 Abb. 5).

**Abb. 4** Apollonheiligtum von Abai: Votivbank und Altar eines provisorischen Heiligtums in der Baugrube des klassischen Nordtempels. – (Nach Felsch u. a. 1980, 90 Abb. 71).

### Zustand 3: Ein zweiter Neubau im Norden, Werkstätten neben der Ruine im Süden (frühestens 457 bis ca. 400 v. Chr.)

Das Aussehen des ehemaligen Südtempels blieb nun für längere Zeit stabil. Das Areal nördlich davon wurde von einer Baustelle zur Errichtung eines neuen Nordtempels dominiert. Bereits wenige Jahre nach dessen Fertigstellung wurde, wohl aufgrund eines Erdbebens, abermals ein Neubau erforderlich, der sich bis Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. hinzog. Westlich der Ruine des Südtempels befanden sich Bronzewerkstätten, die zur Ausstattung des Nordtempels, u. a. mit einem neuen Kultbild, gedient haben dürften (**Abb. 2, 5**).

### Zustand 4: Neue Schäden im Norden, Ruine im Süden (ca. 400 bis ca. 300 v. Chr.)

Während die Situation am ehemaligen Südtempel weiter unverändert blieb, scheint es am zwischenzeitlich fertiggestellten klassischen Nordtempel im Laufe des 4. Jahrhunderts v. Chr. erneut zu größeren Schäden gekommen zu sein. Die genauen Umstände und das weitere Schicksal des Tempels sind mangels belastbarer Grabungsergebnisse bislang weitgehend unklar[16].

### Zustand 5: Nordtempel unklar, Trümmer im Süden werden unsichtbar (ca. 300 v. Chr. bis 1./2. Jahrhundert n. Chr.)

Erst im frühen Hellenismus scheinen die Trümmer rund um die Hofmauer des ehemaligen Südtempels endgültig von einer Abraumschicht bedeckt worden zu sein. Mit dieser Veränderung der Umgebung dürfte der Tempelrest und sein provisorischer Kultbau endgültig den Charakter einer Ruine verloren und den eines kleinen Hofheiligtums mit Naiskos gewonnen haben. Der Zustand des Nordtempels bleibt weiter unbestimmt.

### Zustand 6: Nordtempel intakt, im Süden Neubau mit integriertem Rest des Südtempels (ab 1./2. Jahrhundert n. Chr.)

Während der Römischen Kaiserzeit wurde östlich an die Hofmauer des ehemaligen Südtempels ein Gebäude gleicher Größe in Caementiciumbauweise angesetzt. Die Außenmauern des Hofes und damit des zerstörten Tempels wurden also gezielt in den Neubau einbezogen, bei dem es sich um einen von Pausanias erwähnten Tempel Kaiser Hadrians handeln könnte (**Abb. 2, 6**)[17]. Pausanias lokalisiert diesen hadrianischen Tempel neben dem großen Tempel von Abai, bei dem es sich wiederum um den – spätestens jetzt wieder intakten – Nordtempel handeln dürfte.

## Ruinen als Bedeutungsträger

Wie verhalten sich solche durch je spezifische Ausprägungen und Sichtbarkeiten von zerstörter Architektur gekennzeichnete Zustände zu dem Konzept der intentional konservierten Kriegsruine, wie es in den Schriftquellen aufscheint? Zur Beantwortung dieser Frage ist es zunächst notwendig, das Aussagepotenzial der materiellen Heiligtumsruine für sich zu bestimmen; in einem zweiten Schritt sind sodann mögliche Wechselwirkungen zwischen sprachlichen Konstruktionen und materiellen Wirkpotenzialen zu diskutieren.

Zunächst einmal ist völlig klar, dass Architektur für sich allein kaum dazu in der Lage ist, präzise Bedeutungen zu transportieren. Gebäude sind keine Worte[18]. Damit scheinen die Voraussetzungen zunächst denkbar ungünstig, die ein Gebäude – und erst recht eine Ruine, auf deren jeweilige Form weitaus mehr Akteure eingewirkt haben als auf einen Neubau – in die Lage versetzen könnten, einen ganz spezifischen historischen Eid zu bezeichnen: schon gar nicht in der präzisen Weise, wie es die Rhetorik kann. Vor diesem Hintergrund spielt es auch nur eine untergeordnete Rolle, ob es in Abai Requisiten der Musealisierung gab, z. B. Abgrenzungen, Inschriften oder Fremdenführer[19]. Solche Requisiten konnten einer Ruine zwar prinzipiell sehr spezifi-

**16** Nicht verifizierbar ist die Erwähnung von Beschädigungen im Dritten Heiligen Krieg durch Paus. 10, 35, 2-3, s. u.

**17** Paus. 10, 35, 4.

**18** Für eine fundamentale Unterscheidung architektursemiotischer Wirkungsweisen vgl. Baumberger 2010.

**19** Zu den möglichen Requisiten einer Ruineninszenierung vgl. Hartmann 2010, bes. 141-190, und ferner Zwingmann 2012.

sche Bedeutungen beilegen, waren dabei aber zum einen auf fortlaufende Repetition durch interessierte Akteure angewiesen und profitierten zum anderen wesentlich von zwei charakteristischen Sinngebungsmechanismen, die sich, auch unabhängig von etwaigen Inszenierungen, aus der Materialität und Gestalt von Ruinen selbst ergaben.

Erstens: Ruinen sind von vornherein das Ergebnis einer Widerstandsfähigkeit: nämlich einer Widerstandsfähigkeit ihrer eigenen baulichen Substanz. Per definitionem bilden sie den materiellen Rest, der überdauert hat und bislang allen Arten von anthropogenen und natürlichen Einflüssen trotzen konnte. Ruinen verkörperten diese Qualität auch in antiker Perspektive: Antike Schriftzeugnisse verstehen Ruinen oftmals als extrem langlebige Dinge. Zugleich fragen sie meist nach dem »Warum« und deuten entsprechende Bauwerke als sichtbaren Ausdruck von in Vergangenheit und Gegenwart wirkenden Handlungen, Entscheidungen und Gegebenheiten[20]. Sobald sich eine griechische Heiligtumsruine ausreichend stark von ihrem räumlichen Umfeld absetzte[21], standen die Chancen gut, dass auch die Ursachen dieser Ruine unterschiedlich deutlich in den Fokus von Betrachtern, Kultteilnehmern oder anderen Personen gerieten – und bei hinreichender historischer Plausibilität auch dezidiert auf die Perserkriege gemünzt wurde, nicht nur als neutrale Informationsverknüpfung, sondern mit einer dezidiert moralisierenden Stoßrichtung[22]. Der Persereinfall mag über die Jahrhunderte hinweg ein künstlich perpetuiertes und bei geeigneten politischen Interessenlagen aktiviertes Trauma gewesen sein, aber gerade die wiederholte Reaktivierung dürfte wesentlich zur Prominenz dieser Episode der griechischen Vergangenheit beigetragen haben. Damit führte eine stark privilegierte Assoziationskette von griechischen Tempelruinen zum Frevel der Perser. Daran dürften auch vereinzelte provozierende Gegenstimmen wie die des Karneades bzw. Philus in Ciceros *Staat*, die gezielt an scheinbar selbstverständlichen normativen Grundlagen rütteln sollte, wenig geändert haben.

Auf der anderen Seite war bei einer Ruine mit dem baulichen Bestand zwangsläufig auch jede Bedeutungsaufladung des gebauten Raums in besonderem Maß bedroht. Zahlreiche antike Zeugnisse werten Ruinen als Wissensverlust, gelegentlich sogar als Instrument zur Prüfung und Bewertung von Wissen etwa über die angenommene frühere Bedeutung oder Bedeutungslosigkeit einer Stadt[23]. Ein Eid wie derjenige von Plataiai trägt paradoxerweise gerade durch die Ruinenhaftigkeit des ihn konservierenden Mediums ein erhöhtes Risiko, vergessen zu werden. Aus archäologischer Sicht wird dieser prekäre Status besonders deutlich: Der Zustand eines Heiligtums wie in Abai hätte eine geradezu exemplarische Bezugsfolie für einen hypothetischen Zeitgenossen abgegeben, der das rhetorisch evozierte Bild einer gänzlich unangetasteten, künstlich konservierten Ruine hätte dekonstruieren wollen. Ein lapidarer Verweis auf das vor Ort evidente Nebeneinander von Verfallsprozessen, Um- und Neubaumaßnahmen sowie vielfältigen Verwertungs- und Nachnutzungsinteressen hätte genügt. Vor allem aber trug das generisch mal mehr, mal weniger intakte Erscheinungsbild griechischer Heiligtümer bereits vor jeder interessengeleiteten Annäherung dazu bei, dass sich Zuschreibungen einer absichtsvollen Konservierung des Verfalls von selbst zunehmend aus dem Rahmen des Plausiblen verabschiedeten. Gewollt und ungewollt entwickelte die Ruine ein kritisches Potenzial.

Mit dem primär in Materialität und Gestalt gründenden Bedeutungspotenzial kann eine griechische Heiligtumsruine zu einem informellen Monument mit dessen spezifischen Möglichkeiten, aber auch Begrenzungen werden. Auch ohne von der Existenz eines Eides gegen den Wiederaufbau zu wissen, könnte einen antiken Besucher eines florierenden Heiligtums mit Ruinen wie desjenigen von Abai der Eindruck beschlichen haben, er habe es mit einer bewusst über längere Zeit konservierten Kriegsruine zu tun. Zugleich kann sich dieser Eindruck im nächsten Moment, aus einem veränderten Blickwinkel oder im Gespräch mit einem anderen Besucher, genauso schnell wieder zerschlagen haben.

**20** Zu zeitspezifischen und kausalen Aufladungsoptionen von Ruinen aus Sicht literarischer, epigrafischer und bildlicher Zeugnisse vgl. exemplarisch Schreyer 2019, 226-243. 245-246. 395-404. 408-409.

**21** Sakralruinen dürften für die geforderte räumliche Absetzung von ihrer Umgebung - etwa im Vergleich mit divergierenden Grade des Verfalls innerhalb städtischer Bebauung - besonders prädestiniert gewesen sein: Nicht nur wurden Heiligtümer von vornherein als aus der profanen Welt herausgelöste Räume begriffen, innerhalb derer zudem neben etwaigen ruinösen Bauwerke in den meisten Fällen auch eindeutig intakte Bereiche existiert haben dürften, zumindest solange die betroffenen Heiligtümer überhaupt noch aufgesucht und sakral genutzt wurden.

**22** Neben faktisch betroffenen Orten ist freilich nicht auszuschließen, dass im Zuge legendenhafter Überformung weitere Orte in den zugeschriebenen Einzugsbereich der persischen Verwüstungen gelangten - oder umgekehrt, wie auch der gesamte Eid selbst, infrage gestellt werden konnten.

**23** Die Koordinaten für ein epistemisches Verständnis von Ruinen sind bekanntlich mit Herodots Diktum vom Bedeutungsverlust und -gewinn von Städten (Hdt. 1, 5, 3-4) und mit Thukydides' Vergleich der zukünftigen hypothetischen Ruinen von Sparta und Athen (Thuk. 1, 10, 1-3) gesetzt. Vgl. ferner Schreyer 2019, 25-29. 406-410. 421-422.

## Materialität trifft auf Zuschreibung

Auch bei Wechselwirkungen mit rhetorisch vorgeprägten Bildern kann ein in der materiellen Struktur griechischer Sakrallandschaften aufscheinendes informelles Monument sowohl affirmatives als auch kritisches Potenzial entfaltet haben. Vorab ist zu beachten, dass ein unmittelbarer, synchroner Abgleich selten eine Rolle gespielt haben dürfte: Wenn ein Redner oder ein Perieget auf den griechischen Eid, die von den Persern zerstörte Tempel nicht wiederaufzubauen, anspielte, befanden sich Sprecher und Publikum in der Regel nicht zugleich in einem passenden Heiligtum. Bestenfalls sahen sie eines aus der Ferne oder erinnerten sich an einen früheren Besuch. Umgekehrt dürfte ein Benutzer eines Heiligtums selten Anlass gehabt haben, sich emotional voll und ausschließlich auf ein vermeintliches »Denkmal des Hasses«[24] einzulassen. Die Wechselwirkung zwischen rhetorischen Konstruktionen und materiellen Gegebenheiten dürfte also im Normalfall indirekt gewesen und über räumliche und zeitliche Distanzen hinweg erfolgt sein. So hätten sich Isokrates, Lykurg, Ephoros oder ihr Publikum durchaus bestätigt sehen können, wenn sie das Heiligtum von Abai besucht und demnach wohl den oben beschriebenen Zustand 4 vorgefunden hätten: Inmitten eines florierenden Orakelheiligtums hätten sie die von Bauschutt und zertrümmerten Weihgeschenken umgebene Ruine des Südtempels antreffen und diese als handfesten Beleg für den Frevel der Perser interpretieren können – und zwar auch dann, wenn keine Requisiten einer Musealisierung wie Schutzdächer, Eisenklammern oder erläuternde Inschriften noch lokale oder übergeordnete Akteure, die entsprechende Bedeutungen mit besonderem Nachdruck propagierten, existiert haben sollten: Beides dürfen wir für Abai, das vorkaiserzeitliche zumal, nicht von vornherein annehmen. Womöglich hätten sich aber auch der kritische Theopomp oder seine Leser bestätigt gesehen: jedoch in ihrem Zweifel an der Historizität des Eides. Sie hätten vielleicht bemerkt, dass der Nordtempel erst kürzlich zerstört, aus der Ruine des Südtempels bereits Schutt entfernt worden war und sich im Heiligtum insgesamt geschäftige Bauaktivität breitgemacht hatte: alles Beobachtungen, die mit der radikalen Vorstellung einer unangetasteten Perserkriegsruine nur sehr schwer in Einklang zu bringen waren. Neben der individuellen Bestätigung vorgefasster Erwartungen ist auch mit individuellen Umwertungsprozessen zu rechnen: Ein rhetorisch und historisch bewanderter Besucher könnte, ernüchtert durch die erkennbare Überformung der Heiligtumsruine, seine frühere Vorstellung vom Eid revidiert haben. Dagegen mag ein im Vorfeld kritisch eingestellter Besucher unter der auratischen Wucht einer von ihm erblickten Kriegsruine seine skeptische Distanz aufgegeben haben. Ein vergleichsweise konkretes Fallbeispiel für das Konkurrieren beider Pole – Widerstandsfähig zu verkörpern, sie zugleich aber auch wieder infrage zu stellen – lässt sich bei Pausanias nachlesen.

Seine oben zitierte Erwähnung des griechischen Beschlusses, die verbrannten Tempel im Zustand der Zerstörung zu belassen, führt den Periegeten über einen kleinen Umweg zurück zum Ausgangspunkt Abai:

> »[…] und aus diesem Grund sind die Tempel im Gebiet von Haliartos, bei den Athenern der Heratempel an der Straße nach Phaleron und der Demetertempel in Phaleron auch zu meiner Zeit noch halbverbrannt vorhanden. Dieses Aussehen hatte meiner Meinung nach damals auch das Heiligtum in Abai, bis im Phokischen Krieg einige Phoker in der Schlacht unterlegen und nach Abai geflüchtet waren und die Thebaner dort sowohl die Schutzsuchenden als auch, nunmehr zum zweiten Mal nach den Medern, das Heiligtum dem Feuer auslieferten. Selbst zu meiner Zeit stand noch ein ganz unbedeutender Teil der Gebäude, die die Flamme verzehrt hatte, da er nach vorausgegangener Beschädigung durch das medische Feuer wiederum vom boiotischen Feuer endgültig vernichtet wurde«[25].

An den zum Vergleich herangezogenen Tempeln ist für Pausanias der griechische Beschluss gegen den Wiederaufbau und für die Erinnerung eindeutig und zweifellos evident: Ihr Zustand der Zerstörung ist seiner Meinung nach seit den Perserkriegen unverfälscht, immerhin über einen Zeitraum von mehr als sechs Jahrhunderten. Auch in Abai ist diese Evidenz nicht verloren, sie muss nur in einem elaborierten Vergleichsverfahren auf den minimalen vorgefundenen materiellen Rest – dem oben beschriebenen Zustand 6 – aufprojiziert werden. Dass eine Tempel-

**24** Paus. 10, 35, 2 (s. o. Anm. 11).

**25** Paus. 10, 35, 2–3: καὶ τοῦδε ἕνεκα οἵ τε ἐν τῇ Ἁλιαρτίᾳ ναοὶ καὶ Ἀθηναίοις τῆς Ἥρας ἐπὶ ὁδῷ τῇ Φαληρικῇ καὶ ὁ ἐπὶ Φαληρῷ τῆς Δήμητρος καὶ κατ᾽ ἐμὲ ἔτι ἡμίκαυτοι μένουσι. τοιαύτην θέαν καὶ τοῦ ἐν Ἄβαις ἱεροῦ τότε γε εἶναι δοκῶ, ἐς ὃ ἐν τῷ πολέμῳ τῷ Φωκικῷ βιασθέντας μάχῃ Φωκέων ἄνδρας καὶ ἐς Ἄβας ἐκπεφευγότας αὐτούς τε οἱ Θηβαῖοι τοὺς ἱκέτας καὶ τὸ ἱερόν, δεύτερον δὴ οὗτοι μετὰ Μήδους, ἔδοσαν πυρί· εἰστήκει δ᾽ οὖν καὶ ἐς ἐμὲ ἔτι οἰκοδομημάτων ἀσθενέστατον ὁπόσα δὴ ἡ φλὸξ ἐλυμήνατο, ἅτε ἐπὶ τῷ Μηδικῷ προλωβησαμένῳ πυρὶ αὖθις ὑπὸ τοῦ Βοιωτίου πυρὸς κατειργασμένον.

ruine die Frevelhaftigkeit des Angreifers dauerhaft sichtbar macht, kommt zudem, auch ohne zwischengeschalteten Eid, im Bericht von den Vergehen der Thebaner als Hintergrund für die zweite Zerstörung und im Bericht von der Gottesfürchtigkeit der Römer, denen Abai politische Autonomie und sogar einen neuen Tempel verdankt, zum Ausdruck. Andererseits aber setzt Pausanias die Vorstellung, mit der Ruine lasse sich auch die Erinnerung an den persischen Frevel konservieren, auch einer Kritik aus. So sind keineswegs ausschließlich Perser für die Tempelschändung verantwortlich zu machen, sondern weitere Akteure. Nicht nur, woran die Ruine erinnert, kann fraglich werden, sondern auch, dass sie es tut: Wenn nach mehrfacher Reduktion nur mehr ein kläglicher Rest vorhanden ist, ist bald mit gänzlichem Verschwinden zu rechnen. Dazu passt, dass Pausanias an dieser Stelle, wie auch generell in seinem Werk, selbstbewusst in der Rolle des gelehrten Forschers auftritt, der eine sich materiell auflösende Erinnerungslandschaft ins Medium der Schrift überträgt und so neu konserviert[26].

## Fazit

Kriegsruinen in griechischen Heiligtümern sind Erinnerungsorte wie Siegesmonumente, Beuteweihungen, Kulte, Rituale und Feste – und sind es wiederum auch nicht. Sie enthielten in hohem Maße informelle und rezipientengestützte Komponenten, was sie zu suggestiven und breitenwirksamen Erinnerungsträgern machte. Am erfolgreichsten kam ihre Wirkung sicherlich immer dann zur Geltung, wenn sie sich in prägnanter und zur Umgebung kontrastiver Gestalt präsentierten und wenn die Vergegenwärtigung des persischen Traumas tiefgreifende Sorgen und Ängste bedienen konnte – und sei es nur die vor mangelndem gesellschaftlichem Zusammenhalt[27]. Zugleich waren antike Ruinen, auch sakrale, in hohem Maße unterschiedlichen, einander zuwiderlaufenden Verwertungsinteressen ausgesetzt. Die zeitliche, räumliche oder soziale Reichweite ihrer Wirkung war damit besonders bedroht. In griechischen Heiligtumsruinen konkretisierte sich eine semantische Facette materiell und visuell, die hochgradig ambig war: Schon vor jeder aus einem bestimmten Kontext geborenen Zuschreibung konnte die Ruine Widerstandsfähigkeit gegen jede Einflussnahme verkörpern – und stellte zugleich jeden Versuch einer Bedeutungsaufladung oder gar Instrumentalisierung wieder infrage. So mag der überlieferte Diskurs um den Eid von Plataiai wie auch um dessen Authentizität durch die materielle Gestalt antiker Sakrallandschaften vorweggenommen und vielleicht sogar angeregt worden sein; dies muss aber hypothetisch bleiben. Auf jeden Fall aber kann ein archäologischer Zugang Vergleichsfolien zur Frage beibringen, wie sich ein Konzept von Widerstandsfähigkeit – hier: Widerstandsfähigkeit durch absichtliche Konservierung zerstörter Tempel als Mahnmal – in der materiellen Umgebung des Menschen formieren, niederschlagen und Geltung verschaffen, aber auch prekär werden und sich wieder verflüchtigen kann.

**26** Dazu Schreyer 2019, 294–297.

**27** Im Fall der Phoker wäre eine solche identitätsstiftende Funktion beispielsweise dadurch begründet, dass sie sich im Gegensatz zu den Boiotern nach der Schlacht bei den Thermopylen nicht mit den Persern arrangierten.

## Bibliografie


**Baumberger 2010**: Ch. Baumberger, Gebaute Zeichen. Eine Symboltheorie der Architektur. Logos 16 (Frankfurt, Main u. a. 2010).

**Engels 2008**: Lykurg. Rede gegen Leokrates. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Johannes Engels. Texte Forsch. 93 (Darmstadt 2008).

**Felsch 2007**: R. C. S. Felsch (Hrsg.), Kalapodi. Ergebnisse der Ausgrabungen im Heiligtum der Artemis und des Apollon von Hyampolis in der antiken Phokis. II: Zur Stratigraphie des Heiligtums (Mainz 2007).

**Felsch u. a. 1980**: R. C. S. Felsch / H. J. Kienast / H. Schuler, Apollon und Artemis oder Artemis und Apollon? Bericht von den Grabungen im neu entdeckten Heiligtum bei Kalapodi 1973–1977. Arch. Anz. 1980, 38–118.

**1987**: R. C. S. Felsch / K. Braun / M. Jacob-Felsch / G. Hübner / A. Nitsche / M. Salta / P. Ellinger, Kalapodi. Bericht über die Grabungen im Heiligtum der Artemis Elaphebolos und des Apollon von Hyampolis, 1978–1982. Arch. Anz. 1987, 1–99.

**Ferrari 2002**: G. Ferrari, The Ancient Temple on the Acropolis at Athens. Am. Journal Arch. 106, 2002, 11–35.

**Fuchs 2016/2017**: J. Fuchs, Untersuchungen in der Bronzewerkstatt (BW) und Ergebnisse zur technischen Keramik. In: Sporn 2016/2017, 204–206.

**Grigoropoulos 2015**: D. Grigoropoulos, Hadrian, Abai and the Memory of the Persian Wars. In: D. Panagiotopoulos / I. Kaiser / O. Kouka (Hrsg.), Ein Minoer im Exil. Festschrift für Wolf-Dietrich Niemeier. Universitätsforsch. Prähist. Arch. 270 (Bonn 2015) 75–98.

**Hartmann 2010**: A. Hartmann, Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften. Stud. Alte Gesch. 11 (Berlin 2010).

**Hellner 2016/2017**: N. Hellner, Sondage WG 2016 – Die Dachausbildung und der Westgiebel des Südtempels von Kalapodi. In: Sporn 2016/2017, 206–211.

**Jung 2006**: M. Jung, Marathon und Plataiai. Zwei Perserschlachten als »lieux de mémoire« im antiken Griechenland. Hypomnemata 164 (Göttingen 2006).

**Klose 2012/2013**: C. Klose, Ein Tempel in Trümmern? Baugeschichte und Erforschung des Zeustempels von Kyrene in der römischen Kaiserzeit. Jahrb. DAI 127/128, 2012/2013, 261–322.

**Köster 2020**: J. Köster, Postfaktisches bei Pausanias. Ruinen als Zeugnisse für (re)konstruierte Geschichte. In: M. Zerjadtke (Hrsg.), Der ethnographische Topos in der Alten Geschichte. Annäherungen an ein omnipräsentes Phänomen. Hamburger Stud. Ges. u. Kulturen Vormoderne 10 (Stuttgart 2020) 57–69.

**Kousser 2009**: R. Kousser, Destruction and Memory on the Athenian Acropolis. Art Bull. 91, 2009, 263–282.

**Kreutz 2001**: N. Kreutz, Der Eid von Plataeae und der frühklassische Tempelbau. Thetis 8, 2001, 56–67.

**McKesson Camp 2021**: J. McKesson Camp, The Persian Destruction of Athens. Sources and Archaeology. In: S. Fachard / E. M. Harris (Hrsg.), The Destruction of Cities in the Ancient Greek World. Integrating the Archaeological and Literary Evidence (Cambridge 2021) 70–84.

**Miles 2014**: M. Miles, Burnt Temples in the Landscape of the Past. In: C. Pieper / J. Ker (Hrsg.), Valuing the Past in the Greco-Roman World. Proceedings from the Penn-Leiden Colloquia on Ancient Values VII. Mnemosyne Suppl. 369 (Leiden 2014) 111–145.

**Müller 2022**: K. Müller, Kalapodi, Griechenland. Der Südtempel von Kalapodi. Zu den Grundrissen der früh- und hocharchaischen Phase. Die Arbeiten der Jahre 2019 und 2020. e-Forschber. DAI 2022(1). DOI: 10.34780/jd86-8e3n.

**Niemeier 2005**: W.-D. Niemeier, Kalapodi. Arch. Anz. 2005(2), 165–168.

**2006**: W.-D. Niemeier, Kalapodi. Arch. Anz. 2006(2), 166–168.

**2007**: W.-D. Niemeier, Kalapodi. Arch. Anz. 2007(2), 212–214.

**2008**: W.-D. Niemeier, Kalapodi. Arch. Anz. 2008(1) Beih., 99–102.

**2009**: W.-D. Niemeier, Kalapodi. Arch. Anz. 2009(1) Beih., 107–110.

**2010**: W.-D. Niemeier, Kalapodi. Arch. Anz. 2010(1) Beih., 106–108.

**2012**: W.-D. Niemeier, Kalapodi. Arch. Anz. 2012(1) Beih., 94–96.

**2013**: W.-D. Niemeier, Kultkontinuität von der Bronzezeit bis zur römischen Kaiserzeit im Orakel-Heiligtum des Apollon von Abai (Kalapodi). In: I. Gerlach / D. Raue (Hrsg.), Sanktuar und Ritual. Heilige Plätze im archäologischen Befund. Menschen – Kulturen – Traditionen 10: ForschungsCluster 4 (Rahden/Westf. 2013) 33–42.

**2014**: W.-D. Niemeier, Kalapodi, Griechenland. e-Forschber. DAI 2014(3). DOI: 10.34780/8b97-u73w.

**2016**: W.-D. Niemeier, Das Orakelheiligtum des Apollon von Abai/Kalapodi. Eines der bedeutendsten griechischen Heiligtümer nach den Ergebnissen der neuen Ausgrabungen. Trierer Winckelmannsprogr. 25 (Wiesbaden 2016).

**2019**: W.-D. Niemeier, The Oracular Sanctuary of Apollo at Abai/Kalapodi. Before and After the Persian Destruction. In: O. Palagia / E. P. Sioumpara (Hrsg.), From

Hippias to Kallias. Greek Art in Athens and beyond 527–449 BC. Proceedings of an International Conference Held at the Acropolis Museum, Athens, May 19–20, 2017 (Athens 2019) 218–231.

**Papini 2013**: M. Papini, La conservazione delle rovine di guerra nella Grecia antica e il giuramento di Platea (vero o falso?). In: K. Kaderka (Hrsg.), Les ruines. Entre destruction et construction de l'Antiquité à nos jours (Roma 2013) 13–28.

**Prignitz 2014**: S. Prignitz, Zur Identifizierung des Heiligtums von Kalapodi. Zeitschr. Papyr. u. Epigr. 189, 2014, 133–146.

**Rhodes/Osborne 2004**: P. J. Rhodes / R. Osborne, Greek Historical Inscriptions, 404–323 BC (Oxford 2004).

**Schmitt 2023**: H.-O. Schmitt, Kalapodi, Griechenland. Eine Auswahl neuer bedeutender Eisenfunde aus dem Heiligtum des Apollon vonAbai/Kalapodi. Die Arbeiten des Jahres 2022. e-Forschber. DAI 2023(2). DOI: 10.34780/b5w2-cw51.

**Schreyer 2019**: J. Schreyer, Zerstörte Architektur bei Pausanias. Phänomenologie, Funktionen und Verhältnis zum zeitgenössischen Ruinendiskurs. Stud. Class. Arch. 5 (Turnhout 2019).

**Siewert 1972**: P. Siewert, Der Eid von Plataiai. Vestigia 16 (München 1972).

**Sporn 2016/2017**: K. Sporn, Forschungen zur Anlage, Ausdehnung und Infrastruktur des Heiligtums von Kalapodi. Mitt. DAI Athen 131/132, 2016/2017, 193–278.

**van Wees 2006**: H. van Wees, »The Oath of the Sworn Bands«. The Acharnae Stela, the Oath of Plataea and Archaic Spartan Warfare. In: A. Luther / M. Meier / L. Thommen (Hrsg.), Das Frühe Sparta (Stuttgart 2006) 125–164.

**Zwingmann 2012**: N. Zwingmann, Antiker Tourismus in Kleinasien und auf den vorgelagerten Inseln. Antiquitas 1, 59 (Bonn 2012).

Julian Schreyer
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg
Institut für Klassische Archäologie
Kochstr. 4
DE - 91054 Erlangen
julian.schreyer@fau.de
ORCID: 0000-0002-0965-1462

## SUMMARY

At the beginning of the 5th century BC, in the face of the Persian threat, some Greeks are said to have sworn not to rebuild temples destroyed by the Persians, but to leave them destroyed as a reminder. The oath countered a feared powerlessness in the face of the enemy's deeds with an attempt to exert retrospective control over collective memory. Irrespective of the question of its historicity, the oath represents a concept of ancient resilience that is only sporadically attested in written sources, but is very revealing. Using the Apollo sanctuary at Abai, which was partially destroyed in the early 5th century BC, the article discusses the question of the interrelationship between written evidence and archaeological findings: to what extent can we assume that the idea of memory-related resilience through ruins also manifested itself in the sacred battlefields themselves? What facets of meaning did the real character of such sites contribute?

Gaëlle Tallet

# The Archaeology of Environmental Crisis and Resilience

## The Long Third Century Crisis Viewed from the Site of el-Deir, in the Great Oasis of Egypt


### ABSTRACT

The site of el-Deir, in the Kharga depression of the Western Desert of Egypt, is an ancient micro-oasis whose history is intimately linked to variations in water resources. Beyond the process of aridification of the Eastern Sahara region, which saw the gradual emergence of oases, the problem of the archaeologists and geoarchaeologists of the el-Deir team is to describe the water cycles in their fine variability (period of drought or water abundance) and to understand how the inhabitants of the oasis, in the historical period, have faced critical situations: how they assessed them, apprehended them, and what their successes and failures were. With this we try to qualify the various shades of resilience and to identify the traces of the gestures of a peasant community confronted with the vulnerability of their environment.



### KEYWORDS

Crisis / resilience / oasis / Egypt / Kharga / water / Ptolemaic / Roman Empire / economy


Egypt's western oases, far from the more densely populated, urbanised areas of the Nile Valley and the Mediterranean coast, are characterized by their fragility and sensitivity to climatic variations and constraints[1]. Located on arid margins, oasis communities live in constant confrontation with the threat of crisis: food production and provisioning, ecological balance, or security, are critical issues, and collapse, be it economic, cultural or political, temporary, intermittent or definitive, is never completely out of the horizon. With this in mind, the el-Deir archaeological mission in Egypt's Kharga oasis has been running the CRISIS research project since 2015[2] – a program which faced the hazards of contemporary geo-political crises, as a distant extension of ancient issues[3]. Our aim was to identify the types of environmental crisis to which the villages of this oasis have been and are being subjected, to measure and qualify the nature of these crises, and to question the methods available to historians and archaeologists to apprehend them. The Great Oasis of Egypt, a geographical and administrative entity formed since Pharaonic times and up to the present day by the two depressions of Kharga and Dakhla, was the framework for this reflection (**fig. 1**)[4].

**1** I would like to warmly thank Anna-Katharina Rieger, Christopher Schliephake and Andreas Hartmann for their very kind invitation to this volume.
**2** The programme was funded by the French Agence Nationale de la Recherche ANR-15-CE03-0004 - CRISIS : Réponses impériales et provinciales aux défis environnementaux et économiques à la frontière de l'Empire (Désert égyptien, Ier-VIe s. p. C.).

**3** It was impossible to gain access to the site between 2015 and 2021, a period during which the Libyan conflict witnessed the reactivation of old parallel circuits throughout the Western Desert. On their continued existence, see Battesti 2018; Morris 2018.
**4** Bagnall/Tallet 2019.

In: A. Hartmann · A.-K. Rieger · Ch. Schliephake (Hrsg.), »Ressourcen der Resilienz« in der Antike.
Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien.
LEIZA Publications 6 (Mainz 2025). DOI: 10.11588/propylaeum.1596.c22930

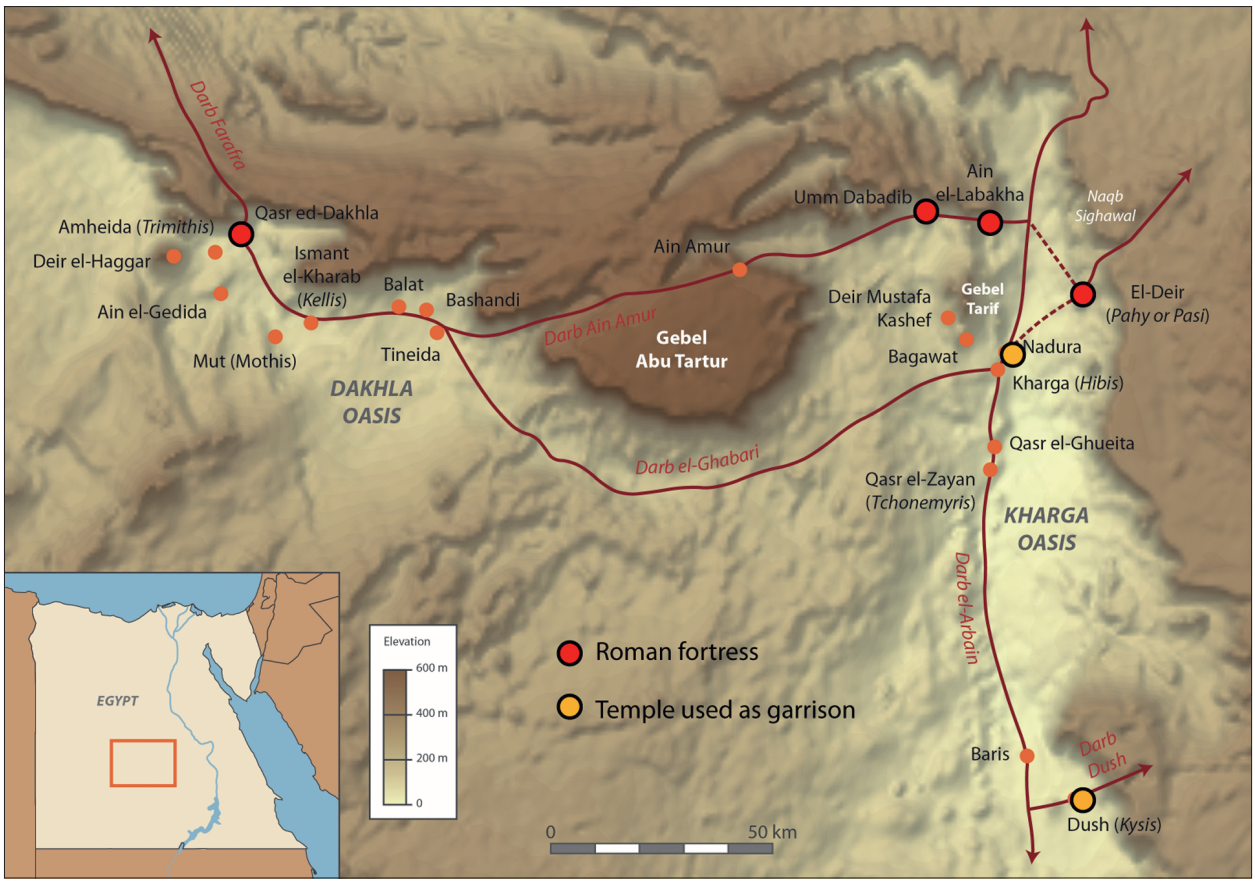



**Fig. 1** The Great Oasis of the Western Desert of Egypt with its chain of fortresses and fortified settlements. – (Map G. Tallet / R. Crouzevialle, el-Deir archaeological mission).

But crisis soon led us to think in terms of resilience. A crisis can be defined as a manifestation of »difficulties that cannot be resolved within the framework of the system, and which can only be resolved by leaving and going beyond the historical system of which these difficulties are a part«[5]. It is perhaps worth pointing out the obvious here: an earthquake or violent climatic event is only a crisis if it occurs in an area where human actors will be affected, even indirectly. As Jean-Paul Bravard notices, we need to make a clear distinction »between a crisis and a natural fluctuation in the environment with no societal implications«[6]. The setting for an environmental crisis is therefore an anthropised ecosystem, and a human reaction, even one of flight and abandonment, is necessary to allow us to speak of a crisis: crisis (as in the Greek term *krisis*) is both the failure of a system, and a re-evaluation, which is not however necessarily the consequence of an explicit identification of the crisis[7]. Resilience, the definition of which emerged throughout the discussions of the DFG network on Resilience, and as recently proposed by Kyle Harper in his lectures at the Collège de France, mirrors that of crisis as it is »the capacity of a system to withstand or adapt to a disturbance, through maintaining its basic structure and function in the face of exogenous stress«[8].

The concept of resilience enables us to think about crises that have not occurred, crises that have been avoided or, more broadly, that have been overcome; and also, to think about crises that have not been named or identified as such – especially in fragile environments such as oases, where crisis is part of daily life.

**5** Translated from Wallerstein 2006, 121–122.

**6** Translated from Bravard 2006, 152. See also Rieger in this volume.

**7** Cases of crises identified and analysed by the community are not the most frequent. For an example of a group that lucidly analysed the deteriorating geomorphological and hydrological behaviour of the Rhône river, which was threatening to invade their marshes in the upper valley, at the end of the 18th c. and the beginning of the 19th c., see Bravard 1981.

**8** See his lecture »Histoire, société, climat: entre fragilité et résilience«, chaire Avenir Commun Durable, Collège de France, February 2024; and also Harper 2017.

## Study Window: The Rural Site of el-Deir, in the Kharga Oasis

In history and archaeology, urban space is one of the best environments in which to study crises: with their high density of human activities and material remains, cities are an ideal laboratory for observing how ancient societies viewed risks, lived with them and dealt with crises[9]. Observing them in the context of a sparsely populated and rural site such as el-Deir proves complex and challenging. The ARCHAEOMEDES project initiated by Sander van der Leeuw has been very inspiring, insofar as his goal was to measure the specific impact of both natural factors and anthropic pressure, particularly from farming communities, on some Mediterranean landscapes[10].

The site of el-Deir is located at the foot of the Naqb Abu Sighawal, a pass leading from the north-east to the Kharga depression: it controls one of the main circulation routes between the Great Oasis and the Theban region, at the level of Abydos and the Qena bend, and provides the caravans reaching the oasis with the first water after a crossing of about seven days' walk in a hyper-arid desert (**fig. 2**). It used to be a rural village, surrounded by agricultural plots (with a total superficy of ca. 160 ha) and dominated by two small mud-brick temples, located on an elevation to the north-east: an early Ptolemaic phase of the buildings has been identified, and a second phase can be dated to the end of the 1st century BC all through the Roman Principate. Around the village, five sectors of cemeteries are laid out in an arc of a circle. The study of the material from the tombs has enabled us to propose a chronology of human settlement at el-Deir, from the Saite-Persian period to the 4th/5th century AD. Belonging to the late phase of occupation, an imposing Roman mud-brick fortress, whose walls and twelve round towers are preserved to a height of 15 m, was built at the end of the 3rd century AD and is comparable in every respect to two fortresses in the Bahariya and the Dakhla oases. They all can be precisely dated to 288 AD thanks to the foundation dedication found *in situ* in Bahariya. The dimensions of this fortress (59 m × 58 m inside, 74 m × 75 m outside) suggest that a large garrison may have been quartered there. Contemporary with this late phase, the remains of an isolated building still standing on two floors is located below the temples, towards the west; it is dated, according to the architectural remains and scattered ceramic sherds, to the 4th century AD.

Thus, the site articulates two fundamental features of the oasis issues: the question of access to water, which is central in an environment where rainfall is currently less than 5 mm per year, and that of integration into a network (connectivity), as studies carried out by anthropologists and geographers on oasis environments and societies have demonstrated the impossibility of an oasis autarky[11]. Managing water and monitoring circulation is therefore a matter of survival for oasis communities: the first issue is related to environmental constraints and addressing the question of resilience requires to look for repeated technological adaptations and local socio-economical responses – the impact on the organization of land distribution, on the ownership of water resources and infrastructures and on the social organization of the communities of villagers. The second issue, that of circulation and connectivity, is entangled in a larger economical and political spectrum: as the perennity of oases depends on their connection with other areas, either to import or to export commodities, resilience is a matter of economic models (high-added value commodities production, exploitation and transportation of mineral, vegetal or animal resources, etc.) and requires political stability and security in order to exchange with other actors. In a globalized world, as the Hellenistic Mediterranean and the Roman Empire were, resilience higly depends on the States' policies. In this paper, I would like to address the way the site of el-Deir faced different kinds of crises during the Ptolemaic and Roman period, which called for different kinds of responses and different forms of resilience.

**9** For an archaeological approach on earthquakes in Pompei and Siena, see Dessales 2022; Arrighetti et al. 2022.

**10** On the ARCHAEOMEDES I (1992-1994) and II (1996-1999) programs, see van der Leeuw 1998; Favory/van der Leeuw 1998; Berger et al. 2007. It combines different approaches to the environmental crisis, in its natural determinants, whether climatic (thermal and drought crisis, hydrological crisis, etc.), geomorphological (erosive crisis affecting soils, torrential crisis, etc.) or biological (disappearance of species, interspecific competition unfavorable to society, epidemics, etc.), but also societal (conflicts and wars, political, administrative, demographic and economic factors). See also Bravard 2006, 152.

**11** Battesti 2005; Tallet et al. 2012.

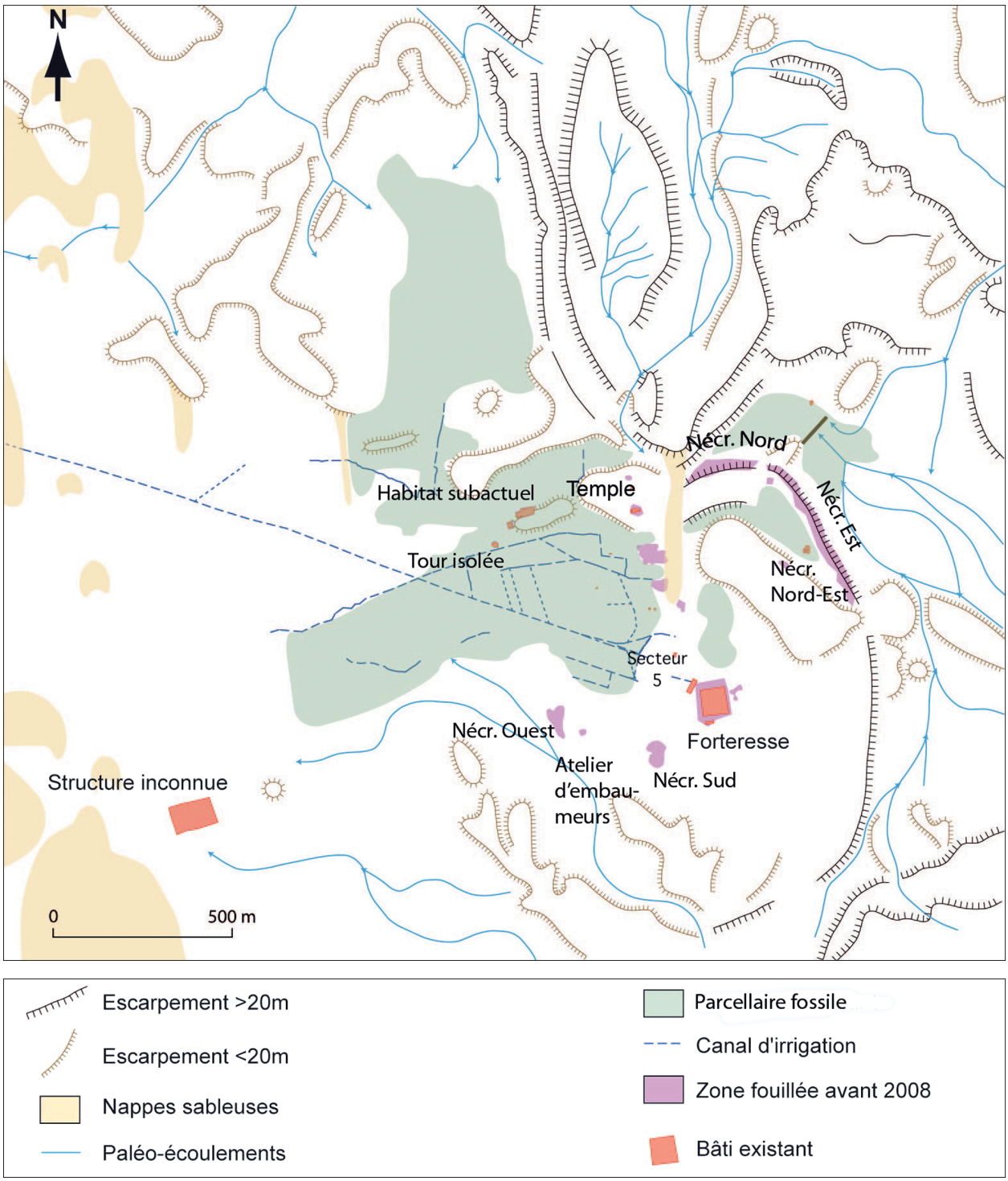



**Fig. 2** The site of el-Deir. – (Map G. Tallet / R. Crouzevialle, el-Deir archaeological mission).

## Resilience and the Long Crisis – When the Frame of Reference is Deeply Marked by Crises

The concept of crisis implies a system of reference, which may be a political, economic, cultural or environmental framework. In the environmental field, the notion of crisis has been elaborated by scholars who identified processes of accelerated soil erosion – in relation to a geological reference standard, and attributed them to human action (excessive clearing, abandonment of environmental control practices, impact of colonization, etc.)[12]. In the face of this threat, social actors had to make choices, be-

12 See Bravard 2006, 149-150.

tween maintaining the system in place or moving towards new solutions designed to create a new, more suitable system – by develop new areas, new ways of cultivation …

But in the case of the Western oases of Egypt, the distinction between the critical situation and the system of reference is not that clear, because of the intimate connection between the oasis environment and crisis.

This connection can be explained by the process that gave birth to the oases themselves and that in the long term is likely to lead to their vanishment. The studies carried out by Rudolf Kuper in the frame of the ACACIA project (Cologne) in the Eastern Sahara have shown that the oases were the vestiges of an ancient savannah that covered the Sahara during the Wet Holocene period: then, the rainfall regime was quite different, and a gigantic reservoir of fossil water was formed by the percolation of rainwater[13]. This blue gold is still lying under an area of about 2 million km2. Starting around 4400 BC, a later phase which Kuper calls the aridification phase led the savannah to gradually shrink: Strabo describes the oasis of the Libyan desert with the image of a leopard skin, the stains bearing the memory of the former savannah[14].

During this phase, prehistorians have highlighted great displacements of populations of hunter-gatherers who took refuge in areas where the environmental conditions necessary for their survival were preserved: that is to say the Nile Valley, which was populated at that time, and a few refuge areas in which water was still accessible, because they were depressions, located closer to the water table, namely the oases of the Libyan desert. Where there are faults, water under pressure, trapped in the water table, springs out in the form of artesian springs. The settlement phase of prehistoric populations in the Kharga depression is well known thanks to the work of the IFAO at Douch, in the south of the oasis, where an epi-paleolithic settlement has been studied; but obviously, at the beginning of the Old Kingdom (around 3000 BC), these populations abandoned the sites of Kharga from which they no longer knew how to collect water[15]. This does not mean that there was no more water, but that the water table had lowered and that a technological revolution was needed to capture it. This phase of aridification, which has continued since the 3rd millennium onwards, is the backdrop to the history of Kharga and el-Deir: there is nothing such as an environmental frame of reference, or rather, it is a shifting one, and environmental crisis is part of this frame.

Thus, depending on the time scale adopted, the environmental history of Kharga can be read as a series of settlement and collapse cycles, identifiable on a regional scale – populations settle in the Kharga depression and then leave it to settle in the valley, or on a local scale – after the resources of a specific site are exhausted, the community moves to another site in the Great Oasis or the Kharga depression[16].

Oases are often represented as green patches, but this is a useful convention, which does not reflect the reality of the oasis experience. Instead, what is a permanent feature is their topography: they are depressions – the escarpment is 300 m above the bottom of the depression in Kharga. The green oasis, as we think of it, is an idealized fixation of a landscape that is essentially mobile, dynamic and fragile: the oasis is above all a discontinuous, evanescent object that is difficult to grasp and even more difficult to map[17]. The Kharga depression is thus studded with micro-oases, including the ancient one of el-Deir, which has now disappeared. These micro-oases appear and disappear constantly, depending on technological capacities to manage the water. The mobility of rural communities is also reflected in the internal mobility of occupied sites. Jean-Paul Bravard's work at el-Deir has shown that the irrigated perimeter has shifted over time, adapting to the increasing scarcity and changing nature of water resources (**fig. 3**)[18].

This is a specific way of living and inhabiting, where people adapt to environmental conditions and build community resilience. What we call an oasis, a village, a terroir or a site is therefore a labile, evanescent object: the resilience of the populations gives this object a form of permanence, which conceals the multiplicity of crises that are overcome. As Bravard points out, »it is conceivable that a crisis that is perceived a posteriori, because the environmental variables deviate from normality, may not have been perceived by a social group during its actual occurrence. Sometimes the group is sufficiently resilient in relation to its affected environment so that it adjusts its strategy by, for example, optimising the collection of resources taken from its environment. […] The group does not recognise a ›block‹ of events that stand out of the ordinary, but a succession of events that are difficult to cope with but still can be overcome; the group lives from day to day, waiting for the end of

**13** Kuper 2006; Kröpelin/Kuper 2007.
**14** Strab. 2.5.33.
**15** Bousquet 1996; Briois et al. 2008.
**16** Agut-Labordère et al. 2020.
**17** Garcier/Bravard 2014.
**18** Some of J.-P. Bravard's results (forthcoming) can be found in Tallet/Bravard 2024.

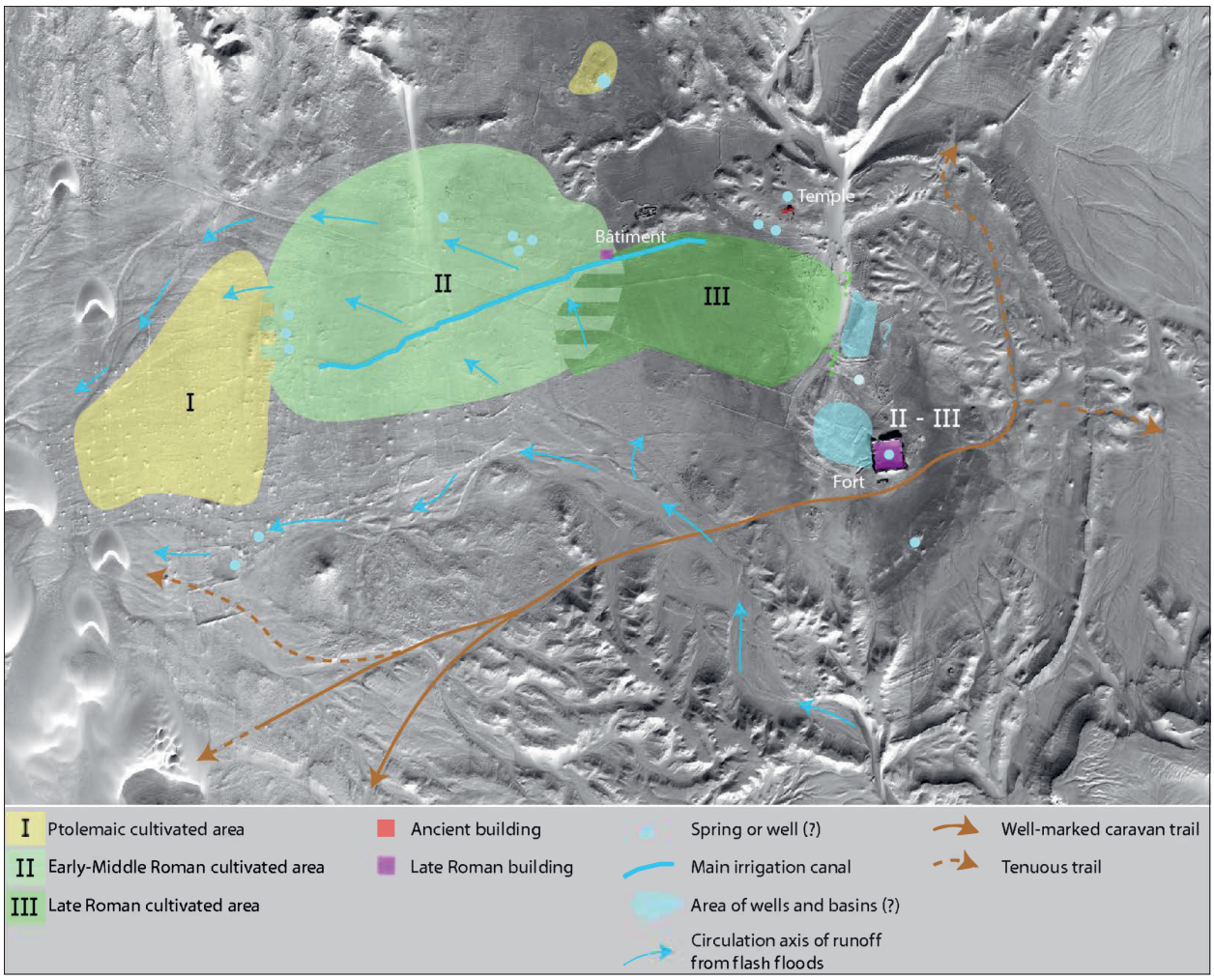



**Fig. 3** The shrinking of the el-Deir irrigated land from the 1st c. BC to the 5th c. AD. – (Map J.-P. Bravard on base of satellite image, drawn by S. Gaillot).

what it does not know how to call a crisis«[19]. This permanent state of stress, made up of crises that are constantly being overcome, has undoubtedly helped to obscure the crises that have caused real breaking points, those that have not been radically overcome and those that have been overcome through a form of inventiveness, creativity and the mobilisation of all society's resources. Facing the lability of the oasis environment requires a permanent assessment by individuals and communities. Olympiodorus of Thebes, who was writing at the beginning of the 5th century AD, describes the inhabitants of Kharga as hardworkers, digging together wells and sharing the use of their *ergon*, the precious water[20]; papyri and ostraca also stress the importance of constant work and maintenance, for instance with the repeated mention of *hydrokathartēs*, »well cleaners«[21], a category of people who also appear in the Ottoman documentation of the oasis and whose activity was particularly risky, as they had to dive deep in the wells in order to clean them from the accumulated sediments[22]. A particularly striking example of this »industrious« resilience, that is to say the permanent struggle of hard-working communities in order to cope with potential crises and avoid collapse, will be shown below.

Thus, two questions I would like to address are 1) the identification and discussions of the features of the failure of resilience that leads to definitive abandonment and collapse[23], and 2) the analysis of

**19** Translated after Bravard 2006, 153.

**20** FHG 4.64.33.

**21** O. Kellis 133; O. Trim. I 53; P. Kellis IV 96, II 17, 345, 1134, 1402, 1748.

**22** Nicolas Michel, personal communication.

**23** In the case of el-Deir, a survey of the archives, local authorities and geographical literature on the oasis showed that in 1912, the village of el-Deir, which had been completely abandoned at that time, had been »resuscitated« by the intervention of an Italian company, which drilled a new well and brought back water after an eclipse of nearly 14 centuries, since the beginning of Late Antiquity (5th-6th c.). In the 1950s, the few families of this village had to abandon the site again, due to the intensive pumping of water in the heart of the oasis depression (New Valley, Nasserian project) which had exhausted the resources of this peripheral site of the depression.

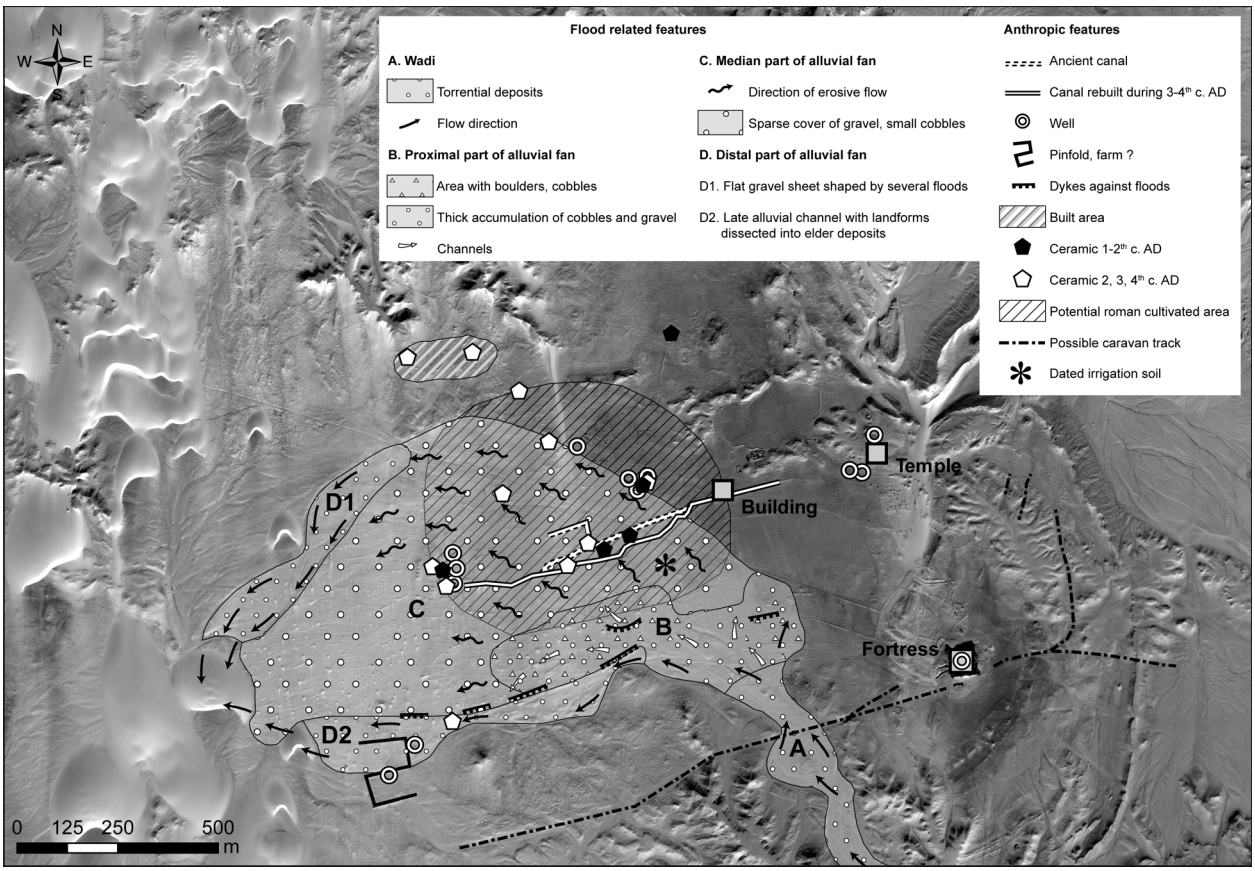



**Fig. 4** Map of flood features and aspects of the human occupation, 3rd c. AD. – (Map J.-P. Bravard / H. Tronchère on base of satellite image).

what I called the »industrious« resilience, and its potential relationships with the »final« collapse. As it appears clearly, crisis and resilience are intimately imbricated.

We have come to distinguish between crises that can be overcome, which are in some way inherent to life in an oasis, and crises that were obviously not overcome, or were not overcome immediately, apparently leading to a total abandonment of the site.

The difficulty lies in prioritising these different crises and identifying any correlations between them: crises that have been overcome, precisely because they have been overcome, may have been at the root of the crises that have not been overcome, the ones that led to the collapse[24]. These crises must be more radical than the others, all the more so in an environment where stress is a permanent state.

## Collapse: The Failure of Resilience?

With regard to el-Deir, what major crisis can we identify that could explain the collapse of the community around the 5th/6th centuries AD? In particular, the examination of the western and south-western area of the site proved very useful to understand a major catastrophe, that proved to be a climatic one and occurred around the 3rd century AD (**fig. 4**).

This part of the site is covered with extremely heavy blocks of stone, whose origin is the mound of Gebel Umm Ghanayim, south of the site. They were washed down by flash floods and obviously destroyed a large part of the irrigated area.

This climatic event brings about a new type of crisis for the villagers: one that was difficult to predict. Within the aridification process I have already described, what happened then at Kharga was an episode, perhaps several episodes, of flash floods: that is to say, waterspouts that fell brutally on the area, destroying buildings (if the layer of water persisted at the bottom of the walls, the brick literally melted)

**24** Butzer 2012.

and carrying blocks from the Gebel Umm Ghanayim to el-Deir, along a cone[25]. Dating this episode is delicate: we propose a *terminus ante quem* around the 4th century AD, because a Christian necropolis, dated to the 5th century AD, was built on the flood corridor, but was not flooded[26]. It was therefore necessarily used later. Data from other sites of the oasis leads us to narrow out the frame to the 3rd century AD[27].

This would allow us to understand why this late necropolis is not very large: many people had to abandon the site, seeing their fields devastated, perhaps repeatedly. Others stayed and fought, restoring and raising the canals in order to protect them. In fact, in the 4th/5th century AD, the agricultural perimeter was extremely restricted and almost limited to the perimeter of what used to be in the past a swamp or a lake (see **fig. 3**, zone III). Undoubtedly due to the effect of the ongoing aridification, it had become the last cultivable area, irrigated by artesian springs that were drying up. As more and more plots were abandoned, the desert took over, with sand blown in from the north invading more and more plots. In short, during the phase where the Christian necropolis was in use, in the end of the 4th and 5th century AD, the site did not regain its initial agricultural vocation: obviously, the agricultural community was no longer resilient.

Yet, the link between the decline of the site and the construction of a Roman fortress raises questions. Why building a fortress precisely at the time when the agricultural perimeter was shrinking? What did this fortress protect or control? A landscape in crisis? It would be quite surprising, as it is now clear after decades of heated debate that the network of fortresses in the area was not built in order to protect the southern *limes* of the Roman Empire and wealthy oases from barbarian attacks[28].

We can notice that this fortress is part of a network of forts or temples used as garrisons (see **fig. 1**), and that the development of different tracks, such as the Ain Amour trail and the Naqb Sighawal trail, late 3rd–5th century AD, is linked with this fortress network[29]. The study of the ceramic material uncovered in the excavation of the el-Deir fortress has revealed important activity in the building in the 4th to the 6th centuries AD, together with the intense use of the track that allows to reach the Nile Valley. It seems as if the main economic activity of el-Deir was converted to feeding this caravan traffic, abandoning the site's vocation as an agricultural settlement[30]. From the 5th century AD onwards, there is no trace of a permanent population on the site, but it was maintained in activity, as shown by a group of graffiti in Coptic inscribed in the temple of el-Deir. The most recent ones date from the 9th century AD and are acts of piety left by Christian travellers, no doubt impressed by the sacred aura of the place, who have left their names and sometimes a date. Obviously, people still used the site as a stopover on the site at that time, as in the Mamluk period.

At any rate, it seems to us that the activity was then concentrated around the Roman fortress, now used as a caravanserai, and it is undoubtedly the function of the small irrigated area close-by to feed its occupants. The existence of a well in the heart of the enclosure is well attested and traces of canalisation show that the water from a second well, located at the exit of the fortress, was regularly used until recently to irrigate the fields cultivated a few metres from the building[31].

But what was transported in the containers that were uncovered (the excavation yielded significant amounts of typical containers of the oasis called sigas), at a time when the production of wine or oil seems particularly threatened by the agricultural crisis? It should be noted that all these fortresses were built close to alum mines (either real mining structures with galleries, or alum grappling harvesting vestiges such as those identified at el-Deir)[32]. This raw material caused a huge craze in Antiquity, as it was used for textile mordanting, as a haemostatic in pharmacy, or by various counterfeiters of gemstones. Alum from the oases of the Libyan desert was reputed throughout the Empire and Pliny the Elder himself echoed it: *laudatissimum*[33]. It generated an extraordinary bureaucracy on the part of the Roman imperial administration, with documents attesting to the on-site control of alum collection, the extraction of which was conceded to farmers (as, e. g., at Kellis); concession contracts for the transport of alum, probably obtained annually and paid to the Roman administration by local transporters, donkey or camel drivers – these contracts could be attractive for professional transporters, probably nomadic members of the oasis society, who were familiar

**25** Bravard et al. 2016.

**26** Dunand et al. 2024.

**27** It was the case in Douch, Thierry Gonon and Arnault Gigante, personal communication.

**28** Reddé 1991; 2007.

**29** Ikram 2019; Rossi/Ikram 2018; Tallet/Bravard 2024.

**30** It is also from this period that abundant papyrological documentation attests to the existence of large landed estates in Kharga and Dakhla, which suddenly disappeared at the end of the 4th c. AD. The isolated building, dated via ceramics and architectural feature to the late 3rd/4th c. AD, could be the centre of such an estate.

**31** Tallet/Bravard 2024.

**32** Ikram et al. 2020.

**33** Plin. NH 35.84.

with the difficult and dangerous desert routes, and valued their know-how[34]. The import of alum into the Valley was clearly subject to taxes, the collection of which is also leased to *misthôtai*: customs duties are attested for alum from Bahariya, the Small Oasis, at the end of the caravan trails, at the entrance to the Arsinoïte and Oxyrhynchite nomes. Monopoly is also exercised in the granting of the right to retail alum. According to Pascale Ballet, sigas, like amphorae, may have been used to transport alum[35].

In the end, we are led to further qualify the apprehension of the crisis, which has undoubtedly not been overcome on the agricultural level, but led to economic reconversions. All this is representative not of the failure of resilience, but of the importance of the scale we chose in order to assess it: instead, this example shows the extraordinary resilience of the oasis populations, especially if we acknowledge the action of the nomadic members of this society[36].

## Crisis that are Overcome: The »Industrious« Resilience

Crisis is therefore rarely seen as the violent and monocausal collapse of a system under external pressure, but rather as the effect of a slow erosion of a system that is simply no longer adapted to new conditions and sometimes collapses under the impact of »weak« elements: this is what I call »fuel for future collapse«, i. e. when the exploitation of an ecological system is maintained in the short run, but overstrains its capacities in the long run. Analysing this means introducing a broader chronological framework and looking at the way in which populations have adapted to changing conditions, whether administrative, political or environmental, prior to collapse. As a result, we are not just referring to a momentary crisis in the most negative sense of the term, but to a long-term event, with preparatory phases (weakening, warning signs, solutions that may enable people to persist in a failing system, etc.), thresholds of resistance to stress, and then a period of response, of resilience, which leads either to a return to former state, or to evolution towards a new equilibrium, or to a clearly identified failure and abandonment. The conceptual model of crisis developed by Karl Butzer emphasises the role of the resilience of the societies concerned and that of elites, leaders and political decision-makers[37]. He outlines a scenario for the collapse of ancient societies, identifying the »pre-conditions«, most often socio-economic (economic decline, institutional weakness, sub-optimal taxation, dynastic crises, deterioration of social solidarity, artificialisation of eco-systems), that weaken these societies in the long term and render them incapable of coping, when the time comes, with situations that they would have been able to face in other times and circumstances (climatic changes, exogenous events, etc.). There are then two possible outcomes to a crisis: either society is not resilient enough and the system collapses, or society adapts and stabilises the situation. This stabilisation can be lasting or, on the contrary, temporary, allowing the failing system to persist, or even to reinforce its failings.

In this respect, the period of »stability« that preceded the events at el-Deir in the 3rd century AD is instructive. The work of Jean-Paul Bravard and, more recently, Mélanie Montalti and Jean-François Berger has focused on the analysis of specific geomorphological features located on the site, the yardangs. These are mounds concentrated on a part of the site of el-Deir that bear witness to the life of the irrigated perimeter (**figs 5** and **8** for the localisation). They were born on the one hand from the activity of artesian springs, which poured water together with sediments into the basin of el-Deir since the Wet Holocene. The accumulation and aggradation are accelerated when combined with human action (cultivation, irrigation of the soil), forming so-called anthrosols. When the site was abandoned by the farmers, around the 5th century AD, and probably due to the drying up of the springs, the water brought to the area had become progressively less important and had eventually disappeared. At this point, the soil dried out and was then fully exposed to the erosion of the northern winds, which evacuated the sediments and gradually caused the soil to disappear, except in places where a more solid substratum no doubt preserved it. These are the yardangs, which are the remains of soils irrigated by neighbouring artesian springs. A stratigraphy was elaborated by Bravard, thanks to the sampling of charcoal and pieces of ceramics that were stuck in the layers of silt, analyzed by P. Ballet. Three major units were identified by Bravard in yardang ED 302 (**fig. 6**).

**34** Carrié/Tallet 2023.
**35** Oral communication. Pascale Ballet. See also Picon et al. 2005.
**36** Carrié/Tallet 2023.
**37** Butzer 2012.

**Fig. 5** Group of yardangs at el-Deir. – (Photo J.-P. Bravard).

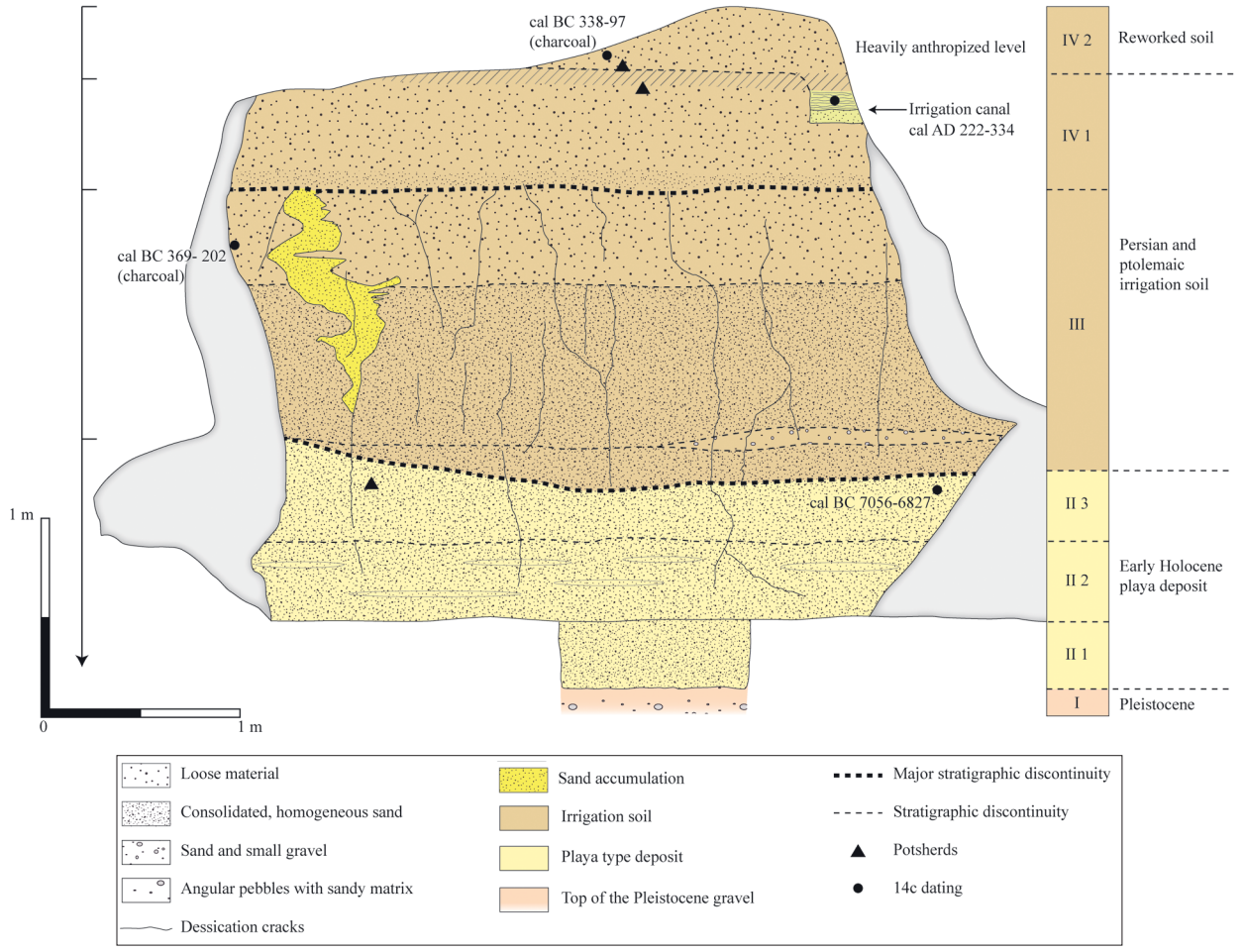



**Fig. 6** Cross section of yardang ED 302. – (Drawing J.-P. Bravard, redrawn by H. Tronchère, el-Deir archaeological mission 2010).

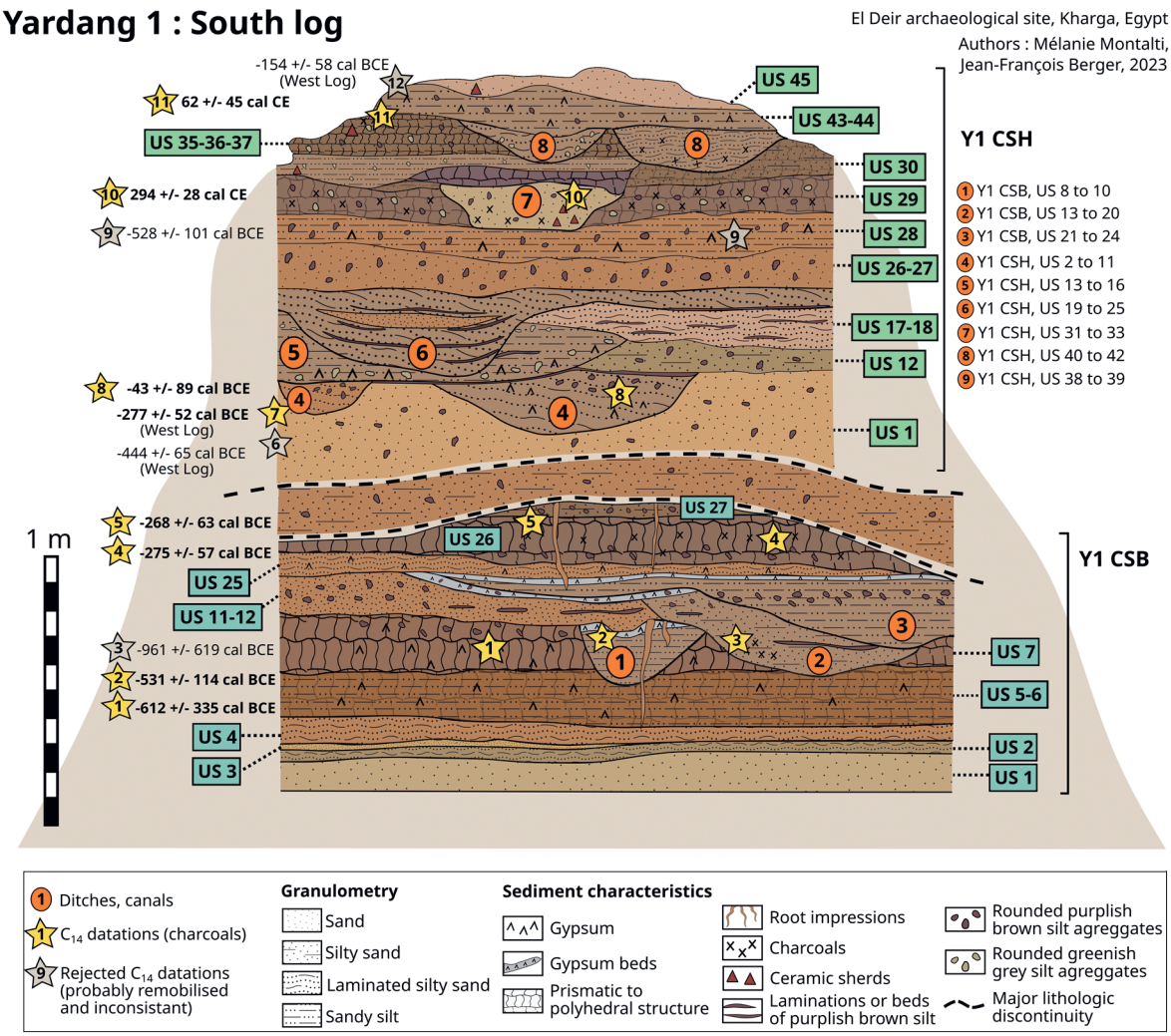



**Fig. 7** South log of yardang ED 302. – (Drawing M. Montalti with J.-F. Berger).

- The base of the yardang (unit I-II) is a natural construction of the soil, by the activity of artesian springs during the Wet Holocene (7000–4400 BC). The brown layers are anthrosoils. In this phase, two units can be distinguished:

- The middle part (unit III) corresponds to an activity that begins in the so-called Saito-Persian period (6th/5th century BC) and extends until the first part of the Ptolemaic period, roughly until the end of the 2nd century BC. This period corresponds to several areas of the cemeteries at el-Deir and was obviously one of thriving agricultural prosperity[38]. Yet, variations in water resources and climatic pressures were always a threat for the rural community: several dotted lines reflect a gap in the stratigraphic sequence, i. e. deflation phases, which led to the evacuation of the missing layer, followed by the resumption of soil formation. One can also note the presence of important cracks and even sand that infiltrated in them. These are indicators of a sequence of drying out of the area, followed by a deflation whose extent we cannot measure, probably at the end of the 2nd century BC, judging by the range offered by the C14 dates. These cracks are indicators of serious crises, especially at the end of the 2nd and the beginning of the 1st century BC. Did the farmers then abandon the site or only parts of it? How did they respond to these crises? What was its extent? What kind of knowledge and resilience did they get form these repeated experiences? Industrious, they were, by all means, if one judges from the detailed sequence analysed by M. Montalti and J.-F. Berger on the South side of the same yardang (**fig. 7**): they were able to identify the sequence of successive canal repairs as the cultivated soils were degraded and deflated. The positioning of the canal evolves laterally,

**38** The Ptolemaic tombs yielded a very rich material, though sometimes a bit clumsy, with wooden sarcophagi and richly decorated cartonnages and mummy cases. See Dunand et al. 2015.

and the action of the communities, tirelessly cleaning and building canals to bring water to the plots: we can only imagine what the phases of drying up and abandonment of the area represented [39].

- By all means, the summit part of the yardang (unit IV.1) is an indication that the site continued to be exploited afterwards and that the crisis was overcome. The stratigraphy is more complex and will not be dealt with in this paper, but within this layer there is a canal in which a charcoal was found, which is dated to the Early Imperial period.

The rest of the stratigraphy is lost, so that we will learn nothing about the third century crisis.

What we learn from the geoarchaeological survey of the site is that the extension of the terroir reached its acme during the Ptolemaic period (**fig. 8**). Yet this required an important ingeniosity and a lot of work, as no type of water capture technology was neglected [40].

Artesianim was indeed a major source of water: the sector of artesian mounds, identified around the reference yardang (ED 302), was able to feed an area located to the north and north-west of the main plain, the dynamics of mound construction also allowing for the gravitational irrigation of the currently higher terroirs, located in the southern part of the large basin that we will qualify as the northern plot. A second sector is a geologically crucial zone, where the fault lines cross, just south of the temples: it is identified as the water tower of el-Deir, even feeding a small lacustrine/marshy area at the foot of the hill where the temples stood [41]. Amphora handles dated to the late Ptolemaic and early Roman periods were collected nearby. Finally, artesianism is identified in the south-west perimeter. It is characterised by a mound, called »red butte« because of the numerous sherds on top of it: it turned out to be a group of artesian mounds associated with the settlement of el-Deir. From this mound, the heart of the land could have been irrigated to the east, but also, as a series of parallel canal heads oriented to the west revealed, a whole western perimeter, fed by these canals, and which perhaps extended even further, under the dunes that cover the area. The analysis of the ceramics collected near the heads of the canals highlights the presence of Ptolemaic amphorae that may have been used for drawing water and the use of Ptolemaic amphora necks as canalisations.

Yet, the community did not simply rely on »easy« artesian water, and two areas provide a good illustration of the fragility of the oasis terroir and the never-ending search for water: they are located in the south-west and in the north area of the site. The south-western perimeter is characterized by a regular grid of mounds covered with either stones or sherds, mostly dated to the Ptolemaic period, but also, for some, to the 2nd century AD. Some contain only sand, others a mixture of pebbles. The sandy mounds show the necessity of cleaning of plots subjected to strong sandy winds. For some mounds, to the south of the red mound, traces of deeper black sandstone extraction have been identified, perhaps resulting from diggings intended to reach water circulating in the relatively superficial layers of pebbles: it would then be a question of capturing infero-flows, emanating from artesian springs, either as a complement to the diversions of this water, or in the hope of reaching water that had come to be missing. This success of the quest for complementary water is not to be neglected as a walled perimeter, with a structure of olive press has been identified in the very southern par: it may have been an olive garden.

The infero-fluxes are an indirect exploitation, also well identified in the northern plot. On the eastern boundary of this oval, north-south oriented, closed basin runs, artesian springs were observed, located on the edges of the basin. The slope and the sand and gravel surface are favourable elements for underground flows of artesian water, by gravity. Structures found in the northern part of this sector were excavated. Each of them is a small central well, with a filling layer above an indurated layer, in which water used to be present. They provided water to a small area, demonstrating the capacity of rural communities to exploit all facets of oasis artesianism. Here, the infero-flux can provide a complement or supplement to the artesianism and make it possible to increase the cultivated area on the periphery of the plot. Within this very fragile frame, a thriving economy could be developed, that was managed from the main temple, as the findings attest.

The building presents two distinct architectural phases (**fig. 9**). The first phase building was built in mud brick and followed a classical longitudinal plan in the oases: a long courtyard preceding two or three rooms, most probably covered by Nubian

**39** This work is part of M. Montalti's PhD, under the supervision of J.-F Berger and G. Tallet; for a first approach, see Berger et al. forthcoming.

**40** Bravard et al. 2016; Tallet 2022.

**41** This slightly depressed area yielded lacustrine gastropods, while the ceramics collected there do not predate the Late Roman and Byzantine periods, as if the area had not been crossed before. The area would have gradually become marshy, and then with the drying up would have remained the only irrigable area of the sector while the Roman fortress was in operation. It was obviously one of the last irrigated sectors of the site in Antiquity.

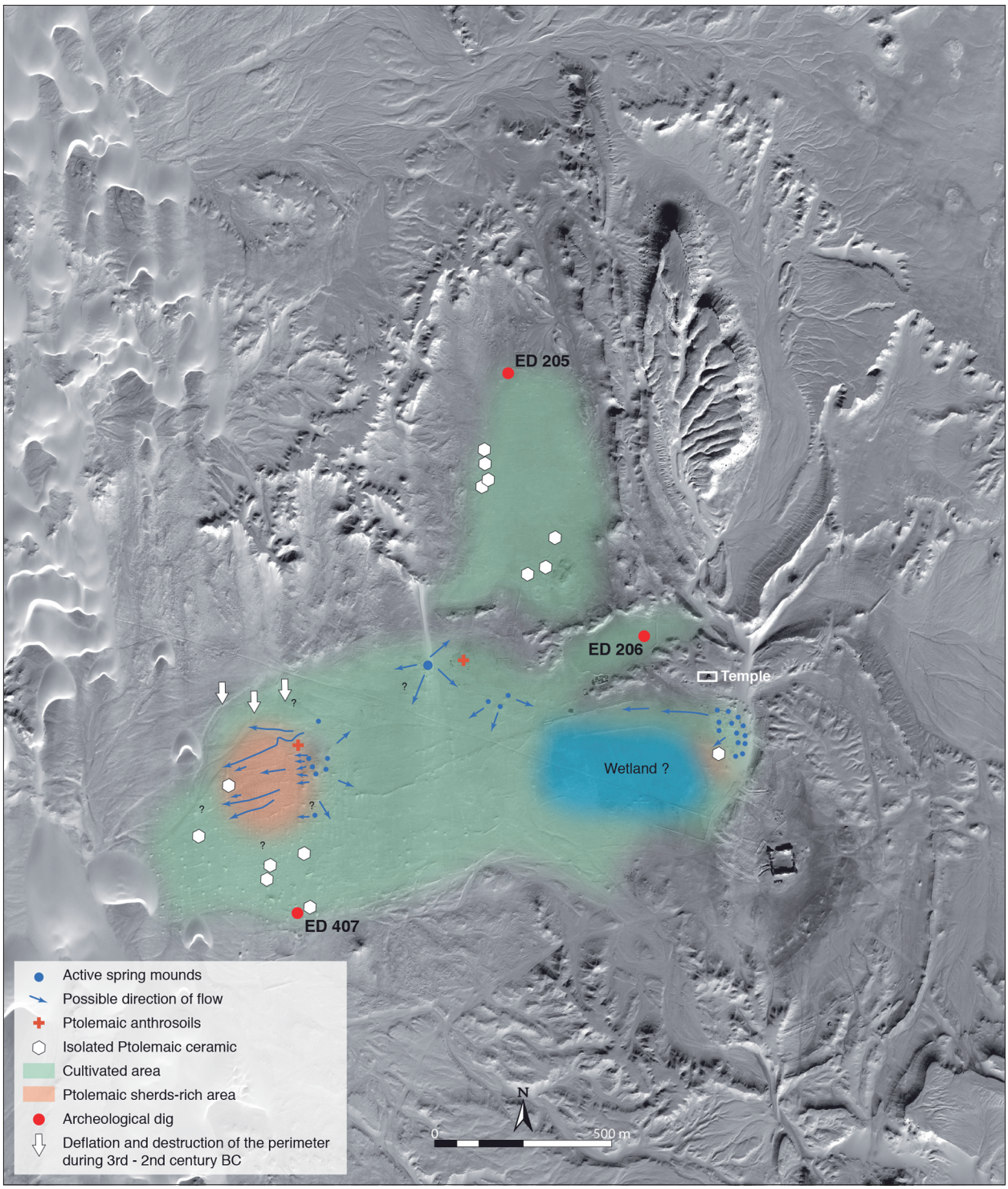



**Fig. 8** The potential extension of the Ptolemaic perimeter. – (Map A. Gigante).

vaults. An access to the roof was possible through a staircase located south of the first room. The remains of service buildings – place of preparation of food offerings, possible work rooms, storage spaces – were identified south of the building (spaces 409 and 410). Traces of a domestic oven, numerous fragments of ceramics, including a large number of dokkas, large bread-baking dishes, mostly Ptolemaic, were found in space 410 and in an external dump, located south of this room. But at the end of the 2nd century BC, the temple was completely destroyed and rebuilt. Few Ptolemaic layers remained in place, and in particular, and important Ptolemaic written documentation was uncovered. It had been moved during the refurbishment of the sanctuary or during the successive lootings of the monument: we cannot be positive

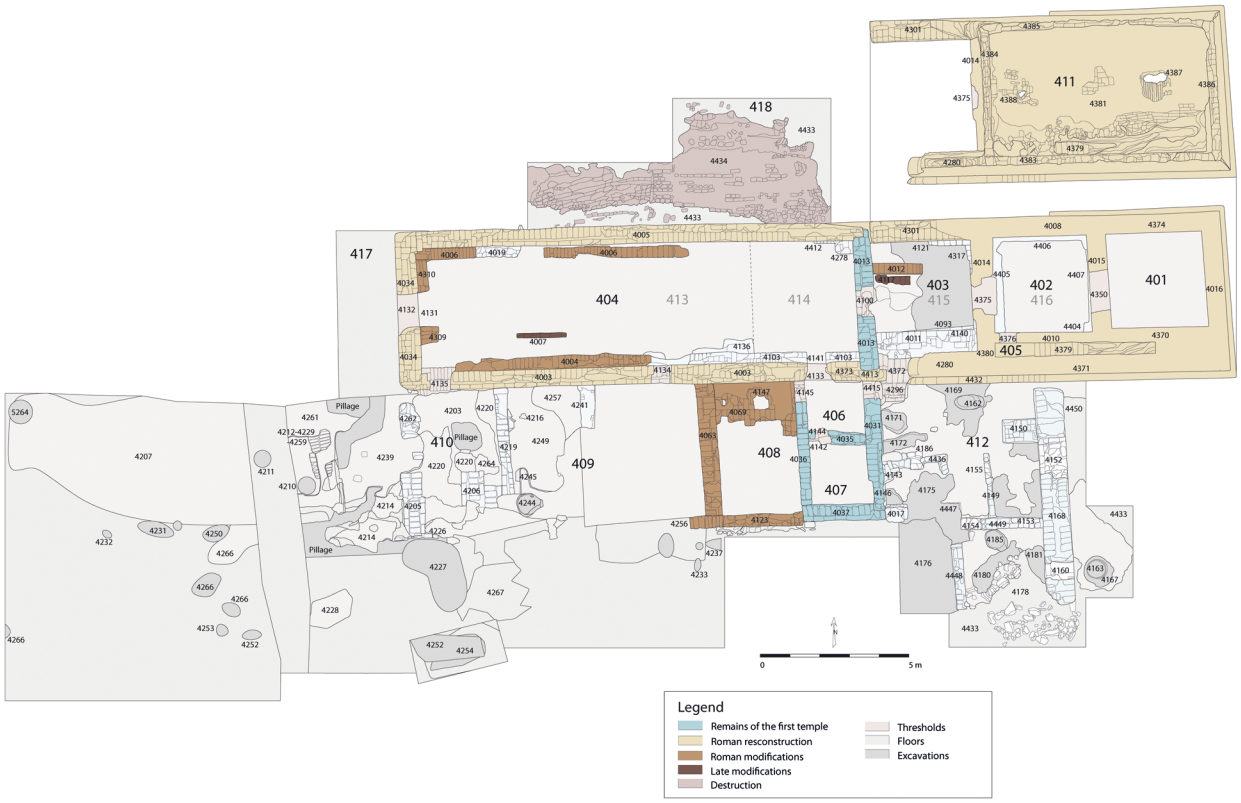



**Fig. 9** The main temple of el-Deir: its architectural phases. – (Plan A. Gigante, 2023).

about their initial location. In the various fillings used for the construction of the new temple, large bronze coins (probably hoarded) were also identified. The earliest coins were dated to 240–220 BC (Ptolemy III), but most of them were from a period corresponding to the reigns of Ptolemy VI to Ptolemy IX (up to 37 BC). They were associated with demotic ostraka also dated to the end of the 2nd and 1st centuries BC, as well as with ceramics from the Early Imperial Period.

These documents are extremely informative about the functioning of the temple, especially in the late 2nd century BC. In addition to amphorae and wine amphora stoppers uncovered in the dump south of room 410, demotic ostraka document rents and taxes paid in wine, castor oil and cereals, while a Greek papyrus (P. Deir Greek 1) mentions the presence of palm trees on a cultivated plot at el-Deir.

The demotic documents make it possible to establish that the lands were managed by both the sanctuary of Amun of Hibis (the main sanctuary of the oasis) and that of Amun of el-Deir: they collected rents (*ḥtr*) and probably levied taxes (*šmw*) in kind for the crown. The receipts, which were kept by the payers as evidence, were strangely collected in a private space in the temple, reinforcing the hypothesis of the existence of a private safe within the building.

Moreover, this archive shows a great dynamism of the site, based on a very elaborate economic strategy. By crossing these textual sources (Greek and demotic) with archaeobotany, we can highlight a model of cash crop economy in the oasis, based on wine, castor seeds and oil, and probably also olive. The rent was received in kind, annually, in the form of a quantity of barley, or, more surprisingly, castor beans. These seeds were used to make lighting oil, which could also be used to make henna.

Why these crops? Because they are adapted to the poor, sandy but regularly irrigated soils of the oasis. Moreover, castor oil is a summer crop, meaning that it is harvested when the Nile Valley is under flood water. We are therefore dealing here with a real ecological and therefore economic niche, perfectly identified by the inhabitants of the site in Antiquity. Indeed, lighting oils were marketed at a relatively high price, especially as they involved an elaborate transformation process, like edible oils and wine: this is what we call cash crops. These products were then taken to the markets along the Nile, seven days' walk away. In order to absorb the high transport costs, oasis agriculture had to have an advantage over the Valley agriculture, a niche, and specialize in prized, quality products. It is all a question of balance and the ability to manage the crisis on a daily basis, to

take appropriate decisions: the cash crop economy was apparently worth it.

The second phase of the temple's construction (Early Roman Imperial times) occurred after the original monument had been razed to the ground, either through human action (destruction) or natural action (wind erosion and collapses), both of which can be combined. The foundations and some walls of the first temple served as a base and support for the new construction, but the new temple did not follow exactly the same layout as the old one. There is, however, a clear difference in time scale between the two phases, which raises important questions[42]. In the stratigraphy of the rebuilt service spaces (406, 407, 408), and in particular room 408, a compact brown earth was found, overlying stratigraphic units connected with the previous Ptolemaic use. The ceramics present are dated to the Early Imperial period. The interesting feature of this archaeological layer is the large quantity of animal faeces found in the soil, mixed with straw. It should be noted that it was formed before the walls of room 408 were put in place, indicating that this space was used before the reconstruction of the temple. Animals (undoubtedly domesticated) must have lived in the vicinity of the ruins of the first temple for a more or less long period: this space adjoining the service rooms 409 and 410, used in the Ptolemaic period, was probably abandoned and used as a sheepfold, before the construction of a new annex room of the temple (408).

What happened in this in-between period for the temple to be abandoned? How can we interpret this clearly intrusive presence of pastoralism in the buildings of one of the structuring institutions of the irrigated perimeter? Finally, how much time separates the periods of operation of the two monuments? This period of pastoral economy is rather difficult to date and quantify: it could have been short (six months, one year) or much longer (ten, fifteen years). There is no current evidence to give any further details. Post holes and the layout of an esplanade that could have accommodated temporary installations were uncovered to the south of room 409: it could indicate a shepherds' camp, which could have been used for several years. By all means, it matches the main stratigraphic discontinuity in the yardang ED 302.

Can we envisage a drying up of the artesian springs, at least in the yardangs area, for an indefinite period of time, which would have impacted the functioning of the agricultural community and even led the leaders and elites (the priests) to the abandonment of a building as important as the temple?

What is clear is that a resumption of the irrigated perimeter took place in Roman times, yet no longer in the vast western perimeter, despite attempts to clean up the silted-up plots and to gain access to under-flows. It also appears that the agricultural community managed to recover, and to resume the cash crop activity from the 1st to the 3rd or 4th century AD, with a new commodity. Archaeobotany and textile material from the Roman temple and the tombs have uncovered also cotton at el-Deir, in the form of seeds, flowers, threads and cords, and finally fabrics, dated to the 1st to 3rd century AD[43]. Once again, we find the problem of the ecological niche: cotton, like castor oil, is a summer crop; in the same way, it is adapted to the poor soils of the oases and allows for the elaboration of products with very high added value; finally, the product is light and non-perishable, easy to transport. All these elements make it a commodity of cash crop agriculture. The period covered by the texts mentioning cotton in the Great Oasis extends from the 2nd to the 4th century AD[44], and C14 datations of cotton seeds from el-Deir even points to the 1st century AD[45].

## Conclusion: Resilience as Potential Fuel for Future Collapse?

The elites of the oasis no doubt retrieved their capacity to exploit the resources of the land, and apparently resumed to the same economic model that had made them successful before the 1st century BC crisis. They brought the system back to its previous prosperity, probably through a restructuring of the terroirs, which were reduced in size, but improved in profitability thanks to a pooling of means and infrastructures. Important landowners managed a portfolio of large estates (*oikoi*), apparently appear as early as the 3rd century AD in the Great Oasis. However, even if it seems that ancient cotton was not as water-hungry as today's plant[46], the durability of such a model is questionable. What's more, these renewed

**42** Tallet 2022. This research is now conducted by A. Gigante in his PhD dissertation, under the supervision of G. Tallet.

**43** Tallet et al. 2012; Bouchaud/Tallet 2020.

**44** Bagnall 2008.

**45** F. Letellier-Willemin, A. Zazzo and Ch. Bouchaud, to be published.

**46** Bouchaud et al. 2018.

elites were integrated in a more globalized system and were more easily exposed to the troubles that swept through the Empire at the end of the 3rd century AD.

The second half of the 3rd century AD was traditionally presented as a period of major political crisis within the Roman Empire. Ancient writers of both Graeco-Roman and Christian faiths often associate this time with never-ending wars, barbarian invasions, famines, epidemics and earthquakes. Diocletian, the last emperor to visit Egypt, oversaw a profound and long-lasting reorganization of the province, and this period witnessed various disturbances, most notably the Palmyrene occupation, together with a few incursions of Libyan peoples and some marginal rebellions and usurpations.

Thus, it seems that the durability of a system beyond its capacity, and the increased exposure of the oasis elites to the political alea of the province of Egypt and of the Roman Empire, gradually lead to the decline of the farming communities. But it also gave way to a model of exploitation of the mineral resources of the oasis, managed by Rome and using the nomadic structures revolving around the oasis society.

## Bibliography


**Agut-Labordère et al. 2020**: D. Agut-Labordère / A. Gigante / Th. Gonon / G. Tallet, Villages et communautés rurales dans l'oasis de Kharga (Égypte) à l'époque perse et hellénistique: les fouilles d'Ayn Manâwir et d'el-Deir. Bull. Soc. Française Arch. Class. 73, 2020, 162–170.

**Arrighetti et al. 2022**: A. Arrighetti / V. Razzante / H. Dessales, Archaeology and Earthquakes in Siena (Italy). Preliminary Results from the Survey of the Historical Buildings in the Terzo di Citta. Restauro Arch. 30(1), 2022, 14–31.

**Bagnall 2008**: R. S. Bagnall, SB 6.9025, Cotton and the Economy of the Small Oasis. Bull. Am. Soc. Papyrol. 45, 2008, 21–30.

**Bagnall/Tallet 2019**: R. S. Bagnall / G. Tallet, The Great Oasis: an Administrative Entity from Pharaonic Times to Roman Times. In: R. S. Bagnall / G. Tallet (eds), The Great Oasis of Egypt. The Kharga and Dakhla Oases in Antiquity (Cambridge 2019) 83–104.

**Battesti 2005**: V. Battesti, Jardins au désert. Évolution des pratiques et savoirs oasiens; Jérid tunisien (Paris 2005).

**2018**: V. Battesti, Les possibilités d'une île. Insularités oasiennes au Sahara. In: G. Tallet / T. Sauzeau (eds), Mer et désert de l'Antiquité à nos jours. Approches croisées (Rennes 2018) 105–144.

**Berger et al. 2007**: J.-F. Berger / L. Nuninger / S. E. van der Leeuw, Modeling the Role of Resilience in Socio-environmental Co-evolution: the Middle Rhone Valley between 1000 BC and ad 1000. In: T. A. Kohler / S. E. van der Leeuw (eds), The Model-based Archaeology of Socionatural Systems (Santa Fe NM 2007) 41–59.

**forthcoming**: J.-F. Berger / J.-P. Bravard / M. Montalti / G. Tallet, Sources et puits: les mots et les formes. Réflexions de terrain à el-Deir, oasis de Kharga. In: G. Nicatore (ed.), Questions de micro-géographie: comment reconstituer un paysage rural dans l'Égypte gréco-romaine? Études Rurales, special issue (forthcoming).

**Bouchaud/Tallet 2020**: C. Bouchaud / G. Tallet, L'intégration du coton au sein des économies agraires antiques: un marqueur discret d'innovation. In: F. Lerouxel / J. Zurbach (eds), Le changement dans les économies antiques. Scripta Ant. 140 (Bordeaux 2020) 227–262.

**Bouchaud et al. 2018**: C. Bouchaud / A. J. Clapham / C. Newton / G. Tallet / U. Thanheiser, Cottoning on to Cotton (Gossypium spp.) in Arabia and Africa during Antiquity. In: A. M. Mercuri / A. C. D'Andrea / R. Fornaciari / A. Höhn (eds), Plants and People in the African Past. Progress in African Archaeobotany. Proceedings of the 8th International Workshop for African Archaebotany (Berlin 2018) 380–424.

**Bousquet 1996**: B. Bousquet, Tell-Douch et sa région. Géographie d'une limite de milieu à une frontière d'Empire. Doc. Fouilles Inst. Français Arch. Orient. 31 (Le Caire 1996).

**Bravard 1981**: J.-P. Bravard, La Chautagne. Dynamique de l'environnement d'un pays savoyard (Lyon 1981).

**2006**: J.-P. Bravard, La crise environnementale: entre faits objectifs et construits sociaux. In: C. Beck / Y. Luginbühl / T. Muxart (eds), Temps et espaces des crises de l'environnement (Paris 2006) 149–156.

**Bravard et al. 2016**: J.-P. Bravard / R. Garcier / A. Mostafa / G. Tallet / P. Ballet, Rise and Fall of an Egyptian Oasis: Artesian Flow, Irrigation Soils, and Historical Agricultural Development in El-Deir, Kharga Depression, Western Desert of Egypt. Geoarchaeology 31, 2016, 1–20.

**Briois et al. 2008**: F. Briois / B. Midant-Reynes / M. Wuttmann, Le gisement épipaléolithique de ML1 à 'Ayn-Manâwir. Oasis de Kharga. Doc. Fouilles Inst. Français Arch. Orient. 58 (Le Caire 2008).

**Butzer 2012**: K. W. Butzer, Collapse, Environment and Society. Proc. Nat. Acad. Scien. 109(10), 2012, 3632–3639. DOI: 10.1073/pnas.1114845109.

**Carrié/Tallet 2023**: J.-P. Carrié / G. Tallet, Vivre sur les marges: nomades et sédentaires autour d'une même oasis, Kharga, à la fin de l'Antiquité. In: M.-F. Boussac / S. Dhennin / B. Redon / C. Somaglino / G. Tallet (eds), Frontières et marges occidentales de l'Égypte, de l'Antiquité au Moyen Âge. Bibl. Étude 181 (Le Caire 2023) 287–309.

**Dessales 2022**: H. Dessales, Ricostruire dopo un terremoto. Riparazioni antiche a Pompei. Études 13 (Napoli 2022).

**Dunand et al. 2015**: F. Dunand / R. Lichtenberg / J.-L. Heim, El-Deir Nécropoles. III: La nécropole Est et le »piton aux chiens« (Paris 2015).

**2024**: F. Dunand / R. Lichtenberg / M. Coudert / F. Letellier-Willemin, El-Deir Nécropoles. VI: La nécropole chrétienne (nécropole ouest) (Paris 2024).

**Favory/van der Leeuw 1998**: F. Favory / S. E. van der Leeuw, Archaeomedes, la dynamique spatio-temporelle de l'habitat antique dans la vallée du Rhône: bilan et perspectives. Rev. Arch. Narbonnaise 31, 1998, 257–298.

**Garcier/Bravard 2014**: R. Garcier / J.-P. Bravard, Qu'est-ce qu'une oasis? Réflexions géographiques sur un objet-limite. In: G. Tallet / C. Zivie-Coche (eds), Le myrte et la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis. II. Cahiers ENIM 9 (Montpellier 2014) 305–323.

**Harper 2017**: K. Harper, The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire. Princeton Hist. Ancient World 2 (Princeton NJ 2017).

**Ikram 2019**: S. Ikram, The North Kharga Oasis Darb Ain Amur Survey (NKODAAS): Surveying the Tracks between the Two Oases. In: R. S. Bagnall / G. Tallet (eds), The Great Oasis of Egypt. The Kharga and Dakhla Oases in Antiquity (Cambridge 2019) 133–151.

**Ikram et al. 2020**: S. Ikram / G. Tallet / N. Warner, A Mineral for All Seasons: Alum in the Great Oasis. In: A. Warfe / J. Gill / C. Hamilton / A. Pettman / D. Stewart (eds), Dust, Demons and Pots. Studies in Honour of Colin A. Hope. Orient. Lovaniensia Analecta 289 (Leuven 2020) 317–334.

**Kröpelin/Kuper 2007**: S. Kröpelin / R. Kuper, Holocene Climate Change and Settlement in the Eastern Sahara [Holozäner Klimawandel und Besiedlungsgeschichte der östlichen Sahara]. Geogr. Rundschau 59(4), 2007, 22–29.

**Kuper 2006**: R. Kuper, After 5000 BC: The Libyan Desert in Transition. Comptes Rendus Palevol 5(1–2), 2006, 409–419.

**van der Leeuw 1998**: S. van der Leeuw, The Archaeomedes Project: Understanding the Natural and Anthropogenic Causes of Land Degradation and Desertification in the Mediterranean Basin; Research Results (Luxembourg 1998).

**Morris 2018**: E. Morris, Théorie insulaire et affordances des oasis du désert égyptien. In: G. Tallet / T. Sauzeau (eds), Mer et désert de l'Antiquité à nos jours. Approches croisées (Rennes 2018) 63–87.

**Picon et al. 2005**: M. Picon / M. Vichy / P. Ballet, L'alun des oasis occidentales d'Égypte. Recherches sur le terrain et recherches en laboratoire. In: Ph. Borgard / J.-P. Brun / M. Picon (eds), L'alun de Méditerranée. Collect. Centre Jean Bérard 23 (Naples, Aix-en-Provence 2005) 43–58.

**Reddé 1991**: M. Reddé, À l'ouest du Nil: une frontière sans soldats, des soldats sans frontière. In: V. A. Maxfield / M. J. Dobson (eds), Roman Frontier Studies 1989. Proceedings of the XV$^{th}$ International Congress of Roman Frontier Studies (Exeter 1991) 485–493.

**2007**: M. Reddé, L'occupation militaire tardive dans les oasis d'Égypte. L'exemple de Douch. In: A. S. Lewin / P. Pellegrini (eds), The Late Roman Army in the East from Diocletian to the Arab Conquest. Proceedings of a Colloquium Held at Potenza, Acerenza and Matera, Italy (May 2005). BAR Internat. Ser. 1717 (Oxford 2007) 421–429.

**Rossi/Ikram 2018**: C. Rossi / S. Ikram, North Kharga Oasis Survey: Explorations in Egypt's Western Desert. Brit. Mus. Publ. Egypt and Sudan 5 (Leuven et al. 2018).

**Tallet 2022**: G. Tallet, Entre agriculture et pastoralisme: une société oasienne à el-Deir (oasis de Kharga) face aux pulsations climatiques au I$^{er}$ s. avant notre ère. Bull. Soc. Française Égyptol. 205, 2022, 104–138.

**Tallet/Bravard 2024**: G. Tallet / J.-P. Bravard, Irrigating the Land, Provisioning the Caravans. Water Decline and Military Settlement at el-Deir (Kharga Oasis, Western Desert of Egypt), 3$^{rd}$-5$^{th}$ Century AD. In: H. van Enckevort / M. Driessen / E. Graafstal / T. Hazenberg / T. Ivleva / C. van Driel-Murray (eds), Supplying the Roman Empire. Proceedings of the 25$^{th}$ International Congress of Roman Frontier Studies IV (Leiden 2024) 275–282.

**Tallet et al. 2012**: G. Tallet / C. Gradel / F. Letellier-Willemin, »Une laine bien plus douce que celle des moutons« à El-Deir (oasis de Kharga): le coton au cœur de l'économie oasienne à l'époque romaine. In: S. Guédon (ed.), Entre Afrique et Égypte. Relations et échanges entre les espaces au sud de la Méditerranée à l'époque romaine. Scripta Ant. 49 (Bordeaux 2012) 119–141.

**Wallerstein 2006**: I. Wallerstein, Comprendre le monde: introduction à l'analyse des systèmes-monde (Paris 2006).

**Gaëlle Tallet**
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
UFR d'archéologie et d'histoire de l'art/UMR 7041 ArScAn-OrAM
3 rue Michelet
FR - 75006 Paris
gaelle.tallet@univ-paris1.fr
ORCID: 0000-0003-4375-1050

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Stätte von el-Deir in der Kharga-Senke in der westlichen Wüste Ägyptens ist eine antike Mikrooase, deren Geschichte eng mit den Schwankungen der Wasserressourcen verbunden ist. Über den Prozess der Aridifizierung der östlichen Sahararegion hinaus, der zur allmählichen Entstehung von Oasen führte, besteht das Problem der Archäolog*innen und Geoarchäolog*innen des Teams von el-Deir darin, die Wasserkreisläufe in ihrer feinen Variabilität zu beschreiben (Perioden der Dürre oder des Wasserüberflusses) und zu verstehen, mit welchen kritischen Situationen die Bewohner*innen der Oase im 3. Jahrhundert n. Chr. konfrontiert waren, wie sie diese bewerteten, wie sie sie wahrnahmen, was ihre Erfolge und Misserfolge waren. Auf diese Weise wird versucht, die verschiedenen Schattierungen der Resilienz zu bestimmen und die Strategien einer Gemeinschaft zu identifizieren, die mit der Verwundbarkeit ihrer Umwelt konfrontiert ist.

Anna-Katharina Rieger

# Resources and Religion

## Sacred Places as Brokers of Resilience Strategies in the River Valleys of the Roman Lebanon


### ABSTRACT

The sanctuaries of the first centuries CE in Lebanon's water-rich mountains are often seen as part of a »sacred nature«. This view on religion and environment falls short from a cultural- and environmental-historical perspective. The paper explores the sacred sites along the rivers Adonis and Chrysorrhoas through the lens of resilience, aiming to link religious activities to people's livelihood needs against the backdrop of social, environmental and economic risks. Resilience, so the argument, is enhanced through the management of water resources, for which religious institutions, shared myths and rituals play a crucial role. They offer frames for collaborative actions necessary for distributing and taming the resources in the long term. Religion serves as a stabilizing force, promoting social cohesion, solidarity, and knowledge transmission; it helps manage conflicts and reduce complexity in the communities facing stress through natural powers. The concept of resilience provides a comprehensive perspective on technical infrastructure, natural environment, social institutions, and religious practices in the river valleys.



### KEYWORDS

Lebanon mountains / river Adonis (Nahr Ibrahim) / source of Apheca / river Chrysorrhoas (Barada) / Byblos / Abila / resource management / religion / Roman sanctuaries / communities of practices


## Sacred Places in the Roman Lebanon and Resilience

The Lebanon mountains were dotted with all kinds of sacred places – temples, shrines, and precincts at any altitude up to the highest peaks in Roman times[1]. J. Aliquot in his seminal work on the »vie religieuse au Liban« lists 120 sacred places (**fig. 1**). Some researchers explain this phenomenon in a pragmatic-economical way by the exploitation of the Roman provincial administration from the 1st century BCE onwards imposed on the region reaching its peak in the 2nd century CE[2]. Other explanation models draw on the »sacredness« of the mountainous environment as well as a specific religiosity of the population[3].

**1** Sanctuaries on summits at Jabal Knissé and Jabal Sannine (Aliquot 2009, nos *37; *32) above 2,000 m asl were still in use in Roman times. Mount Hermon was conceived as sacred, »hrm« meaning »sacred«, and sacred places were located here (Qasr Antar, Quadi Abou Moussa, Deir Nebi Younan, Aliquot 2009, no. 114. 5. 79). - I am very grateful to Andreas Hartmann and Christopher Schliephake for their thorough reading of my text which helped improve the argument and eliminate errors. All remaining flaws are mine.

**2** The Lebanon was part of the province of Syria, founded in 64 BCE and reorganised in the early 2nd c. CE.

**3** Aliquot 2009, 17-37. In an emic perspective - by those practicing religion - the sacredness of a place is more or less given. In an etic perspective the sacred character of a place, person, or object is construed.

In: A. Hartmann · A.-K. Rieger · Ch. Schliephake (Hrsg.), »Ressourcen der Resilienz« in der Antike.
Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien.
LEIZA Publications 6 (Mainz 2025). DOI: 10.11588/propylaeum.1596.c22931

Both explanation models lack or overemphasize some aspects: The first does not explain why religion was of any interest for the Roman administration of Lebanon, which instigated renovations of sanctuaries, aiming at control and exploitation of resources; the second does not explain why some places, became sacred places, and what the economical implications might be.

To mediate between these positions, I approach the topic of sacred places, resource exploitation and religion in the Lebanon mountains by applying the analytical and descriptive tool of resilience as discussed and sharpened in our »Scientific Network«[4]. I ask what roles the sacred places and its users in the socio-economic landscape of the Lebanon mountains played. With a focus on the resource water, the guiding assumption is that the abundant and powerful, but also destructive resource and its management had an impact on the religiously used places, which the people – inhabitants as well as Roman administration – installed or renovated.

My aim is twofold: Firstly, I bring forward a nuanced explanation of why so many sacred places enlivened the mountain ranges, what relationships they had to each other, and how they functioned for the people visiting, using, and maintaining them. Secondly, I not only apply the concept of resilience to past socio-ecological systems in the Lebanon mountains, but also try to sharpen its applicability for the relational perspective on resources and religion. Since material resources are often unquestioningly examined as belonging to the ecological sphere, whereas the immaterial resource religion is allocated in the socio-psychological sphere[5], the attempt is to methodologically build a bridge between these views by investigating the resilient practices of the communities manifest in the social resources as well as in their conceptualisation of natural resources[6]. The analyses of two river valleys and their sacred places in the Lebanon (Adonis) and Antilebanon (Chrysorrhoas) offer insights into interactions and interdependencies of environment, resources as well as socio-religious agents and institutions in Roman times. They are understood in this context as agents and parts in a socio-ecological system (**fig. 2**) and allow us to draw a differentiated picture of how people relied on material and immaterial resources.

## The Multifaceted Character of the Lebanon

The Lebanon is a region of extremes regarding the natural environment, i. e. landscape units, geology, vegetation, and climate. The Lebanon mountains raise directly after a narrow coastal strip along the Mediterranean Sea with the old Phoenician harbour cities such as Tyros, Sidon, Byblos, or Berytus and reach heights up to 3,000 m asl (**fig. 1**). They consist mostly of limestone and form a karstic underground, have an Alpine climate and vegetation on the western ranges (Lebanon) and a more arid climate on the eastern ranges (Antilebanon) separated by the semi-arid plain of Beqaa. This brief characterisation shows the highly variable ecological zones of the Lebanon which result in multifaceted socio-economic life-strategies. Depending on the different ecological environments people in the Lebanon live(d) a more urban life along the coast, with trade activities, ship building, and other crafts, whereas in the mountains a village life with livestock breeding and agriculture is/was predominant[7]. At the same time permanent links through exchange of goods, long distance trade between the Mediterranean and central Syria, and resources management establish(ed) not only relations between ecosystems, inhabitants, and livelihoods across all zones, but also a highly interconnected region. These factors must be taken in consideration, when looking at the religious life in the Roman Lebanon through the lens of resilience.

## Sacred Places, River Valleys and their Communities

Regarding religious life and practices the Roman province of Syria was a region where many traditions and religions intermingled, which is archaeologically reflected in unique and variegated architectural layouts and designs of sacred places[8]. The above-mentioned particularities of the natural environment have an impact on the location and layout as well as the function of many sacred places, where, however, the assumption of a »sacredness of nature« falls short, even though many sanctuaries and tem-

**4** Cf. the introduction to this volume p. 9–12. See below p. 86–88 my definition and application of resilience in my case study.

**5** I follow the definition of material and immaterial resources developed in the Research Group RessourcenKulturen, cf. Hardenberg et al. 2017.

**6** Resilience in a modern perspective is often seen as immaterial resource in a psychological meaning of well-being and self-care to which religion as an inner emotional and cognitive resource can add, see e. g. Richter 2017. Recent research tries to connect the individual and societal-collective layers of resilience, see Busch/Lieb 2024; Redman/Kinzig 2003.

**7** Cf. Rieger in print.

**8** Kaizer 2008; Aliquot 2009.

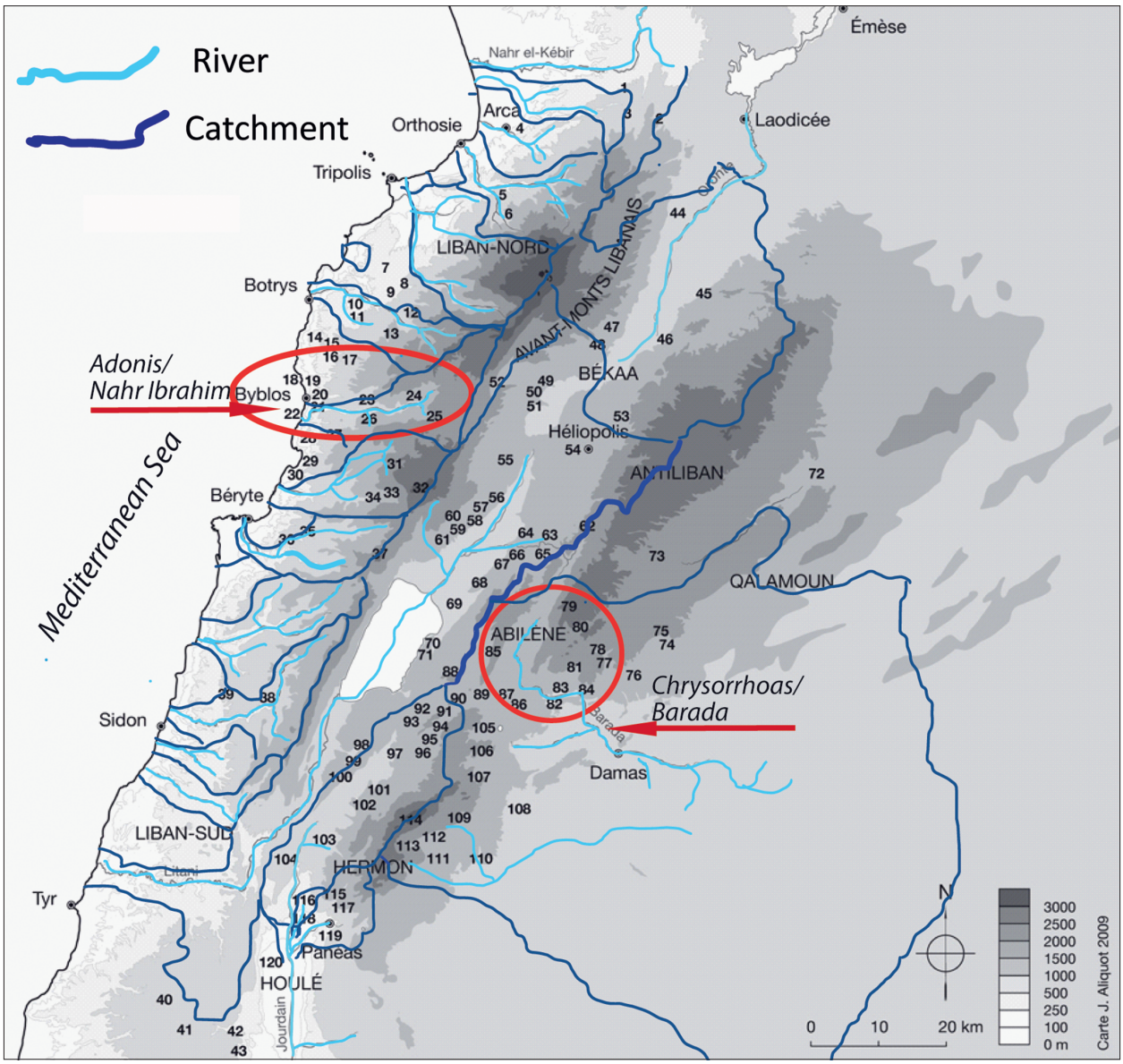



**Fig. 1** The Lebanon mountains with the catchement areas of the rivers and the sacred places in Roman times. The red circles mark the river valley of the Adonis (Nahr Ibrahim) on the western slopes of the central Lebanon mountains in today's Lebanon and the valley of the Chrysorrhoas (Barada) on the eastern slopes of the Antilebanon in today's Syria. – (Map A.-K. Rieger based on Aliquot 2009, fig. 1).

ples are located at the springs, sources, rivers, close to grottoes, or on top of mountains[9].

In search of an explanation based on the lived practices instead of an assumed primordial »sacredness« of places in our case of those with outstanding natural features I take a hydrological view on religion and focus on river valleys, catchment areas, infrastructural installations, in relation to sacred places: Along the valley of the river Adonis (Nahr Ibrahim) east of Byblos the most prominent sacred place is the temple at the source of Apheca (Afqa) which is linked to a series of others down the river; in the valley of the river Chrysorrhoas (Barada) west of Damascus, the interventions at the road in Roman times are the best known ancient remain, which I will bring into relation with the water of the river, sacred places, and its religious purposes. In the first case the approach is a spatial one, where I investigate the relations between the places and their role for people and the environment. The second case

**9** Archaeology normally does not engage with the question of how exactly a place which has outstanding natural features became a sacred place, see e. g., Scheer 2019 and above note 3.

offers not only the sacred places as such, but also epigraphic evidence which gives insight into the valley's communities and their activities as well as their deities.

The hypotheses are that the locations of sacred places are chosen according to the catchment area, the management of water and distribution to agricultural terraces; and that the sacred places are hubs of not only religious, but environmental knowledge, which is transmitted and memorised via recurrent practices (rituals)[10].

This perspective widens the prevalent and narrow interpretation of water as relevant factor for cultic activities and acknowledges its meaning as powerful and necessary resource, which must be distributed, managed, and controlled, in relation to resilient livelihoods and ecological knowledge, which was important for both the Roman administration and the inhabitants[11]. I try to carve out how the communities in the two river valleys were connected via knowledge and practices, since these parameters are contributing to the resilience of communities[12].

The focus on natural resources in the Lebanon mountains could be read as an attempt to look for economical and ecological resilience in Roman antiquity[13]. However, this would be on the one hand difficult, since palaeo-environmental data attesting to flow rates, snow melt, flooding, mud slides or water shortage are not extant. On the other hand, an endeavour of assessing past lives in the Lebanon mountains from a perspective of environmental history and resilience would easily fall short of religious aspects[14].

People inhabiting the highly dynamic landscape of the Lebanon mountains, had (and have) an understanding of how to live in this landscape, its fauna and flora, how to make a living there. The communities along the river valleys acted with agency and intentionality, whereas the biophysical landscape enacts only agency (**fig. 2**)[15]. In this tension between system and agency, between stability and ongoing change (in societies, groups, and institutions) the interrelations of ecosystem, economic networks as well as religious resources unfold. Since religion is about communication – not only with deities, but also with the social environment, it plays an important role for the resilience of societies and individuals in the past, where religion was part of everyday lives. Individual and shared religious practices bring along social cohesion or clarify roles and positions of power and responsibilities, which are especially necessary in environments and situations of stress, potential conflict, and shared or diverging interests. Religion in the two river valleys in Graeco-Roman Lebanon materialises in sacred places as well as rituals and religiously induced meetings which we reconstruct from the material remains. Religion is not only conceived as a set of narratives or symbols to interpret – in our case – the environmental stressor water. Rather, they show that religion itself is a resource and offers strategies which help reduce the complexities of life by routines and rituals, to enhance social cohesion by shared practices and knowledge, and to allow religious specialists to manage and control resources[16]. Shared rituals are opportunities for communication to exchange information, to organise work and to negotiate resources distribution[17].

Resilience is in these cases about the long-term strategies people developed in relation to the highly dynamic landscape and powerful water resources, life-giving and destructive at the same time. Religious institutions and practices – I argue – turn out to be not only a social resource, but highly relevant for bettering ecological, social, and economical resilience.

## Resilience and the River Valleys of the Lebanon Mountains and their Past Communities

To better understand these interrelations, I will apply resilience as a concept and a research paradigm. Resilience as a concept can be understood as the ability of a socio-political or ecological system, of an organisation or of individuals to recover after a shock, to keep going even though they have ex-

**10** On environmental history see Schliephake 2018 and Post 2022; esp. on water see Strang 2011. Foltz 2003 offers a religious perspective on environmental issues.

**11** Anderson et al. 2019; Strang 2023.

**12** Cf. the application of communities of practice, knowledge, and memory in Rieger 2023; communities of memory are established by burial places; however, they are excluded in this paper. See Reckwitz 2002; Werlen 2017; Løvschal 2022.

**13** Regarding marginal ecological systems like mountainous areas, they are on the one hand prone to stressors, but at the same time well-adapted. They can be more fragile or more resilient in case of crisis, cf. Rieger 2023, 3.

**14** The difficulty for (geo- and bio-)archaeology is to obtain the fine resolution of chronologies in the record, which is either missing or technically unrecognisable, so that the differentiation of short-term variabilities is rarely possible. But see approaches such as Harfouche et al. 2017, 172-174.

**15** Wall/Waterman 2018; Rampp 2020.

**16** Schuppert 2021 refers to »Sinngebung« and »solidarische Netzwerke« which can be established through religion, see also Rüpke 2015.

**17** Flaherty 2019.

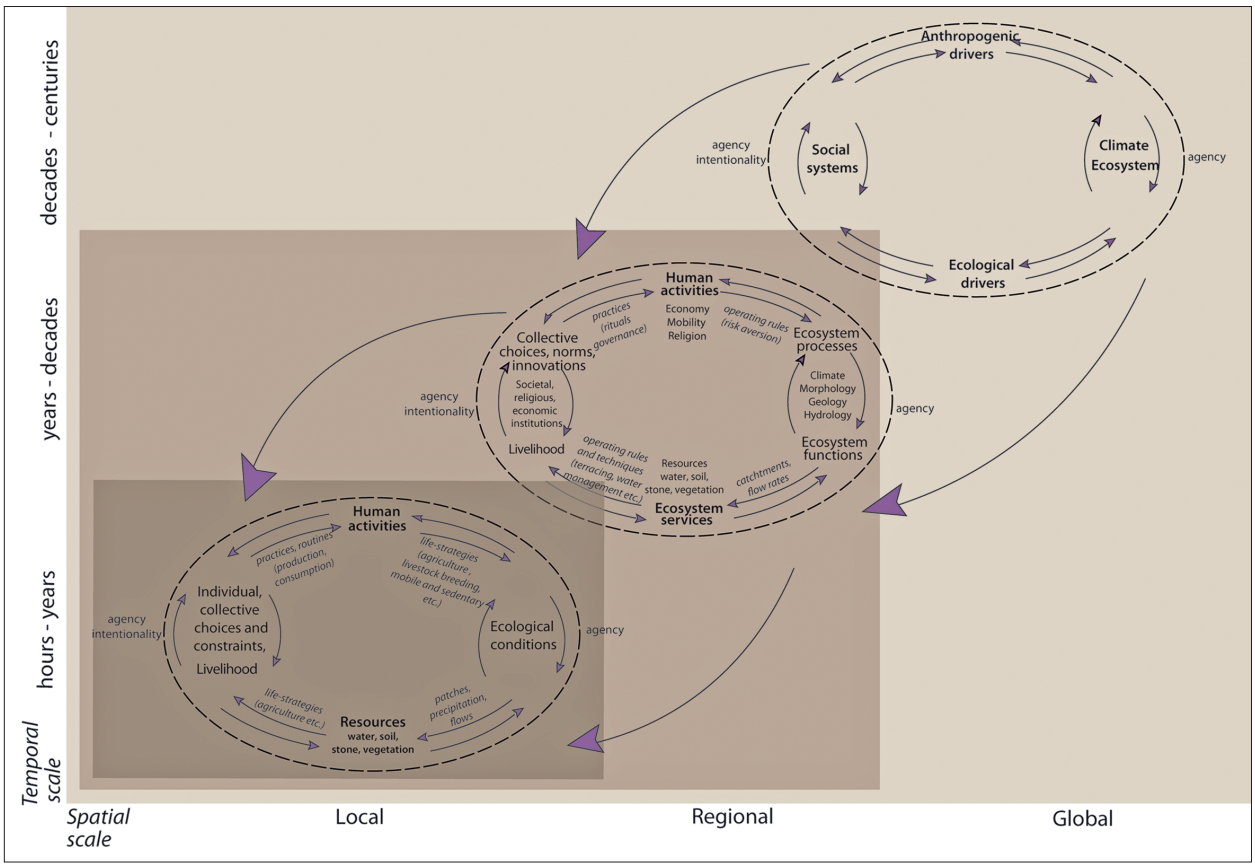



**Fig. 2** The scheme illustrates the interdependencies of resilience in the various scales in socio-ecological systems from a daily and regional to a century-long and global dimension. – (Graph A.-K. Rieger based on Xu et al. 2021, fig. 38.3).

perienced changes to which they were able to adapt practices and ways of living[18]. As such, resilience is not a property of an individual or system but emerges through the mutual dependencies of agents and factors and is as such a highly relational, non-normative concept[19].

The concept of resilience was introduced for explaining states and transformations of ecological systems. In the wake of socio-constructivist and science-technology studies in the 1980s applications of the concept of resilience shifted to socio-psychological and socio-economical entities and took subsystems or co-occurring systems into consideration[20]. As a modern concept it requires a sound methodology when applied to socio-historical contexts of the past. However, many activities, practices, institutions, and technologies of people in ancient times allow us to reconstruct their material, narrative, or performative practices to explain catastrophes to find relief, or to re-organise systems under changed conditions[21].

Resilience as a research paradigm is an etic concept, whose meaning depends on ascriptions of what feature is resilient towards which disruption[22]. Since resilience includes aspects of stability or conservatism as well as aspects of transformation and adaptation, they need to be clearly addressed: Who or what parts are recovering, and which institutions, traditions, physical spaces survive? How many must keep for calling a society or system resilient? Who defines such characteristics – from an etic and emic perspective[23]?

**18** A common definition of resilience is the capacity of a system or an individual »to absorb disturbance and reorganize while undergoing change so as to still retain essentially the same function, structure, identity, and feedbacks«, Walker et al. 2004, abstract. See also the definition by Holling 1973, and the introduction to this volume p. 9.

**19** This is often overlooked in studies, where resilience tends to be essentialised to simply explain how systems remain »stable«, see Endreß 2022, 4-8; Løvschal 2022. As described elsewhere (Rieger 2023), an ecological system does not care about breaking up or continuing in the existent form.

**20** Law 1999; Cote/Nightingale 2012; Turner 2014; Rampp 2020.

**21** Our Scientific Network based on these threefold practices, reflected in the three sections of this volume. See also Cannon/Müller-Mahn 2010.

**22** Izdebski et al. 2018.

**23** Cf. etic and emic perspectives on resilience: Hartmann; Moser; Zingg in this volume and introduction p. 17.

Looking at the management and integration of material and immaterial resources as resilient strategy in riparian and mountain communities in the Lebanon of Roman times I do not deal with a crisis or catastrophe but with the permanent stressor – the abundancy of water, where the religious institutions act retrospectively and prospectively on an inter-individual and intergenerational level. My etic view takes into consideration the various scales from micro- (a village, a spring) to meso- (a river valley) and macro-scale (a mountain range) over various time spans to account for the variables in a system and its relations, which can foster or inhibit its overall resilience (**fig. 2**)[24].

## The Valley of the Adonis and of the Chrysorrhoas

My case studies are the valley of the river Adonis (Nahr Ibrahim) with its sources Apheca (Afqa) and Ain er-Rouaiss on the western slopes of Jebel Sannine in the central Lebanon as well as the river Chrysorrhoas (Barada) on the eastern slopes of the Antilebanon in today's Syria (**figs 1. 3. 14**). They represent cult places connected not only to water bodies, but to other sacred places along the valleys[25]. Their socio-religious as well as ecological and economical embedding in settlement and resource networks will be the analytical grid to then interpret the role of the religious practices for the resilience of the communities in the valley.

### The Source Apheca, the Adonis and the Valley down to the Coast South of Byblos

In the valley of the river Adonis (Nahr Ibrahim) I look at four sacred places – el-Giné h at ca. 960 m asl, Machnaqa at ca. 1,050 m asl, Yanouh at ca. 1,130 m asl, and Afqa at ca. 1,250 m asl – before I end in the coastal zone south of Byblos (Jbeil), where the river drains to the Mediterranean Sea.

#### The Source Apheca

The source Apheca (Afqa) is located 25 km east of Byblos on the slopes of the Jebel Sannine (**fig. 3a**). Gushing from a grotto in a steep rock face its water feeds one of the countless rivers, the river Adonis (Nahr Ibrahim) which cuts deep into the coastal mountain range (**figs 3b; 4a-b**).

It is not the only source of the Adonis: Ain er-Rouaiss, located a little to the northeast is the second one, making the Adonis the water-richest river in the Lebanon mountains after the Litani (**fig. 3c**). With a length of only 27 km with a difference in altitude of 1,250 m, and a mean flow rate of 495 million m3/year it is a powerful water body[26].

The water level reaches its peak between March and May with the snowmelt in higher altitudes (**fig. 3d**)[27]. Sediments and minerals in the soil cause the reddish colour of the river in this time of the year. In antiquity the myth of Adonis, the young lover of Aphrodite, who was killed by boars sent by the jealous Ares explained this phenomenon[28]: His blood tinted the water of the river red, serving as the aitiology for the festivals for Adonis (and Aphrodite) held in spring, e. g. at Byblos. The source Apheca was seen as the place where his death took place. The source located in a cave in the theatre-like rock face is characterised by its visibility as well as the pools filled by a waterfall cascading from the grotto and a cliff ca. 50 m downstream (**fig. 4b**). Southwest of the grotto in front of the rock face raises a hill on which the temple to Aphrodite Aphacitis was located[29].

Little is known about the layout, rising architecture, decoration, or dedications[30], since only parts of the terrace and the podium are preserved (**fig. 5a-b**). However, the dimension of the substructures (c. 40 m in length) and podium as well as the size of the ashlars show that temple must have been huge (**fig. 5c-d**). Its supra-regional significance and powerful commissioners or stakeholders become evident not only by the physical dimensions and textu-

**24** Schilling 2022; Rieger 2023; Rampp 2022: Applying the concept of resilience allows for crossing scales of our study-subjects and materials we often look at separately.

**25** Many sacred places are connected to water bodies in the Lebanon mountains, see Aliquot 2009, 55-92.

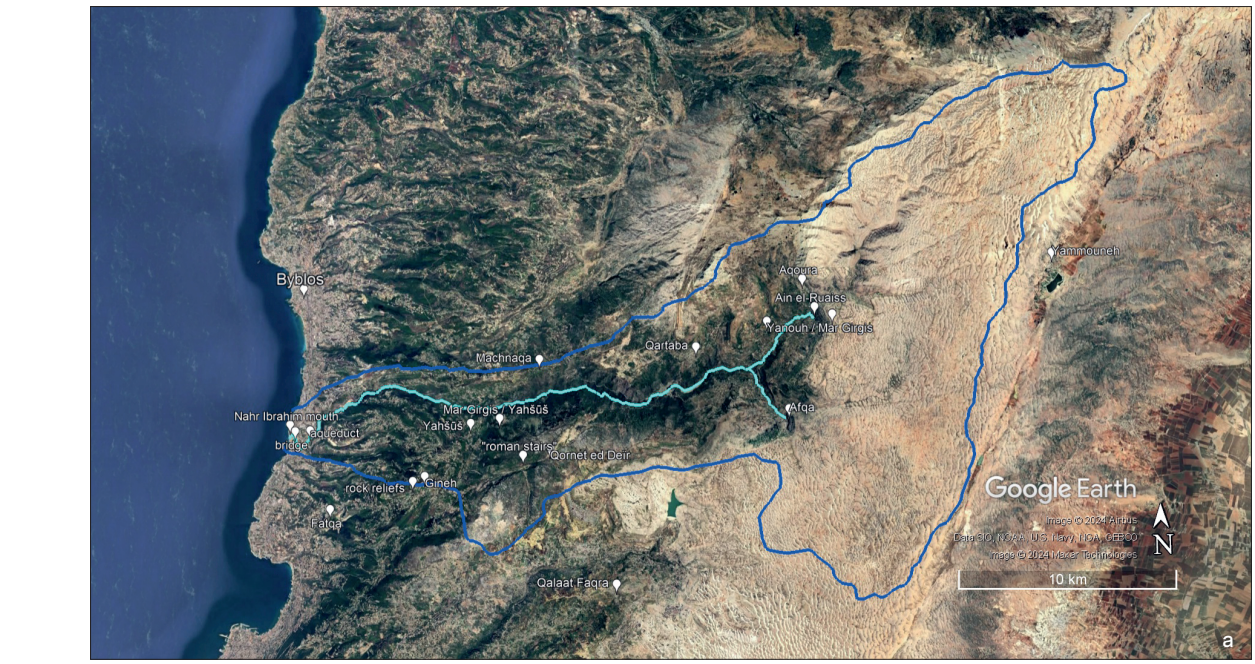
**26** Today snowmelt from altitudes higher than 1,200 m is contributing 30-80 % to the total flow; the remaining portion is generated by rainfall, see Hamzé/Shabann 2017, 22 with tab. 2.1. 30.

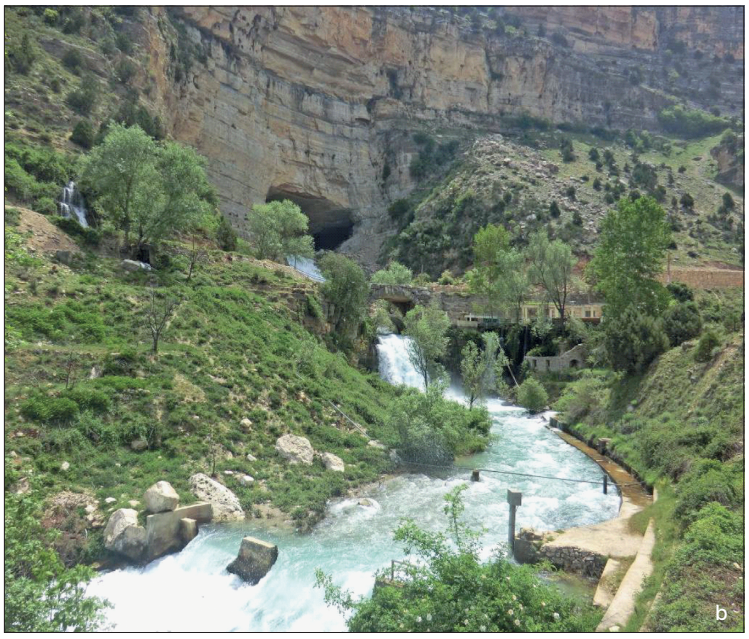
**27** Fayad 2017.

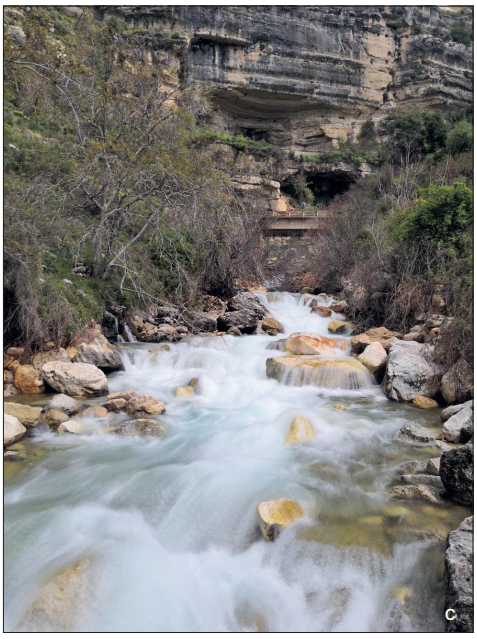
**28** See Luc. Syr. D. 6, 6 and Macr. Sat. 1, 21 for the myth of Adonis.

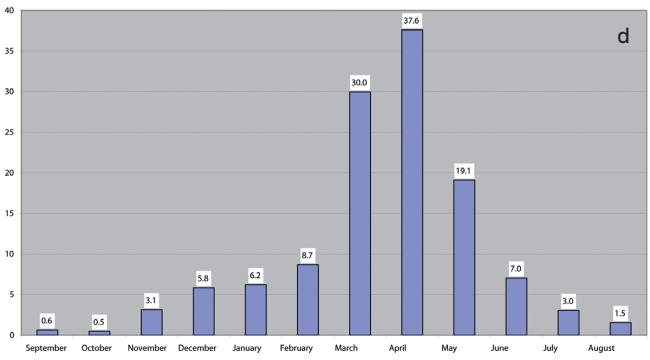
**29** Aliquot 2009, no. 25; Krencker/Zschietzschmann 1938, 56-64 pls 27-30; Rouvier 1900; Luc. Syr. D. 8; Eus. Vita Const. 3, 55; Zos. 1, 58. The late antique sources speak about a temple at the Apheca source dedicated to Aphrodite Aphacitis, which allows the identification of the remains. At Ain er-Rouaiss no traces of religious activities were found.

**30** There is hardly any material found apart from a fragmentary inscription, see Hajjar 1977, 258 no. 4, who reconstructs Δ[ιὶ] Ἡ[λιο]πολείτ[ῃ]. To connect the small relief with female figure found at Qartaba close to Yanouh with Aphrodite (*Venus lugens*? - acc. to Macr. Sat. 1, 21,5) and the temple is debated, see Bonnet 2015, 190-194 fig. 34.

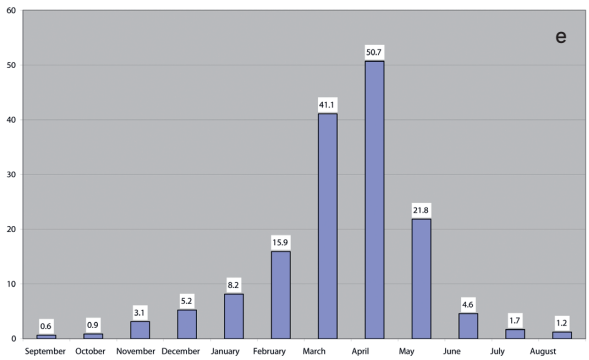



Average Monthly Discharge of Afqa Spring during Water Years 2000/01 - 2009-10 [MCM]




Average Monthly Discharge of Rouaiss Spring during Water Years 2000/01 - 2009-10 [MCM]

**Fig. 3** The Adonis (Nahr Ibrahim): **a** the catchment area of the Adonis/Nahr Ibrahim. – The sources Apheca/Afqa (**b**) and Ain er-Rouaiss (**c**). – The flow rates over the year with the peaks in April/May after the snowmelt at the time of the festival of the *Adoneia* of Apheca/Afqa (**d**) and Ain er-Rouaiss (**e**) – (a map A.-K. Rieger based on Google Earth satellite image, credits in map; b photo T. Hergelian, https://t1p.de/source-nahr-ibrahim; c photo M. Sadek, https://t1p.de/er-roueiss; d–e after Margane/Stoeckl 2013, figs 32–33).

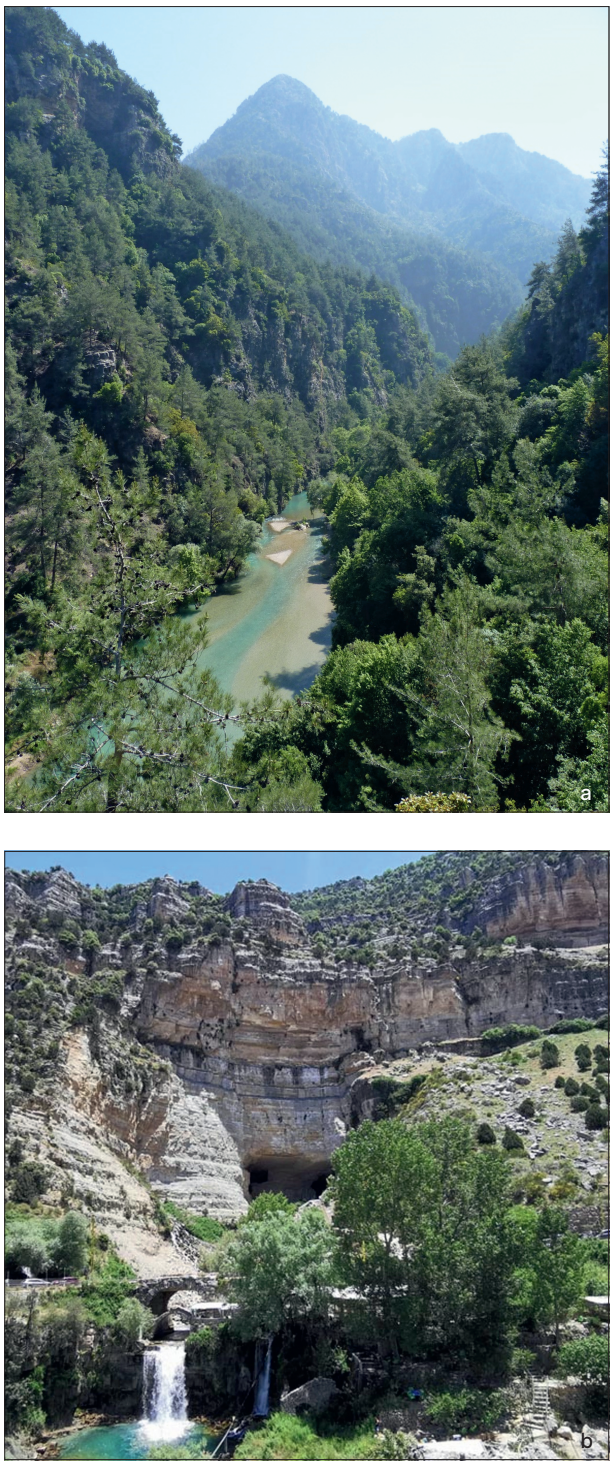



**Fig. 4** The Adonis (Nahr Ibrahim): **a** in a view along the river valley upstream to the east. – **b** the rockface at the source Apheca (Afqa) with the huge grotto. – (a photo »OadrienvalentineG«, https://t1p.de/nahr-ibrahim; b photo A. Mauersberger, https://t1p.de/source-afqa).

al sources, but also by the applied material: Columns made of Egyptian granite point to an influence of the Roman emperors, who controlled the quarries[31].

Roman administration left also signs at the source: In an area southwest of the temple Latin rock inscriptions which attributed the area to a kinship group or settlement called *Iarith* mark off certain parts of the territory and its limits (*finis*)[32]. These inscriptions form part of the many property inscriptions in the Lebanon mountains in Roman times[33]. Even though the distinction between settlement, kinship group and the organisational unit which the temple represented, I assume that in the case of Apheca the inscriptions confirm the administrational function fulfilled by the temple and its persons in charge. They oversaw the land property and made sure, that these physical and juridical limits were not transgressed, or resources used by unauthorized persons. The temple officials had the position and competences to deal with the economic aspects of the resources of the area of which soil and water are the most relevant[34]. Many villages were located on the plateau around the sources of river Adonis in Roman times (**fig. 6a**), some dating back to the Iron Age, some, like el-Kharayeb, also to the Bronze Age[35]. Agricultural terracing can be traced back to these early periods, where people cultivated olives, grapes, and cereals (**fig. 6b-d**). The upstream zones of the river Adonis at heights between 1,100 and 1,500 m asl seem to have been a suitable place to live and cultivate.

A detail in the substruction of the temple indicates the close relationship between the water and the (house of the) goddess: A tunnel under the temple, coming from the rock face allows the water to run through below the temple and appear at its northern side (**fig. 5b**). Beside this close and physical relationship of the resource and the religious architecture we know from textual sources that people ascribed religious qualities to the water, namely divinatory and healing powers. The water was the means of communication with the goddess. Oracular rituals at a *limne*, a pond, at the famous Apheca source attracted the interest of Late antique Christian writers. Zosimus speaks of hydromantic rituals people conducted where they had access to the water[36]. The remains at the source Apheca itself are not detailed enough

**31** The columns of granite are mentioned in travellers' reports of the 19th c., see Robinson/Smith 1854, only some fragments seem still to be preserved on spot.

**32** Two of the three *finis* inscriptions are close to the temple, the third higher up in the direction to Qalaat Faqra (cf. **fig. 3a**), where also another inscription was found, see AE 2004,1573-1576. Their numbers V, VI and VII let assume at least seven inscriptions. With a max. letter height of 32 cm engraved in rock faces they are well-visible. The fourth inscription runs *Iarith N* / *mont*(es) / *cont*(*ingunt*) or *montibus coni*(*ugent*), see Yon 2004, with figs 57-58; Jalabert 1907. Breton 1980, 28 note 7 implies to interpret the *finis* as the limit of a forest property.

**33** Many of the rock inscriptions in the central Lebanon refer to the imperial domains of forest (*silva*, *arbores*) and show the intensive and extensive exploitation of this resource by the Roman administration, see Breton 1980, 5029-5033. 5043-5078 carte 3. 4. 7-9. See also CIL 3, 180.

**34** Aliquot 2009, 85.

**35** Harfouche et al. 2017.

**36** Zos. 1, 58. He wrote around 500 CE.

**Fig. 5** The temple of Aphrodite Aphacitis at the grotto: **a** the remains of the temple on a hill west of the grotto. – **b** a documentation of the early 20th c. – **c** the terrace and the podium with the canal running through it as visible today. – **d** the huge dimension of the ashlars of the podium. – (a photo N. Farra Haddad, https://t1p.de/remains-of-temple; b after Krencker/Zschietzschmann 1938, pl. 27; c photo A. Mauersberger, https://t1p.de/podium-of-temple; d photo R. Tanissa, https://t1p.de/slabs-of-temple).

to reconstruct a *limne*. However, comparable to the spring in Caesarea Philippi[37], one could assume basins like the pools visible today for this kind of water-related rituals, or they could have taken place in the big grotto (**figs 4b; 7a**), where some small – unfortunately undatable – pools cut directly in the rock point to utilisation of the water[38]. The hydromantic ritual is described as such: People brought objects of some weight (and value) to the pond to throw them in. In case they sank the goddess had accepted the offering; in case they floated up the goddess had refused it, which was taken as a bad omen.

The hydromancy at the source Apheca is easier to trace than healing pratices, which only can be inferred from a combination of the accounts of Eusebius of Caesarea in the 4th century CE and of Sozomenos in the 5th century CE[39]. The first reports in his *vita Constantini* that Constantine gave order to destroy among others two famous sanctuaries: a temple of the healing god Asklepios in Cilica and ὁ ἐν Ἀφάκοις τῆς Ἀφροδίτης [sc. ναὸς] παρὰ τὸν Λίβανον τὸ ὄρος καὶ Ἄδωνιν τὸν ποταμόν[40]. Beside the fame of the places (ἄμφω δὲ ἐπισημοτάτω νεὼ). It were the healing and oracular services they offered which may have made the Christianized Roman empire feel the need to go against them in the early 4th century CE. Even though we cannot correlate the healing god Asklepios with Aphrodite at the Apheca mentioned one after the other in Eusebius' work and hence, cannot paralleling any functional aspects of their sanctuaries, there is ethnographical evidence corroborates the ascription of healing powers to the

**37** Rieger 2016, fig. 2.

**38** A λίμνη does not necessarily describe a natural lake. Zosimus describes the pond as man-made (τούτου πλησίον λίμνη τις ἔστιν ἐοικυῖα χειροποιήτῳ δεξαμενῇ).

**39** Eus. vita Const. 54 and 55; Soz., hist. eccl. 2,5.

**40** Soz., hist. eccl. 2,5.

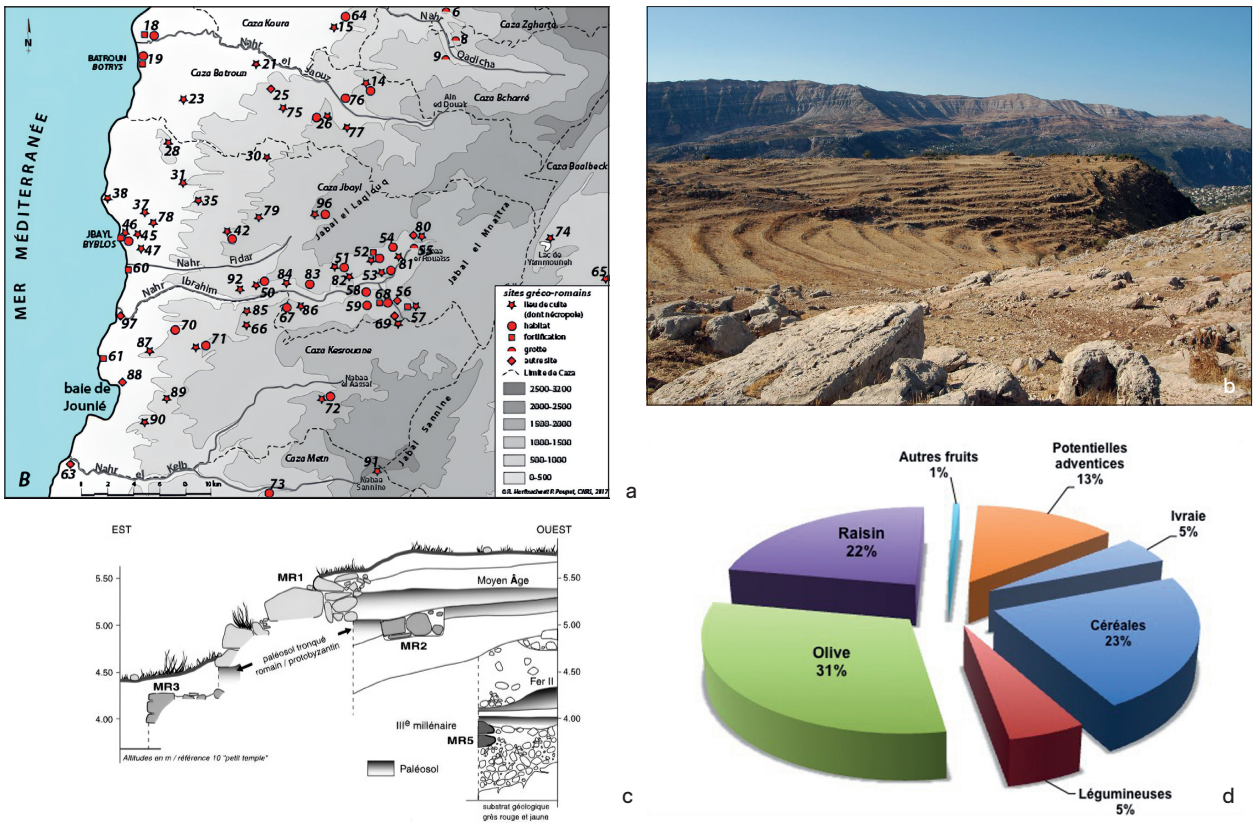



**Fig. 6** The valley of Adonis (Nahr Ibrahim) with the sites of Roman times (**a**) and terraces in the upper parts that can be dated from the Bronze Age to Roman and recent times (**b–c**), where grapes, olives and cereals were cultivated (**d**). – (a–c after Harfouche et al. 2017, figs 32. 66. 83; d https://archeorient.hypotheses.org/10437, fig. 4 [24.2.2024]).

water of the source: Reports from the beginning of the 19th century describe that until recently people from the region conducted healing rites incubation practices at the source. People also left strips of textiles in the trees at the ruined temple for the female spirit of the place as prayer or thanksgiving for health issues (**fig. 7b**)[41].

The rituals and the myths of the deity and her lover are all about the water. The temple as institution seems to have been responsible for this resource as for the territory. It stood at the beginning of the river, whose water had to be observed, controlled, and distributed. People from coastal places apparently took the long way up to come to the sanctuary of Aphrodite Aphacitis. The mourning rituals known from Byblos for the (semi-)god Adonis connect the river mouth with the source, where he died[42]. The day-long walk up to the source can be read from Lucian's *De Dea Syria*[43]. The temple up here was not standing in remote mystic nature but was embedded in this pragmatic as well as mythological-divine network. Starting from this observation and the power of the river, we need to examine the way along the river to understand how this line of religious and economic-ecological communication was organised.

## Yanouh

Going down the river the next sacred place is at Yanouh about 2.5 km, which not by chance is located above the confluence of the two sources – Ain er-Rouaiss and Apheca. In this village a Roman sanctuary is preserved at the site of a monastery of Saint George (Mar Girios el-Azraq) (**figs 3a; 8**)[44]. The remains of a platform from Hellenistic times and of two temple buildings, constructed in 2nd century CE, are well documented by a French mission (**fig. 8a-c**), as are the Byzantine chapel and the basilica belong-

**41** The source is a pilgrimage site for Muslims and Christians alike, where vows are addressed to the *Sayyidat al-Kabirah* (great female spirit), see Paton 1919-1920, 51-65; Burton 1885, vol. 10, note 35.

**42** The chronology of the temple of Adonis at Byblos is debated as is the festival of the *Adoneia*. However, it seems to have been celebrated since Hellenistic times. Soyez 1977; Bonnet 2015; Nawotka/Głogowski 2023.

**43** Cf. note 33 and also Luc. Syr. D. 9, who rather came for touristic-historical interests (the old temple) than religious ones.

**44** Aliquot 2009, no. 24; Krencker/Zschietzschmann 1938, 35-37; Gatier et al. 2001; 2002; 2004.

**Fig. 7** **a** The grotto of the source Apheca with traces of anthropogenic interventions. – **b** a tree at the temple podium in a photograph from the early 20th c. with textile stripes as dedications to the healing spirit of the place. – (a photo M. Zeidan, https://t1p.de/grotto-apheca; b after Krencker/Zschietzschmann 1938, pl. 30).

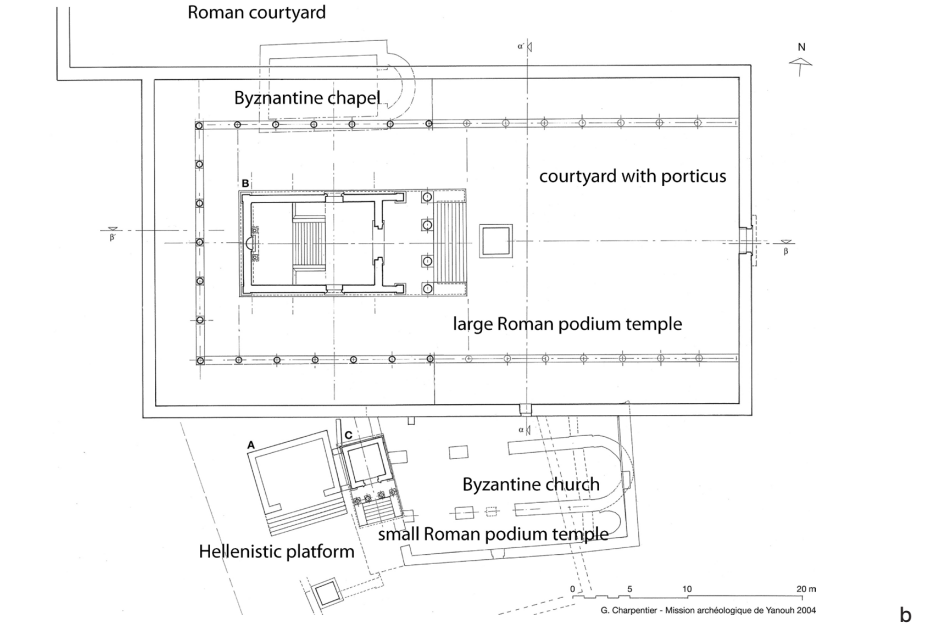


**Fig. 8** The Hellenistic and Roman sanctuary at Yanouh, today used as a monastery of Mar Girios: **a** a recent photograph showing the remains of the large Roman temple. – **b** a plan showing the two large courtyards, and the buildings from Hellenistic to Byzantine times. – **c** a reconstruction of the Roman podium temple in the courtyard with the porticus. – (a. c after Aliquot 2009, figs 137. 135; b after Charpentier 2020, fig. 22, see also fig. 20 for a section).

ing to the later monastery (**fig. 8c**)[45]. The larger of the temple buildings is surrounded by a substantial *temenos* of ca. 50 m × 30 m. A second courtyard adjoins to the north, which was constructed at the same time, does not show any structures inside[46]. The particularity of the complex is the portico that can be reconstructed around the *temenos* – a rare feature in sanctuaries of the Lebanon (**fig. 8b-c**). Hence, large spaces were available, which could house many people and various activities. A porticoed courtyard and a large precinct with religious buildings do not make a healing sanctuary; however, the eponymic saint later monastery Mar Girios el-Azraq, Saint George the Blue, has the power to heal the sick. One can interpret him as continuing the activities in the former Roman sanctuary. The precinct at Yanouh can be understood as the more functional, spacious »medical centre«, whereas the temple of Aphrodite at the source on the hill with limited space could not house people for longer stays.

The position above the confluence makes Yanouh a hub between the two sources of the river, on whose water people in the villages on the plateau relied. They lived on agriculture (and livestock breeding)[47]. The cultivation on terraced fields depends mainly on the rainfalls, stored in the soil layers behind the terrace walls (**fig. 6b-c**), but also on irrigation, because of the short and intense cultivation season at this height. Hence, the water from the river was important for people and animals and needs to be diverted and channelled to be available for irrigation. Even though no remains of channels are documented, we can assume their existence[48]. Water management is highly interrelated to soil management in the river valley and on the terraced slopes on the plateau. Erosion in the steep terrain is a risk and required high competences in prevention, riverine protection, and maintenance of the retaining and channelling structures. To know about the water balance at the source, to evaluate the expected water amounts from the snow melt, and to manage the water over the year was a crucial necessity for all people living up here, but not only for them. The temple at the source and at the confluence (**fig. 3a**) represent the organisational centres where people regularly came to, where they could discuss measures, share observations of nature, and archive the knowledge about the Adonis and its valley[49].

## Machnaqa

The issue of water connects the villages and sacred places along the river valley (**fig. 3a**). Even though most of them are located on the slopes of the narrow valley, observing what happens upstream and downstream, how much water and when was to be expected, and organising maintenance work was important for the cultivation of the soil, the flocks, and mobility along the valley[50]. Machnaqa was one of those villages, located at 1,050 m asl at the northern side of the river valley, halfway between Byblos and Yanouh, of which at least remains of Byzantine time are preserved. Its sacred precinct lies on a spur and can be interpreted in two ways: as a religious place for the settlement and as a stop-over on the line of communication between coast and source along the Adonis (**fig. 9a**). The precinct consists of a huge walled courtyard (95 m × 43 m) with a tower-altar in a separate area of 26 m × 20 m in its western parts (**fig. 9b-c**)[51]. This altar on a podium of 5.30 m × 5.30 m with columns around a central block had a Hellenistic predecessor incorporated in the later building of the 1st or 2nd century CE[52].

Whether Machnaqa with its huge courtyard was part of an official processional route or just a village with a temple along the road remains open. However, since there are only two comfortable routes along the northern and the southern side of the river, of which the northern leads via Machnaqa directly to Yanouh, they might have been linked not only practically. Like Yanouh, it has a big courtyard to be used for gatherings, ceremonies, or as resting area for people on their way up to Aphrodite source.

The river itself lies far down in the valley below the sanctuary of Machnaqa on the spur. However, from here one has a rather good sight upstream, even though the valley is steep and meandering (**fig. 10**)[53]. One could control the water level in the

**45** For the chronology see Gatier et al. 2004, 132-133.

**46** Gatier et al. 2004, 138-139.

**47** See above notes 34 and 35.

**48** The French landscape-archaeological project directed by R. Harfouche did not explicitly look for the waterways in the valley and on the plateau, however, they mention: »L'eau est transportée depuis les sources dans des canaux bâtis en pierre jusqu'aux vergers où les agriculteurs pratiquent encore l'irrigation à la raie« (Harfouche et al. 2016, 83). See also Harfouche et al. 2017, 138 (recent irrigation); 145 (Bronze Age irrigation). Comparable installations we will see below, p. 102-103 in the example of the valley of the river Chrysorrhoas (cf. **fig. 15**).

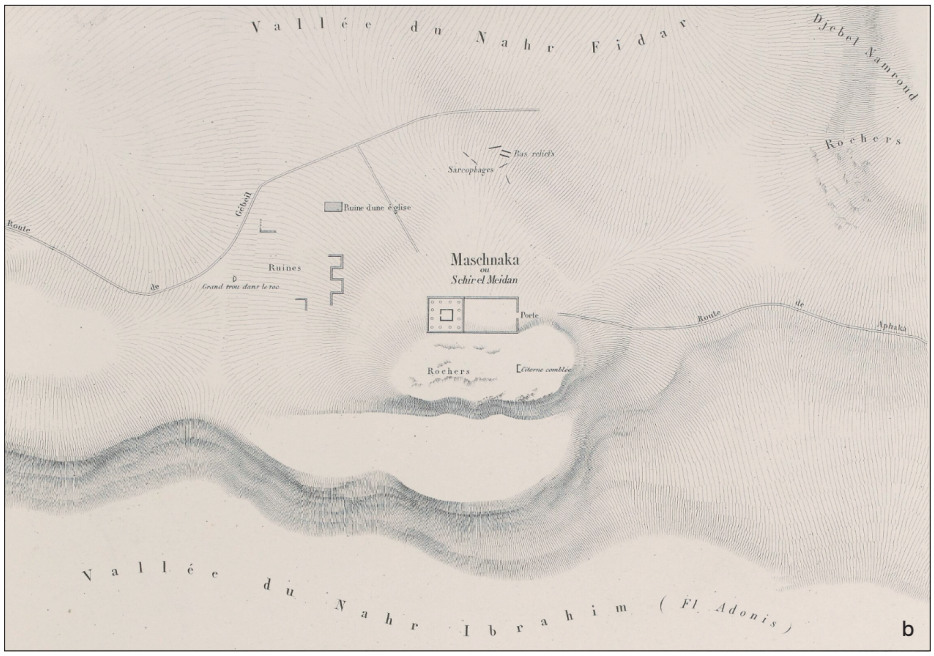
**49** See Raja/Rieger 2021 on sanctuaries as places of not only religious knowledge.

**50** For the routes along the valley see Harfouche et al. 2017, fig. 46.

**51** Renan 1864-1874, 289 describes the village northwest of the sanctuary as well as some findings (jar with a Baal/Sol head and thunderbolts, pl. XXXII, no. 2).

**52** The latest state with the twelve columns around the inner block might be 2nd c. CE, see Aliquot 2009, 90. These tower altars are called *hamana*. At Qalaat Faqra in the valley of the Lycaios (Nahr Kalb) to the south of river Adonis, comparable buildings were erected, see Freyberger 1996.

**53** The tower-altar did not have stairs as other buildings of this kind, see Aliquot 2009, 89.



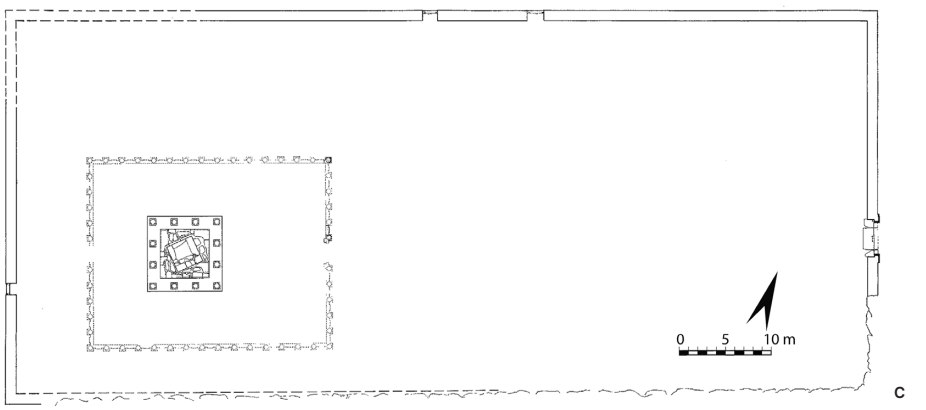




**Fig. 9** The sacred area with the tower-altar of Machnaqa: **a** on a spur on the northern side of the river Adonis. – **b** documented in the 19th c. where remains of a village from Roman and Byzantine times were still visible. – **c** the courtyard of the sacred area with the inner precinct. – (a A. Rahayel, still from video clip at 7:28, https://t1p.de/machnaqa; b after Renan 1864, vol. 2, pl. XXXIII; c after Aliquot 2009, fig. 132).

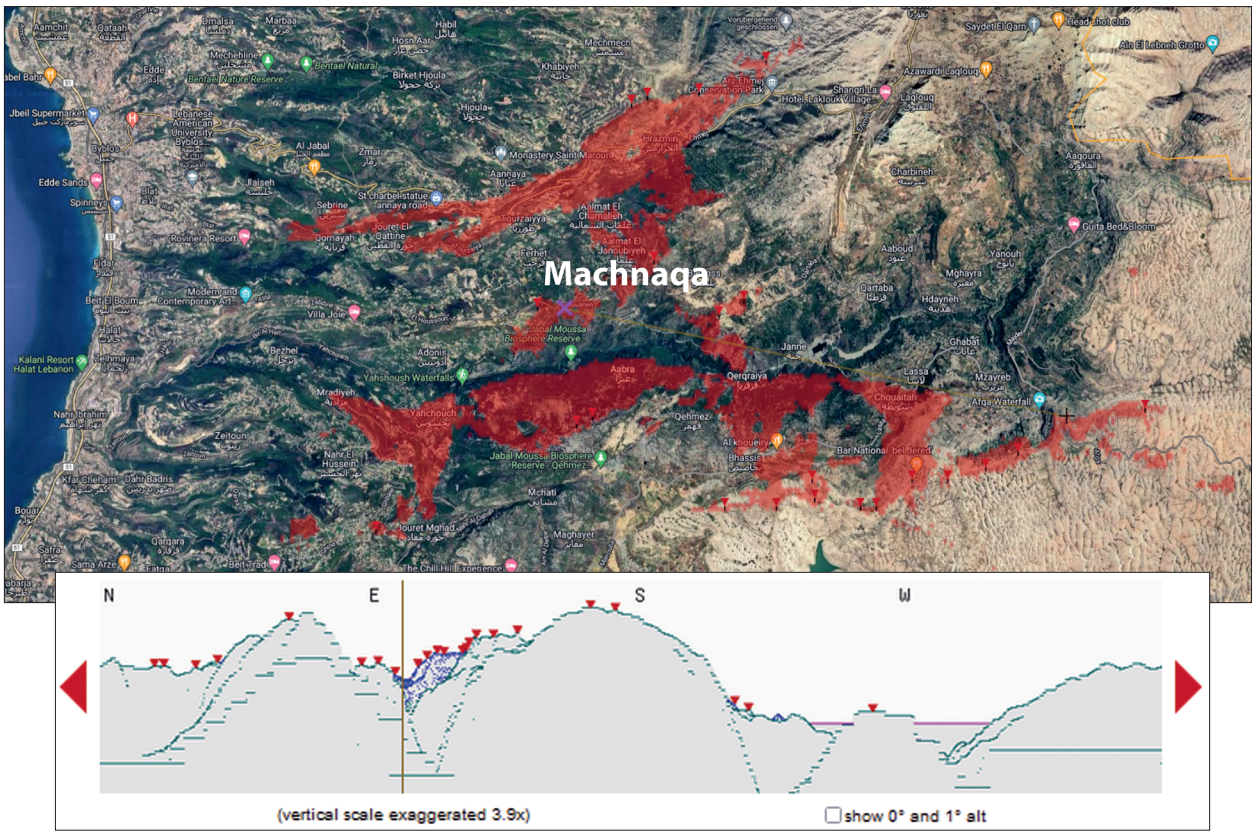



**Fig. 10** The viewshed (red areas) from Machnaqa shows that one could look far up in direction of the sources of the Adonis, but also on the opposite slope in a stretch of ca. 15 km as well as to the northern adjoining river valley. – (Graph A.-K. Rieger based on the online viewshed-tool http://www.heywhatsthat.com/).

valley, providing useful information for the availability and utilisation of the water, which could be shared at gatherings, since it was crucial for those living downstream. So, Machnaqa formed part of a community of knowledge about the water and the river. Not by chance, I would argue, Machnaqa lies also at the northern limit of the catchment of the Adonis. To the north the catchment of the Nahr Fidar starts, so that Machnaqa with its sacred place had a connecting function between the river valleys.

### el-Giné h

el-Giné h is a location at the southern side of the Adonis (**fig. 3a**). Opposite Machnaqa it is a point on the road coming from the coast running along the southern side of the river, which leads directly up to the source Apheca. In the area of the modern village lie two places with a religious meaning in its surroundings: two rock reliefs and a Byzantine church which sits on the remains of a Roman temple of which we can only say little[54]. The reliefs in the west of the village show a hunter of boars (?) and a herdsman with two animals (**fig. 11**). Even though the remains do not appear very impressive, the place is relevant for the question of the relation of sacred places and the river Adonis: el-Giné h is situated at the southern limits of the catchment of the river. If we go so far to interpret the herdsman and the hunter as figures of the myths around Adonis, being the herdsman who is killed by boars sent by Ares[55], the reliefs mark the natural demarcation line of the eponymous river, which is as such not recognisable in the landscape.

### Byblos

Whereas little is left of channels, sluits, barrages or ponds from Roman (or earlier) times in the central and upper stretches of the river, remains of a Roman aqueduct and a bridge shortly before the river drains to the Mediterranean Sea are still preserved (**fig. 12**).

**54** Kabaal is the site of the temple. At Yahšuš ca. 3 km further up the river lies another Roman temple in what became the Mar Girios el-Azraq (**fig. 3a**). It will not be further described.

**55** See above note 28.

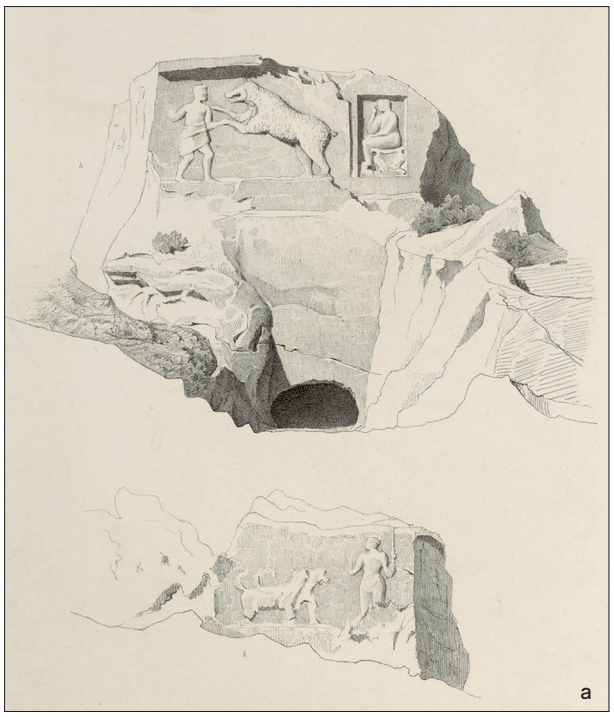


**Fig. 11** The rock reliefs at el-Ginéh: **a** the drawings of both, the scene with the herdsman and the hunting scene. – **b** the hunting scene. – (a after Renan 1864, vol. 2, pl. XXXVIII; b photo R. Tanissa, https://t1p.de/gineh).

These are infrastructural buildings, not of a religious purpose. However, they are evidence of how people lived with the river and managed and used its water.

The aqueduct at Zoubeida bridges the valley and directs the water of the Adonis with a reasonable inclination from south to north to the city of Byblos (**fig. 12**). This installation allows us to evaluate the importance of the river and its sources at Apheca and Ain er-Rouaiss, especially in Roman times when the city of Byblos grew and relied on only one local source on the promontory where the city's temples of Adonis and Aphrodite stood (**fig. 13a**)[56]. The water supply of Roman Byblos has not yet been in the focus of archaeological research. However, the construction of a nymphaeum in Severan times at the colonnaded street leading to the promontory with the temples can be related to the aqueduct and the river (**fig. 13b**). Whereas a nymphaeum as water providing urban architecture is known from many cities in Roman Imperial times, the sculptural decoration makes the difference here, since it included the statue of a Hygieia, the goddess of health and

**56** The source is Ain el-Malik. The Graeco-Roman history of Byblos still poses problems.

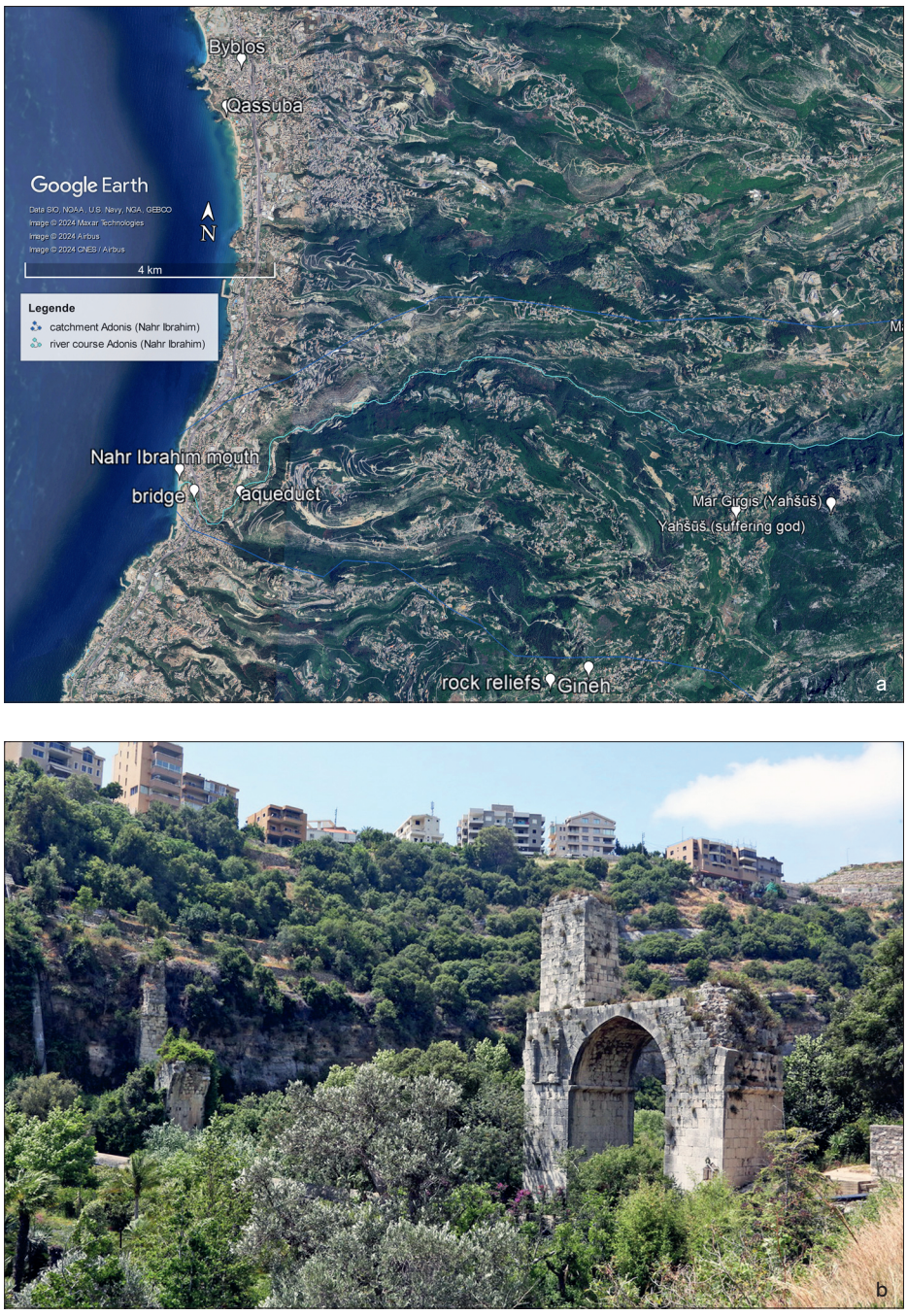



**Fig. 12** The parts of a Roman aqueduct southeast of Byblos close to the mouth of the Adonis, ca. 6 km south of Byblos (Jbeil), restored in the 1st half of the 19th c. – (Map A.-K. Rieger based on Google Earth satellite image, credits in map; b photo G. Reaidy, https://t1p.de/aqueduct).

well-being which is despite a presumable connection of this goddess with water a rare motif in nymphaea (**fig. 13c**)[57]. This might have been a reverberation of the inferred competences of Aphrodite Aphacitis at the source and at Yanouh down in Roman Byblos. If this is correct, the healing powers people ascribed to the goddess and the water were »translated« into an image of Hygieia in the façade of the nymphaeum. The city by the sea depended on the water from the mountains and invested in the aqueduct. But Byblos was also religiously linked to the source of the Adonis through the temple and cult for Adonis on the promontory. Yet, it seems that also the healing functions of the water at the source arrived and were known at Byblos.

Again, the various functions of the water are »materialised« in economic and religious infrastructure in the city, even though the aqueduct is the only documented evidence of water management structures in the river valley. In the valley of the Adonis many mills are attested to in Ottoman sources, when the economic situation was of course different. How-

**57** Winkler-Horaček 1995, A47. Only few examples of Roman statues of Hygieia/Salus come from nymphaea: We know of three examples (Winkler-Horaček 1995, A4 and A5, elite villas, Rome; A48, Apamea public nymphaeum).

**Fig. 13** The city of Byblos with its most ancient parts on the promontory, among them the probable temples for Adonis and Aphrodite, the Roman buildings and the street network (**a**). The red circle marks the joint in the street grid where the Severan nymphaeum stood (**b**), whose façade was adorned with the statue of Hygieia (**c**), today in the National Museum Beirut. – (a map M. Zarzoour/R. Chamoun, Lebanese American University, byblos-board-history-city-structure.pdf; b photo R. Voorburg, https://t1p.de/byblos-nymphaeum; c photo A. Molon, https://t1p.de/byblos-hygieia).

ever, it could be paralleled to Roman times, where, in general, exploitation and utilisation of the water and the valley was more extensive and intensive[58]. In analogy to the Jawz, a river further south, in Ottoman times, I assume that also the water-rich and fast-flowing Adonis had channel-like installations along its course (known as »Waale« or »Suonen« in the Alpine region) keeping the water at a certain altitude to be distributed by weirs to cultivation plots with lesser inclination[59].

The connection and exchange of information between the upstream and downstream riparians were crucial and based on hard-fact knowledge, control, and observations to guarantee the water provision of the city as well as the agriculture in the highlands, all framed by the divine figures of Adonis and Aphrodite.

**58** See above p. 90 with note 33.

**59** Reynard/Dubuis 2015.

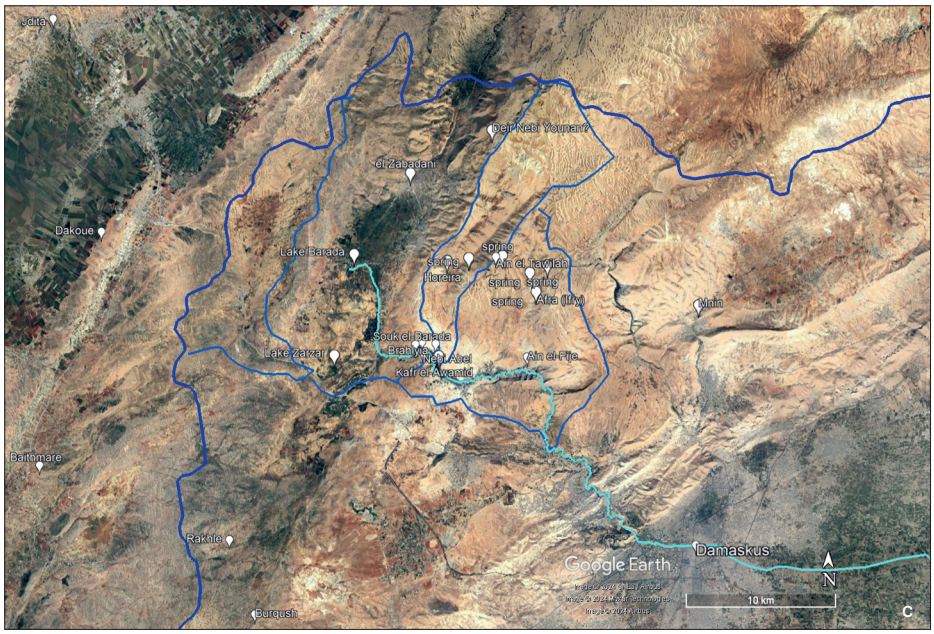



**Fig. 14** The Chrysorrhoas (Barada) flowing from the Eastern slopes of the Antilebanon to the plain of Ghouta (**a**) with its catchment (**b**) and the sub-basins (**c**). – (a photo N. Abou Htab, https://t1p.de/barada-view; b map A.-K. Rieger based on Google Earth satellite image, credits in map; c same as b with sub-basins based on Abdo et al. 2023, fig. 1).

# The Chrysorrhoas (Barada) – Healing Powers of the Water and Collaborative Power of the People

The Chrysorrhoas (Barada) on the eastern slopes of the Antilebanon supplies the city of Damascus and the plain of Ghouta with water. One of its sources, Ain el-Fije, lies at ca. 880 m asl, whereas Souk Wadi Barada shortly after the confluence with another torrent lies at a height of ca. 1,030 m asl. The main source of the river can be located at Abana (Lake Barada) south of the village of Zabadani at ca. 1,150 m asl (**figs 1. 14**), where no ancient remains are preserved. More springs and non-perennial rivers from the northern and southern slopes feed the river along its course of ca. 65 km.

Along the valley runs an important line of communication from the fringes of the Syrian Desert to the Mediterranean coast, crossing the Lebanon mountains and connecting Damascus with the Bekaa-plain and Heliopolis. The river's importance as life-giving water is reflected in its ancient name meaning »gold river«. Water in image and text features prominently on Damascene coins which show sacred buildings and below the river god, or grottoes with him reclining inside, as well as swimming below a seated Fortuna. Some of the coin inscriptions say πηγαί, i. e. sources[60].

The Chrysorrhoas valley and its sacred places offer insights in resilient strategies of a community of riparians, who control the valley, its traffic and the water supplying Damascus[61]. They form a community of (religious and environmental) knowledge and practice having experienced the disastrous power of the river and at the same time ascribing healing power to its waters. Both perspectives foster the resilience of the people and communities living along the river.

## Souk Wadi Barada/Abila Lysianou

The village of Souk Wadi Barada is located where the Chrysorrhoas turns east and runs through a narrow stretch of the valley (**fig. 14c**). Most likely, this place is the ancient city of Abila Lysaniou[62]. The village itself, even though of Hellenistic origins, has only little ancient remains. The Muslim shrine of Nabi Habil (Abel) on the southwestern slopes refers to the Old Testament story of Cain and Abel and stands on a Roman predecessor.

The location is marked by the meandering river in a gorge and a steep butt on its northern side. The morphology and terrain are challenging for any road or track as well as people and animals moving here. Nevertheless, a road as well as canals for diverting water and lessening the inclination of the river were cut in the butt in Roman times (**fig. 15a-b**). These were labour-intense measures which required knowledge of the site and geology as well as hard and coordinated labour. Two Latin inscriptions incised into the northern rock face tell us (about this endeavour in the same wording) that the road was the result of repair in the 2nd century CE after a rockslide and flooding, which destroyed the former road running closer to the river (**fig. 15c**)[63]. Hence, in the reign of the Roman emperors Marcus Aurelius and Lucius Verus (between 161 and 169 CE) the *via publica* obtained a new course, ca. 50 m above the river. Since the water channel runs along the road, both important infrastructural installations seem to have been built at the same time.

On the one hand the twin inscriptions in *tabulae ansatae* represent the common way of the emperor(s) taking care of and financing infrastructural measures (through the *curatores viarum*)[64]. Format, language, and agents in the inscriptions represent or belong to the Roman administration. However, the last two words, *impendiis Abilenorum*, tell us that it was the people from Abila (or the Abilene) who paid for this and appear as activily particpating in this smart and sustainable solution against the threats and power (*vi*) of the river, while making the re-

**60** Aliquot/Piraud-Fournet 2008, 94-96. Specimens are, e. g., RPC IV.3 6967 (acc. to the RPC available at https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/ [5.1.2024]). The coins with the *pegai*-inscription date all to the reign of Philippus Arabs (COL DAMAS METRO ΠΗΓΑΙ, RPC VIII, unassigned; ID 59215; ID 26803; ID 15976). Another one, without naming the Chrysorrhoas, shows on the rv. a temple building on a podium with a staircase in front and a grotto containing water below the temple, on the av. Gallienus (RPC X ID 88399 unassigned). The motif resembles the situation at Ain el-Fije.

**61** The following sacred places belong to this sub-basin of river Barada (see Aliquot 2009, nos 78-86): Qafa el-Qseir, Deir Nebi Younan, Horeira (ISyrie, no. 2556, a building for a god paid with money of the village and the god), Ifry (ISyrie, no. 2557: Ζεὺς Βεελεφαρος; Jalabert 1907, 292 and nos 87-88: fragments of altars; Mouterde 1959, 57-60 no. 3, remains of a Roman building under the mosque), Ain el-Hawr, source incorporated in a mosque today, but preserving an inscribed Geison ([ἰε]ροτομίας ἐπὶ τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ, where the administrator took care of the assets of the god, maybe Zeus Beelepharos), Qalat ed-Diwan (settlement and sanctuary) and Dimas (sanctuary, not studied), as well as Nebi Abel, Brahliya, Ain el-Fije, which are dealt with below.

**62** Gschwind 2004, figs 2-4; pls 12; 13 a. b for the situation of the cut through of the road.

**63** CIL III, 199 north and south, 164 CE in a *tabula ansata*: *Imp*(*erator*) *Caes*(*ar*) *M*(*arcus*) *Aurel*(*ius*) *Antoninus* | *Aug*(*ustus*) *Armeniacus et* | *Imp*(*erator*) *Caes*(*ar*) *L*(*ucius*) *Aurel*(*ius*) *Verus Aug*(*ustus*) *Armeniacus* | *viam fluminis* | *vi abruptam interciso* | *monte restituerunt per* | *Iul*(*ium*) *Verum leg*(*atum*) *pr*(*o*) *pr*(*aetore*) *provinc*(*iae*) | *Syr*(*iae*) *et amicum suum* | *impendiis Abilenorum*. These inscriptions are positioned at both ends of the cut through.

**64** See Borsch in this volume on the care of the emperor in situations of crisis.

**Fig. 15** The situation at Souk Wadi Barada: **a** a water channel was cut in the rockface of the slopes of the Chrysorrhoas in Roman times. – **b** the view from the shrine of Nebi Habil to the river valley. – **c** the inscriptions CIL III 199 and 200 reporting the collaborative work and fulfilling a vow. – (a photo D. Darke, https://t1p.de/barada-rockface; b–c after Aliquot 2009, figs 14–15).

source still accessible[65]. The emperors show their care and *munificentia* explaining why and what they did[66], whereas the local community apparently had taken over at least a share of the financiation of restoration and relocation of the street. They might not have liked the investment; however, they seem to have played an influenctial role, being able to get their community added to the official inscription. This might have been possible because of their local knowledge, being the most experienced regarding the natural conditions at the gorge, which also the Roman administration knew and made use of[67]. The Roman official in charge, the *centurio*, whose military unit provided physical work force and might have had relevant technical equipment, offered in two other inscriptions an altar, cut as relief in the rock face, where he fulfilled his *votum* for the successful work – whether to the river, the rock, and their gods remains open. Competences seem to be split up, but in the four texts all aspects of the power of the *mons* and the river, about the joint forces to completion the work as well as the religious thanksgiving[68].

It is a collective effort on the level of the community and the Roman administration by those who live and know the river and environment best, who take care of the resource management with divine support. This situation is comparable to the case of

**65** The northern inscription contained the line from the beginning, at the southern it was added in a second step (cf. **fig. 15c**), most likely on initiative of the people of the Abila. *impendiis* is in most cases connected with *suis*, which means that mentioning the community of the *Abileni* is exceptional (I am grateful to Andreas Hartmann who brought this to my attention). For *viae publicae* the nearby communities could be forced to invest in, see Kissel 2002, esp. 134-138. The irrigation of higher areas, mostly terraces, by diverted water, kept at a certain height is only referred to by Wirth 1971, 128-129 in the adjoining Wadi ad-Dargag and Wadi an-Nasub.

**66** The renovation of this road might have also been part of a greater endeavour to move troops to the Eastern border because of the Parthians. I am grateful to Andreas Hartmann bringing this issue to my attention.

**67** A road, initiated by the Roman authorities meant not only advantages, but first a financial and physical investment, second, could also foster undesired movement of people, influx of people and competition, e. g. in economic regards.

**68** CIL III, 201 (southern one) in the shape of an altar, in this case in a niche with a second above which could have also contained a statuette: *Pro salute* I *Imp*(*eratorum*) *Aug*(*ustorum*) *Antoni* I *ni et Veri M*(*arcus*) *Vo* I *lusius Maximus* I (*centurio*) *leg*(*ionis*) *XVI F*(*laviae*) *Firm*(*ae*) I *qui operi in* I *stit*(*uit*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*). The northern one (CIL III, 200) has slight differences.

the river Adonis, where all riparians had to act in concert to make life possible along the river – in an environment with many adversities.

### Nebi Habil

Whereas down at the river the powers and their control are documented and religiously framed by the inscriptions, two sacred places existed in Roman times on a prominent hill on the southern side of the valley, monitoring it. The Muslim shrine of Nebi Habil, the presumed tomb of Abel, was erected on the walls of Byzantine church which sits on a Roman building, most likely a temple (**figs 14; 16a**). A second temple is documented to have been situated on the northern slopes close to a grotto. We only get an impression of the Roman building on top of the hill through drawings of a British traveller in the 18th century (**fig. 16a-b**)[69]: It seems to have been a small and compact shrine incorporated in the courtyard of the Ottoman mosque, later relocated to its internal An inscription still visible at that time, mentions Kronos as the god of the place[70]. A second inscription with an almost identical text further down the hill at a grotto points to the more divine owner(s) of the place in a hierarchical relation: A freedman of the tetrach Lysanias reports about his dedications to Kronos according to the oracle of Zeus and Apis of Abila (**fig. 16c**)[71].

Comparable to the source Apheca people relied on the oracular powers of the deities Zeus and Apis, who seem to have been important in the Chrysorrhoas valley. Not only the people, but also the deities form a community of environmental and religious knowledge: Kronos is only addressed after Zeus and Apis have said so. Moreover, both inscriptions deal not only with the erection of the temple, but also with the construction work of a road and the initiative to make gardens and areas of cultivation in the area (»planted all the orchards«)[72]. A third inscription to Kronos is located below the one close to the grotto. It has a similar text but gives an additional detail which ties in with the »gardens«[73]: The twelve people dedicating an altar seem to be connected through proprietary relations: it consists of the name of the god surrounded by six arrows, probably indicating the direction of their land or properties.

The sacred place of Kronos on top of the hill together with the grotto and its rock inscriptions, oversaw the valley and the river at the dangerous and later repaired passage at Souk Wadi Barada. It is located at the crossing point of the sub-basins of the river (**fig. 14c**) – hence, hydrologically an important spot to control the overland flows from the slopes and wadis to the north with high water yields[74]. From Nebi Habil one could see the villages of Hureira and Ifry with its springs on the opposite slopes, and Ain el-Fije in the valley. So, observations of the river's state, any changes of the water level or damages of the embankments and the road were possible from Kronos' sacred place. This finds its reflection in the inscription instigated by gods for a god about the infrastructural investments.

### Brahliya

At Brahliya, the northeastern part or the settlement of Souk Wadi Barada, the two deities Zeus and Apis appear again in two inscriptions, where also the resource water comes into play. Their names with the specification τοῖς κυρίοις are also inscribed on an altar showing the bull with a sun disk in a niche on one side, and a head of a Tyche with a youthful river-god below her as well as a pine tree and *caduceus* on another side (**fig. 17b-c**)[75]. Another text, dated to 245 CE refers to the same deities as πατρίοις θεοῖς, the ancestral gods, to whom someone offered a candelaber[76]. This specification points to former times and generations, covering a long stretch in which they already have been supporting people, so that relying on them seems a reasonable (re-)action for the people living in the wider area.

Intriguing is the text of a younger inscription on an altar, dated to 321/322 CE, where Anianos together with his brothers and friends dedicated an altar to Zeus ἀκτιπηγέος and Apis[77]. This dedication

**69** Pococke 1745, 115-116 pl. 22 (after p. 136); Aliquot 2009, no. 82. See Dentzer-Feydy 1999, figs 16. 18.

**70** Pococke 1752, 1.

**71** Savignac 1912, 534-536. Both texts can be dated to the 1st half of the 1st c. CE.

**72** [τὰς] φυτείας πάσας ἐφύ[τευσεν].

**73** SEG 39, 1565,2, mentioned by Rey-Coquais 1997, 935 note 18; Mouterde 1951/1952, 78-84 no. 17: [Ἐτ]ους ηο[υ' - - - Κρόν]ῳ κυρίῳ κατὰ [χρησ|μ]ὸν θεῶν [Διὸ]ς καὶ Ἄπιδος Ἀβίλης, ὑπὲρ σωτηρίας | τῶν κυρίων, Διόδωρος [- - -] καὶ Κλήμης Μοκιμου | καὶ Μερκούριος Σιμουντιω[νο]ς καὶ Μᾶρκος Λυσιμάχου | καὶ Αννιανος Μοκιμου καὶ Σα[ρ]πηδὼν Ἡρώδου καὶ | Ἡρόφιλος Ἀμμωνίου καὶ Διόδωρος Αβιδοταρου | καὶ Μαῦρος Ἀλεξάνδρου καὶ Κλαύδιος Μερκουράλιος | καὶ Διόδωρος Ζωΐλου τὸν βωμὸν ἐποίησαν | ἐπὶ ἱερέος διὰ βίου Σοαιμου Διοδότου. Its date in the time of Marcus Aurelius and Lucius Verus suits the time when the building work down at the river was conducted.

**74** Abdo et al. 2023.

**75** SEG 31, 1383, 187/188 CE; Hajjar 1977/1978, 195. The inscription contains again the *pro salute*-formula for the Roman emperor, which shows the will among the class able to dicate inscriptions to appear as »Roman« and as loyal.

**76** SEG 39, ad 1565; Rey-Coquais 1997, 935-936: Διὶ κὲ Ἄπιδι, τοῖς πατρίοις θεοῖς.

**77** SEG 39, 1565,1; Rey-Coquais 1997, 936 and BE 1998, 499: ἔτους γλχ' | βωμὸν Ἀκτιπηγέῳ Διὶ κὲ Ἄ|πιδι Οὐρανίῳ | Ἀνιάνος Ἡλιο|δώρου παῖς σὺν | ἀδελφοῖς κὲ φείλοις εὐξάμενος | ἀνέθηκεν ἅμα | τῷ [— —]ΥΣΜΑ|ΤΙ πηγῶν ζ' εὖ | ἀναδιδόντων | πέδας κὲ μη|τέρας ὠθεόν|[των — — —] | ἐπὶ ἀρχῆς Ἡροφίλ[ου].

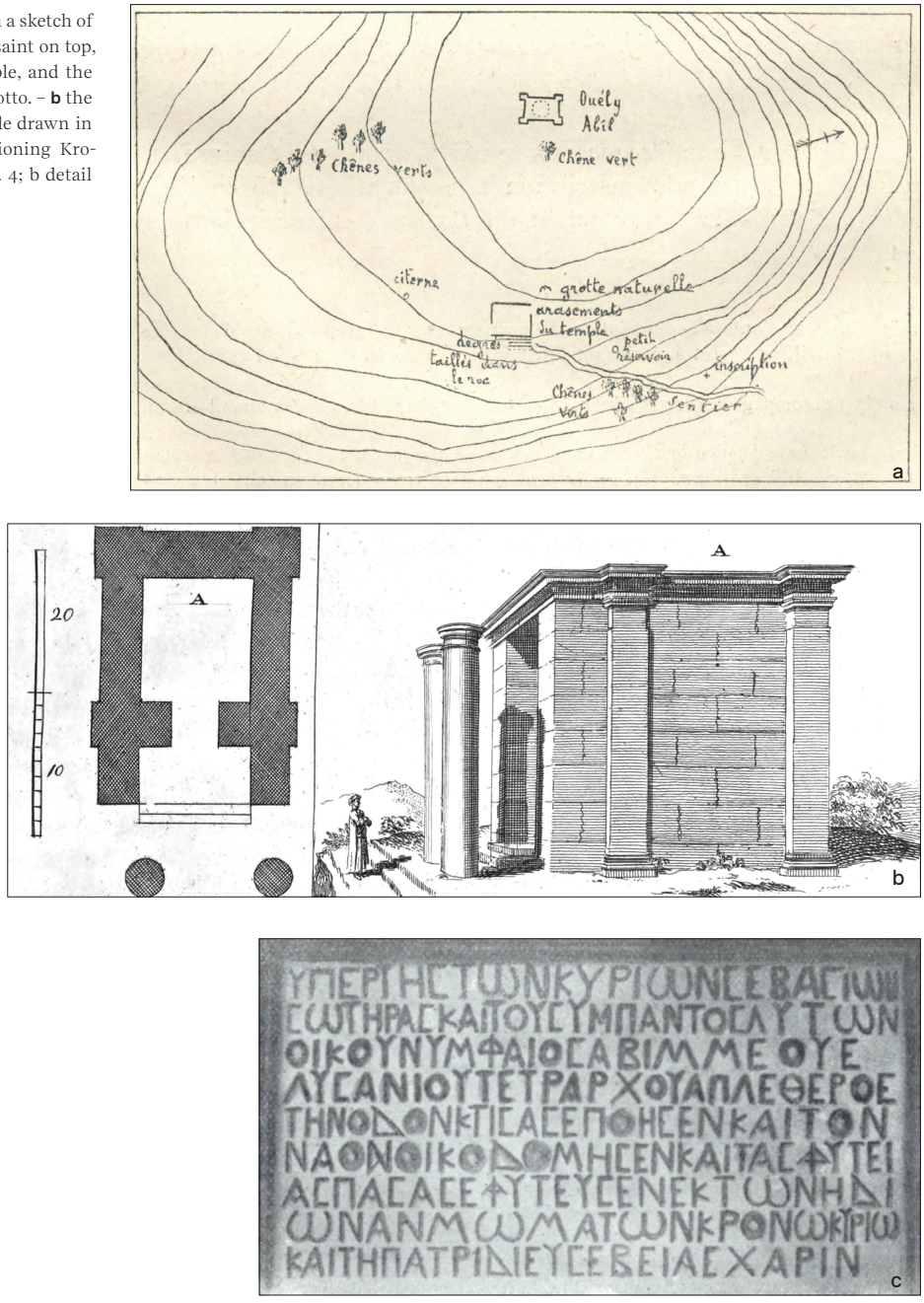



**Fig. 16** The shrine of Nebi Habil: **a** in a sketch of the mountain with the shrine of the saint on top, most likely sitting on a Roman temple, and the temple further down the slope at a grotto. – **b** the plan and reconstruction of this temple drawn in the 18th c. – **c** the inscription mentioning Kronos. – (a. c after Savignac 1912, figs 1. 4; b detail from Pococke 1745, 136 pl. XXII).

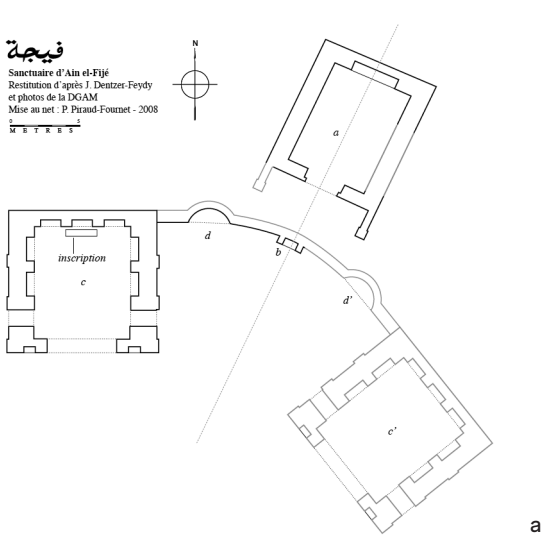
attests that people in the valley considered the water of the river and its sources as something special, even though the interpretation of the epitheton is not easy: Either they addressed Zeus as the one of the »radial sources« or the »sources of rays«, the latter not putting sources in the sense of springs centre stage. However, the fragmented text goes on, saying that the dedicator of the altar oversees seven sources, which could explain the ray-like distribution. Their water may have worked as a curing drink and medication for children and mothers (εὖ ἀναδιδόντων πηγῶν). To guarantee fertility or health of the offspring as a very basic concern in families is another ability ascribed to the water of the Chrysorrhoas, which just some meters upstream at the gorge posed a danger to life and limb. A second inscription (**fig. 17a**), addressed to Aphrodite is from two dedicants offering a hydria »to Zeus and the other gods«. A *hydria* carries water, so that this dedication shows once more the religious meaning of the river's water[78]. Whether

**78** SEG 47, 1919; Rey-Coquais 1997, 937 (168–169 CE): Θεᾷ Ἀφροδίτῃ | Ἔτους πυ' | ὑπὲρ τῆς τῶν | κυρίων Σεβαστῶν | σωτηρίας Ζηνᾶς | καὶ Ἰλάρις Τιβε|ρίου ὑδρίαν ποιή|σαντες Διὶ ἀνέ|θηκαν καὶ θε|οῖς ἄλλοις.

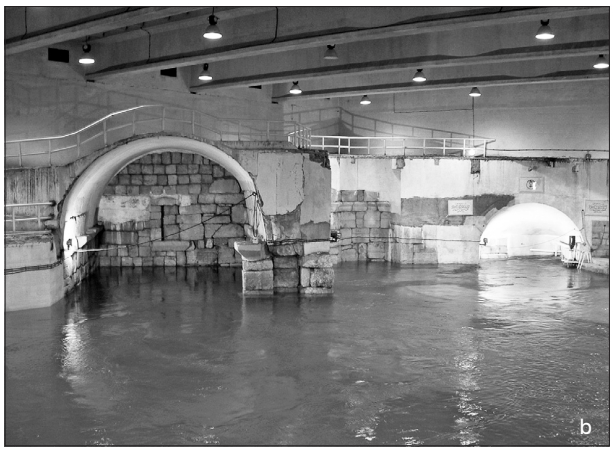
**Fig. 17** The findings at Brahliya: **a** the inscription to Aphrodite mentioning a *hydria*. – **b** the altar with an inscription to Zeus and Apis and an image of the bull in a niche. – **c** the bust of a Tyche in a wreath on one side of the altar. – (a–b after Rey-Coquais 1999, figs 5–6; c after Aliquot/Piraud-Fournet 2008, fig. 17).

only people from the villages in the river valley and the adjoining mountains or also Damascenes – as they do today – went up to the mentioned sources and places in the Chrysorrhoas valley to find fresh, healthy, and even healing water, remains open. It would have been a day trip comparable to the situation in the valley of the Adonis between coast and source. At both places, people invented practical and religious measures to deal with the river and the water, so that the water could be used individually and communally to everybody's best without doing harm[79].

**79** *theos keraunios* in an inscription from Deir Qanoun between Souk Wadi Barada and Ain el-Fije cannot given a resource-related meaning, ISyrie, no. 2557a.




a



b

c

**Fig. 18** The source of Ain el-Fije: **a** the two chambers with niched walls. – **b** the view into the chambers. – **c** a Roman(?) basin and gutter from the buildings at the source. – (a–c after Aliquot/Piraud-Fournet 2008, figs 5. 8. 12).

In all this, we may not forget how prominently the Roman emperors who have helped build this road and have an interest to appear as benevolent as possible feature in the inscriptions. Their names, however in the genitive after a *pro salute*-formula demanding loyalty and hence, aiming at acceptance and stability, appear in one of the inscriptions[80].

## Ain el-Fije

Ain el-Fije further downstream (**figs 14. 18**) is the richest and easiest accessible source feeding the Chrysorrhoas[81]. For practical reasons, the gushing water from the northern rock face of the river valley must be captured and directed to places where it is needed. For symbolic reasons, the »tamed« water can be »staged«, as it seems to be the case with the installations at Ain el-Fije in front of the rock face: The water is collected in two vaulted chambers with deep basins abutting the rock and seven niches in the walls[82]. They are connected by a semi-circle of the smoothened rockface with two niches in and one set in front of the rock (**fig. 18a-b**). No fragments of statues were found, even though the niches might have contained some. Finds like *louteria*, circular fountain or washing basins, rectangular basins and conduits etc. attest to the utilization of the water (**fig. 18c**). Two *epimeletai* oversaw building work in the 2nd or 3rd century CE[83], an office which allows assuming a local administration of and at the source, responsible for the organisation of the water availability and distribution and most likely also for the financiation and functioning of the religious place. Above the rock face with the vaulted chapels in front stood a small temple, so that the visitors found themselves in a symmetrical complex with many water facilities.

The sacred places, the inscriptions as well as the infrastructure in this stretch of the river cover aspects of the resources water and religion, and, if one will, an emic insight into the organisation of common labour and the relation to the environment and resources as well as the common interest in health issues, i. e. the perpetuation and reproduction of the communities.

**80** See SEG 47, 1919; SEG 31, 1383.

**81** In 2018, attacks on the water supply of Damascus destroyed parts of the building and the village.

**82** For a detailed description see Aliquot/Piraud-Fournet 2008; Dentzer-Feydy 1999 for the drawings by W. H. Bankes.

**83** See SEG 58, 1772; Aliquot/Piraud-Fournet 2008, 88-89. 94-96; Aliquot 2007.

Ain el-Fije presents a case for the guiding questions of this contribution, where resource management, social and individual well-being as well as maintenance of infrastructure co-incides in sacred places, the deities, and the communication with them. Whereas the relations upstream downstream people as well as the entire catchment organised via infrastructure and religious installations and practices are clearer in the case in valley of river Adonis; in the Chrysorrhoas valley the evidence foregrounds the powerful river, which was tamed by the communal infrastructural measures, the deities, one of them with a references to the sources of the river, and the healing and fertility aspects of the water.

## Religion as Fostering Resilience of Communities

In the attempt to bridge the economical and the religious explanations of the locations and numbers, of sacred places in the Lebanon mountains, the focus was on their relationships and their role in social, economic, and religious networks. Applying the concept of resilience took us beyond the state of the research: The diverse and challenging natural environment of the Lebanon mountains requires a high degree of resource control, coming along with collaborative action. The focus in the case studies lay on the water, which is very dynamic and abundant, which is closely related to cultivable soil, which in steep and mountainous areas often implies much preparation and maintenance work (terraces, irrigation, and care because of short growing periods).

It was about the immense abundancy and power of the water as well as its seasonal variabilities being a permanent stressor. Hence, resilience of the communities in the river valleys is at stake since this resource implies uncertainty and risks for the socio-economic systems – from an individual field and the road everybody used the water supply of coastal cities such as Byblos. A valley-wise equilibrium had to be obtained and maintained, peaks had to be mitigated to foster stability on a community level. This transgressed not only also an individual's capacities, but also individual life spans. Intergenerational organisation, i. e. the transmission of techniques, knowledge etc. had to be guaranteed (**fig. 2**).

Here, religion comes into play. Religion is about as much about communication with divine agents as with one's social group. People address the gods and their competences as guarantors and testimonies, which bases on shared values and ideas, agreements on socio-economic activity, as well as shared traditions and knowledge. Religion is, hence about stabilisation and cohesion (of course also about control and inequality), which are essential when living in natural environments full of risks, where concerted action and fast reaction is key for managing the living conditions. The more communities are exposed to situations of stress, potential conflict, and shared or diverging interests which must be solved coactively, the more religious practices can cater for their resilience.

Religion in its manifestations in rituals, gatherings, and sacred places in the two river valleys in Graeco-Roman Lebanon turns out to be not only an institution which offers a set of narratives or symbols to interpret the stressor water. Rather, religion itself can be understood as a resource which offers strategies in form of routines, rituals and shared stories (i. e. memories). These help reduce complexity of situations, enhance social cohesion by shared practices and knowledge, and to enable people in charge, most likely religious specialists, to exercise control and manage the available resources. Religious gatherings provide on a very practical level of institutionalized time one spends with others, the opportunities to communicate and exchange information, to organise work and to negotiate resources distribution[84].

Resilience of the communities along the Adonis and the Chrysorrhoas is about the long-term strategies people developed in relation to the highly dynamic landscape and powerful water resources, life-giving and destructive at the same time. Religious institutions and practices turned out to be relevant for bettering ecological, social, and economical resilience: At the source Apheca the temple is part of the land-administering authority, the sanctuary at the confluence of the two torrents at Yanouh controls this point, continuing downstream with the sacred places of Machnaqa, Yahšuš and el-Ginéh, who connect also to the adjoining valleys. From the source to the limits of the catchment area, from the downstream riparians depending on a controlled water flow coming down the river Adonis, the sacred places and communal rituals were existing longer than individuals and generations and were the plac-

**84** See above notes 16 and 17.

es, where information and observations about the river were collected; anticipation and retrospection are both present here (**fig. 2**). The number and the dense network of the sacred places are a result of the number of rivers, people relied on and lived with. The shared myths, practices, and environment fostered the cohesion in communities, since potential conflicts and necessary communication were channelled via the veneration of deities such as Aphrodite and the (semi-)god Adonis in the Adonis valley. In the valley of the Chrysorrhoas, the renovation of the road and the canal as crucial infrastructure attest to agreements and collaborative action when it comes to utilising the valley and the river[85]. The resource water is in the hands of deities – Kronos, *theoi patrooi*, or Aphrodite. At the individual and family level, the healing and oracular competences ascribed to the water and its deities are the prospectively functioning aspects of religion and this resource: People look for a means to influence their future to the better – being healthy and reproduce is here the most effective resilient strategy.

## Bibliography


**Abdo et al. 2023**: H. G. Abdo / H. Almohamad / A. Al Dughairi / S. Karuppannan, Sub-basins Prioritization Based on Morphometric Analysis and Geographic Information Systems: a Case Study of the Barada River Basin, Damascus Countryside Governorate, Syria. Proc. Indian Nat. Scien. Acad. 89, 2023, 376–385. DOI: 10.1007/s43538-023-00168-8.

**Aliquot 2007**: J. Aliquot, La dédicace grecque d'Ain el-Fijé. Ann. Arch. Arabes Syriennes 49–50, 2007, 123–126.

**2009**: J. Aliquot, La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain (Beyrouth 2009).

**Aliquot/Piraud-Fournet 2008**: J. Aliquot / P. Piraud-Fournet, Le sanctuaire d'Ain el-Fijé et le culte du Barada. Syria 85, 2008, 87–98.

**Anderson et al. 2019**: E. P. Anderson / S. Jackson / R. E. Tharme / M. Douglas / J. E. Flotemersch / M. Zwarteveen / C. Lokgariwar / M. Montoya / A. Wali / G. T. Tipa / T. D. Jardine / J. D. Olden / L. Cheng / J. Conallin / B. Cosens / C. Dickens / D. Garrick / D. Groenfeldt / J. Kabogo / D. J. Roux / A. Ruhi / A. H. Arthington, Understanding Rivers and their Social Relations: A Critical Step to Advance Environmental Water Management. WIREs Water 6(6), 2019, 1–21. DOI: 10.1002/wat2.1381.

**Bonnet 2015**: C. Bonnet, Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique (Paris 2015).

**Breton 1980**: J.-F. Breton, Inscriptions grecques et latines de la Syrie. VIII, 3: Les inscriptions forestières d'Hadrien dans le Mont Liban. Bibl. Arch. et Hist. 104 (Paris 1980).

**Burton 1885**: R. F. Burton, The Book of a Thousand Nights and a Night. With Introduction Explanatory Notes on the Manners and Customs of Moslem Men and a Terminal Essay upon the History of the Nights (Benares 1885).

**Busch/Lieb 2024**: A. W. Busch / K. Lieb, Resilienzfaktoren in diachroner und interkultureller Perspektive. Was macht den Menschen widerstandsfähig? https://www.leiza.de/forschung/projekt/resilienzfaktoren-in-diachroner-und-interkultureller-perspektive (16.9.2024).

**Cannon/Müller-Mahn 2010**: T. Cannon / D. Müller-Mahn, Vulnerability, Resilience and Development Discourses in Context of Climate Change. Nat. Hazards 55(3), 2010, 621–635.

**Charpentier 2020**: G. Charpentier, Remplois et restitution: le cas des sanctuaires de Yanouh (Liban). In: A. Baud / G. Charpentier, Chantiers et matériaux de construction. De l'Antiquité à la Révolution industrielle en Orient et en Occident: actes du colloque tenu au Château de Guédelon (23–25 septembre 2015). Archéologie(s) 3 (Lyon 2020) 75–93.

**Cote/Nightingale 2012**: M. Cote / A. J. Nightingale, Resilience Thinking Meets Social Theory. Progress Human Geogr. 36(4), 2012, 475–489.

**Dentzer-Feydy 1999**: J. Dentzer-Feydy, Les temples de l'Hermon, de la Bekaa et de la vallée du Barada dessinés par W. J. Bankes (1786–1855). Topoi. Orient-Occident 9(2), 1999, 527–568.

**Endreß 2022**: M. Endreß, Resilienz im Diskurs – Für ein reflexives Resilienzverständnis. Eine Einleitung. In: M. Endreß / B. Rampp (Hrsg.), Resilienz als Prozess. Beiträge zu einer Soziologie von Resilienz (Wiesbaden 2022) 1–16.

**Fayad 2017**: A. Fayad, Evaluation of the Snow Water Resources in Mount Lebanon Using Observations and Modelling [PhD thesis Univ. Paul Sabatier, Toulouse 2017].


**85** Of course, as common in Roman inscriptions with references to the emperor or Roman authorities, the aspect of loyality and political stability through care and *providentia* (see the contributions by Borsch and Delp in this volume) which is expressed and should be pushed, is another, maybe the more prominent aspect of these textual sources. However, the resource-related aspects I connect with resilience in my argument is in the case studies the locally relevant sub-layer.

**Flaherty 2019**: E. Flaherty, Complexity and Resilience in the Social and Ecological Sciences (London 2019).

**Foltz 2003**: R. Foltz (ed.), Worldviews, Religion, and the Environment. A Global Anthology (Belmont CA 2003).

**Freyberger 1996**: K. S. Freyberger, Zur Funktion der Hamana im Kontext lokaler Heiligtümer in Syrien und Palästina. Damaszener Mitt. 9, 1996, 143–161.

**Gatier et al. 2001**: P.-L. Gatier / G. Charpentier / M.-O. Rousset / R. Harfouche / M. Maqdissi / F. Mercier / L. Nordiguian / D. Pieri / P. Poupet, Mission de Yanouh et de la haute vallée du Nahr Ibrahim. Rapport préliminaire 1999–2001. Bull. Arch. et Architecture Libanaises 5, 2001, 93–152.

**2002**: P. L. Gatier / G. Charpentier / M. Haïdar-Boustani, Mission de Yanouh et de la haute vallée du Nahr Ibrahim. Rapport préliminaire 2002. Bull. Arch. et Architecture Libanaises 6, 2002, 211–258.

**2004**: P.-L. Gatier / T. Oueslati / M.-O. Rousset / D. Pieri / C. Atallah / J. S. Caillou / G. Charpentier / F. Mercier / J. Nassar / L. Nordiguian / T. Zaven, Mission de Yanouh et de la haute vallée du Nahr Ibrahim – Rapport préliminaire. Bull. Arch. et Architecture Libanaises 8, 2004, 119–210.

**Gschwind 2004**: M. Gschwind, Zum Stadtgebiet von Abila Lysaniae: Die Instandsetzung einer römischen Staatstrasse und ein frühkaiserliches Gipfelheiligtum im südlichen Antilibanon. Damaszener Mitt. 14, 2004, 41–63.

**Hajjar 1977**: J. Hajjar, La triade d'Heliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion a travers les textes literaires et les documents iconographiques et epigraphiques 1. Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 59 (Leiden 1977).

**1977/1978**: J. Hajjar, Une dédicace de Brahlia à Zeus et Apis. Ann. Arch. Arabes Syriennes 27, 1977/1978, 187–191.

**Hamzé/Shabann 2017**: M. Hamzé / A. Shabann, Shared Water Resources of Lebanon, Water Resource Planning, Development and Management (Hauppauge 2017).

**Hardenberg et al. 2017**: R. Hardenberg / M. Bartelheim / J. Staecker, The »Resource Turn«. A Sociocultural Perspective on Resources. In: A. K. Scholz / M. Bartelheim / R. Hardenberg / J. Staecker (Hrsg.), ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources – Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 5 (Tübingen 2017) 13–24.

**Harfouche et al. 2016**: R. Harfouche / P. Poupet / T. Darwich / A. Shaban / P. Verdin / G. Faour / C. Khater / A. Assaker, La construction des territoires agraires et la forêt dans la montagne libanaise. In: P. Fourniers / G. Massard-Guilbaud (eds), Aménagement et environnement. Perspectives historiques (Rennes 2016) 75–89.

**2017**: R. Harfouche / P. Poupet / J. S. Baldi / C. Yazbeck / C. Abdallah / L. Herveux / G. Homsy-Gottwalles / M. Abboud / T. Zaven (eds), Paysages et peuplement du Mont Liban. La vallée du Nahr Ibrahim et l'hinterland de Byblos. Bull. Arch. et Architecture Libanaises – Hors Sér. 17 (Beyrouth 2017).

**Holling 1973**: C. S. Holling, Resilience and Stability of Ecological Systems. Annu. Review Ecol. and Systematics 4, 1973, 1–23.

**Izdebski et al. 2018**: A. Izdebski / L. Mordechai / S. White, The Social Burden of Resilience: A Historical Perspective. Human Ecol. 46(3), 2018, 291–303.

**Jalabert 1907**: P. L. Jalabert, Inscription Grecques et Latines de Syrie. Deuxième série. Mél. Univ. Saint-Joseph 2, 1907, 265–320.

**Kaizer 2008**: T. Kaizer (ed.), The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods. Religions Graeco-Roman World 164 (Leiden, Boston 2008).

**Kissel 2002**: T. Kissel, Road-building as a Munus Publicum. In: P. Erdkamp (ed.), The Roman Army and the Economy (Leiden, Boston 2002) 127–160.

**Krencker/Zschietzschmann 1938**: D. M. Krencker / W. Zschietzschmann, Römische Tempel in Syrien nach Aufnahmen und Untersuchungen von Mitgliedern der deutschen Baalbekexpedition 1901–1904. Denkmäler Ant. Architektur 5 (Berlin, Leipzig 1938).

**Law 1999**: J. Law (ed.), Actor Network Theory and After. Special Issue of the Sociological Review (Oxford 1999).

**Løvschal 2022**: M. Løvschal, Retranslating Resilience Theory in Archaeology. Annu. Rev. Anthropol. 51, 2022, 195–211.

**Margane/Stoeckl 2013**: A. Margane / L. Stoeckl, Special Report No. 8: Monitoring of Spring Discharge and Surface Water Runoff in the Groundwater Contribution Zone of Jeita Spring. German-Lebanese Technical Cooperation Project: Protection of Jeita Spring Spring. Federal Institute for Geosciences and Natural Resources (BGR) and Council for Development and Reconstruction (CDR), BMZ-No.: 2008.2162.9 (Raifoun 2013).

**Mouterde 1951/1952**: R. S. J. Mouterde, Antiquités de l'Hermon et de la Beqâ'. Mél. Univ. Saint-Joseph 29, 1951/1952, 21–89.

**Nawotka/Głogowski 2023**: K. Nawotka / P. Głogowski, Women of Byblos, Adonis and Mount Lebanon. In: M. Kasper / R. Rollinger / A. Rudigier / J. Wiesehöfer (eds), Religion in den Bergen. Sakrale Orte, Heiligtümer, Performanz, Mythos und Alltagsleben. Montafoner Gipfeltreffen 5 (Wien 2023) 293–308.

**Paton 1919-1920**: L. B. Paton, Survivals of Primitive Religion in Modern Palestine. Ann. Am. School Orient. Research Jerusalem 1, 1919–1920, 51–65.

**Pococke 1745**: R. Pococke, A Description of the East and Some Other Countries. 2: Observations on Palestine or the Holy Land, Syria, Mesopotamia, Cyprus, and Candia (London 1745).

**1752**: R. Pococke, Inscriptionum antiquarum graecarum et latinarum liber (London 1752).

**Post 2022**: R. Post, Environment, Sustainability, and Hellenic Studies. Journal Hellenic Stud. 142, 2022, 317–333.

**Raja/Rieger 2021**: R. Raja / A.-K. Rieger, Sanctuaries – Places of Communication, Knowledge and Memory in Roman Religion. In: J. Rüpke / G. Woolf (eds), Religion in the Roman Empire (Stuttgart 2021) 61–106.

**Rampp 2020**: B. Rampp, Strategies, Dispositions and Resources in Multi-level Resilience Processes. In: M. Endreß / L. Clemens / B. Rampp (eds), Strategies, Dispositions and Resources of Social Resilience: A Dialogue between Medieval Studies and Sociology (Wiesbaden 2020) 59–79.

**2022**: B. Rampp, Von sozialen Prozessen, Relationen und Konstruktionen. Analytische Potenziale des Resilienzansatzes aus soziologischer Perspektive. In: M. Endreß / B. Rampp (Hrsg.), Resilienz als Prozess. Beiträge zu einer Soziologie von Resilienz (Wiesbaden 2022) 123–158.

**Reckwitz 2002**: A. Reckwitz, Toward a Theory of Social Practices. European Journal Social Theory 5(2), 2002, 243–263.

**Redman/Kinzig 2003**: Ch. L. Redman / A. P. Kinzig, Resilience of Past Landscapes: Resilience Theory, Society, and the *Longue Durée*. Conservation Ecol. 7(1), 2003, 14. DOI: 10.5751/es-00510-070114.

**Renan 1864–1874**: J. E. Renan, Mission de Phénicie (Paris 1864–1874).

**Rey-Coquais 1997**: J.-P. Rey-Coquais, Note sur deux sanctuaires de la Syrie romaine. Topoi. Orient-Occident 7, 1997, 929–944.

**Reynard/Dubuis 2015**: D. Reynard / P. Dubuis, Les bisses Valaisans dans l'histoire. Une présentation générale. In: P. Poupet / R. Harfouche (eds), Du Mont Liban aux sierras d'Espagne. Sols, eau et sociétés en Montagne: autour du projet Franco-Libanais CEDRE »Nahr Ibrahim« (Oxford 2015) 221–234.

**Richter 2017**: C. Richter (ed.), Ohnmacht und Angst aushalten. Kritik der Resilenz in Theologie und Philosophie (Stuttgart 2017).

**Rieger 2016**: A.-K. Rieger, Gods on the Rocks. Material Approaches to the Rock-face at Caesarea Philippi (Mount Hermon). In: A. Weissenrieder (ed.), Borders: Terminologies, Ideologies, and Performances. Wiss. Unters. Neues Testament 366 (Tübingen 2016) 173–199.

**2023**: A.-K. Rieger, Water as a Problem and a Solution in Arid Landscapes: Resilient Practices and Adapted Land Use in the Eastern Marmarica (NW-Egypt) between the 2nd Millennium BCE and the 1st Millennium CE. Land 12(5), 2023. DOI: 10.3390/land12051109.

**in print**: A.-K. Rieger, Was ist eine periphere Lage? Heiligtümer im Libanongebirge als sozio-religiöse Räume zwischen Meer und Berg in römischer Zeit. In: M. Konrad / H. Stadler (eds), Fernab und hochdroben. Heiligtümer in peripheren Lagen von der Antike bis in das Mittelalter. Ager Aguntinus 7 (Wiesbaden in print).

**Robinson/Smith 1854**: E. Robinson / E. Smith, Outlines of a Journey in Palestine in 1852. Journal Royal Geogr. Soc. London 24, 1854, 1–35.

**Rüpke 2015**: J. Rüpke, Religious Agency, Identity, and Communication: Reflections on History and Theory of Religion. Religion 45(3), 2015, 344–366.

**Savignac 1912**: R. Savignac, Texte complet de l'inscription d'Abila relative à Lysanias. Rev. Biblique 9, 1912, 533–540.

**Scheer 2019**: T. Scheer (ed.), Natur – Mythos – Religion im antiken Griechenland / Nature – Myth – Religion in Ancient Greece (Stuttgart 2019).

**Schilling 2022**: T. Schilling, Resilienz und Transitionen in komplexen adaptiven Systemen: Gemeinsamkeiten zweier systemdynamischer Perspektiven. In: M. Endreß / B. Rampp (Hrsg.), Resilienz als Prozess. Beiträge zu einer Soziologie von Resilienz (Wiesbaden 2022) 19–54.

**Schliephake 2018**: Ch. Schliephake, The Environmental Humanities and the Ancient World: Questions and Perspectives (Cambridge 2018).

**Schuppert 2021**: G. F. Schuppert, Wie resilient ist unsere Politische Kultur? CAS LMU Blog, 22 February 2021. DOI: 10.5282/cas-blog/17.

**Soyez 1977**: B. Soyez, Byblos et la fête des Adonies. Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain. Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 60 (Leiden 1977).

**Strang 2011**: V. Strang, Representing Water: Visual Anthropology and Divergent Trajectories in Human Environmental Relations. Anu. Antropol. 36(1), 2011, 213–242.

**2023**: V. Strang, Relating to the River: New Bio-cultural Diversities in Human Engagements with Water. Kritisk Etnogr. / Swedish Journal Anthropol. 6, 2023, 33–47.

**Turner 2014**: M. D. Turner, Political Ecology I. Progress Human Geogr. 38, 2014, 616–623.

**Walker et al. 2004**: B. Walker / C. S. Holling / S. R. Carpenter / A. Kinzig, Resilience, Adaptability and Transformability in Social-ecological Systems. Ecol. & Soc. 9(2),

2004, 5. http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss2/art5/ (10.9.2024).

**Wall/Waterman 2018**: E. Wall / T. Waterman (eds), Landscape and Agency. Critical Essays (London, New York 2018).

**Werlen 2017**: B. Werlen, Action, Knowledge, and Social Relations of Space. In: P. Meusburger / B. Werlen / L. Kaeding-Suarsana (eds), Knowledge and Action. Knowledge and Space 9 (Cham 2017) 31–56.

**Winkler-Horaček 1995**: L. Winkler-Horaček, Salus – vom Staatskult zur politischen Idee. Eine archäologische Untersuchung. Arch. u. Gesch. 4 (Heidelberg 1995).

**Wirth 1971**: E. Wirth, Syrien. Eine geographische Landeskunde. Wiss. Länderkde. 4/5 (Darmstadt 1971).

**Xu et al. 2021**: L. Xu / F. Mao / J. S. Famiglietti / J. W. Pomeroy / C. Pahl-Wostl, Conceptualizing Cascading Effects of Resilience in Human–Water Systems. In: M. Ungar (ed.), Multisystemic Resilience. Adaptation and Transformation in Contexts of Change (New York 2021) 744–768.

**Yon 2004**: J.-B. Yon, Annexe 1. Inscription funéraire de Yanouh (avec J.-P. Rey-Coquais) et Annexe 2. Inscriptions latines de bornage. In: P.-L. Gatier / T. Oueslati, Mission de Yanouh et de la haute vallée du Nahr Ibrahim: Rapport préliminaire. Bull. Arch. et Architecture Libanaises 8, 2004, 202–204.

Anna-Katharina Rieger
Karl-Franzens-Universität Graz
Geisteswissenschaftliche Fakultät
Institut für Antike
Universitätsplatz 3/II
AT - 8010 Graz
anna.rieger@uni-graz.at
ORCID: 0000-0001-9244-508X

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Vielzahl der Heiligtümer aus dem 1.–4. Jahrhundert n. Chr. im wasserreichen Libanongebirge werden oft als Teil einer »heiligen Natur« beschrieben. Diese Sicht auf Religion und Umwelt greift sowohl aus kultur- als auch aus umweltgeschichtlicher Sicht zu kurz. Der Beitrag geht von den Flüssen Adonis und Chrysorrhoas sowie ihren heiligen Stätten aus und untersucht aus der Perspektive der Resilienz, wie Religion und Lebensweisen der Menschen am Adonis von der Quelle Apheca bis Byblos und entlang eines Abschnitts des Chrysorrhoas bei Abila zusammenhängen. Dabei werden die Verflechtungen zwischen wirtschaftlichen und religiösen Aspekten der Heiligtümer vor dem Hintergrund von Risiken, Stressoren und Resilienzstrategien sowie ihre Rolle innerhalb sozialer, wirtschaftlicher und religiöser Netzwerke und Gemeinschaften diskutiert. Die Resilienz, so das Argument, wird in dieser herausfordernden Umwelt durch das geschickte Bewirtschaften der Wasser- und Landressourcen gestärkt; dies wird durch die Religion als stabilisierende Kraft erleichtert, die den sozialen Zusammenhalt und die Weitergabe von Wissen fördert – entscheidende Faktoren für die gemeinschaftliche Organisation und Verteilung der Ressourcen auf lange Sicht. Religiöse Einrichtungen, Heiligtümer, Mythen, Kollaboration und religiöse Praktiken fördern die Solidarität der Gemeinschaft, reduzieren Komplexität von Aufgaben, helfen bei der Bewältigung von Konflikten und stärken die ökologische und sozioökonomische Widerstandsfähigkeit dieser Gemeinschaften. Das Konzept der Resilienz ermöglicht somit eine umfassende Perspektive auf technische Infrastruktur, Umweltgegebenheiten, soziale Institutionen und religiöse Praktiken.

# Performative Akte der Resilienz

Christopher Schliephake

# Ancient Divination and Resilience at the Sanctuary of Dodona


## ABSTRACT

The focus of this essay lies on the ancient practice of divination, particularly on the consultation of oracles. Looking at a range of evidence from the oracular sanctuary of Dodona, my aim will be to show how a resilience perspective can be used to interpret the tablets of questions that were asked of the oracle between the 6th and 2nd centuries BCE. Looking, in particular, at agricultural problems such as possible crop failures, the expected amount of rain or the correct cultivation of the soil, the analysis builds on socio-ecological resilience theories in order to examine the extent to which oracles represented an institution that provided a ritualized framework for developing problem-solving strategies. In addition to aspects of the transmission and negotiation of knowledge, which undoubtedly played an important role in the context of oracle consultation, the project will also address the question of the performative aspects of communication with the respective gods and their social framing.



## KEYWORDS

Resilience / socio-ecological resilience theory / environmental history / divination / ancient culture / agriculture / religion / gods / Dodona


In an oracle question tablet from the 4th century BCE, found at the sanctuary of Dodona in ancient Epirus (in the North-West of Greece), the

> Corcyraeans and Oricians ask Zeus Naios and Dione what god or hero they should sacrifice and pray to in order to live in their city best and most securely and in order to have fair crops and abundant crops and enjoyment of all the good crops.
> [θε]ός· ἐπικοινῶνται τοὶ Κορκυ-
> ραῖοι καὶ τοὶ Ὠρίκιοι τῶι Διὶ τῶι Ναΐ-
> [ω]ι καὶ τᾶι Διώναι, τίνι κα θεῶν ἢ ἡ-
> ρώων θύοντες καὶ εὐχ[ό]μενοι τὰ-
> [ν] πόλ[ι]ν [κ]άλλιστα οἰκεύσεγ καὶ ἀσφα-
> λέστατα καὶ εὐκαρπία σφιν καὶ πο-
> λυκαρπία τελέθοι καὶ κατόνασις παν-
> τὸς τὠγαθοῦ καρποῦ[1].

While the first part of the question, beyond the attention it gives to the proper functioning and security of the city, undoubtedly attests to issues resulting from the integration of Orikos into the territory of Corcyra, the insistence on the term *karpos* (fruit, harvest, agricultural production) and its derivatives is no less remarkable: both communities appear to be con-

1 SEG xxiii 474; Lhôte 2006 (= abbreviated LOD) 2. On this Eidinow 2007, 63-64. 350-351.

In: A. Hartmann · A.-K. Rieger · Ch. Schliephake (Hrsg.), »Ressourcen der Resilienz« in der Antike. Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien.
LEIZA Publications 6 (Mainz 2025). DOI: 10.11588/propylaeum.1596.c22932

cerned not only with the quality and abundance of their harvests, but also with the full enjoyment they can derive from them. Looking at the 4,000 or so tablets from the Dodonian sanctuary, such concern seemed to motivate other consultants to the oracle[2].

This enquiry follows a well-known pattern in Greek history, where communities as well as individuals seek prescriptive advice on how to maintain a good relationship with higher powers and there is the possibility that it was prompted by an incident that the enquirers found irritating[3]. When looking at these questions, we get the impression that one primary role of oracles was to provide guidance on how to alleviate or be released from various calamities such as crop failure, but also plague, abnormal mortality rates among humans and animals, drought, unusually violent storms, and untimely hail and frost[4]. As one critic puts it, the material connected to oracular consultations »supports the idea that they (i. e. communities) were seeking answers to questions which they could not establish by other means« and that the oracles provided »certainty« because of their divine »authority«[5]. This is why scholars have widely held that, in ancient Greece, oracular consultations were a form of preventive measure, »a kind of prophylaxis against afflictions« of various kinds[6]. This view ties in with a general understanding of »divination« as a »valuable« tool to deal with stress »not because it makes objectively verifiable predictions of future events or diagnoses of the past causes of present problems, but because it helps [...] a society to resolve its current crises by generating an authoritative understanding of the current situation, its aetiology and opportunities for future action«[7].

It is this understanding of divination as a social tool to process uncertainty and to overcome shocks that makes the practice of divination an appropriate subject for bringing it together with resilience studies. Resilience theory has spread widely across various disciplines over the last decades. In general, resilience has been defined as the ability of a system to revert to a previous state after experiencing disturbance or crisis[8]. Other definitions stress adaptability and transformability as key factors and see resilience less as a teleological goal to strive for, with various normative aspects attached to it, but rather as a processual, open-ended dynamic, where contingency can play as much a role as the agency of the different actors involved in a system or socio-historical setting[9]. These latter approaches also underline the interpretative elements involved and problematize resilience as an attribution phenomenon, depending both on the perception of possible dangers or risks on part of the named actors and the analytical interest of researchers, who use a resilience framework for understanding (historical) processes[10]. In order to reflect on these various dimensions and to link them to the study of ancient divination, I want to test the applicability of the notion of resilience by looking at the sanctuary of Dodona. In the first part, I will discuss possible intersections between recent theoretical approaches to ancient divination and resilience theory (particularly socio-ecological and sociological ones). Focusing in particular on consultations of the oracle that revolved around the use of natural resources and farming activities, the second part will deal with the way the oracle was socio-culturally framed as a place where advice concerning these issues could be sought. In a final step, the consultation process and the way the questions of the consultants were formulated will be discussed in terms of their processual and relational dimensions in fostering resilience[11].

**2** On the *peri karpōn*-motif see Lebreton 2019, 141.

**3** Cf. Dillon 2017, 327.

**4** Plutarch, an author of the 1st and 2nd c. CE, who was also a priest at the ancient oracle of Delphi, lists a number of everyday concerns that worshippers addressed in their inquiries: these involved, for instance, marriage, travel, and economic issues. Plutarch laments that the oracular sanctuary is now primarily used for private consultations whereas it had been visited by kings and commanders in the past. We should, however, note the rhetorical quality of the passage, cf. Plut. *De Pyth. or*. 28.408c.

**5** Bowden 2013, 46.

**6** Parker 1985, 304.

**7** Anderson 2017, 51. For a similar take on the phenomenon see also Moustakis 2020, 193.

**8** A good overview over different theoretical approaches in various disciplines is offered by Bollig 2014.

**9** These aspects will be explored below. For a first orientation cf. Endreß 2015, 533-535, who uses a social-constructivist approach that will also be of great interest in this paper.

**10** For the integration of historical perspectives and the different interpretive frameworks at play in historical resilience research see in general the contributions in Endreß et al. 2020. The resilience concept dates back to the 19th c., but it took decades until it was used in different disciplines. It came to particular prominence in ecology in the 1970s, when Crawford »Buzz« Holling introduced the idea that the prevalent static equilibrium center views of ecosystems, which held that »nature« would return to an equilibrium after the removal of exogenous stressors, was problematic when considering the transient behavior of systems that were not balanced (Holling 1973).

**11** On the latter aspect cf. also Rampp 2020.

## Divination and Resilience

In general, divination is one of the oldest forms of human knowledge- and decision-making practices. It encompasses all methods »by which knowledge is obtained of the future or of anything whose significance cannot be determined by ordinary perception, a means of extending the realm of rationality«[12]. In its social function, divination can be seen as a method for contemplating potential futures and addressing uncertainty, aiming to make sense of situations that defy typical understanding[13]. This perspective regards divination and the consultations of oracles as tools for resolving intricate problems by eliminating disorder and reaching a consensus in favor of a specific solution. There were myriad forms of divination in antiquity and it was a common practice affecting all groups of society. At oracular sanctuaries like Delphi or Dodona it was possible to consult a particular god or a hero[14]. While there were many oracles all around the Mediterranean Sea and worshippers sometimes travelled vast distances for their consultation of a particular oracle (or, indeed, a number of them), most oracles like Dodona attracted a regional clientele[15] – and there were certainly people who went to these sanctuaries relatively frequently. There were also those that were unable to travel, who might in turn consult an itinerant diviner. And although much of the research has focused on the oracles' (or diviners') answers, the larger social context as such, and especially the problems of the consultants that prompted the visit of an oracle, had for a long time only played a secondary role in the discussion.

The publication of ca. 4,000 so-called *lamellae* from the ancient sanctuary of Dodona has provided material from which it becomes possible to shed a new light on the ancient practice of consultation. Recording, for the most part, the questions that were asked of the oracle that may have played a role in the oracular process and that were used from the 6th to perhaps the mid-2nd century BCE[16], these tablets reveal the perceived difficulties inherent in their life experiences and shed light on how they endeavored to navigate the uncertainties of everyday life. As Parker notes, »the material from Dodona gives us direct access to the concerns of enquirers entirely free from narrative exploration; and the great mass of it, consisting of enquiries from private individuals, surely gives us a much more accurate business of a Greek oracle« than other sources[17]. However, the tablets are often fragmentary and difficult to read and to date; some consist solely of single words and do not contain any useful information for critical analysis[18]. And while the question »how the oracle dealt with the most delicate among these enquiries, and thus how it functioned as a social institution, remains largely obscure«[19], there is no denying that the tablets have great value for our analysis of many socio-historical, cultural, and religious aspects of ancient Greek life – including the understanding of why ancient Greek men and women turned to oracles in the first place.

Recent theories stress the communicative and relational character of divinatory practices, underlining that divinatory mechanisms are effective only to the extent that they provide clients with a meaningful approach to address their questions and their »performative ability to help people through difficult situations«[20]. For instance, Graw sees divinatory consultation as a highly interactional and especially relational undertaking – not solely between diviner and consultant, but one that extends to the

**12** Wardle 2006, 1. Divination is, as Zeitlyn notes, a »stepping-stone between pondering a problem and acting to resolve it, whether by ritual action or otherwise« (Zeitlyn 2001, 225).

**13** Anderson 2017, 62.

**14** Cf., in general, Johnston 2008. A good introduction is also Rosenberger 2001.

**15** Cf. Eidinow 2014, 64.

**16** The question of chronology has been taken up by numerous studies, but so far no clear picture has emerged, especially when considering the contents of the tablets and how concerns may have developed or changed over time. It will not be taken into account in my analysis here. Cf. on this Hinsch 2022, 436-441. Tablets have been found in different excavations at the site, but due to different reasons the publication has not been completed (see Parker 2016, 71-72). The most extensive publication came out only in 2013 (Dakaris et al. 2013), comprising two volumes and 4,216 tablets of varying quality (= abbreviated DVC). Cf. Chaniotis 2017, 51; Martín González 2021, 204-205; Moustakis 2020, 184-185 and Hinsch 2022, 425-426. Earlier publications include Lhôte 2006 (= abbreviated LOD, see note 1) and Eidinow 2007. It is estimated that 4,000 tablets still await publication. For online publications of some of these inquiries see Dodona Online (DOL), with the »Choix d'inscriptions oraculaires de Dodone« (CIOD): https://dodonaonline.com.

**17** Parker 2016, 71.

**18** Cf. Chaniotis 2017, 51-52.

**19** Parker 2016, 90.

**20** Anderson 2017, 62. These insights were, in part, influenced by recent anthropological explorations of divination that have moved beyond functionalist takes on the phenomenon. Although not denying the merits of functionalist accounts, these approaches are particularly interested in exploring the specific cultural properties of divination that distinguish it from other social decision-making processes and systems of knowledge, focusing on aspects of embodiment, imagination and performance in divinatory rituals. Highlighting the »*consultational*« quality of divination in particular, Graw asks whether it is not divination's »capacity as a cultural institution to address, deal with, and counter existential personal situations, ranging from illness and marital conflicts to unemployment and migration, in perhaps a unique way« that has made it a meaningful practice over the ages and across cultures (Graw 2009, 93; emphasis original).

»divinatory apparatus« itself and involves the specific frameworks in which the consultation takes place[21]. Divination thereby both reflects the »lifeworld« in which it is practiced and, at the same time, is a means of expressing it: »Divinatory knowledge systems have been formed over time and constitute a repository of insights into the existential dimension of life in a specific socio-cultural environment«[22].

The latter aspect, which highlights the processual quality of the divinatory dialogue, also brings us to the question of how our analytical frameworks try to make sense of ancient practice by bringing heuristical models and conceptual questions to bear on our source material. One fruitful modern research agenda is to approach the ancient material from a perspective that attempts to view oracle consultations as expressions of »risk« and »uncertainty«. As, for instance, Esther Eidinow has demonstrated in her 2007 monography »Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks« oracle consultation served as a pivotal strategy through which common individuals in ancient Greece, both independently and collectively, navigated and addressed uncertainties and risks in their daily lives. Eidinow, adopting a social-constructivist perspective on »risk«, contends that diverse societies and various factions within a society interpret, elucidate, and confront uncertainties about the future, particularly future threats or risks, in distinctive ways. According to her viewpoint, individuals who sought guidance from oracles were grappling with uncertainty and sought assurance in making the correct decisions[23].

The particular added value of Eidinow's approach lies in demonstrating how the »perception« of issues connected to different aspects like travel, marriage or health prompted oracular consultation and in how far these enquiries were, in turn, shaped by the particular socio-cultural contexts in which one turned to an oracle sanctuary to resolve questions. Tying these observations back to the conceptual framework of risk, »this indicates, in turn, that knowledge about risk is bound to the socio-cultural contexts in which this knowledge is generated«. In general, this means that risk perception is both tied to the immediate historical context and the threats of the lifeworld, but also that it shapes »culture, informing relationships, and influencing the development of institutions, even creating the potential for further risk«. Quite in accord to what we underlined with regard to resilience theory above, we can differentiate varying analytical perspectives in relation to our research interest: »In its modern setting, the theory of the social construction of risk attempts to explain the modern prevalence of certain discourses of ›risk‹, but at its conceptual level it provides a way of describing how societies engage with the unknown future«[24]. The practice of oracle consultation, its age-old tradition, along with the stories connected to it, can thus be seen as a central socio-cultural strategy that was used to deal with this unknown future and to anticipate developments that had yet to take place.

Viewed through an environmental-historical lens, the quest for reliable food sources was such a significant concern that occupied individuals across social strata. The Greeks grappled with the management of natural resources to ensure a secure livelihood for the future. As I want to suggest, the oracle system discussed here can be understood as a communicative social arena where individuals or social groups engaged in discussions and negotiations surrounding these pressing questions. This ties in with recent discussions of Dodona that see the sanctuary as a polyfunctional site, as the nodal point in a »network for the exchange on goods and services«. In this context, as Chapinal-Heras argues, »sanctuaries surely played a prominent role because they were safe spaces where divergent collectives would find easier (ways) to get in contact and interact«. Building, in part, on Finley's argument, that »agriculture and stockbreeding (are) the main economic activities in a self-sufficient system«[25], this view brings into focus the wider social-ecological context in which a sanctuary like Dodona was situated. For the people consulting the oracle, farming and animal husbandry were two central economic activities and the survival of the communities depended – to a large degree – on the success of these activities. As I would

**21** Graw 2009, 104. Building on other anthropological studies that have emphasized the »dialogic« character inherent in ethnographic encounter and that have analyzed, at the same time, the relationship between different groups in social settings where performance plays a role, Zeitlyn sees divinatory consultation primarily as a dialogic, reciprocal process, whose meaning is negotiated rather than predetermined by fixed rules or the diviner's or medium's answer. In these approaches, divination appears as a specific mode of (self-)reflective reasoning with tangible effects on the lifeworld. Cf. on this also Wilce, who offers »an interpretation of divination as dialogic, interactive and always potentially unsettling« (Wilce 2001, 190) by looking at various dimensions of Bangladeshi divination that emerge out of specific consultations. That Graw's statement does not only hold true for the »answers« given in consultation processes, but also extends to the questions of the consultants has been shown in multiple other anthropological studies (see, for instance, Zeitlyn 2001, 236–237). For a comprehensive and critical discussion of the limits and possibilities of anthropological theories and the study of ancient Greek forms of divination see Maurizio 1995.

**22** See Graw 2009, 104–105.

**23** Cf. Eidinow 2007.

**24** Eidinow 2007, 20–22.

**25** Chapinal-Heras 2021, 208; with Finley 1973.

claim, it is within this particular context in which the consultation of an oracle could function as a crucial medium for cultivating resilience.

As the forerunner of recent ecological and socio-ecological resilience theories, Crawford »Buzz« Holling, argued, the prevalent static equilibrium center views of ecosystems, which held that »nature« would return to an equilibrium after the removal of exogenous stressors, was problematic when considering the transient behavior of systems that were not balanced. Rather, he conceptualized resilience as the capacity to persist within multiple stability domains in the face of change: according to him, »resilience determines the persistence of relationships within a system and is a measure of the ability of these systems to absorb changes of state variables, driving variables, and parameters, and still persist«[26]. As Folke puts it in his discussion of the outlooks introduced by the concept, »the resilience perspective shifts policies from those that aspire to control change in systems assumed to be stable, to managing the capacity of social-ecological systems to cope with, adapt to, and shape change«. As he adds, a management perspective of resilience »enhances the likelihood of sustaining desirable pathways for development in changing environments where the future is unpredictable and surprise is likely«[27]. This management perspective in particular can be used to analyze seemingly self-sufficient systems and the kind of economy and exchange processes that have been analyzed for Dodona and Epirus.

The important aspect here is, however, not that oracles are understood as institutions that provide ready answers and neat solutions to all problems that may arise in such a system, but that an oracle can rather be seen as a place of community interaction. Here, people came together, exchanging their experiences and knowledge as well as communicating their worries. In this context, Chapinal-Heras has underlined the sanctuary's function as a hub for knowledge exchange. What is important to note here is that while the oracle's responses were not infallible, they had to be reasonably accurate for the sanctuary to maintain its reputation. Conversely, individuals did not necessarily lose faith in oracles solely due to incorrect answers. This was particularly true if they believed their own actions were inappropriate or if they subscribed to the idea that deities acted based on their whims, making their decisions subject to change[28]. The point of the resilience perspective sketched out so far is that it brings the social dimension of resilience processes into swift focus and in that it »foregrounds the limits to predictive knowledge and insists on the prevalence of the unexpected«[29]. It also underlines the necessity to have »knowledge of past events« and their trajectory in order to make appropriate assessments of »comparative risk scenarios«[30]. The ability »to learn from past experiences, and to accept that some uncertainties must inevitably be faced« are crucial here[31]. In this context, »social capital (including trust and social networks) and social memory (including experience and dealing with change)« have been analyzed as features of social resilience[32]. Another key capacity, in social contexts, is the »ability to anticipate danger«[33], but not in the sense of an exact prediction of the future – rather, this mode of anticipation consists not in »the presumption of sufficient knowledge«, as Holling formulated in ecological models, but the recognition of our ignorance: not the assumption that future events are expected, but that they will be unexpected«[34]. The display of »unknowing« that we find in many of the tablets as regards the not-too distant future and the unforeseeable ways of the natural world, can be seen as an attempt to come to terms with the »unexpected« as a property built into the lifeworld[35] – one that could be understood and accepted by discursively invoking the human interdependency with the nonhuman world and the gods.

In socio-historical resilience studies, religion has, in consequence, played an important role in order to assess how past societies have made sense of crises. These studies have stressed the »processual aspect« inherent in social resilience. As Haldon and

**26** Holling 1973, 17.

**27** Folke 2006, 254. 261. This view was further developed in later studies and interdisciplinary frameworks, where the theory was adapted to social systems, especially with regard to »understanding the social dimension for dealing with uncertainty and change in resource and ecosystems dynamics, including organizational and institutional flexibility and social capital and conflict«. While the transfer of the concept to social systems has not been univocally welcomed, it can be meaningfully adapted as long as the political components, social dynamics (for instance, distributive consequences) and cultural patterns of the perception of change and the negotiation of uncertainty are taken into account (cf. Bollig 2014, 271-276).

**28** Chapinal-Heras 2021, 172. On the pervasive presence of »luck« in the enquiries and the way ancient Greeks understood and dealt with consultations see Eidinow 2019; on the success and principles of divination at oracles see also Parker 1985, 299-300

**29** Walker/Cooper 2011, 6.

**30** Haldon et al. 2020, 287.

**31** Redman/Kinzig 2003.

**32** Folke 2006, 254.

**33** Hannig 2016, 244.

**34** Holling 1973, 21. Although the management approach to resilience is characterized by a certain degree of openness, there is, especially when applied to societies in historical contexts, an attribution of resilience that can »present developments as though people at the time were conscious of a larger picture«, with resilience thought of as a kind of teleological goal with a defined pattern of risk perception, ensuing action, and final results.

**35** On this see Schliephake forthcoming.

Rosen note, for resilience to be »heuristically useful« in historical analysis, »it needs to take into account as much as can be known about mentalités, about attitudes and beliefs, about the ›world view‹ of the cultures in question«. Although the authors add that this approach is not without difficulties, it is essential insofar as social practice, and the ability to react effectively to changes in circumstances, are also built into the »thought-world«. In this context, the world of beliefs of a particular culture is central, because »beliefs respond to perceptions of the world as much as they represent a narrative about the world: a dynamic interaction that implies conjuncture and contingency«[36]. In addition to the processual aspect at work, we are therefore also confronted with constructivist perspective, which deals with the ways in which past societies have perceived threats, what kind of knowledge they created or built on to counter them, and how that affected their self-image.

This is why Endreß argues that the analysis of »perceptions, interpretations and knowledge stocks which achieved interpretive force within society and how this occurred« is particularly important if we want to understand »the ideas or key ideas and interpretive models on which actors draw to identify all of the phenomena that become relevant within the conceptual framework of resilience«[37]. This processual and constructivist perspective is tied to relationality, as Rampp observes, not only because we have to take account of the relationships of the historical actors and how they interact, but also because »we make methodological decisions about the status and character of our object of interest« as researchers[38]. As Redman notes, what is at stake in socio-historical analysis is »that space and time are not the only scales«, but that the »organizational level should be viewed independently as a third level«: »They key is that humans, as individuals and as arranged into higher-level organizational units are self-reflective – evaluating where they and their system are«[39]. I would claim that this understanding of resilience as formulated in sociological and socio-historical studies on resilience offers a useful heuristical framework for applying it to ancient divination, because this practice was closely tied to the social and religious world of the people on the one hand, and it gave them the opportunity to reflect on the risks of their lifeworld and on possible solutions to these problems on the other. They found ways of articulating and communicating their worries and uncertainties together with other consultants (who may have shared their troubles) and could do so in close ritual communion with higher powers. Looking at a range of evidence from the oracular sanctuary of Dodona, my aim in the next part will be to show how a resilience perspective can be used to interpret the tablets of questions that were asked of the oracle between the 6th and 2nd centuries BCE.

## Ancient Dodona and Natural Resources

In order to start our discussion, let us return to the enquiry by the communities of the Corcyraeans and Oricians mentioned above. As already stated, it was by no means exceptional. It consisted in a re-assurance as regards the appropriate gods that needed to be honored to prevent calamities and to ensure that »the ritual system was in order«[40]. The way divination worked here was clearly as »a guide to action, not as a means of stripping the veil from the future to satisfy simple curiosity«[41]. This also means that despite the apparent uncontrollability of the environmental and climatic factors that would affect the harvest yields, the spread of disease or the sudden shock of a »natural« catastrophe, the kind of question posed also left room for action in the cultic realm: the communities would learn about which of the gods (or heroes) to honor in order to appease possible divine wrath (which was always a lingering threat in the Greek polytheistic system) and to secure divine assistance. The consultants both expressed their realization that natural and supernatural forces had »agency« that could affect their own world and, at the same time, that their decision to consult an oracle was a self-conscious, reflective action on their part. Even if the answers given by the oracle did not meet their expectations or failed to

**36** Haldon/Rosen 2018. This observation holds significance as it guides our attention towards the »patterns of belief« and the »thought world« within the socio-cultural system, forming part of a complex network of causal relationships. Although these elements are not static and cannot fully explain human agency in historical developments, the understanding of beliefs and their integration into the broader context of concepts and tacit knowledge plays a crucial role in shaping the boundaries and facilitators for individuals' responses and reactions to their environment.

**37** Endreß 2015, 541-542.
**38** Cf. Rampp 2019, 71-73.
**39** Redman 2005, 74.
**40** Parker 2016, 74.
**41** Parker 1985, 299.

alleviate their worries, they could still feel that they had done something – and it could make them think about further ritual practices that would benefit their relationship with the gods.

The concern for the good life and for the immediate circumstances of the future did not, however, relate solely to cultic concerns by communities, but also encompassed the lifeworld of the individual. In a tablet from the early 4th century BCE, a couple write:

> (God. The consultants ask the oracle about) their own health, (their safety), the abundance of their harvest, (and), I (the father), ask if the descendants I have (will be saved).
> [θεός. περὶ ὑ]γιείας αὐτῶν /[καὶ ἀσφαλεί]ας καὶ πολυκαρπίας /[καὶ σωτηρί]α μοι γενεᾶς /[ἐσσεῖται] τᾶς ἔχω[42].

While the enquiry does not address the question what kind of deity to honour, the need behind the consultations is the same: it concerns the general quality of life, including health (for oneself and one's offspring) as well as the important aspect of the supply of food. What is striking about the way the question is formulated is that there is a discernible switch in how it is phrased[43]: what starts out, in indirect style, as an expression of worry about the fate of the couple, then, switches to direct style, in which the father worries about the survival of his children – a recurring problem in the tablets and a potent reminder of the high infant mortality rate in antiquity. The areas of concern listed in the enquiry are closely related, of course, and the expression of an ever-present insecurity with regard to harvest yields or food supplies is of utmost importance for survival and health of the entire family. Thus, it is not surprising that a considerable part of the private as well as communal inquiries revolved around the topic whether the earth or the arable soil would yield enough fruit[44]. The kind of questions asked by the Corcyraeans and the couple can be seen as both an attempt at a prophylaxis against the prevalent danger of bad harvests and unproductive soils and the conviction that Dodona was the right place to turn to for the expression of their uncertainty.

Why did so many Greeks turn to oracles in order to find out about the expected harvest? Part of the answer lies in how natural produce was framed in ancient Greek culture. In a comprehensive exploration of religion and »sustainability« in ancient Greece, Scheer highlights a key aspect in archaic Greek epic (particularly that of Hesiod) – the theme of resource scarcity[45]. In his epic *Works and Days*, for instance, Hesiod not only addresses the scarcity of resources in his own time, but also concerns himself with the well-being of future generations. This perspective extends beyond Hesiod's writings to encompass archaic and classical Greek culture as a whole. The primary entities involved in such matters were the gods, especially when facing challenges like resource shortages, drought, crop failure, and hunger. Within Greek culture, a sense of duty and reverence towards the gods played a crucial role in this regard. People acknowledged specific deities responsible for various aspects based on local traditions and widely known myths depicting the gods' deeds. These myths, along with the associated religious practices or cults, significantly influenced individual attitudes. According to Scheer, there existed a religious marking of natural resources within Greek culture. The intertwining of myth, cults, and individual beliefs shaped behaviors towards the utilization and preservation of these resources[46].

To a large degree, the stories connected to oracles circulated in the oral tradition and were the subject of re-telling[47]. As Kindt has suggested[48], they can be seen as narratives with a strong normative dimension, reflecting on appropriate social as well as religious behavior. We may see this in a story told towards the end of the ninth and final book of Herodotus' *Histories*. Herodotus relates a legend from the colony of Apollonia (founded by Corcyra) in southern Illyria[49]: the community possessed a sacred flock dedicated to the Sun. Wealthy or noble townsmen took turns watching over it at night. One of them, Evenius, the appointed guardian, fell asleep, and wolves killed many of the flock. Instead of reporting the incident, he planned to replace them. When discovered, he was judged by the community and blinded for neglecting his duty. However, the town soon faced consequences – their flocks stopped reproducing, and the land became barren. Consulting the oracle at Dodona (and Delphi[50]), they learned they angered the gods by unjustly blinding Evenius. To lift the curse, they were instructed to make restitution according to his wishes. The story problematizes

**42** DVC 2279A.

**43** Cf. on this the comment by Lhôte on https://dodonaonline.files.wordpress.com/2018/06/dvc_2279a.pdf (18.9.2024).

**44** Fertility concerning the fields as well as human offspring both re-surface in the tablets as well as narrative sources, cf. Dieterle 2007, 47-48; with Eurip. f. Arch. 228.

**45** Cf. on this Scheer 2019 with Hes. Erg. 363. 376-378. 692; also Schliephake forthcoming.

**46** Scheer 2019, 23.

**47** On this cf. Maurizio 1997, 312.

**48** Kindt 2001, 34-38 on Hdt. 9,93,1-95.

**49** On the story see also Chapinal-Heras 2021, 161-162.

**50** On the double consultation see Piccinini 2018, 172.

the interconnection between the use of nonhuman resources (in this case animals) and social norms of appropriate behavior, including the kind of conflicts that could come from a negligent handling of them – and from what could be (in hindsight) interpreted as an affront to the gods.

Although there is a threat of a bias in our source material, it seems that Dodona was a place where questions concerning natural resources were posed rather often. Regarding the environmental aspects of consultations at Dodona, the connection becomes evident in the way the oracle was portrayed as a central religious institution intricately linked to the land itself in cultural forms of representation. As I want to suggest, this provided the sanctuary with great symbolical authority and socially framed it as a place where advice could be sought. According to ancient tradition, Dodona was one of the oldest, maybe the oldest of all ancient oracles[51]. It was dedicated to Zeus Dodonaios and his consort Dione[52]. The shrine of Dodona was situated on a high plain along important communication and commercial routes[53], with a connection by land to Thessaly, but also to southern Greece via routes along the Ionian Sea. As Piccinini puts it, »the region was certainly a frontier, but a very permeable one, where men, goods, and ideas circulated from a very early time around (the) pivot (of) Dodona«[54]. Votive offerings from the south of Greece at Dodona can be dated to the end of the 8th century BCE and can be traced through the succeeding periods until Hellenistic times[55]. It has been suggested that Dodona functioned as a kind of early landmark in transhumance circuits[56] that can be traced back to the Bronze Age[57]. From what we know, Dodona did attract worshippers from far away, but was mostly visited by locals or people living in relatively close proximity to the sanctuary[58]. The early communal structure around the oracle was characterized by semi-nomadic tribes[59] and while it is hard to identify any dominating group there is little doubt that »the cult of Dodonian Zeus spread across Epirus, [...] supported by and reinforcing the role of Dodona as the political and cultural centre of the region«[60]. The earliest urban structures in the vicinity of the sanctuary date from the 4th century BCE, the century believed to have witnessed the greatest degree of urbanization in the area and also the first monumentalization at the oracle[61]– until then (and also after this) Dodona's oracle remained an open-air sanctuary and the consultants would have experienced its natural surroundings in an intricate way[62].

Arguably, the most famous landmark connected to Dodona was the oak tree and it stood in a metonymical relationship to the oracle, both in pictorial as well as written sources[63]. According to one foundational myth, a local shepherd attempted to fell the tree, but was dissuaded by a talking dove that nested in its branches. After this, an oracle was founded at this spot[64]. A fragment of Hesiod gives the most extensive description of the oracular site preserved from the Archaic period[65]. What we can take away from the fragment is not only that people were expected to bring gifts/offerings to the site (underlining its economic function), but also that the oracle's setting is rendered as a pastoral one. Indeed, Dodona

**51** See Hdt. 2,52,2. On the interplay of the foundational myths and the material realities of the site see Eidinow 2007, 56-63; 2014, 58-59. 68-71. In general cf. also Moustakis 2020, 181-182.

**52** On Dione see Bosman 2017, 70 as well as Dieterle 2007, 45-47.

**53** Cf. on this aspect in particular Chapinal-Heras 2021, 134-151.

**54** Piccinini 2017, 31.

**55** Cf. Dieterle 2007, 169-234.

**56** Cf. Eidinow 2014, 62; Piccinini 2017, 34-40.

**57** On the role of shepherds, also concerning the commercial routes to and from Dodona see Chapinal-Heras 2021, 134-135. On the animal-shaped votives deposited at the site, usually interpreted as a reflection of the economic activities like stockbreeding see Chapinal-Heras 2021, 176. On this also Piccinini 2017, 36-38.

**58** Cf. Moustakis 2020, 186.

**59** Cf. Eidinow 2014, 62.

**60** Eidinow 2014, 64.

**61** Cf. Piccinini 2016, 152-153; Moustakis 2020, 193-201.

**62** For a discussion of the experiential dimension, especially with regard to »nature« see Angliker 2021, 39-40 and Piccinini 2016, 154. On the »bonds with nature« also Chapinal-Heras 2021, 191. 224.

**63** Although we do not know how divination worked at Dodona, many narrative sources suggest that the oak played a fundamental role in the consultation process. Rosenberger interprets the oak both as the material manifestation of the connection between above/sky and below/earth: While the trunk and crown spreads above the earth, the root system grows below (Rosenberger 2001, 136). Not relying so much upon monumentalization, the oak presented a powerful cultural symbol that was firmly rooted in the very earth the local communities relied upon. In Homer's *Odyssey*, Odysseus consulted Zeus' will from the »high crested oak« (Hom. Od. 14,327). Dieterle lists all of the literary concerning Dodona in her appendix (Dieterle 2007, 277-341; for coins and their symbols ibid. 56). The bark could, at least, also be the subject of inquiries, cf. DVC 2519B+2518A. On coins and how they depict the various elements associated with the oracle, especially the oak and the doves see the comments in Angliker 2021, 42 and Piccinini 2016, 167. See, in general, also the discussion in Zepernick 2020, 39-56.

**64** Cf. Parke 1967, 35-40 on stories connected to the oak and the doves; on the myth also Eidinow 2014, 69 and Chapinal-Heras 2021, 209. The connection between the tree and *peleiai*, female doves (possibly referring to priestess called »Doves«), was an established trope in the narrative sources (cf. Johnston 2008, 63-64). It might be possible that the rustling of the leaves of the tree was interpreted by the priestesses, who managed the sanctuary from the 5th c. BCE onwards (cf. Soph. Trach. 171-172), or that the oak's bark may have played a role in the process. It has been noted that a unique species of wood pigeon still inhabits the area today, nesting in tall trees and emitting sounds that resemble human voices. Cf. Angliker 2021, 46.

**65** Hes. f. 134 Rzach. Chapinal-Heras refers to the myths surrounding the sanctuary and its surrounding »as a case of constructing landscape through language« (Chapinal-Heras 2021, 191).

sets itself apart from many other regions in Greece through its moderate Mediterranean climate and is situated in an area rich in vegetation, featuring coniferous forests, elevated grazing pastures, cereal fields, and olive groves. There can be no doubt that shepherding and stockbreeding was the most important economic activity there overall[66]. Pausanias, a post-classical author, recounts a story related to the sacred women of Zeus and Dione at Dodona, suggesting that they were the first to utter chants emphasizing Zeus's eternal presence and the Earth's role in providing a harvest[67]. This ritualistic incantation vividly illustrates the nexus between the oracle and the Earth's fertility, likely originating from agrarian practices, possibly associated with the Naia festival[68] and rain magic. The Naia were autumnal celebrations that honored the deity residing within the *hiera oikia* structure[69], commemorating Zeus' presence in Dodona. Significantly, the Naia occured in the calendar following the return of shepherds and their flocks in winter-fallowing areas[70].

Though speculative, the ancient connection between Zeus' epithet »Naios«[71] and water suggests a plausible tie between the worship of Zeus and Dione at Dodona and elements emphasizing the needs of an agrarian society, particularly the reliance on fertile soil and ample rainfall. In a sociocultural context, this cultic dimension, marked by regular festivals, offerings, sacrifices, and prayers, symbolically positioned Dodona as a place safeguarding access to natural resources in the face of environmental uncertainties. As in particular Lebreton has shown, Zeus was – along with Gaia, Demeter and Dionysos – the primary deity who was invoked as *Karpophoros*, safeguarding the productivity of the harvest and the fertility of the fields. Both in terms of the epithets connected to Zeus as well as the documentary evidence related to oracular inquiries, the term *karpos* reappears regularly across the Greek world. Zeus function as a weather god may have played an important role here – and these associations resonate strongly in the material connected to Zeus Dodonaios[72]. While there were predictable cycles in nature, the certainty of favorable environmental conditions for farming during a specific season remained unclear. Religious performances at Dodona implicitly addressed this delicate interplay between the natural world and human cultivation, establishing a framework to express not only fear but also expectations and hope. The enduring tradition of the oracle, accompanied by consistent narratives, reinforced the belief that hope for better times or survival was not baseless. The community of worshippers at Dodona continued to gather, articulating enduring sentiments. This, coupled with accumulated environmental knowledge through oral and written interactions, became an invaluable resource for navigating environmental crises.

## Consulting the Oracle, Fostering Resilience

The stories about and cultural representations of oracles (and divinatory practice) in ancient Greek communities that we just discussed offered an important imaginative framework that helps us understand why these stories circulated and why the practices associated with them were a long-standing social institution: not only did they convey information about how to approach an oracle, for instance, but they may be viewed as forms of media that provide users with more than just an intellectual portrayal of reality. Instead, they often offer an immersive experience encompassing physical, mental, and emotional dimensions of alternative future possibilities. This is an aspect that is important for discussing why the questions posed can be read from a resilience perspective. As scholars have suggested, imagining different possibilities was a central aspect involved in the consultation process (and it could be meaningfully recreated in storytelling), so that the consultant had already explored their choices

**66** On this see Chapinal-Heras 2021, 208-210.

**67** Paus. 10,12,10. Cf. Bosman 2017, 71. It has been suggested that, just like at Delphi, Gaia (Earth) was worshipped at Dodona before Zeus. Cf. Angliker 2021, 41 and Quantin 2008, 40.

**68** The Naia festival was possibly introduced in the 4th or 3rd c. BCE, but it could most likely look back to longer traditions. Chapinal-Heras calls it an »important setting for the exchange of ideas and knowledge« (Chapinal-Heras 2021, 174).

**69** On the architecture of the sanctuary since the 4th c. BCE see Piccinini 2016, 154-165.

**70** On this see in particular Quantin 2008, 28-40.

**71** On the meaning of Naios see Dieterle 2007, 41-42, particularly on the suggestion to translate the epithet as »belonging to the water«. Usually it is translated as »resident«, cf. also Quantin 2008, 29-33.

**72** As Lebreton argues, it is unlikely, however, that in its response to the Corcyreans and Oricians, the Dodonian oracle would have referred to gods by means of epithets derived from *karpos*, since the cults of these so-named divine figures are attested, for the most part, only in other times and places. However, this does not change the fact that Zeus (and other deities) were seen as closely linked to the earth and its fertility (Lebreton 2019, 150-157).

before seeking guidance from an oracle, highlighting the significance of oracular consultation in the decision-making process[73]. This process can thereby be understood as »a collaborative effort«[74] that involved both the consultant and the medium as well as the supernatural power or god situated at an oracle. This understanding of the relational, dialogic dimension of oracular consultation as involving the more-than-human »suggests that the consultation of an Oracle was not, or not only, perceived to be a linear process of question and answer conducted by an individual who was attempting to extract a concealed answer about a potential action«. Rather, »it was also field of shared enquiry, negotiation and potential collaboration with – and importantly, among – myriad unseen supernatural forces«[75]. This multi-facetted, highly relational and interactive process created the framework which allowed for a meaningful reflection of the oracular dialogue and for the acceptance and/or interpretations of the respective answers and it is, in many senses, one of the key aspects that allows for a characterization of oracular consultation as a practice of resilience.

As I have argued elsewhere, an oracle site such as Dodona presented an institution where (alternative) responses to particular situations could be sought and communicated[76]. Not only because the place may have presented a site of interaction where people with similar problems came together and exchanged stories, but also because it provided people with the opportunity of communicating their doubts, worries, and uncertainties in the face of nonhuman forces. In this context, it is important to note that the overwhelming majority of the questions found on the tablets deal with practical problems, oftentimes connected to the immediate future (or present), not with abstract mysteries or open-ended questions. We can see this, for instance, with regard to environment-related questions, because many of the surviving tablets pose agricultural questions of a very general manner[77]. What is striking is that we find many questions of the formula »Should I farm?«[78]. Looking at them from a resilience perspective, these enquiries fulfilled a crucial discursive as well as performative function in that they helped worshippers to express a specific sense of uncertainty that needed to be resolved. A variant of these questions were those attested in our source material and alluded to above, whether the earth will bring forth enough »fruit(s)«. This was a concern shared by both communities and individuals alike[79]. In this context, a functionalist explanation that underscores how the oracle was used as a site to »reinforce a sense of cohesion«[80] seems to lend itself, but there is more that could be said about the consultation process. In one example, for instance, someone named Kraton »asks the god about the crops which the earth bears if they might come to fruition«[81]. Another person, Eirana (?), asked whether she will be able to reap the harvest of all the fruits[82]. Usually, the general term *karpoi* refers to agricultural produce, that is »fruits« of plants or of the soil. Sometimes this relationship between soil and fruit is formulated explicitly when tablets refer to »fruits which the earth makes grow«[83]. Sometimes they include a question about which god to pray to in order to have plenty of crops (see below). One reason for why these questions occurred relatively frequently, I would suggest, needs to take into account the processual dynamics as discussed in the recent theories concerning divination and resilience above. This kind of question is not only a way of obtaining reassurance by the god, but can also be read as a statement of the consultant's place within an environment whose myriad parts clearly surmounted the individual's ability of control. Although this is definitely a sentiment differing from the management perspective ingrained in socio-ecological resilience theories, I would still argue that the prevalence they give to unexpected events and to the acceptance of uncertainty as a feature of the lifeworld also holds true for the oracle tablets discussed above. Against this background, the consultation of Dodona may have functioned as a full disclosure of the limits of knowability as well as the

**73** On this see Eidinow 2018.

**74** Eidinow 2013, 32.

**75** Eidinow 2013, 36.

**76** See Schliephake forthcoming.

**77** Issues encompassed the fertility of the fields (DVC 2319A), the keeping of sheep (LOD 80; DVC 2434A), the digging of a well (DVC 1441), the rearing of ducks (DVC 82), the recovery of a plough (DVC 3327B), trees (DVC 2430A+B; 2432; 2952B+2951A; 3338B), the crops (DVC 2264A; 3426A), the status of the threshing floor (DVC 3092B+3091A) or the very frequent enquiry whether to farm at all (DVC 57, 107 and 108, 2291A, 2293B, 2353B; 2673A; 2751B; 2755A; 32228A+3230B; 3929; 4138B), sometimes in reference to trade or profit (DVC 2673; DVC 2184) or the question where to farm (DVC190B+186A+187A; including questions of acquisition DVC 3677A).

**78** Parker 2016, 82. For a list of all questions concerning agricultural work see Chaniotis 2017, 63 note 52.

**79** Cf., for instance, LOD 2 with Eidinow 2007, 350 note 8.

**80** Eidinow 2007, 64-66.

**81** DVC 2319A: Κράτων ἐπερωτᾶι τὸν θεὸν /περὶ τῶν καρπῶν ὧν ἡ γῆ φύ-/ει (vac. 5?) ἢ ἂν ἐντελέες /Γίνωνται.

**82** DVC 3426A.

**83** DVC 2153A and LOD 77.

trust in higher powers when it came to facing an unpredictable world of natural forces.

The process itself has been the subject of lively debate, especially in light of the limited information we have regarding the use of the tablets at Dodona. As Parker has suggested, one method that may explain their presence at Dodona could be the use of cleromancy, or respectively the drawing of lots. In a revealing parallel, he has pointed to similar (Demotic) material from Ptolemaic and Roman Egypt. In one case, cited by Parker, the consultant asks the god about ploughing the bank near a river, and whether it would be advantageous for him to do so or not – in order to pose his question, the consultant had written two variants of his enquiry on a pair of papyri and the answer (on part of the oracle) consisted in choosing between them[84]. This is a striking reminder of the way the use of natural resources could be religiously marked and how decisions concerning the land could be framed as thought processes that involved the gods. We find similar cases and formulations in the material from Dodona. The reply of the oracle was only one part of this communicative process; another, possibly even more important one, was the opportunity to reflect on and pose a question on part of the consultants. It is therefore not surprising that some of our inquiries »clearly suggest oracular involvement in an ongoing process of deliberation«[85]. Concerning our agriculture-related examples, we can see this in a question by Apollonidas, who asks whether it will be »preferable and profitable« for him, »as he intends, to farm this place?«[86]. This statement does not only include a self-reflective element, which makes clear that the consultant had pondered his situation, but asks for the god's judgement[87]. This concern for divine judgment again entails a reflection on the role of non-human forces involved in the lifeworld. A variant of this reflexivity can be found in the question by someone »which god or goddess he could honor to find salvation in Pharos, respect the planting season and accomplish the (agricultural) work«[88]. This is much closer to an open question formula than the previous example, but it shows, too, that aspects of the lifeworld like farming were dependent on divine will: »in these mysterious and crucial areas of life, it was essential to keep the right gods on one's side«[89]. As Eidinow has proposed in this context, the ancient Greek model of the self was relational, because it »included a sense of interdependence not only with other mortals, but also with supernatural forces« and this »may be traced in the evidence for the behavior of individuals generally in episodes of deliberation and decision making, and specifically in their approach to, and expectations of, oracular sanctuaries«[90]. The questions concerning working the land referred to above are a good example here. In the way they gave consultants a chance to reflect on their place in the world, they could help in fostering a sense of resilience to the inexplicable and inconsistent developments within the lifeworld. Whatever happened here, the consultants had a sense that they were not alone.

We can find these processual and interdependent dynamics in other examples, namely in those where oracles appear as places of conflict resolution. Angelos Chaniotis in particular has drawn attention to the many tablets from Dodona that can be seen as the expression of legal disputes among the consultants[91]. Chaniotis notes that while some inquiries on ancient tablets align with others in seeking information about the immediate future, there are instances where the focus shifts. In these exceptions, the inquiries appear directed towards determining the guilt of an individual. This deviation is notable as it involves individuals who, rather than seeking predictions or guidance for the future, are specifically looking for answers related to acts of injustice committed in the past[92]. Concerning our agrarian context above, we can look at one particularly interesting example which combines a question on one side, and possibly an answer on the other one: »Were Mirion and Euthydamos and [- -]kios privy to the theft of the pigs committed by Charinos?« – »Nei-

**84** Parker 2015, 111-112.

**85** Eidinow 2013, 32.

**86** DVC 3128: [πότερ]ον μέλλει βέντι- /[ον] καὶ ὄναιον ἦμεν /γαοργίοντι τὸν χῶρον; also see https://dodonaonline.files.wordpress.com/2022/10/ciod_dvc_3128.pdf (10.3.2023). The second part of the question is less clear. It makes reference to a kleros (κλᾶρο) or lot, which could explicitly refer to an oracle by lot. There is also the possibility that this entails a reference to a system of land allotment. See Eidinow 2007, 97 note 3.

**87** Cf. Eidinow 2013, 34.

**88** DVC 3146A: [θεός · τύχ]α ἀ[γα]θά · [ὸ δεῖνα]/[τίνα κ]α θεῶν ἢ θεᾶν θερ-/[απεύων σ]ώιζοιτο ἐν Πάρῳ /[καὶ φρά]ζοιτο τὰν ὥραν /[τᾶς φυ]τείας καὶ ἔργα /[ἐργά]ζοιτο. Cf. on this https://dodonaonline.files.wordpress.com/2022/10/ciod_dvc_3146a.pdf (10.3.2023). The general situation shows great parallels to DVC 2762A and may have to do with the uncertain situation prior to or during the Third Macedonian War, where people may have left Epirus in order to start a new life elsewhere, in this case Pharos. For other inquiries concerning emigration cf. DVC 1363A+1363B; 3220A.

**89** Eidinow 2007, 137.

**90** Eidinow 2013, 22. 26.

**91** Cf. Chaniotis 2017, 58-63.

**92** Chaniotis 2017, 59.

ther Miron nor Euthydamos nor [- -]kios nor Melissa received the pigs that Charinos stole nor did they jointly eat them«[93]. The tablet itself shows traces of eight folds, which implies that it was rolled up on itself. Since the answer was written upside down on the same side by the same scribe, there is a possibility that the consultant received the answer orally and noted it down – or that he or she asked on behalf of someone else and wrote down the oracle's reply. Apart from the exact mechanism at work, what is probably even more interesting in a social context is how we can imagine the exact situation. Since almost all of the texts analyzed by Chaniotis identify a suspect by name or use a demonstrative pronoun, it could at least be suggested that the suspects were present during the consultation[94]. According to his assertion, individuals seeking justice or resolution at Dodona turned to the oracle because they believed that disputes could not be settled by any secular authority but needed divine intervention. Consequently, in cases of unsolvable legal disputes, both accusers and suspects would come to Dodona, invoke the gods, and collaboratively formulate an inquiry resembling an exculpatory oath. From a resilience perspective, this process is illuminating for various reasons. As Chaniotis points out, unresolved disputes have the potential to erode harmony within a community, poison social interactions, and lead to prolonged conflicts. While the priestesses at Dodona could not pinpoint the guilty party, they did possess the ability to eliminate the source of discord and violent conflict by affirming a suspect's innocence. Even if justice was not served for the victims, they could, at the very least, maintain their dignity, and those rightfully accused would live with the fear of divine punishment[95].

Of course, we do not know what would have really happened if someone was declared guilty by the oracle (there are no hints in the texts that this was the case[96]), but that the consultation of an oracle could form part of a larger, over-arching process of social communication and conflict resolution that could, in the long run, aim at restoring peace within a community is beyond question[97]. What distinguishes the sort of exchange taking place between diviner, the divinatory outcomes and the client from, let us say, an exchange in court, is that divinatory practice delimits the possibility of digressions, abstract considerations or the process of arguing over inconsistencies in the evidence, for instance. Rather, there is »an orientation toward the issue at hand«, so that an »abstracted examination never gets started« and »the types of accountability in play« are constrained: »In other words, these interactions hedge the defeasibility of an argument, giving the interaction the ›aura of truth telling‹«[98]. The processual character of drawing conclusions in divinatory ritual is stressed here. In a similar vein, we could say that the process of fostering resilience for a community interested in resolving potentially conflicting situations could include oracle consultation, because the divinatory discourse enabled a meaningful and symbolically charged negotiation of how the past impacted the present and possibly the future. By helping to understand how specific actions affected later outcomes, it could assist in re-orientating the course of action ahead or in settling old problems. The point is that the divinatory ritual was part of these social processes itself.

**93** DVC 2005a: [ἦ] σύνοιδε Μίρ{ι}ων καὶ Εὐθύδ[αμος καὶ Νικίας] /καὶ Μέλι(σ)σα τᾶν ὑῶν τᾶν{ν} Χ[αρῖ]νος e. g. [- - -]/ἀνέκλεψε; 2006a: [θεός (?). οὐκ ἐ]δέξατο Μίρων οὐδ' Εὐθύδαμος /[οὐδὲ Νι]κί[α]ς οὐδὲ Μέλισσα τὰς /ὕας τὰς [Χαρῖνος ἀνέκλεψε] οὐδὲ συγκατέφαγον. There is a fair chance that DVC 2006a records one of the few answers that we possess from the oracle at Dodona, although the consultation method itself is obscure. For this see Lhôte's commentary on the Dodona Online webpage: https://dodonaonline.files.wordpress.com/2022/03/ciod_dvc_2005a2006a.pdf (9.3.2023). A similar consultation can be found in DVC 2482B+248A.

**94** Chaniotis (2017, 61) suggests that the phrasing may also suggest two variants of an answer to an enquiry and that a form of cleromancy may have been used to decide between the two. This latter argument had been brought forth by Parker 2015. There were more open-ended questions like the question whether someone had stolen the wheat that was missing (DVC 3041A).

**95** Cf. Chaniotis 2017, 62.

**96** On avoidance of explicitly naming a guilty party in the answers of oracles see Parker 1985, 314.

**97** In fact, this observation finds affirmation in some of the anthropological studies quoted above. As Zeitlyn has pointed out, divinatory practice needs not be solely concerned with the prediction of an uncertain future, but many cases he discusses are, in fact, »diagnostic«, that is they try to account for why certain things have come to pass (and others have not). Cf. Zeitlyn 2012, 528–534.

**98** Zeitlyn 2012, 531. In an earlier article, Werbner, too, had outlined that divinatory processes can involve the revision of understandings of the past and the modulation of retrospective knowledge in order to define a course of further action (Werbner 1973, 1439).

## Concluding Remarks

While chronological aspects have been left out of my discussion of the tablets, there can be no question that the oracle at Dodona offered a platform for enquiries for many centuries. There may have been periods where certain questions or problems took predominance, but overall, although this will be a task for further analysis, it is safe to say that agrarian and environment-related questions remained a key area of enquiry from the beginnings of the oracle into Hellenistic times. The material use of resources of the land, including animals, was of utmost importance to the worshippers who came to Dodona, because their livelihood depended on it. In this context, the social practice of consulting an oracle provided a way of communicating uncertainty in the face of nonhuman forces, and also a sense of interdependence with the gods. The anticipation of possible future scenarios, depending, for instance, on good soil or weather conditions, but also the social diagnosis of things that happened in the past and implicated the present, were important steps in determining and negotiating future courses of action. As it has been argued in the course of this essay, the oracular communication was symbolically framed as a powerful medium for expressing uncertainty, for resolving questions and conflicts, and for exchanging knowledge with the help of stories, myth, and ritual. While these constructivist elements are important for discussing the social function and role of the oracle as an institution, the processual and highly relational dimension of the consultation need to be taken into account if we want to analyze how ancient Greek worshippers may have established a relation to the responsible deities, in the case of Dodona Zeus, via the ritualized sets of communication. These processual and relational aspects, together with their social function, also offer opportunities for integrating resilience theory into our understanding of ancient Greek oracles, and of divination in general.

In particular, the resilience perspective can bring the interplay of the different actors and elements within the socio-ecological framework as sketched out in the course of this essay into swift focus. It helps in reflecting on the role that religious practice – and here, specifically, the communication with an oracle – could play for dealing with the uncertainties of a lifeworld dependent on regular harvests. The way the enquiries were framed shows how the consultants not only reflected on their limits of knowledge (of the future) but also on their readiness to face the unexpected. This provided them with a set of ritual autonomy and agency in an environment whose ways were not always stable or foreseeable – and to get into contact with powers that they depended on to make a living.

## Bibliography


**Anderson 2017**: R. Anderson, A Story of Blood, Guts, and Guesswork. Synthetic Reasoning in Classical Greek Divination. In: R. Evans (ed.), Prophets and Profits: Ancient Divination and its Reception (London 2017) 50–64.

**Angliker 2021**: E. Angliker, The Soundscape of Dodona: Exploring the Many Functions of Sound. In: E. Angliker / A. Bellia (eds), Soundscape and Landscape at Panhellenic Greek Sanctuaries. Telestes 6 (Pisa 2021) 39–50.

**Bollig 2014**: M. Bollig, Resilience – Analytical Tool, Bridging Concept or Development Goal? Anthropological Perspectives on the Use of a Border Object. Zeitschr. Ethnol. 139, 2014, 253–279.

**Bosman 2017**: P. Bosman, Value-added Divination at Dodona. In: R. Evans (ed.), Prophets and Profits: Ancient Divination and its Reception (London 2017) 65–75.

**Bowden 2013**: H. Bowden, Seeking Certainty and Claiming Authority: The Consultation of Greek Oracles from the Classical to the Roman Imperial Periods. In: V. Rosenberger (ed.), Divination in the Ancient World. Religious Options and the Individual. Potsdamer Altwiss. Beitr. 46 (Stuttgart 2013) 41–60.

**Chaniotis 2017**: A. Chaniotis, The Historical Significance of the Dodona's Tablets. In: K. Soueref (ed.), Dodona. The Omen's Questions. New Approaches in the Oracular Tablets (Ioannina 2017) 51–65.

**Chapinal-Heras 2021**: D. Chapinal-Heras, Experiencing Dodona. The Development of the Epirote Sanctuary from Archaic to Hellenistic Times (Berlin 2021).

**Dakaris et al. 2013**: S. Dakaris / J. Vokotopoulou / A. P. Christidis, Τα Χρηστήρια Ἐλάσματα της Δωδώνης των ἀνασκαφών Δ. Ευαγγελίδη (Athens 2013).

**Dieterle 2007**: M. Dieterle, Dodona: Religionsgeschichtliche und historische Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des Zeus-Heiligtums. Spudasmata 116 (Hildesheim 2007).

**Dillon 2017**: M. Dillon, Omens and Oracles: Divination in Ancient Greece (London 2017).

**Eidinow 2007**: E. Eidinow, Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks (Oxford 2007).

**2013**: E. Eidinow, Oracular Consultation, Fate, and the Concept of the Individual. In: V. Rosenberger (ed.), Divination in the Ancient World. Religious Options and the Individual. Potsdamer Altwiss. Beitr. 46 (Stuttgart 2013) 21–39.

**2014**: E. Eidinow, Oracles and Oracle-Sellers. An Ancient Market in Futures. In: D. Engels / P. van Nuffelen (eds), Religion and Competition in Antiquity. Collect. Latomus 343 (Bruxelles 2014) 55–95.

**2018**: E. Eidinow, A Feeling for the Future: Ancient Greek Divination and Embodied Cognition. In: A. Klostergaard Petersen / I. S. Gilhus / L. H. Martin / J. S. Jensen / J. Sørensen (eds), Evolution, Cognition and the History of Religion: A New Synthesis. Festschrift in Honour of Armin W. Geertz (Leiden 2018) 447–460.

**2019**: E. Eidinow, Tyxa at the Oracle of Zeus, Dodona. Zeitschr. Papyrol. u. Epigr. 209, 2019, 91–102.

**Endreß 2015**: M. Endreß, The Social Constructedness of Resilience. Social Scien. 4, 2015, 533–545.

**Endreß et al. 2020**: M. Endreß / L. Clemens / B. Rampp (eds), Strategies, Dispositions, and Resources of Social Resilience: A Dialogue Between Medieval Studies and Sociology (Wiesbaden 2020).

**Finley 1973**: M. Finley, The Ancient Economy (London 1973).

**Folke 2006**: C. Folke, Resilience: The Emergence of a Perspective for Social-ecological Systems Analyses. Global Environmental Change 16, 2006, 253–267.

**Graw 2009**: K. Graw, Beyond Expertise: Reflections on Specialist Agency and Autonomy of the Divinatory Ritual. Africa: Journal Internat. African Inst. 79, 2009, 92–109.

**Haldon/Rosen 2018**: J. F. Haldon / A. Rosen, Society and Environment in the East Mediterranean ca. 300–1800 CE. Problems of Resilience, Adaptation and Transformation. Introductory Essay. Human Ecol. 46(3), 2018, 275–290.

**Haldon et al. 2020**: J. F. Haldon / M. Eisenberg / L. Mordechai / A. Izdebski / S. White, Lessons from the Past, Policies for the Future: Resilience and Sustainability in Past Crises. Environmental Systems and Decisions 40, 2020, 287–297.

**Hannig 2016**: N. Hannig, The Checkered Rise of Resilience. Anticipating Risks of Nature in Switzerland and Germany since 1800. Hist. Social Research / Hist. Sozialforsch. 41(1), 2016, 240–262.

**Hinsch 2022**: M. Hinsch, Zeus' Herrschaft über Reichtum und Glück. Antikes Wirtschaften im Spiegel der Orakelanfragen von Dodona. Klio 104(2), 2022, 421–470.

**Holling 1973**: C. S. Holling, Resilience and Stability of Ecological Systems. Annu. Rev. Ecol. and Systematics 4, 1973, 1–23.

**Johnston 2008**: S. I. Johnston, Ancient Greek Divination (Malden MA 2008).

**Kindt 2001**: J. Kindt, Von Schafen und Menschen. Delphische Orakelsprüche und soziale Kontrolle. In: K. Brodersen (ed.), Prognosis. Studien zur Funktion von Zukunftsvorhersagen in Literatur und Geschichte seit der Antike. Ant. Kultur u. Gesch. 2 (Münster et al. 2001) 25–38.

**Lebreton 2019**: S. Lebreton, Quelques réflexions sur les dieux Karpophoroi et consorts. In: A. Gartziou-Tatti / A. Zografou (eds), Des dieux et des plantes: monde végétal et religion en Grèce ancienne (Liège 2019) 141–162.

**Lhôte 2006**: E. Lhôte, Les lamelles oraculaires de Dodone. École Pratique Hautes Études, Scien. Hist. et Phil. 3, Hautes Études Monde Gréco-Romain 36 (Genève et al. 2006).

**Martín González 2021**: E. Martín González, Divine Utterances: Answers on the New Oracular Tablets from Dodona. In: E. Mackil / N. Papazarkadas (eds), Greek Epigraphy and Religion. Papers in Memory of Sara B. Aleshire from the Second North American Congress of Greek and Latin Epigraphy. Brill Stud. Greek and Roman Epigr. 16 (Leiden 2021) 204–226.

**Maurizio 1995**: L. Maurizio, Anthropology and Spirit Possession: A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi. Journal Hellenic Stud. 115, 1995, 69–86.

**1997**: L. Maurizio, Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence. Class. Antiqu. 16, 1997, 308–334.

**Moustakis 2020**: N. Moustakis, Zeus Dodonaios und seine Synnaoi zwischen staatlichen Gemeinschaften und Privatpersonen. In: H. Bumke (ed.), Kulte im Kult. Sakrale Strukturen extraurbaner Heiligtümer: internationale Tagung des Forschungsprojektes »Kulte im Kult« der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg vom 12. bis 13. Februar 2016 (Rahden/Westf. 2020) 181–206.

**Parke 1967**: H. W. Parke, The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon (Oxford 1967).

**Parker 1985**: R. Parker, Greek States and Greek Oracles. Hist. Political Thought 6(1–2), 1985, 298–326.

**2015**: R. Parker, The Lot Oracle at Dodona. Zeitschr. Papyrol. u. Epigr. 194, 2015, 111–114.

**2016**: R. Parker, Seeking Advice from Zeus at Dodona. Greece & Rome 63(1), 2016, 69–90.

**Piccinini 2016**: J. Piccinini, Renaissance or Decline? The Shrine of Dodona in the Hellenistic Period. In: M. Melfi /

O. Bobou (eds), Hellenistic Sanctuaries. Between Greece and Rome (Oxford 2016) 152–169.

**2017**: J. Piccinini, The Shrine of Dodona in the Archaic and Classical Ages: A History (Macerata 2017).

**2018**: J. Piccinini, The Relationships among Greek Oracular Sanctuaries. Rivalry, Cooperation or Desistance? In: A. J. Domínguez (ed.), Politics, Territory and Identity in Ancient Epirus (Pisa 2018) 171–192.

**Quantin 2008**: F. Quantin, Recherches sur l'histoire et l'archéologie du sanctuaire de Dodone. Les oikoi, Zeus Naios et les Naia. Kernos 21, 2008, 9–48.

**Rampp 2019**: B. Rampp, The Question of »Identity« in Resilience Research. Considerations from a Sociological Point of View. In: B. Rampp / M. Endreß / M. Naumann (eds), Resilience in Social, Cultural and Political Spheres (Wiesbaden 2019) 59–76.

**2020**: B. Rampp, Resilienz als relationale Prozessheuristik. Analytische Potentiale für eine Theorie des Katastrophenerinnerns. In: M. Heinlein / O. Dimbath (eds), Katastrophen zwischen sozialem Erinnern und Vergessen. Zur Theorie und Empirie sozialer Katastrophengedächtnisse (Wiesbaden 2020) 431–457.

**Redman 2005**: Ch. Redman, Resilience Theory in Archaeology. Am. Anthropologist 107(1), 2005, 70–77.

**Redman/Kinzig 2003**: Ch. L. Redman / A. P. Kinzig, Resilience of Past Landscapes: Resilience Theory, Society, and the *Longue Durée*. Conservation Ecol. 7(1), 2003, 14. DOI: 10.5751/es-00510-070114.

**Rosenberger 2001**: V. Rosenberger, Griechische Orakel: Eine Kulturgeschichte (Darmstadt 2001).

**Scheer 2019**: T. Scheer, Nichts im Übermaß? Religion und Nachhaltigkeit im antiken Griechenland. In: A. Reitemeier / A. Schanbacher / T. S. Scheer (eds), Nachhaltigkeit in der Geschichte. Argumente – Ressourcen – Zwänge (Göttingen 2019) 13–38.

**Schliephake forthcoming**: Ch. Schliephake, The Environmental Dimension of Consultations at Dodona: Negotiating Material Practice, Performing Resilience. In: H. Bowden / E. Eidinow (eds), Visiting Dodona: Contexts of Unknowing (Cambridge forthcoming).

**Walker/Cooper 2011**: J. Walker / M. Cooper, Genealogies of Resilience: From Systems Ecology to the Political Economy of Crisis Adaption. Security Dialogue 42(2), 2011, 143–160.

**Wardle 2006**: D. Wardle, Cicero: On Divination Book I. Translated with Introduction and Commentary (Oxford 2006).

**Werbner 1973**: R. P. Werbner, The Superabundance of Understanding: Kalanga Rhetoric and Domestic Divination. Am. Anthropologist 75(5), 1973, 1414–1440.

**Wilce 2001**: J. M. Wilce, Divining Troubles, or Divining Troubles? Emergent and Conflictual Dimenions of Bangladeshi Divination. Anthr. Quarterly 74(4), 2001, 190–200.

**Zeitlyn 2001**: D. Zeitlyn, Finding Meaning in the Text: The Process of Interpretation in Text-based Divination. Journal Royal Anthr. Inst. 7(2), 2001, 225–240.

**2012**: D. Zeitlyn, Divinatory Logics. Diagnoses and Predictions Meditating Outcomes. Current Anthr. 53(5), 2012, 525–546.

**Zepernick 2020**: M. Zepernick, »Heilige Bäume« in der antiken griechischen Religion. Ant. Kultur u. Gesch. 21 (Berlin 2020).

Christopher Schliephake
Universität Augsburg
Philologisch-Historische Fakultät
Lehrstuhl für Alte Geschichte
Universitätsstr. 10
DE - 86159 Augsburg
christopher.schliephake@uni-a.de
ORCID: 0009-0008-8689-811X

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Schwerpunkt des Aufsatzes liegt auf der antiken Praxis der Divination, insbesondere auf der Befragung von Orakeln. Anhand einer Reihe von Zeugnissen aus dem Orakelheiligtum von Dodona zeigt der Aufsatz, wie die Fragen, die dem Orakel zwischen dem 6. und 2. Jahrhundert v. Chr. gestellt wurden, unter dem Gesichtspunkt der Resilienz interpretiert werden können. Insbesondere mit Blick auf landwirtschaftliche Probleme wie mögliche Ernteausfälle, die zu erwartende Regenmenge oder die richtige Bodenbearbeitung wird auf der Grundlage sozio-ökologischer Resilienztheorien untersucht, inwieweit Orakel eine Institution darstellten, die einen ritualisierten Rahmen für die Entwicklung von Problemlösungsstrategien bot. Neben Aspekten der Weitergabe und Aushandlung von Wissen, die im Kontext der Orakelkonsultation zweifellos eine wichtige Rolle spielten, werden auch die performativen Aspekte der Kommunikation mit den jeweiligen Göttern und deren sozialer Rahmung betrachtet.

Benjamin Gray

# Resilience as a Tool for Interpreting the Hellenistic Polis

## Beyond »Survival« and »Vitality«


### ABSTRACT

This paper evaluates »resilience« as a tool for analysing the polis (city-state) in the Hellenistic period (ca. 323-31 BC). Can »resilience« capture, better than dominant paradigms of »survival« or »vitality«, both existential threats to the Hellenistic poleis and their often successful surmounting of them? How can it help to analyse Hellenistic poleis' complex combination of conservatism with change? The paper approaches these questions by analysing responses of individual Hellenistic poleis to varied crises: civil war and civic breakdown (Telos); great-power war, city destruction and displacement (Abdera); and intense demographic and ecological pressures (Abdera, Herakleia, Antiocheia-in-Persis). The paper analyses the public inscriptions in which these communities commemorated acute shocks, as evidence for resilience practices as well as »narratives of resilience« in themselves. It then asks to what extent these inscriptions can be used to build a broader picture of a »resilient« network of Hellenistic poleis, co-existing with Hellenistic monarchies and empires (including eventually the Roman Empire).



### KEYWORDS

Hellenistic / polis / resilience / civil war / war / demography / environment / citizenship


The city-states of the Hellenistic world were beset by severe, even existential crises: civil wars; royal imperial interventions; interstate wars; shortages of food and vital resources; ecological crises; demographic pressures; even city destructions. This used to be central to the stereotypical picture of a Hellenistic polis »in decline« from a supposed Classical peak, or even »dead at the Battle of Chaironeia« (i. e. from 338 BC), against which twentieth century scholars began to react. Historians' stress in recent decades on the vitality and dynamism of the Hellenistic poleis (and their network)[1] has perhaps partly occluded the ever-present dangers and pressures of Hellenistic city-state life, which have recently come back into focus in scholarship[2]. Could the concept of »resilience«, as debated and interrogated in this research network, offer a route to harmonising these different features of Hellenistic civic life within a single complex picture?

It is fundamental to this volume, and the discussions of the research network which underpin it, that »resilience« cannot easily be reduced to any single definition. I discuss in this chapter how different forms of »resilience« can (or cannot) illumi-

**1** This approach is synthesised and developed now in Ma 2024, drawing on his own earlier work and many other studies: e. g. Robert 1937; Gauthier 1985; Grieb 2018; Mann/Scholz 2012; Matthaei/Zimmermann 2015; Forster 2018.

**2** E. g. Vadan 2018 on risk and crisis; Gray 2015 and Börm 2019 on civil war and collective displacement; Heitmann-Gordon 2017 on the challenge of new forms of individuality and self-assertion.

In: A. Hartmann · A.-K. Rieger · Ch. Schliephake (Hrsg.), »Ressourcen der Resilienz« in der Antike. Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien.
LEIZA Publications 6 (Mainz 2025). DOI: 10.11588/propylaeum.1596.c22933

nate Hellenistic civic life. Nevertheless, despite the difficulty of definition, any notion of »resilience« must capture the »ability of an individual, a social group or an institution to survive chronic stress or acute crises«: indeed, the ability literally to »bounce back«, usually through a complex mix of restitution and adaptation. This relies on »resources of resilience«, including material resources, but also cultural practices such as rituals, religion or intentional history[3].

A central difficulty in applying the concept of resilience, which becomes acute in my example of the Hellenistic poleis, is how to define the »essential core« of the system which is preserved through, and »bounces back« from, crisis, despite the change and adaptation which is intrinsic to resilience as a process[4]. Any historian's definition of this »essential core« is likely to reflect ideological choices and unconscious assumptions. In the case of individual poleis surmounting severe crises, it is not too controversial to identify a single community, bound by shared institutions, ideals and narratives, which endures and adapts. It might also be possible to trace the »resilience« of specific institutions and ideals, such as civic courts or theatres or values of autonomy and equality, without opening insoluble questions of definition.

This question of the resilience of individual communities, and their institutions and ideals, is my initial focus. In my examples there, study of particular cities' strategies of resilience is intimately connected with analysis of their own narratives of resilience: far from concealing crises, many Hellenistic poleis drew explicit attention to the gravity of the challenges they had faced (and might face again), in order better to celebrate their capacity to surmount them (cf. my four main examples in the next section). There is, of course, a risk of taking these local »narratives of resilience« too literally: there is a danger, for example, that they underplay or overplay risks, or radical change. This too will be a concern of my next section.

Although my focus in the next part is on individual cities, in each case, interdependence with other cities was an indispensable foundation of their resilience. Collectively, regional and wider networks of cities sustained a shared social and political model. This raises the more abstract question (broached in my final section) of the »resilience« of »the polis«, which brings to prominence much more contested questions of definition: in this case, in particular, the assumption that there existed a »Classical« form of the polis against which all later city-states must be judged (cf. Moser in this volume). Nevertheless, it may be worthwhile to probe the »resilience« of a central core of institutions, practices and ideals characteristic of Greek polis life, of the kind captured by Aristotle in his *Politika*, which were sustained by the whole network of interdependent poleis. I will return to this difficult question in the second half of my essay.

## Four Hellenistic Poleis and their Strategies and Narratives of Resilience

In this section, I explore four examples, in each of which a Hellenistic polis community responded to (and recovered from) a severe shock through inventive use of civic institutions, rituals and rhetoric, which were themselves parts of a shared inherited repertoire. The response to the particular shock in each case also illustrates more long-term patterns of local (and wider) adaptation in response to major social changes associated with the Hellenistic world of vast, complex, competing monarchies, in dialogue with which poleis had to negotiate their standing and autonomy[5].

### Telos: Recovering from Civil Strife

My first example illustrates recovery after acute civil strife (*stasis*), in this case on the south-eastern Aegean island of Telos in the later 4th century BC. The evidence derives from an inscription documenting the processes of reconciliation after the *stasis*, quite recently published[6]. There had clearly been a violent confrontation between the Telian people (*dēmos*) and some wealthy dissidents, resulting in politicised lawsuits and penalties for these wealthy citizens, which they refused to pay, leading to their exile and the con-

3 Cf. the introduction to this volume. For the theoretical background followed here, see especially Bollig 2014; Rampp et al. 2019.

4 On the complex mix of continuity and change in resilience, and the question of enduring »identity«: Rampp 2019. On the importance of treating resilience as a process: Endreß/Rampp 2014.

5 See Chaniotis 2005; 2018 for overviews.

6 *IG* XII 4 1 132.

fiscation of their property. The pledges in the oath of reconciliation, included in the inscription, suggest that these dissidents probably mounted armed resistance while in (nearby) exile, perhaps even seizing the stronghold (ἄκρα) which overlooked the city.

The inscription documents how the citizen-body was reconstructed after conflict, with the help of outsider conciliators from Cos, a larger island and regional power. Indeed, the preserved copy of the document was found on Cos, in the sanctuary of Asklepios. The Coan conciliators negotiated a balanced compromise concerning the disputed penalties and confiscated property, by which the exiles would have their convictions overturned and property restored if they performed symbolic liturgies, repairing an altar and contributing to a special sacrifice (a hecatomb). All the citizens were then to swear an oath protecting the democratic constitution[7].

This Telian text is one of a series of similar records of bipartisan reconciliation from the 4th century BC and Hellenistic period, which reveal the evolution of a shared repertoire of institutions, language and ritual for ensuring a resilient »bouncing back« from acute *stasis*, to which all poleis were intrinsically prone. These »resources of resilience« after *stasis* included structured negotiation between citizens, through conciliators; full or partial amnesty and collective forgetting of conflict, reinforced through ritual and law; performance of reconciliation through oaths and rituals, which helped to construct an imaginary community of united citizens, mutually respectful of certain gods and divine oversight of civic life and conflict; and memorialisation and the construction of a consensual, stabilising narrative, not least through the practice of inscription itself[8].

All of these elements come together in the Telian text, a long inscription of which ca. 140 lines are preserved from its two faces. The earlier parts include an honorific decree in which the reunited citizen-body praised the virtues of the conciliators from Cos (ll. 1–16):

| | |
|---|---|
| Face A, fr. a: [ἔδοξε τῶι δάμωι, γνώ]μα πρυτανίων· ἐπειδὴ vac. [ὁ δᾶμος δηλόμενος δι]αλυθῆμεν ποτὶ τοὺς δια[φερομένους ἐψαφίξ]ατο ἐπιτράψαι Κώιοις ὑπὲρ [ὧν διεφέροντο ποτ᾽ ἀλλ]άλους πάντων, ὅπως ὁμο[νοιεῦντες ἐν δαμοκρα]τίαι πολιτεύωνται, ὁ δὲ δᾶ[μος (l. 5) ὁ Κώιων μεμναμένο]ς τᾶς εὐνοίας ἐψαφίξατο [ἐξαποστεῖλαι ποτὶ τὰ]ς διαλύσεις ἄνδρας κα[λοὺς καὶ ἀγαθοὺς –3–4–]γόραν Μίκωνος, Ἀριστω[–––––c.15–––––, Χά]ρμιππον Χαρμύλου, [–––––––c.20––––––]να Ξενοδίκου, τοὶ δὲ (l. 10) [ἐξαπεσταλμένοι διαλλακτα]ὶ διέλυσαν καλῶς [καὶ δικαίως τὸν δᾶμον vacat ], δεδόχθαι τᾶι ἐκ[κλησίαι· ἐπαινέσαι μὲν τὸν δᾶμο]ν̣ τὸν Κώιων [καὶ στεφανῶσαι στεφάνωι χρυσέωι ἀπὸ] δραχμᾶ[ν] [χιλιᾶν, ἐπαινέσαι δὲ καὶ τοὺς ἄνδρας ἐπὶ] τῶι δ[ικαίως (l. 15) διαλῦσαι τὸν δᾶμον τὸν Τηλίων –––––] | Resolved by the people, on the proposal of the *prytaneis*: since the people, wishing to be reconciled with those in dispute, voted to refer to the Coans all the matters about which they were in dispute with each other, in order that (l. 5) they might consensually run their affairs under democracy, and the people of the Coans, mindful of the good will between us, voted to send out to take charge of the reconciliation virtuous and good men, Orthagoras son of Mikon, Ariston son of [.....], Charmippos son of Charmylos, (l. 10) [.....-]n son of Xenodikos, and the arbitrators who had been sent out reconciled virtuously and justly those in dispute, it was resolved by the assembly: to praise the people of the Coans and to crown them with a gold crown worth a thousand drachmas, and to praise the men for reconciling the people of the Telians justly.... |

**7** For discussion, see Thür 2011; Gray 2015, 94-98; Börm 2019, 183-188; Simonton 2019; Scafuro 2020; 2021.

**8** For analysis, see Dössel 2003; Gray 2015, chs. 1-2; Börm 2019, esp. part II.

This honorific decree served partly as a formal guarantee that the settlement had been achieved through robust, fair procedures, widely accepted by the citizens. At the same time, the passing and inscription of the honours constituted a public performance of the Telians' unified, consensual trust in the settlement. As well as foregrounding procedure, and trust in procedure, the honorific decree also made explicit the necessity, for reconciliation and for civic life more generally, of virtuous individual character, a necessary supplement to well-designed institutions: repeated stress was laid on the Coan conciliators' virtue and justice. This too was performatively acknowledged and celebrated.

There then follows a detailed record (in fact, in two different versions, ll. 37–125) of the painstakingly negotiated compromise which the conciliators achieved. The detailed record makes clear the concessions made by both sides: the *dēmos* had to acknowledge it had been overhasty (even unfair) in condemning the dissidents, by accepting the overturning of their convictions and the return of their property; the dissidents had to accept symbolic amends for their behaviour (contributions to the upkeep of civic rituals) and the permanent recording on stone of their dubious loyalty[9]. Both the painstaking, balanced character of the negotiations themselves, and their later detailed recording on the stone, were important resources of resilience in this context. If, in future, either side called into question the terms of reconciliation or the legitimacy of the restored democracy, the other side could point to the public, consensual record of the settlement.

The fact that the former dissidents had to contribute to an altar and a sacrifice hints at the importance of civic rituals as a further indispensable foundation of the reconciliation, which fits with many of the other case-studies in this volume[10]. Both the unity of the polis as ritual community and the negotiated character of that unity were acted out when the citizens joined in future in festivals and sacrifices, funded by these (or other, echoing) financial contributions by the local elite. The most significant shared ritual of reconciliation was, however, the collective performance of the oath of reconciliation itself, to be taken by all citizens:

| | |
|---|---|
| ὅπως δὲ Τήλιοι καὶ εἰς τὸν ἐπίλοι[π]ον (l. 125) χρόνον ὁμονοεῦντες διατελῶντι, ὀμοσάντω τοὶ γεγενημέ[ν]οι ἀπό τε ὀκτωκαίδεκα ἐτέων πάντες θεὸς τὸς ὁρκίος [κ]ατὰ ἱερῶν νε[οκ]αύτων τὸν ὅρκον τόνδε· »ἐμμενέω ἐν τῶι πολιτεύματι τῶι καθεστακότι καὶ διαφυλαξέω τὰν δαμοκρατίαν καὶ οὐ μνασικακησέω περὶ τῶν [ἐν τᾶι κ]ρίσ[ει] γενομένων οὐδὲ πραξέω παρὰ τὰν διάλυσιν τάνδε οὐδὲν (l. 130) [οὐδὲ] ὅπλα ἐναντία θησεῦμαι τῶι δάμωι οὐδὲ τὰν ἄκραν καταλαμψεῦντι συμβουλευσέω οὐδὲ ἄλλωι ἐπιβουλεύοντι οὐδὲ καταλύοντι τὸν δᾶμον εἰδὼς ἐπιτραψέω· αἰ δέ κα αἴσθωμαί τινα νεωτερίζοντα ἢ συλλόγους συνάγοντα ἐπὶ καταλύσει τοῦ δάμου, δηλωσέω τοῖς ἄρχουσιν· εὐορκεῦντι μέμ μοι ἦμεν πολλὰ ἀγαθά, ἐφιορκεῦντι δὲ τὰ ἐναντία« (l. 135). | In order that the Telians should continue also for the future [lit. »for the rest of time«] living in harmony, let all those over eighteen years swear by the gods of oaths with freshly burnt sacrifices the following oath: »I will remain faithful to the established constitution and I will preserve the democracy and I will not bear grudges (l. 130) about the things covered in the judgement (?), nor will I do anything contrary to this reconciliation, nor will I bear arms against the people, nor will I conspire with anyone who has seized the acropolis, nor will I knowingly give permission to any other conspirator or to any man aiming to dissolve the democracy. If I perceive anyone making revolution or calling meetings aiming at the dissolution of the people, I (l. 135) will report it to the magistrates. May many good things happen to me if I swear justly, and the opposite if I perjure myself.« |

This oath makes clear the importance of amnesty or »not bearing grudges«: collective forgetting could be a resource of resilience. The collective ritual of the oath was a symbolic and practical new start, after which citizens would move on from the rancour which had gone before. The collective oath-taking, both in form and content, conjured into being an aspirational form of well-regulated, balanced democracy, mainly defined obliquely through the negative pledges to abstain from unrest. These negative pledges constitute a dystopian spectre of renewed unrest: revenge, coups, conspiracy, dissolution of

**9** Simonton 2019 emphasises this latter aspect, suggesting the democrats have the upper hand; but I would also emphasise the *dēmos*' own concessions.

**10** Cf., for example, Graml, Rieger and Schliephake in this volume.

democracy (literally, »of the *dēmos*«). The oath ritual added to the settling of material and procedural problems a strong emotional dimension[11], using fear (of renewed unrest, of divine punishment) and hope (for stability and democracy) to shape citizens' outlook and interrelations. As in other ancient historical contexts (cf. Rieger in this volume), fear and hope were important anticipatory capacities for managing risk[12]. The Telians' candid admission of the potential vulnerability of the constitution to violent challenges from within, also found in many other Hellenistic civic texts[13], was (perhaps paradoxically) itself key to these effects, and a strategy of resilience in itself: the democracy was sufficiently self-confident to confront directly, and avert, civil strife.

It is important to reflect about exactly what entity, or entities, was or were resilient in this case. There was a longstanding Telian civic community, with a range of civic institutions, traditions, rituals and ideals, which was perpetuated, with adaptations, through this settlement. This reconciliation settlement may itself hint at a greater level of change than in many comparable settlements. It was normal at moments such as this for Greek poleis to celebrate their return to an »ancestral constitution«, most famously in the Athenian reconciliations of 411 and 403 BC[14], but also elsewhere[15]. In the Telian case, by contrast, the promise in the oath was only to preserve »the established democracy« (τῶι πολιτεύματι τῶι καθεστακότι) and »democracy«, with no explicit suggestion that they had ancestral roots; the perfect participle might suggest more recent »establishment«.

Making further progress with the question of the balance of continuity and change is difficult because of our very limited knowledge of Telian internal life before (or after) this settlement. It is, however, possible to draw some conclusions by considering Telos in the context of the much wider network of Greek city-states and their evolution in the 4th century BC, though this necessarily anticipates the wider themes discussed below. As John Ma has recently shown, the mid- and later 4th century saw a »great convergence« of Greek city-states around a shared model of internal, moderate[16] democracy, with each individual polity closely networked with peer democracies through diplomatic and cultural ties[17]. This involved the preservation (or resilience) of an older core of citizen-centred institutions and norms, Athenian but also panhellenic. Yet it also involved creative adaptation of them, not least in the sphere of interpolis interaction.

This Telian text can be cautiously placed within this wider framework. The basic civic model stabilised and secured through the Telian settlement had many continuities from an earlier model known across the Aegean, especially in cities which had been subject to the 5th-century Athenian Empire and its 4th-century echoes: civic assembly, magistrates, law, courts and other institutions; an ideology of local autonomy, equality and self-government; and deep links with the wider Greek world. Yet there are also signs of adaptation to fit the demands of the changing early Hellenistic world.

The role of outsiders – the foreign conciliators from Cos – to help resolve internal conflict is particularly significant. Cities themselves summoning outsider conciliators and judges was to evolve into a standard element of Hellenistic judicial and diplomatic life[18]. Yet it would have been incongruous in many Classical poleis, especially but not only in a hegemonic polis such as Athens or Sparta: it would have been an affront to civic sovereignty to put such important issues of civic order in the hands of outsiders. It is true that many subject-cities of the 5th-century Athenian Empire had been required to sacrifice some judicial autonomy, since it seems controversial cases were commonly referred to the fully-funded democratic courts of Athens[19]. There were some similar interventions from outside to preserve or restore local political order in the 4th-century Second Athenian Confederacy, though then the Athenians were more cautious, making use of the collaborative institutions of the Confederacy[20]. Indeed, in the first half of the 4th century, the practice of outsider conciliators and arbitrators re-establishing stability after *stasis* was starting to take shape, partly at the initiative of Athens and its rivals for hegemony[21].

**11** Cf. Chaniotis 2013 on the emotional force of such reconciliations.

**12** Cf. too Eidinow 2007.

**13** Cf. Hamon 2008; Gray 2015, chs. 1-2; Börm 2019, part II.

**14** E. g. Shear 2011, esp. chs. 2, 3 and 8.

**15** E. g. *SEG* 57.576 (Dikaia, 365-359 BC), esp. ll. 68-69.

**16** »Moderate« when compared with the hegemony of the *dēmos* made possible in Classical Athens by extraordinary financial resources (e. g. for systematic payments to jurors and office-holders).

**17** Ma 2018; 2024, ch. 9.

**18** See Robert 1973; Magnetto 2016.

**19** de Ste Croix 1961; Low 2013.

**20** See Rhodes-Osborne *GHI* 29 (concerning Paros, 373/372 BC), where the Second Athenian Confederacy and its *synhēdrion* seems to have taken the lead in re-establishing concord on Paros (cf. Crowther/Matthaiou 2004-2009).

**21** See *SEG* 57.576 (Dikaia, 365-359 BC), where the Macedonian King Perdikkas played an instrumental role; cf. again Rhodes-Osborne *GHI* 29.

Despite these partial precedents, the early Hellenistic Telians, and other early Hellenistic poleis who helped to inaugurate the new phenomenon of summoning »foreign judges«, broke new ground. They positively sought out – indeed, embraced – the guidance of outsiders who stood outside the local political fray. They probably did so partly under the influence (pressure or encouragement) of one or more of the new early Hellenistic kings[22]. Yet this need not be interpreted purely as an imposition from above. It can also be seen as reflecting a new willingness at the local level to harness the potential of the interpolis networks of the Hellenistic Aegean[23] to reinforce local stability and political effectiveness.

Outsiders who were conspicuously (if only ostensibly) impartial were particularly suited to brokering and stabilising a moderate, balanced form of democracy, which was less about political struggle between rich and poor, and more a negotiated social contract between mass and elite, based on financial and political give-and-take (in this case, liturgies in exchange for political recognition and restitution of status). The key role of outsiders tallies with one of the themes emphasised in discussions of »resilience«, including in this research network: the importance of wider supportive networks in sustaining any individual »resilient« community[24]. Inward-looking reinforcement of group cohesion was not adequate for resilience; it was also necessary to look outward, while preserving insider/outsider distinctions. Indeed, in an unstable and uncertain early Hellenistic world, the devising and institutionalisation of new forms of interdependence among city-states were crucial to maintaining meaningful local independence.

## Abdera (and Teos): Recovering from City Destruction through War

This intertwining of resilience with the wider supportive interpolis network[25] is also crucial to my second example, the recovery of Abdera, on the Thracian coast of the north Aegean, from Roman sack and destruction in 170 BC (during the Third Macedonian War). The polis network was resilient enough to endure the death of some cities – and to forestall the death of others, such as Abdera here[26]. The recovery of Abdera is documented in a very recently discovered and published long inscription (ca. 120 lines preserved across two fragments), containing a copy of the honours which the Abderites passed, after the successful restoration of their polis, for the citizens of Teos, in recognition of the Teians' help during their exile and after their return[27]. Teos was the »mother-city« or original founder of Abdera in the distant past – the Abderites called the Teians their »fathers« here[28] – though the Abderites had helped to refound Teos itself in the interim (cf. below). This copy of the honours was found in the temple of Dionysos at Teos, the honoured city[29].

The honorific decree of the Abderites and Teians is interesting partly for the evidence of practical resilience it preserves: the Abderites successfully returned from diaspora exile, slowly rebuilt the urban and economic fabric of their city, and relaunched their civic life and institutions. The text shows clearly how interdependence with another city, Teos, cultivated over centuries, was crucial to alleviating the effects of the crisis: the Teians helped to reassemble the dispersed Abderites and refound the city of Abdera; to pay for the reconstruction of the city-walls and temples; and to overcome ecological and demographic pressures in the refounded community, by offering an interest-free loan to pay for oxen to help the Abderites make their agricultural base more resilient[30].

Yet the decree was also itself a »resource of resilience«, creating and sustaining connections, obligations and motivations which were vital for the continued functioning of the city. Most importantly, the decree itself played a crucial role in celebrating, but also reinvigorating, the longstanding relationship between Teos and Abdera as a physically distant but intimately interdependent pair, almost a dual city[31]. The passing and communication of the honours, including the decree itself but also a monumental statue of the *dēmos* of the Teians, was itself a practical means of sustaining the relationship, but also advertising its value and endurance to any who doubted the potential of the Abderites to continue their recovery.

**22** Note the fragmentary reference to »kings« in l. 108.

**23** See, for example, Ma 2003; Constantakopoulou 2017; Mack 2022.

**24** Cf. Christmann et al. 2019.

**25** On this network, see also Malkin 2011; Woolf 2020, chs. 10-12.

**26** Cf. Woolf 2020, 210, on Mediterranean urban networks in which »redundant elements dropped out, and settlement consolidated on sites that were well connected« (though his focus there is on earlier Greek urbanism).

**27** Adak/Thonemann 2022, ch. 2.

**28** Fragment A, ll. 4-5.

**29** Adak/Thonemann 2022, ch. 1.

**30** Fragment A, ll. 14-27; fragment B, ll. 1-52.

**31** See again the analysis of their interrelationship in Adak/Thonemann 2022; cf. earlier, on the wider phenomenon, Graham 1964; Malkin 2011.

As in the Telian case, this second text thus makes clear the force of rhetoric, rituals and narratives as effective »resources of resilience«: the public celebration of the links between these two cities, tested by crisis, reinforced their interconnections and laid the foundation for further help in future. Indeed, this inscription contains a rich »narrative of resilience«, comparable to those found in ancient literary texts studied in this volume. Throughout the decree, the Abderites stressed the depth of the crisis they had endured, including the weakness and desperation caused by their situation, if only to make more vivid and extraordinary their recovery, and especially the Teians' role in it.

The Abderites' degree begins with an explicit celebration of the resilience of the bond between the two cities, rooted in kinship[32] and goodwill:

| | |
|---|---|
| Fragment A<br>(in wreath) ὁ δῆμος ὁ Ἀβδηριτῶν τὸν δῆμον.<br>ἐπειδὴ Τήϊοι, πατέρες ὄντες τῆς πόλεως ἡμῶν, τὴν προγονικὴν εὔνοιαν οὐ λόγοις, ἔρ[γοις] δὲ τηρεῖν προαιρούμενοι, πειρῶνται πρὸς ὑπέρθεσιν ἀεὶ τῶν εἰς ἡμᾶς εὐεργεσιῶν ἁμιλλώμενοι τὴν ἑαυτῶν σπουδὴν καὶ φιλοτιμίαν ἀκατάπαυστον πρὸς τὸν δῆμον ἡμῶν διαφυλάξειν, ἀθάνατον παρασκευά[ζον]τες, ὅσον ἐφ᾽ ἑαυτοῖς, τὴν ἐκ τῆς ὁμονοίας ἑκατέραις ταῖς πόλεσιν π[εριγε]νομένην εὐδοξίαν … | Fragment A<br>(in wreath) The *dēmos* of the Abderites (honours) the *dēmos* (of the Teians).<br>Since the Teians, being fathers of our city, choosing to preserve the ancestral goodwill not through words, but through deeds, are attempting, by striving towards ever greater benefactions towards us, to preserve unceasing their own eagerness and love of honour towards the *dēmos*, making immortal, as far as it is in their power, the glory which accrues to both cities from their concord …* |

* Cf., here and elsewhere, the translation of Adak/Thonemann.

The goodwill of the Teians is explicitly said to be »unceasing«, and conducive to glory for both cities, rooted in their concord. It is also a distinctively practical form of goodwill: it is based on deeds, not words.

The following account is a more specific narrative of the resilience of the Abderites, but also of the Teians' goodwill towards them, in the particular circumstances of the 160s BC. The opening of this part could easily, elsewhere, have been a crushing ending: »and fortune was harshly disposed to the affairs of the People and the polis was left a mere circuit of walls« (καὶ ἡ τύχη τοῖς τοῦ δήμου πράγμασιν ἀγνωμόνως [?διέ]κειτο καὶ περίβολος μόνον τειχῶν ἦ πόλις ἀπ[- - c.7 - -])[33]. The Abderites were dispersed in exile (at least some of them probably enslaved), but the Teians stepped in to save them. The resilient surmounting of exile and enslavement was accentuated through a rhetorical contrast between meaningless, temporary sojourn and home (and home citizenship): the Teians collected up the Abderites »from every place« (ἐκ παντὸς τόπου) and restored them »to their ancestral hearths and their original citizenship« (ἐπὶ τὰς πατρώιους ἑ⟨σ⟩τίας [καὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς] πολιτείαν)[34].

The solitary city-walls were a symbol partly of civic destitution (cf. above), but also of civic restitution. After the return, even the walls had begun to crumble (»since time had brought down some of the walls, and others the circumstances of war had destroyed«, ἐπειδή τινα μὲν ὁ χρόνος ν. ϗαθείρηκει τῶν τειχῶν, ἃ δ᾽ ἡ τοῦ πολέμου περίστασις διέφθαρκ[ε]). However, the Teians stepped in with financial help towards the rebuilding of the walls and other civic buildings[35].

The Abderites' narrative made explicit the painstaking nature of resilience as a process[36], and one reliant on active political agency[37]. They marked the next stage in their recovery as the point »when time had progressed and our polis was already moving towards a better condition« (τοῦ χρόνου δὲ προκόψαντος καὶ τῆ[ς] πόλεως ἡμῶν ἤδη πρὸς βελτίονα κατάστασιν ἐρχομένης), because a workable population had been reassembled. Yet even at this point the community was assailed by threats requiring a resilient response. It was difficult to relaunch the agricultural life of the community, which meant »the people were being hard pressed for their livelihoods and were lacking in revenues« (θλιβομένων τοῖς βίοις τῶν ἀνθρώπων καὶ ἀπροσόδων γινομένων)[38]. The Teians' interest-free loan, for purchase of oxen, alleviated this latest stage of the crisis[39]. As if ecological and

**32** On »kinship diplomacy«, see Jones 1999.
**33** Fragment A, ll. 16-17.
**34** Fragment B, ll. 6-8.
**35** Fragment B, ll. 11-22, quotation from ll. 11-12.
**36** Cf. Endreß/Rampp 2014; Rampp 2019.
**37** Cf. Bollig 2014.
**38** Cf. elsewhere in this volume for such existential threats, e. g. the contributions of Rieger and Schliephake.
**39** Fragment B, ll. 22-31, quotations from ll. 22-23 and 25-26.

demographic pressures were not enough, the threat of enemy encroachment then reemerged: »when the Maroneitai encroached on our ancestral territory« (ἐπιβάντων δὲ καὶ Μαρωνιτῶν ἐπὶ τὴν πάτριον ἡμῶν χώραν), the Teians again intervened, to ensure a smooth and sustainable diplomatic solution[40].

The Abderites thus developed a gripping narrative of threat and vulnerability, surmounted through resilience and interdependence. The frank admission of their own weakness accentuated the Teians' contribution, but also, perhaps paradoxically, the Abderites' own self-confidence and resilience: whatever crisis might strike them, they had the resources to respond. Their rhetorical and political strategy can be paralleled from other episodes in the fraught era of Roman conquest of the Hellenistic world, when candid admission in public epigraphy of vulnerability and existential threat – surmounted through the aid of benefactors – served elsewhere too as a resource of resilience[41].

As in my first, Telian case, it is necessary to ask precisely what was resilient (and what was claimed to be resilient) in the Abderite case. This is partly a matter of the resilience of individual communities: Abdera and Teos were two cities, each to a degree independently resilient, but also part of a greater, more resilient whole. As in the Telian case, the paucity of evidence makes it difficult to make precise judgements about continuity and change, though the long-range history of Teos and Abdera, documented at particular points in time through inscriptions[42], shows that this latest episode of solidarity perpetuated a long-established two-polis system. Yet also central to this example is the resilience of a whole repertoire of civic (and intercivic) practices, institutions and norms – indeed, perhaps, of the wider polis world itself – which underpinned the resilience of these interconnected communities. This was merely one episode in the endurance of a particular style of small-city politics and interaction, with roots in the Archaic period. On the other hand, it was also a moment – or part of a phase – of transition.

The Abderites (and Teians) themselves presented an image of unbroken continuity, as if they were still living in the world of Herodotus and Pindar, the golden age of mother-daughter city relationships. As in other studies in this volume[43], this exaggerated conservatism in cultural memory must itself have been an effective strategy of resilience in an uncertain world. This was no mere façade: the institutions, diplomatic protocols and mythology involved would have been mainly recognisable centuries earlier. Indeed, a parallel, mirroring process of city refoundation had probably already happened in the Archaic period, when some Teian refugees from the Persians found refuge in their daughter-city of Abdera and then they (or their descendants) were involved in refounding Teos after the Persian sack[44] – something of which the drafters of this text were surely aware. This was, in both image and reality, a genuinely interdependent polis pair, with each side capable of literally regenerating the other; the inscription also invited the view that this polis-pair could stand up to any grand empire (let it be Persians or Romans) if it sought to crush one half.

Another aspect of this resilient conservatism in cultural memory was that the Abderites' public commemoration of their mass displacement itself perpetuated a long panhellenic tradition. As J. Schreyer's contribution here makes clear, many Greek communities made use of traumatic memories of collective displacement in order to cement internal solidarity and sustain external links with benefactors. Yet, in this respect, the Abderites' commemoration also had innovative features.

Earlier Greek traditions of mass expulsion through war or civil war, and successful return, had tended to stress the unblemished heroism and political commitment of the exiled community: a »*dēmos*-in-exile« (such as the Athenian exile movement of 480 or 404–403 BC) had preserved political and military integrity and force while on the move, even if its members were, in fact, dispersed[45]. There are signs in other Hellenistic cities of a shift towards

**40** Fragment B, ll. 31-52, quotation from ll. 31-32.

**41** Cf. *I.Prusa* 1001 (city uncertain, ca. 188 BC), analysed recently in Kaye 2023, 34-36: the decree celebrates this city's recovery, with extensive Attalid help, from »material want and profound social disorder« (Kaye 2023, 35) after entanglement in imperial wars. As at Abdera a little later, this decree candidly admits the threat to the very livelihoods of the citizens, including their ability to cultivate their land, and mobilises a range of resources of resilience (political institutions, ritual, cult, appeals to outside benefactors). Cf. Kaye 2023, 35: »Remarkably, the citizens of this devastated city [...] seem to have negotiated rather ably« (with the Attalids) - and they concealed neither the devastation nor their resilient political agency.

**42** See Adak/Thonemann 2022.

**43** Cf., for example, the contributions of Graml and Zingg.

**44** Alluded to in Pindar's »Second Paean«, ll. 28-31; cf. Herodotus 1.168; Strabo 14.1.30. Adak/Thonemann 2022, 90-91: »each was mother-city to the other«.

**45** On Athens, see, for example, Demosthenes 18.204-205 (on 480 BC); 20.48; Lysias 31.8-9 (on 404-403 BC); *IG* II² 448, ll. 62-4 (on 322-318 BC); Thomas 1989, 132-138; Forsdyke 2005, ch. 6. This was not a purely Athenian tendency in the Classical period, though, as usual, evidence from outside Athens is scarce: note, for example, the Boeotian traditions about democratic exile resistance at Thebes in the 370s preserved in Plutarch *Pelopidas* (esp. 7-12).

a different imagined picture of displaced citizens as more vulnerable, dependent refugees or wanderers, relying on the kindness of benefactors[46]. This new Abderite text is the most extreme example so far known of this shift: the Abderites did not try to conceal – in fact, they emphasised – the destitution and dispersal (including probably the literal enslavement) of the Abderite refugees, who were unable to save themselves, but relied on the Teians undertaking the difficult task of gathering them back together »from every place«. The Abderites admitted on stone that they had been, during exile and after, people in distress (ἐπταικότες, θλιβόμενοι)[47], almost entirely dependent on external help. There was no suggestion that they had retained a spiritual unity as a *dēmos*-in-exile. This kind of pathetic presentation might have been acceptable in the Archaic and Classical periods for women and children as refugees; but male citizens would have been expected to be warrior exiles, fighting to the death for their city rather than waiting for charitable rescue[48].

This perspective on the Abderite decree shows how a conservative framework of language and institutions could itself channel quite profound shifts in citizenship, ethics and masculinity. Indeed, it places the Abderite decree on the cusp of significant changes in the wider polis landscape, intensified by the arrival of the Romans, from the mid-2nd century BC onwards: the rise of new forms of power, hierarchy and dependency, alongside continued defence of democracy[49], but also related shifts in gender roles and the increased prominence of »gentler« civic virtues in civic ideology[50]. The Abderite decree shows all these processes in motion, as two communities grappled with challenges of survival in the face of a new all-conquering empire. This example shows that communities using polis forms were resilient partly because they could adapt them while appearing not to do so; and the polis forms themselves remained attractive because they were flexible, and could be retuned to quite different frequencies of ethics and politics.

## Herakleia: Responding to Ecological Pressure

My first two examples illustrate mainly man-made crises, though the Abderite example brings out too how war exacerbated the challenge for cities to survive and flourish within their natural environment. These environmental and ecological pressures were also a more chronic feature of Hellenistic city life, which could challenge cities' viability on a day-to-day basis[51]. This is evident from an enigmatic 3rd-century BC inscription from the small Aegean island of Herakleia[52]:

| | |
|---|---|
| [The preserved text starts after a long gap:]<br>[… καὶ τὸν Δί]α (l. 1) καὶ τοὺς ἄλλους [θεοὺς τοὺς τὴν νῆ]σογ κατέχοντας, εὐορκοῦντ[ι μέν μοι εὖ]<br>εἴη, ἐφιορκοῦντι δὲ τἀναντία τῶν [ἀγαθῶν]·<br>ἐὰν δέ τις βιασόμενος αἶγας εἰσάγ[ειν ἢ]<br>(l. 5) τρέφειν ἐν τῆι νήσωι παρὰ τόδε τὸ ψήφι[σ]μα καὶ τὸν ὅρκον τῶγ κωλυόντων τινὰς κτείνει, ἐπεξιόντων αὐτὸν οἵ τε προσήκοντες τοῦ παθόντος καὶ τὸ κοινὸν τῶν νησιωτῶν ἅπαν· ὅ τι δ' ἂν εἰς τὴγ κρίσιν (l. 10) ἀνήλωμα γίνηται, τὸ μέρος ἕκαστον εἰσ[φ]έρειν· ἀναγράψαι δὲ τόδε τὸ ψήφισμα τὸν [ἱ]εροποιὸν ἐπιστροφίδη[ν] εἰς στήλην λιθίνηγ καὶ στῆσαι εἰς τὸ Μητρῶιον· τὸ δὲ ἀνήλωμα τὸ εἰς τὴν στήληγ καὶ τὴν ἀναγραφὴν (l. 15) ἔστω ἀπὸ τοῦ κοινοῦ. ταῦτα δ' εἶναι εἵς τε φυλακὴγ καὶ σωτηρίαν Ἡρακλειωτῶν πάντωγ καὶ τῶν οἰκούντω[ν ἐν τῆι νήσωι]. | [The preserved text starts after a long gap:]<br>… by Zeus and the other gods who have possession of the island; may things go well for me if I swear truthfully, and the opposite if I perjure myself. If anyone, using force to bring in goats or rear them on the island contrary to this decree and the oath, kills any of those preventing him, the relations of the victim and the whole community of the islanders should prosecute him. Whatever costs arise for the legal proceedings, each should contribute a part. The *hieropoios* should inscribe this decree in continuous lines (?) on a stone stele and set it up in the Metroon. The expenditure for the stele and the inscription should be from the community. These measures should be for the protection and salvation of all the Herakleots and those living on the island. |

**46** E. g. *IG* XII 6 1 17-40 (Samos); *SEG* 30.1123 and 35.999 (Entella). For full discussion of the Classical traditions and Hellenistic shifts, see Gray 2015, 304-308.

**47** Fragment B, l. 11; l. 25.

**48** Cf. Gray 2015, 334-339.

**49** See Ma 2024, ch. 11, building on and revising Gauthier 1985.

**50** Cf. Gray 2013; 2017.

**51** Cf. Woolf 2020 on the wider Mediterranean context.

**52** *IG* XII 7 509, 3rd c. BC.

With the inscription incomplete and in the absence of any further context, it is very difficult to interpret this famous Hellenistic inscription. Yet scholars have shown that it probably reflects the pressures on the fragile ecosystem, food supply and economy of this small island posed by the potential import of (new?) goats, which could be an existential threat to a community dependent on arable cultivation. It is not clear who was suspected of aspiring to introduce (more) goats, though (like in the Telian example above) the forceful prohibitions suggest recent bad experience. It is possible that outsiders (perhaps even powerful individuals connected with a king or local royal governor) were involved, though the reference to introduction of goats »contrary [...] to the oath« suggests that the focus was on regulation of insiders[53]. In any case, the threat provoked a forceful collective response.

Although the economic and political context is hard to reconstruct, the preserved lines themselves testify to communal resources and strategies of resilience. The community on the island rallied together to prohibit import of new goats, and threaten severe penalties against anyone who resorted to violence in breaking these rules. The collective oath and its inscription would have themselves reinforced communal bonds, and expectations of commitment to the common good (cf. the final lines). The inscription also envisaged, and encouraged, the beneficial intertwining of forces which might in other contexts have been in conflict. If anyone did murder someone while attempting to import goats, the victim's family and the wider community would combine forces to prosecute them, pooling financial resources and blending familial revenge with communal justice.

As in my other examples, it was partly a specific, fragile community which was resilient, through its own agency. Yet, once again, this specific community was drawing on the shared repertoire of civic institutions and ideology: law, oaths, and the ideology of the common good. These were, however, also subtly adapted to suit local circumstances and the current situation: the measures were designed for »the protection and salvation of all the Herakleots and those living on the island«, non-citizens as well as citizens. This suggests the existence – or perhaps rather the emergence – of a fluid form of community and mutual interdependence, partly a traditional polis (or sub-division of a polis), but partly something else: a *koinon* for collective survival and success which extended to all those living on the island, regardless of legal status[54]. This was partly dictated by practicality – the success of these rules relied on all residents preserving a commitment to uphold them[55] – but also involved experimentation with accepted models of community and common good, to ensure collective embrace of measures to ensure economic sustainability, crucial for communal resilience.

## Antiocheia-in-Persis: Responding to Demographic Pressure

My examples so far have been from the old Aegean heartland of the polis world. My final example, another well-known decree, comes from one of the new Hellenistic city-foundations much further east: Antiocheia-in-Persis, which seems to have been closely integrated into (and overseen by) the Seleucid kingdom. This Antiocheia was one of the many new Greek city-states founded in the east in the course of Alexander's conquests and their long aftermath[56]. In this quite different political, social and environmental context, ongoing threats to the survival and flourishing of the community were at least as acute as in the Aegean world; a particular challenge seems to have been sustaining a viable citizen-body (cf. again the effects of war at Abdera). In the first half of the 3rd century BC, this had made it necessary for the Seleucid King Antiochus I to broker support, and reinforcements to the working and fighting citizen population, from a much older Greek polis back in the Aegean world, Magnesia-on-the-Maeander in western Asia Minor. This is recorded in a long later 3rd-century decree of the Antiocheians in praise of the Magnesians (ca. 120 lines long)[57], which begins as follows:

**53** Ma 2024, ch. 1; for other quite recent discussions, synthesising earlier studies, see Constantakopoulou 2004; Mack 2015, 70-71. For L. Robert's original analysis of this inscription: Robert 1940-1965, vol. 7, 161-170.

**54** Cf. Constantakopoulou 2012; note the alternative interpretation of P. Fröhlich, Bull. Épigr. 2013, 327.

**55** Mack 2015, 70.

**56** See Cohen 2013.

**57** *OGIS* 233.

| | |
|---|---|
| [π]αρὰ Ἀντιοχέων τῶν Π[ερσίδος·]<br>[ἐ]πὶ ἱερέως Σελεύκου Νικάτορος καὶ Ἀντιόχου Σωτῆρος καὶ Ἀντιόχου Θεοῦ καὶ Σελεύκου Καλλινίκου καὶ βασιλέως Σελεύκου καὶ βασιλέως Ἀντιόχου (l. 5) καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ βασιλέως Ἀντιόχου Ἡρακλείτου τοῦ Ζωέους τῆς πρώτης ἑξαμήνου· δόγματα ἐκκλησίας κυρίας τὰ ἀπενεχθέντα ὑπὸ Ἀσκληπιάδου τοῦ Ἑκαταίου τοῦ Δημητρίου τοῦ γραμματέως τῆς βουλῆς καὶ τῆς ἐκκλησίας μηνὸς Πανθέου τρίτηι φθίνοντος (l. 10) ἔδοξε τῆι ἐκκλησίαι πρυτάνεων εἰπάντων· ἐπ̣ειδὴ Μάγνητες οἱ ἀπὸ Μαιάνδρου συγγενεῖς ὄντες καὶ φίλοι τοῦ δήμου καὶ πολλὰς καὶ ἐπιφανεῖς χρείας παρειṣχημένο[ι] τ̣ο̣ῖ̣ς [Ἕλλ]ησιν [τῶν εἰς εὐδοξί]αν ἀνηκουσῶν πρότερόν τε Ἀντιόχου τοῦ Σ̣ω̣τ̣ῆ̣ρ̣ος (l. 15) φιλοτιμο̣[υ]μένου ἐπα[υξ]ῆσαι τὴμ πόλιν ἡμῶν οὖσαν αὐτοῦ ἐπώνυμον καὶ πέμψαντος πρὸς αὐτοὺς περὶ ἀποικίας, καλὰ καὶ ἔνδοξα ψηφισάμενοι καὶ εὐχὰς καὶ θυσίας ποιησάμενοι ἀπέστειλαν ἄνδρας πλήθει ἱκανοὺς καὶ ἀρετῆι διαφέροντας … | From the people of Antiocheia in [Persis]. In the first six months of the year in which Heraclitus, son of Zoes, was priest of Seleucus (I) Nikator and Antiochus (I) Soter and Antiochus (II) Theos and Seleucus (II) Kallinikos and King Seleucus (III) and King Antiochus (III) and his son King Antiochus. Decisions of a principal assembly which were rendered by Asclepiades, son of Hekataios, son of Demetrios, the secretary of the council and (l. 10) of the assembly, three days from the end of the month of Pantheos. It was resolved by the assembly, after the *prytaneis* made the proposal. Since the Magnesians-on-the-Maeander are kin and friends of the People and provide many conspicuous services to the Greeks, of the kind which are conducive to glory, and when previously Antiochus (I) Soter (l. 15), being ambitious to strengthen our polis, which bears his name, sent an embassy to them concerning a colony, having voted for fine and reputable measures and made prayers and sacrifices, they sent men in suitable numbers and distinguished in virtue …* |

* Cf. the translation of Austin 2006, no. 190.

This later decree was prompted by the arrival of envoys in the other direction: envoys from Magnesia had come to Antiocheia, as part of a much broader Magnesian diplomatic drive, to persuade the Antiocheians to join other Greek cities in recognising the special status of the festival of Artemis Leukophyrene in Magnesia, as a celebration now equal in dignity to the Pythian games at Delphi[58]. In the rest of this long decree, preserved because it was inscribed by the Magnesians, the Antiocheians enthusiastically acceded to this request, detailing the background and the role of this new connection in the extended history of solidarity between the two cities[59].

The different stages and levels of internal and interstate politics documented in this decree reveal complex strategies and narratives of resilience, which parallel those found in the Aegean world itself (my first three examples). The Antiocheians candidly acknowledged in their narrative their past (and continuing?) demographic challenges, partly as a way of accentuating the Magnesians' contributions, but also in order to advertise their own resilience as a Greek polis community far in the east. They were also clear that this resilience was not all their own achievement. For one thing, it relied on interventionist Seleucid kings, who played a crucial role in brokering relations with the older Greek world, especially that part of it which fell under Seleucid power. It was this incorporation into the wider peer-polity networks of the Greek polis world on which the Antiocheians placed the most emphatic weight in this text. This incorporation was not so automatic for Antiocheia-in-Persis as for Telos, Abdera or any other city of the older Greek world. As this decree implicitly acknowledges, the Antiocheians made active efforts, from their distant and unconventional location, to integrate themselves into these wider civic networks, consciously shaping their internal and interstate affairs to fit the wider shared template.

This again raises the issue of the resilience, not simply of one community, but of a shared civic model. The shared civic network was sufficiently robust and influential to sustain, and rescue from difficulties, new outposts. A new outpost such as Antioch-in-Persis could faithfully reproduce both internal institutions (e. g. the »principal assembly«, or decree procedure) and interstate practices (receipt of envoys, »kinship diplomacy«) very familiar from the better-established polis world[60]. Antiocheia was, in fact, part of a whole eastern extension of the interpolis network, as emerges from the closing lines (ll. 100–111), which comment on the parallel decrees passed by other new eastern cities.

**58** On this broader Magnesian initiative, see Rigsby 1996, 179-279; Thonemann 2007; Sosin 2009.

**59** See further Rigsby 1996, 258-260.

**60** Cf. Ma 2003, 25-26. For wider trends in assembly practice and decree-making: Rhodes with Lewis 1997. For interstate interaction, cf. Jones 1999; Ma 2003.

There is less clear evidence here than in my other three examples of reform and development, rather than mere reproduction, of a shared template. This is perhaps partly explained by the pressure on a new, marginal polis community to stress conventionality and conservatism in order to gain acceptance. Under the veneer of conventional polis institutions and ideology, the physical city community of Antiocheia may well have looked quite different from most traditional Greek poleis. This raises a challenge addressed in my next section: the risk that the epigraphic record conceals change and diversity, because of the homogenising impression of shared epigraphic formulae, but also because of the ambitions of city-states to project an image of continuity and convergence around a shared model.

## Resilience as a Wider Model for Interpreting the Evolution of the Hellenistic City-state?

My four examples have revealed the value of »resilience« as a tool for understanding individual Hellenistic cities' trajectories, and their own interpretations of them: we have seen four self-consciously »resilient« poleis – or perhaps regional (and wider) networks of poleis – which combined conservatism and adaptation to overcome threats. Yet, as I have commented in each case, these examples also demonstrate the resilience of a shared model of participatory civic life, based on a complex mix of institutions and ideals. In this final section, I reflect in more depth on the advantages, and potential risks, involved in using »resilience« as a more general model for the evolution of the polis in the Hellenistic world.

The resilience of »the polis« in the Hellenistic world is not, of course, identical with the resilience of Hellenistic poleis. The two things were divisible in practice, as well as in theory. This is clear from the common Hellenistic practice of two or more existing cities coming together, through synoecism or *sympoliteia*, into a single larger unit, often partly through royal influence, but also partly through pressure from below. This could lead to the extinction of one or more prior independent polis communities, and sometimes even of one or more physical settlements. Yet it reinforced the strength of polis institutions and ideology in the region, and the wider world, by creating a more resilient enlarged polis, better equipped to stand up to kings and empires[61].

This phenomenon also puts into a different light the resilience of individual poleis. An individual polis could outlive a failed union: the small Carian polis of Pisasa seems to have outlived a union with (Herakleia-under-)Latmos, since it was later incorporated into another polis, Miletus[62]. Even within an enlarged polis such as Megalopolis in the Peloponnese, the constituent communities could show some individual »resilience«, especially in preserving some distinctive religious cults which recalled their old individual communities, even as citizens of the new polity[63]. According to their own legends, picked up by Pausanias, the Trapezountians of Arcadia were so resistant to (»resilient« against?) incorporation into Megalopolis that the surviving refugees fled to their homonymous kin city of Trapezous on the Black Sea (cf. Zingg in this volume, on narratives of resilience of the displaced)[64]. These cases all throw up interesting philosophical quandaries, of a kind explored by Aristotle[65], about when a polis does or does not remain the same entity, despite radical change. Yet common to all these examples is the tenacity of (so to speak) the form of the polis, which found new incarnations even when older ones were merely flickering, or extinguished altogether.

To develop the opening of this chapter, at the risk of oversimplification, it is possible to identify some prominent existing scholarly narratives of the evolution of »the Hellenistic polis«. One might at first glance expect civic and democratic forms to be superseded in the Hellenistic world by monarchy and larger-scale communities. Indeed, older stereotypes emphasised decline of democracy and the civic spirit in the monarchical Hellenistic world, but this view was overturned by L. Robert: the polis »did not die at Chaironeia' in 338 BC[66] despite the challenges posed by new forms of monarchy and empire. According to this view, what characterises the Hellenistic polis is »survival« or »non-death«. More recently, scholars have taken even this »survival« model

**61** On this phenomenon in general, studying many examples: Reger 2004; Mack 2014; Boehm 2018.

**62** *SEG* 47.1563; *Milet* I.3, no. 149; Wörrle 2003; van Bremen 2003, 313-317; Labuff 2010.

**63** Cf. Jost 1996; Parker 2009.

**64** Pausanias 8.27.4-6.

**65** Aristotle *Politika* 1276a.

**66** Robert (2007), 603, for the quotation, though the theme is explored throughout Robert (1940-1965; 1969-1990).

to be too pessimistic: rather than simply surviving, the Hellenistic polis flourished, perhaps even entering a true »golden age« of Greek democracy, widely spread around the Greek world, based on extensive citizen participation and meaningful constraints on the powerful[67]. This trend, towards a »vitalist paradigm«, has recently been dominant in scholarship[68]. Some scholars have recently questioned this dominant approach, asking whether the epigraphic self-presentation of the Hellenistic poleis as self-governing democracies in fact conceals a reality of moves towards greater oligarchy[69] or new forms of exploitation of outsiders and non-Greeks[70].

»Resilience«, in the complex theoretical form explored in this volume, has the potential to capture and combine strengths of these different existing narratives. As discussed throughout this volume, »resilience« is an effective model for capturing a subtle mixture of conservatism and change: the ways in which an »essential core«, in this case a basic shared core of citizen-centred participatory civic institutions and ideology, was perpetuated and spread, but also adapted, in the Hellenistic world, by poleis old and new.

Moreover, »resilience« offers a means to improve on, and combine, both »survival« and »vitality«. »Resilience«, interpreted as an active practice and process, foregrounds much more than »survival« the agency of citizens of Hellenistic poleis, in responding to acute crises and long-term changes: as Bollig puts it, resilience was a »political act«[71]. Much of this Hellenistic citizen agency was concentrated on reshaping their rich political and cultural legacy: transforming the »essential core« of the polis model to preserve it, as in my examples from Telos, Abdera and Herakleia.

As well as offering a more complex, agent-centred model than »survival«, »resilience« also has advantages over »vitality« as a way of capturing both the chronic challenges and the intermittent shocks which Hellenistic poleis had to confront, and which the currently dominant »vitalist« model perhaps downplays too much. To sum up my earlier discussion, these included internal wars and *stasis*, including tensions between the majority and the wealthy elite (cf. Telos); imperial pressure and its effects, especially interstate war and displacements (cf. Abdera); and ecological pressures, depopulation and competition for resources (Herakleia and Antiocheia-in-Persis), including competition with kings and their agents and with neighbouring non-Greek populations. No ancient Mediterranean urban experiments, as Woolf has recently emphasised[72], were ever entirely secure, for reasons of ecology, demography, economics and politics. The Hellenistic poleis faced their own, often intense versions of these diverse ongoing challenges, which could flare up at any time[73], and they had to be agile in responding to them.

»Resilience« thus allows greater links to be drawn between Hellenistic polis history and the now thriving environmental history which is prominent in this volume. It also allows more connections to be drawn with the intellectual history of the Hellenistic world. No one would now doubt that many Hellenistic intellectuals continued to embrace the polis ideal, but, for some of them, the polis life was no longer a self-evident good, as it had been for Plato or Aristotle. The poleis themselves helped to nurture philosophers, especially certain Stoics, Epicureans, Cynics and Sceptics, who made it their business to question at the root the very principle that engaged citizenship in a particular polis is the essence of a good human life[74].

These philosophers' ideas, such as cosmopolitan universalism or an Epicurean or Cynic turn to the simple life among close friends, were partly responses to wider social changes of the Hellenistic world. They represented much more fundamental critiques of polis life than Plato's or Aristotle's, since those came from within the polis mindset and constituted advice for making poleis more resilient[75]. Relevant Hellenistic philosophers, by contrast, shifted their emphasis to personal or psychological, not collective, resilience, from which legal and political institutions (such as polis citizenship) were sometimes seen as a distraction. For example, the Stoic theory that no wise, virtuous person, in free, rational control of the soul, can be a slave – even if physically enslaved[76] – implies a world of threats to personal survival and success, to be navigated through work on one's own mind and desires. This dimension of ancient Stoicism, in particular, has influenced modern therapeutic models of resilience through meditation and self-care[77].

**67** See the analysis of this approach in Heller 2009, 341.

**68** Ma 2013, 225; 2018, 277 (identifying, and partly endorsing, a »vitalist paradigm«). For other influential elaborations of this view, see (for example) Gauthier 1985; Mann/Scholz 2012; Matthaei/Zimmermann 2015.

**69** Chaniotis 2018, esp. ch. 6; Müller 2018.

**70** Ando 2018.

**71** Bollig 2014, 253.

**72** Woolf 2020.

**73** Cf. again Vadan 2018.

**74** For the complex relationship between Hellenistic philosophers and poleis, see Long 2006, chs. 1–2.

**75** E. g. Aristotle *Politika* Book V, on averting *stasis*.

**76** See, for example, Cicero *Paradoxa Stoicorum* section V; Garnsey 1996, ch. 9.

**77** E. g. Robertson 2020.

Certain Hellenistic intellectual changes thus posed yet another existential challenge to Hellenistic citizens: they had to argue for the value of their way of life, no longer axiomatic. This required reinventing the polis ideal in attractive ways, in competition with the allure of philosophical critiques, not to mention new religious practices and the attractions of life at a royal court or on the move[78]. In fact, the civic ideology of interdependence and mutual solidarity which emerges from my epigraphic examples can even be read as a response, or alternative, to the more personal forms of resilience advocated by certain Hellenistic philosophers, and perhaps embodied in some Hellenistic social and religious activities »beyond the polis«[79]. The poleis insisted on the continued importance of collective resilience, rooted in civic institutions and practices, including as a route to personal resilience[80].

It follows from this that »resilience« also captures very well the shared ideology, rhetoric and narratives characteristic of polis life in the Hellenistic world. The epigraphic narratives in my examples do not celebrate seamless continuity and triumph, but positively emphasise crises and threats and the (often narrow) overcoming of them; they also imply that repeats of the crises are probable. As I have repeatedly noted, there is much more admission of weakness and mutual suspicion than one might expect. To recapitulate, at Telos, for example, the rhetoric about the future in the post-*stasis* oath is very much about endurance and survival, not triumph (cf. above): »I will remain faithful to the established constitution and I will preserve the democracy and I will not bear grudges«. In the text from Abdera, the atmosphere is one of constant existential threat, symbolised by the city-walls, which are first all that is left of the city, and then themselves crumble. Endurance and fortitude are key virtues: the Teians are praised for »preserving« (τηρεῖν) ancestral goodwill through deeds, not words, and for dedication and zeal which are unceasing or »unstoppable« (ἀκατάπαυστος) (cf. above).

To turn now to some disadvantages of »resilience« to characterise the Hellenistic polis in general, an important objection, foreshadowed in my introduction, is that to speak of the »resilience of the polis« relies on the questionable move of defining some original »Classical« form against which later poleis are judged. The inevitable paradigm might be thought to be the Classical Athenian democracy – which later poleis either emulated or failed to match. This risk is particularly acute in the case of the polis of Athens itself in the Hellenistic and Roman periods: as M. Moser makes clear in this volume, it is misleading always to interpret later Athenian history only in terms of continuity or change from Classical Athenian precedent. The later Athenians would have measured success and resilience (at least in certain contexts) quite differently.

In general, however, the risk of Athenocentrism can be avoided, or minimised. As noted above (see my section on Telos), what I have been calling resilient is a polis model which does date to the (late) Classical period, but was anything but a purely Athenian creation: a model of democratic city government, shared across the older and newer Greek world, to which Athenian thinking and institutions contributed, but only as one among many other influences, including myriad other cities, federations and kingdoms, as well as intellectual theorists[81]. Any precise definition of the essence of »the polis« is likely to be deficient, though we do have the guidance of Book III of Aristotle's *Politika* and the modern Copenhagen »Inventory of Archaic and Classical Poleis«[82]. All that is needed for the purposes of my argument here is a core of participatory, citizen-centred institutions and ideology, recognisable in all the examples I have discussed, which could be adapted in diverse ways without losing its basic structure. It might be possible to study the resilience of some of these institutions (e. g. the assembly, council, decree, proxeny) in isolation; but they also formed an inextricably interlinked organism.

Another response to this objection would be to deny that it is truly a problem: the Hellenistic poleis were, in many ways, backward-looking and conservative, at least at the surface of their institutions, rhetoric and ideology. When they could, individual communities always claimed to be perpetuating a long local tradition, going back at least to the Classical period. As noted above, poleis often claimed to be returning to the »ancestral constitution« after *stasis*. Even the more recently founded Antiocheia-in-Persis claimed some vicarious antiquity from the Magnesians, praising their »ancestral constitution«[83]. More importantly, it was open to all poleis,

**78** Cf. the panorama of Hellenistic lifestyles, religion and society in Chaniotis 2018, esp. chs. 15–16.

**79** Cf. Hadot 1995 on Hellenistic philosophy as part of Hellenistic society and social life. Cf. Graml in this volume on Hellenistic religion.

**80** Cf. Gray 2018 on cities' honorific decrees promoting an alternative ethical code to the Stoic.

**81** Cf. again Ma 2018; 2024, ch. 9.

**82** Hansen/Nielsen 2004.

**83** *OGIS* 233, ll. 52–3.

old and new, to claim to belong to a long shared Greek civic and democratic tradition, in which Classical Athens loomed large (alongside other influences) for the Hellenistic cities themselves, in ways which foreshadowed the Atticism of the Roman Imperial period[84].

Nonetheless, a sceptic might reasonably object further that the very point I have been stressing – that the Hellenistic cities themselves claimed to be »resilient«, in all senses and time-frames, in their own narratives – undermines the value of »resilience« as a sociological tool in this case. The fact that the surviving evidence consists almost solely of inscriptions may deceive us into accepting unquestioningly the poleis' (or their elite male citizens') own projection of the spread and endurance of a recognisable polis model across the whole Hellenistic world. What if the inscriptions' picture of shared institutions and ideology was no more than a façade, which conceals radical diversity across regions (for example, between older and newer cities) and across centuries?

Accepting too readily the cities' own epigraphic image risks neglecting the complexity of the urban, demographic and agrarian realities of different cities, which may well have undergone much more radical changes than the inscriptions reveal. Indeed, the new unified poleis discussed above, products of synoecisms and *sympoliteiai*, were necessarily distinctive in scale and complexity. As Ando argues, speaking of Hellenistic »cities«, rather than Hellenistic »poleis«, would immediately shift the debate: it would shine a light on the wide diversity of evolving urban forms on which different poleis relied, each with its own distinctive structure of domination of outsiders. The veneer of poleis' rhetoric emphasised »resilient« uniformity across the whole Hellenistic civic world of free democracies, for ideological reasons, often including the aspiration to justify domination of local populations[85]. A truly historical approach, informed by archaeology, geography and sociology, would pay more attention to material factors, and their diversity. Such an approach would interrogate the individual factors which led to each city's resilience or disappearance, especially the different types of agricultural and other labour on which each citizen elite relied, whether women, non-Greek indigenous labour in the surrounding countryside (*chōra*), or imported slaves[86]. It might, in the end, be possible to identify widespread urban forms, shared by many cities, but they would probably differ radically from the idealised picture of polis life in the inscriptions.

It is not only the word »polis« but also the word »resilience« itself which faces difficulties here. As Bollig discusses, the concept of relatively static and harmonious »resilience« itself potentially obscures power relations. It is necessary to focus, with Bollig himself, on »(social) resilience« as »social capital« for a limited group, gained at the expense of others[87]. This raises the complex question whether that limited group is itself »resilient«, if it is in no way self-sufficient but reliant on dominating others. Though the sociological concept of »resilience« is designed to be ethically neutral, it is open to debate whether »resilience« is the most effective term to convey the character of communities such as Antiocheia-in-Persis, effectively engaged in a form of settler colonialism. When they were short of population, as the inscription shows, the Antiocheians looked to the distant Aegean, rather than (hostile?) surrounding Persian communities, for aid. The concept of »resilience« needs to accommodate exploitation, marginalisation and struggle in order to capture the imperial dynamics at work.

A final, more fundamental objection would be that to focus on poleis, or even cities, is completely the wrong frame of reference. Woolf, following Weber, interprets the Roman Imperial period as a golden age of polis life, but only because cities were a useful tool of the Roman monarchy for durable, light-touch control and for taxation[88]. No Hellenistic monarchy dominated the polis world as comprehensively as the Romans, which created opportunities for Hellenistic poleis to advance their interests in negotiations with competing kings. Nonetheless, as the Antiocheia-in-Persis example shows, Hellenistic kings, like the Romans later, did often find the foundation and cultivation of poleis a useful strategy of imperial control. This means that it is also necessary to consider the »resilience« of political entities at a much larger scale, as well as the resilience of a certain form of monarchy, which used poleis as a convenient tool. There is considerable force to this objection. Nonetheless, could any of these monarchies or empires have been resilient without the foundation of a resilient model of polis life, which empowered a resilient network of poleis to exercise their own initiative at the local level?

**84** Cf. Canevaro/Gray 2018.

**85** Ando 2018, 24.

**86** Cf. Boehm 2018 for this type of approach. On dependent populations in earlier periods, cf. Zingg in this volume.

**87** Bollig 2014, 265.

**88** Woolf 2020, chs. 17–18, esp. pp. 338–344. Cf. Weber 1909, section 7 (the »Siegeszug der Polis« in the Roman Imperial period).

## Bibliography


**Adak/Thonemann 2022**: M. Adak / P. Thonemann, Teos and Abdera: Two Cities in Peace and War (Oxford 2022).

**Ando 2018**: C. Ando, The Political Economy of the Hellenistic Polis: Comparative and Modern Perspectives. In: Börm/Luraghi 2018, 9–26.

**Austin 2006**: M. M. Austin, The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest (Cambridge ²2006).

**Boehm 2018**: R. Boehm, City and Empire in the Age of the Successors: Urbanization and Social Response in the Making of the Hellenistic Kingdoms (Berkeley 2018).

**Bollig 2014**: M. Bollig, Resilience — Analytical Tool, Bridging Concept or Development Goal? Anthropological Perspectives on the Use of a Border Object. Zeitschr. Ethnol. 139(2), 2014, 253–279. https://www.jstor.org/stable/24365029 (13.1.2025).

**Börm 2019**: H. Börm, Mordende Mitbürger. Stasis und Bürgerkrieg in griechischen Poleis des Hellenismus. Historia Einzelschr. 258 (Stuttgart 2019).

**Börm/Luraghi 2018**: H. Börm / N. Luraghi (eds), The Polis in the Hellenistic World (Stuttgart 2018).

**van Bremen 2003**: R. van Bremen, Family Structures. In: A. Erskine (ed.), A Companion to the Hellenistic World (Oxford 2003) 313–330.

**Canevaro/Gray 2018**: M. Canevaro / B. Gray (eds), The Hellenistic Reception of Classical Athenian Democracy and Political Thought (Oxford 2018).

**Chaniotis 2005**: A. Chaniotis, War in the Hellenistic World: a Social and Cultural History (Oxford 2005).

**2013**: A. Chaniotis, Normen stärker als Emotionen? Der kulturhistorische Kontext der griechischen Amnestie. In: K. Harter-Uibopuu / F. Mitthof (eds), Vergeben und Vergessen? Amnestie in der Antike. Beiträge zum 1. Wiener Kolloquium zur Antiken Rechtsgeschichte, 27.–28.10.2008 (Wien 2013) 47–70.

**2018**: A. Chaniotis, Age of Conquests: The Greek World from Alexander to Hadrian (Cambridge MA 2018).

**Christmann et al. 2019**: G. Christmann / H. Kilper / O. Ibert, Resilient Cities: Theoretical Conceptualisations and Observations about the Discourse in the Social and the Planning Sciences. In: Rampp et al. 2019, 121–147.

**Cohen 2013**: G. M. Cohen, The Hellenistic Settlements in the East from Armenia and Mesopotamia to Bactria and India (Berkeley 2013).

**Constantakopoulou 2004**: Ch. Constantakopoulou, Placing Goats in Context: Heracleia, IG XII 7 509 and the Mini-Island Networks of the Aegean. In: J. Chrysostomides / C. Dendrinos / J. Harris (eds), The Greek Islands and the Sea. Proceedings of the First International Colloquium Held at the Hellenic Institute, Royal Holloway, University of London, 21–22 September 2001 (Camberley 2004) 15–31.

**2012**: Ch. Constantakopoulou, Beyond the Polis: Island Koina and Other Non-Polis Entities in the Aegean. Rev. Études Anciennes 114(2), 2012, 301–331.

**2017**: Ch. Constantakopoulou, Aegean Interactions: Delos and its Networks in the Third Century (Oxford 2017).

**Crowther 2007**: C. V. Crowther, Foreign Judges and Regional Variations in Hellenistic Asia Minor. In: H. Elton / G. Reger (eds), Regionalism in Hellenistic and Roman Asia Minor. Acts of the Conference, Hartford, Connecticut (USA), August 22–24 1997. Ausonius Éditions: Études 20 (Bordeaux 2007) 53–60.

**Crowther/Matthaiou 2004-2009**: C. V. Crowther / A. P. Matthaiou, Συνθήκη Ἀθηναίων καὶ Παρίων. Horos 17–21, 2004–2009, 31–38.

**Dössel 2003**: A. Dössel, Die Beilegung innerstaatlicher Konflikte in den griechischen Poleis vom 5.–3. Jahrhundert v. Chr. Europäi. Hochschulschr. R. 3, 954 (Frankfurt am Main et al. 2003).

**Eidinow 2007**: E. Eidinow, Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks (Oxford 2007).

**Endreß/Rampp 2014**: M. Endreß / B. Rampp, Resilienz als Prozess transformativer Autogenese. Schritte zu einer soziologischen Theorie. Behemoth: Journal Civilisation 7(2), 2014, 73–102.

**Forsdyke 2005**: S. Forsdyke, Exile, Ostracism, and Democracy: the Politics of Expulsion in Ancient Greece (Princeton NJ 2005).

**Forster 2018**: F. Forster, Die Polis im Wandel. Ehrendekrete für eigene Bürger im Kontext der hellenistischen Polisgesellschaft. Die hellenistische Polis als Lebensform 8 (Göttingen 2018).

**Garnsey 1996**: P. Garnsey, Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine (Cambridge 1996).

**Gauthier 1985**: Ph. Gauthier, Les cités grecques et leurs bienfaiteurs. Bull. Corr. Hellénique Suppl. 12 (Athènes 1985).

**Graham 1964**: A. J. Graham, Colony and Mother City in Ancient Greece (Manchester 1964).

**Gray 2013**: B. Gray, The Polis Becomes Humane? Philanthropia as a Cardinal Civic Virtue in Later Hellenistic Honorific Epigraphy and Historiography. In: M. Mari / J. Thornton (eds), Parole in movimento. Linguaggio politico e lessico storiografico nel mondo ellenistico; atti del convegno internazionale Roma, 21–23 febbraio 2011. Studi ellenistici 27 (Pisa 2013) 137–162.

**2015**: B. Gray, Stasis and Stability: Exile, the Polis and Political Thought, c. 404–146 BC (Oxford 2015).

**2017**: B. Gray, Civic Reconciliation in Later Classical and Post-Classical Greek Cities: A Question of Peace and Peacefulness? In: E. Moloney / M. Williams (eds), Peace and Reconciliation in the Classical World (Abingdon, New York 2017) 66–85.

**2018**: B. Gray, A Civic Alternative to Stoicism: The Ethics of Hellenistic Honorary Decrees. Class. Ant. 37(2), 2018, 187–235.

**Grieb 2008**: V. Grieb, Hellenistische Demokratie: politische Organisation und Struktur in freien griechischen Poleis nach Alexander dem Grossen. Historia Einzelschr. 199 (Stuttgart 2008).

**Hadot 1995**: P. Hadot, Qu'est-ce que la philosophie antique? Collect. Folio: Essais 280 (Paris 1995).

**Hamon 2008**: P. Hamon, Kymè d'Éolide, cité libre et démocratique, et le pouvoir des stratèges. Chiron 38, 2008, 63–106.

**Hansen/Nielsen 2004**: M. H. Hansen / T. H. Nielsen (eds), An Inventory of Archaic and Classical Poleis (Oxford 2004).

**Heitmann-Gordon 2017**: H. Heitmann-Gordon, Accommodating the Individual: Identity and Control after Alexander. Die hellenistische Polis als Lebensform 8 (Heidelberg 2017).

**Heller 2009**: A. Heller, La cité grecque d'époque impériale: vers une société d'ordres? Ann. Hist., Scien. Sociales 64(2), 2009, 341–373.

**Jones 1999**: C. P. Jones, Kinship Diplomacy in the Ancient World (Cambridge MA 1999).

**Jost 1996**: M. Jost, Les cultes dans une ville nouvelle d'Arcadie au IV^e^ siècle. Mégalopolis. In: P. Carlier (ed.), Le IV^e^ siècle av. J.-C. Approches historiographiques. Études Anciennes 15 (Paris 1996) 103–109.

**Kaye 2023**: N. Kaye, The Attalids of Pergamon and Anatolia: Money, Culture, and State Power (Cambridge 2023).

**Labuff 2010**: J. Labuff, The Union of Latmos and Pidasa Reconsidered. Epigr. Anatolica 43, 2010, 115–124.

**Long 2006**: A. A. Long, From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy (Oxford 2006).

**Low 2013**: P. Low, Law, Authority and Legitimacy in the Athenian Empire. In: J. Duindam / J. Harries / N. Hurvitz / C. Humfress (eds), Law and Empire: Ideas, Practices, Actors. Rulers & Elites 3 (Leiden 2013) 25–44.

**Ma 2003**: J. Ma, Peer Polity Interaction in the Hellenistic Age. Past & Present 180, 2003, 9–39.

**2013**: J. Ma, Statues and Cities: Honorific Portraits and Civic Identity in the Hellenistic World (Oxford 2013).

**2018**: J. Ma, Whatever Happened to Athens? Thoughts on the Great Convergence and Beyond. In: M. Canevaro / B. Gray (eds), The Hellenistic Reception of Classical Athenian Democracy and Political Thought (Oxford 2018) 277–298.

**2024**: J. Ma, Polis: a New History of the Ancient Greek City-state from the Early Iron Age to the End of Antiquity (Princeton NJ 2024).

**Mack 2014**: W. Mack, Communal Interests and Polis Identity under Negotiation: Documents Depicting Sympolities between Cities Great and Small. Topoi. Orient-Occident 18, 2014, 87–116.

**2015**: W. Mack, Shepherds Beating the Bounds? Territorial Identity at a Dependent Community (I.Priene 361–63). Journal Hellenic Stud. 135, 2015, 51–77.

**2022**: W. Mack, »Where Are the Proxenoi?« Social Network Analysis, Connectivity and the Greek Poleis. Past & Present 257(1), 2022, 11–54.

**Magnetto 2016**: A. Magnetto, Interstate Arbitration and Foreign Judges. In: M. Canevaro / E. Harris (eds), The Oxford Handbook of Ancient Greek Law (Oxford 2016).

**Malkin 2011**: I. Malkin, A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean (Oxford 2011).

**Mann/Scholz 2012**: Ch. Mann / P. Scholz (eds), »Demokratie« im Hellenismus: Von der Herrschaft des Volkes zur Herrschaft der Honoratioren? Die hellenistische Polis als Lebensform 2 (Berlin 2012).

**Matthaei/Zimmermann 2015**: A. Matthaei / M. Zimmermann (eds), Urbane Strukturen und bürgerliche Identität im Hellenismus. Die hellenistische Polis als Lebensform 5 (Heidelberg 2015).

**Müller 2018**: Ch. Müller, Oligarchy and the Hellenistic City. In: Börm/Luraghi 2018, 27–52.

**Parker 2009**: R. C. T. Parker, Subjection, Synoecism and Religious Life. In: P. Funke / N. Luraghi (eds), The Politics of Ethnicity and the Crisis of the Peloponnesian League (Cambridge MA 2009) 183–214.

**Rampp 2019**: B. Rampp, The Question of »Identity« in Resilience Research. Considerations from a Sociological Point of View. In: Rampp et al. 2019, 59–76.

**Rampp et al. 2019**: B. Rampp / M. Endreß / M. Naumann (eds), Resilience in Social, Cultural and Political Spheres (Wiesbaden 2019).

**Reger 2004**: G. Reger, Sympoliteiai in Hellenistic Asia Minor. In: S. Colvin (ed.), The Greco-Roman East. Politics, Culture, Society. Yale Class. Stud. 31 (Cambridge 2004) 145–180.

**Rhodes/Lewis 1997**: P. J. Rhodes / D. M. Lewis, The Decrees of the Greek States (Oxford 1997).

**Rigsby 1996**: K. J. Rigbsy, Asylia: Territorial Inviolability in the Hellenistic World (Berkeley 1996).

**Robert 1937**: L. Robert, Études anatoliennes: recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie mineure. Études Orient. 5 (Paris 1937).

**1940-1965**: L. Robert, Hellenica: Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques (Paris 1940–1965).

**1969-1990**: L. Robert, Opera minora selecta (Amsterdam 1969–1990).

**1973**: L. Robert, Les juges étrangers dans la cité grecque. In: E. Caemmerer (ed.), Xenion. Festschrift für Pan. J. Zepos anlässlich seines 65. Geburtstages am 1. Dezember 1973 (Athens 1973) 765–782.

**2007**: L. Robert, Choix d'écrits. Histoire 84 (Paris 2007).

**Robertson 2020**: D. J. Robertson, Stoicism and Psychological Resilience. Research on Stoic Mindfulness and Resilience Training (SMRT). Medium.com. https://medium.com/stoicism-philosophy-as-a-way-of-life/stoicism-and-psychological-resilience-12e3917563e3 (7.3.2024).

**Scafuro 2020**: A. Scafuro, Prolegomena: A Documentary Study of IG XII 4,1 132, Koan Judges and the Reconciliation of the Telians. In: A. Dimopoulou / A. Helmis / D. Karambelas, Studies in Ancient Greek and Roman Law (Athens 2020) 231–260.

**2021**: A. Scafuro, Koan Good Judgemanship: Working for the Gods in IG XII.4.1 132. In: E. Mackil / N. Papazarkadas (eds), Greek Epigraphy and Religion. Papers in Memory of Sara B. Aleshire from the Second North American Congress of Greek and Latin Epigraphy. Brill Stud. Greek and Roman Epigr. 19 (Leiden 2021) 248–282.

**Shear 2011**: J. L. Shear, Polis and Revolution: Responding to Oligarchy in Classical Athens (Cambridge 2011).

**Simonton 2019**: M. Simonton, The Telos Reconciliation Dossier (IG XII 4 132): Democracy, Demagogues, and Stasis in an Early Hellenistic Polis. Journal Hellenic Stud. 139, 2019, 187–209.

**Sosin 2009**: J. D. Sosin, Magnesian Inviolability. Transact. Am. Phil. Assoc. 139, 2009, 369–410.

**de Ste Croix 1961**: G. E. M. de Ste Croix, Notes on Jurisdiction in the Athenian Empire. II. Class. Quarterly 11(2), 1961, 268–280.

**Thomas 1989**: R. Thomas, Oral Tradition and Written Record in Classical Athens (Cambridge 1989).

**Thonemann 2007**: P. Thonemann, Magnesia and the Greeks of Asia (I.Magnesia 16.16). Greek, Roman and Byzantine Stud. 47, 2007, 151–160.

**Thür 2011**: G. Thür, Amnestie in Telos (IG XII 4/1,132). Zeitschr. Savigny-Stiftung Rechtsgesch. 128, 2011, 339–351.

**Vadan 2018**: P. Vadan, Crisis Management and Socio-Political Risk in the Hellenistic Age [unpubl. diss. Univ. Chicago 2018].

**Walser 2012**: A. V. Walser, ΔΙΚΑΣΤΗΡΙΑ – Rechtsprechung und Demokratie in den hellenistischen Poleis. In: Mann/Scholz 2012, 74–108.

**Weber 1909**: M. Weber, Agrarverhältnisse im Altertum. In: J. Conrad / L. Elster / W. Lexis / E. Loening (eds), Handwörterbuch der Staatswissenschaften (Jena ³1909) 52–188.

**Wörrle 2003**: M. Wörrle, Inschriften von Herakleia am Latmos III. Der Synoikismos der Latmioi mit den Pidaseis. Chiron 33, 2003, 121–143.

**Woolf 2020**: G. Woolf, The Life and Death of Ancient Cities: a Natural History (New York, Oxford 2020).

Benjamin Gray
University of London
Birkbeck College
School of Historical Studies
26 Russell Square
UK - London WC1B 5DQ
b.gray@bbk.ac.uk
ORCID: 0009-0006-3121-5436

## ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Beitrag wird »Resilienz« als Instrument zur Analyse der Polis (Stadtstaat) in der hellenistischen Periode (ca. 323-31 v. Chr.) bewertet. Kann »Resilienz« besser als die vorherrschenden Paradigmen des »Überlebens« oder der »Vitalität« sowohl die existenziellen Bedrohungen der hellenistischen Poleis als auch deren oft erfolgreiche Bewältigung erfassen? Der Aufsatz nähert sich diesen Fragen, indem er die Reaktionen einzelner hellenistischer Poleis auf verschiedene Krisen analysiert: Bürgerkrieg und Zusammenbruch des Gemeinwesens (Telos), Krieg der Großmächte, Zerstörung der Städte und Vertreibung (Abdera) sowie intensiver demografischer und ökologischer Druck (Abdera, Herakleia, Antiocheia-in-Persis). Der Beitrag analysiert die öffentlichen Inschriften, mit denen diese Gemeinschaften akuter Schocks gedachten, als Beleg für Resilienzpraktiken sowie als »Narrative der Resilienz« an sich. Anschließend wird die Frage gestellt, inwieweit diese Inschriften genutzt werden können, um ein umfassenderes Bild eines »resilienten« Netzwerks hellenistischer Poleis zu zeichnen, das mit hellenistischen Monarchien und Imperien (einschließlich des Römischen Reichs) koexistierte.

Jonas Borsch

# Urbane Katastrophen als Herausforderungen des Herrschaftssystems?

## Zur Resilienz des Prinzipats


### ZUSAMMENFASSUNG

Die Untersuchung geht der Frage nach, ob und inwiefern das Auftreten urbaner Katastrophen das Potenzial besaß, zu einer Bedrohung für das römische Herrschaftssystem zu werden. Dazu werden sowohl performative als auch materielle Praktiken der Resilienz untersucht. Die Analyse unterscheidet zwischen Bewältigungsmaßnahmen in den römischen Provinzen, wo sich die Herrscher in Orientierung an hellenistischen Vorbildern erfolgreich als Retter profilieren konnten, und katastrophalen Situationen in Rom und Italien, wo die Situation komplexer war: Es wird argumentiert, dass gerade die Ausweitung kaiserlicher Gestaltungsmöglichkeiten im Nachgang stadtrömischer Katastrophen systemische Gefahren barg, weil sie die herausragende Stellung des Herrschers besonders deutlich sichtbar machte und so die Asymmetrien in den römischen Machtverhältnissen in problematischer Weise offenlegte.



### SCHLÜSSELWÖRTER

Katastrophe / Prinzipat / Rom / Nero / *domus aurea*


Als im Jahr 178 das kleinasiatische Smyrna von einem katastrophalen Erdbeben getroffen wurde, verfasste der berühmteste Bewohner der Stadt, Aelius Aristides, eine Bitte um Hilfe an die regierenden Kaiser Marc Aurel und Commodus, in der er in dramatischen Worten die Dringlichkeit kaiserlicher Unterstützung beschwor[1]:

> »Ich aber, wenn ich irgendeinen Einfluss bei Euch habe, frage und bitte, dass der Stadt diese Gnade zu Teil werde, nicht wie ein zerbrochenes Werkzeug weggeworfen zu werden, das für unnütz befunden wurde, sondern dass sie durch Euch ins Leben zurückzukehrt.«[2]

Aristides' Brief, dessen Lektüre Marc Aurel zu Tränen gerührt haben soll, beschreibt eine veritable Katastrophe – ein Ereignis, das die technischen und kulturellen Verarbeitungskapazitäten eines Gemeinwesens derart an ihre Grenzen bringt, dass Überforderung droht oder sogar eintritt. Urbane Katastrophen, wie sie durch Erdbeben, Überschwemmungen, Brände oder Hungersnöte ausgelöst werden, scheinen vor diesem Hintergrund geradezu archetypische Beispiele für jene Art von Phänomenen zu sein, die in der Resilienzforschung als »shocks« oder »challenges« den Ausgangspunkt bilden – Schocks oder Herausforderungen also, an deren Verarbeitung

**1** Mein Dank gilt den drei Verantwortlichen des DFG-Netzwerkes für die tolle Organisation und viele Denkanstöße, allen Teilnehmenden für die fruchtbaren Diskussionen sowie Jan B. Meister und Thomas Gartmann für ihre hilfreichen Hinweise zum Manuskript.

**2** Aristid. Or. 19,7: ἐγὼ δ'εἴ τι καὶ τοὐμόν ἐστι παρ' ὑμῖν, αἰτῶ καὶ δέομαι ταύτην γενέσθαι τῇ πόλει τὴν χαριν, μὴ καθάπερ σκεῦος συντριβὲν ἐκριφῆναι καταγνωσθὲν ἀχρηστίας, ἀλλ'ἀναβιῶναι δι' ὑμῶν. Zur viel diskutierten Datierung dieses Ereignisses siehe die Zusammenfassung bei Borsch 2018, 206 Anm. 205.

In: A. Hartmann · A.-K. Rieger · Ch. Schliephake (Hrsg.), »Ressourcen der Resilienz« in der Antike.
Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien.
LEIZA Publications 6 (Mainz 2025). DOI: 10.11588/propylaeum.1596.c22934

sich die Resilienz des jeweils untersuchten Systems zeigt[3]. Wenn Resilienz die Fähigkeit einer Gruppe oder Institution bezeichnet, plötzlich eintretende oder langfristige Herausforderungen zu überstehen[4], dann bilden urbane Katastrophen für die unmittelbar betroffenen Gemeinwesen gewissermaßen einen akuten *worst case*, in welchem, wie Aristides in aller rhetorischen Zuspitzung vor Augen führt, die Fortexistenz ganzer Städte auf dem Spiel steht[5].

In der römischen Kaiserzeit, so suggeriert es Aristides' Darstellung zudem, war die Unterstützung durch den Kaiser nach einer Katastrophe die einzige Hilfe, die den dauerhaften Fortbestand einer Stadt von der Größe Smyrnas sichern konnte. Kaiserliche Hilfe kann man in diesem Sinne als eine Ressource der Resilienz verstehen: Die vergleichsweise umfassenden finanziellen und administrativen Ressourcen des Römischen Reiches ermöglichten es zumindest im Grundsatz, von Katastrophen betroffene Städte mit ausreichenden Mitteln auszustatten, um einen umfassenden Wiederaufbau in die Wege zu leiten. Aristides' flehentliche Bitte an die Kaiser zielt genau auf solche Unterstützung ab. Nach allem, was wir wissen, war sie außerordentlich erfolgreich. Die persönliche Betroffenheit Marc Aurels zog, wie uns Aristides' Biograf Philostratos versichert, beispiellose Spenden des Kaisers nach sich, die Smyrna angeblich bald wieder zu neuer Blüte verhalfen[6].

Der Umgang römischer und griechisch-römischer Gemeinwesen mit Katastrophen und die Rolle, die die herrscherliche Hilfe in diesem Zusammenhang spielt, sind in jüngerer Zeit in der altertumswissenschaftlichen Forschung Gegenstand umfassender Untersuchungen gewesen[7]. Auch die Ansätze der Resilienzforschung sind dabei zuweilen miteinbezogen worden, wenngleich von einer systematischen Erfassung noch keine Rede sein kann[8]. Der folgende Beitrag wird diese Lücke nicht schließen können – ein solches Unterfangen würde leicht eine eigene Monografie füllen[9]. Stattdessen soll hier einem spezifischen Gegenstand nachgegangen werden, der bisher in diesem Zusammenhang noch kaum Beachtung gefunden hat. Es geht um die Frage, ob urbane Katastrophen im Römischen Reich zu Schocks oder Herausforderungen nicht nur für einzelne Städte, sondern auch für das römische Kaisertum als Herrschaftssystem werden konnten und inwiefern solche Ereignisse Prozesse in Gang gebracht haben, die dazu angetan waren, das Herrschaftssystem zu verändern[10].

Dass Katastrophen die politischen Verhältnisse schlaglichtartig beleuchten, darf man wohl als einen Allgemeinplatz bezeichnen. Ebenso unzweifelhaft ist, dass sie ein Potenzial besitzen, zur Herausforderung für politische Verantwortungsträger zu werden, für die es nach dem Auftreten katastrophaler Ereignisse häufig darum geht, durch rasche und adäquate Reaktionen Empathie und praktische Handlungsfähigkeit zu demonstrieren[11]. Ob sie deswegen auch geeignet waren, das System des Kaisertums als solches herauszufordern, steht jedoch auf einem anderen Blatt: Weite Teile der Forschung gehen darin überein, dass bei aller Fragilität der Position individueller Kaiser das Prinzip der Alleinherrschaft auch durch größere soziale oder politische Verwerfungen nicht zu erschüttern war, da gangbare Alternativen fehlten[12]. Im Folgenden geht es weniger um den Beweis, dass urbane Katastrophen nachhaltig politisch instabile Verhältnisse hervorrufen konnten, sondern vielmehr darum zu zeigen, dass die Drucksituationen, die aus ihnen entstanden, die Schwächen des Systems in besonderer Weise sichtbar machen

**3** Zum Überstehen von »shocks« als Bestandteil klassischer Definitionen von Resilienz siehe etwa Folke 2006, 253 (vgl. 259, Tab. 1).

**4** Siehe dazu die Einleitung zu diesem Band.

**5** Der Begriff der urbanen Katastrophe (engl. »urban disaster«) zielt auf die spezifischen Probleme ab, die sich stellen, wenn katastrophale Ereignisse in dicht besiedelten Räumen eintreten. Dabei handelt es sich keineswegs nur um ein modernes Phänomen, sondern solcherlei Ereignisse wurden bereits in der Antike als besonders schwerwiegend wahrgenommen und entsprechend verarbeitet: siehe Closs/Keitel 2020.

**6** Philostr. VS 2,9,2. Zum Erdbeben von 178 siehe Franco 2005, 471–511; Fron 2016, insbesondere 178–180; Borsch 2018, 205–217; 2021, 224–228.

**7** Zwei vergleichsweise frühe, an ein breites Publikum gerichtete Einführungen bieten Sonnabend 1999 und Toner 2013. Zur Katastrophenbewältigung im griechischen Sprachraum siehe Thély 2016 (Griechenland und westliches Kleinasien); Borsch 2018 (Fallstudien aus dem östlichen Mittelmeerraum). Den politischen Kontext der kaiserlichen Katastrophenhilfe in Rom thematisiert Deeg 2019. Vergleich zwischen dem antiken Mittelmeerraum und dem kaiserzeitlichen China: Walter 2019. Analyse sozio-ökologischer Beziehungen im Bereich der Hochwasservorsorge: Hettinger 2022.

**8** Siehe etwa Toner 2013, 45; Thély 2016, 187–271; Borsch 2021.

**9** Verwiesen sei auf die in Arbeit befindlichen, einschlägige Themenbereiche behandelnden Buchprojekte von Cam Grey (»Living with Risk in the Late Roman World«) und Kristina Sessa (»Disaster in Late Antiquity: A Cultural and Material History«).

**10** Wo ähnliche Fragen gestellt wurden, sind bisher vor allem die Beharrungskräfte des römischen politischen Systems betont worden. So geht etwa Toner 2013, 65–66 davon aus, dass Katastrophen vor allem die traditionellen Patronage-Netzwerke bestärkten, weswegen sie kaum – wie in der Moderne – als »catalysts for change« gewirkt hätten. Deeg 2019, 245, Anm. 5 spricht allgemein von »hoher Resilienz auf der Ebene des politischen Gemeinwesens«.

**11** Siehe etwa Groh u. a. 2003, 26; Schenk 2009, 18.

**12** Winterling 2016, 49; 2017, 423. In diesem Sinne auch Flaig 2019, 39 (»jene extrem hohe Akzeptanz, von welcher die römische Herrschaft […] sich getragen wusste«) und Brandt 2021, 9.

konnten. Ihr Potenzial zur Transformation der politischen Verhältnisse ergab sich mithin nicht aus den durch sie ausgelösten Zerstörungen, sondern aus ihrem Charakter als »Fenster« in die politischen Verhältnisse.

Meine These ist, dass Katastrophen zwar bedrohliche Situationen erzeugten, die den Kaiser unter Handlungsdruck setzten und in denen analog zur Moderne schnelles und adäquates Handeln gefordert war, dass das größere aus ihnen resultierende Problem für das kaiserzeitliche Herrschaftssystem jedoch darin bestand, dass sie dessen monarchische Natur besonders deutlich offenlegten. Bestand ein wesentliches Merkmal des monarchischen Systems insbesondere der frühen Kaiserzeit darin, dass der aufgrund der faktischen Machtfülle des Alleinherrschers entstehende Graben zwischen dem Herrscher und der römischen Elite durch Betonung republikanischer Traditionen und ein gezielt un-monarchisches Auftreten überbrückt werden musste, so waren Katastrophenhilfe und postkatastrophale Bautätigkeit zutiefst monarchisch assoziierte Tätigkeiten[13]. Die Kaiser mussten nach Katastrophen daher einen Balance-Akt zwischen aktiver Hilfsleistung für die Betroffenen und Verzicht auf allzu offensichtliche Ausnutzung ihrer monarchischen Stellung (vor allem gegenüber den aristokratischen Peers) vollbringen. Resilienz wurde dabei – nicht nur von den Kaisern – auf zwei verschiedenen Ebenen in Szene gesetzt: Einerseits ging es darum, die Resilienz der von Naturereignissen betroffenen Gemeinwesen im Kontext einer durch Rom geschaffenen guten Ordnung zur Schau zu stellen. Andererseits jedoch musste insbesondere den stadtrömischen Eliten gezeigt werden, dass die Balance des Prinzipats durch die mit der Katastrophenhilfe verbundene Demonstration der monarchischen Machtfülle nicht aus dem Gleichgewicht geriet. Wie hier exemplarisch gezeigt werden soll, gelang dies nicht immer, was teils gefährliche Folgen haben konnte.

## Herrscher als Katastrophenhelfer

Die Praxis, durch Katastrophen heimgesuchte Städte mit Geldmitteln oder anderen Zuwendungen auszustatten, war schon bei hellenistischen Herrschern verbreitet[14]. Laut Aristoteles ist das Erbringen von Wohltaten für die Mitmenschen geradezu konstitutiv für das gute Königtum: So heißt es in der *Politeia*, dass die ersten Könige (βασιλεῖς) durch Wohltätigkeit (εὐεργετεῖν) an die Macht gelangt seien, worin sich ihre besonderen moralischen Qualitäten – im Unterschied zu den *Tyrannoi* – offenbarten[15]. Klaus Bringmann hat argumentiert, dass für die hellenistischen Herrscher Wohltaten materieller und ideeller Natur ein zentrales Mittel waren, um Bindungen zu den griechischen Städten herzustellen und aufrechtzuerhalten[16]. Allerdings barg die daraus entstehende Beziehung auch gewisse Probleme: Die Gabe, so formuliert es in seinem berühmten Essay Marcel Mauss, erhöht den Schenker und lässt den Beschenkten in eine niedrigere Position sinken – vor allem dann, wenn letzterer nicht zu einer Gegengabe in der Lage ist[17]. Geschenke und Hilfsmaßnahmen durften vor diesem Hintergrund, so betont Bringmann, nicht zu offensichtlich als Versuche des Herrschers erscheinen, sich das Wohlwollen der griechischen Städte zu erkaufen und sie somit ihrer Freiheit zu berauben. In der überwiegenden Zahl der Fälle gingen solche Wohltaten daher nicht auf die Initiative der Herrscher zurück, sondern bildeten Reaktionen auf städtische Anfragen – etwa in der Folge von Unglücksereignissen[18].

In der römischen Republik sind Stiftungen an katastrophenzerstörte Städte nahezu gar nicht belegt, was vielleicht daran liegen könnte, dass Bindungen, wie sie die hellenistischen Herrscher mit den griechischen Städten knüpften, im Verhältnis zwischen Rom und den Städten im westlichen Mit-

**13** Die systemische Bedeutung performativer Akte der *civilitas* diskutiert Wallace-Hadrill 1982; zur Problematik der Integration republikanischer Strukturen in die Monarchie vgl. auch Winterling 2017, 422-426. Zum monarchischen Charakter der Katastrophenhilfe siehe unten.

**14** Zur Katastrophenhilfe durch hellenistische Herrscher siehe allgemein Meißner 1998; 2008. Besondere Aufmerksamkeit erfahren hat in diesem Kontext das in Plb. 5,88 beschriebene Erdbeben auf Rhodos in den 220er Jahren v. Chr.: Kobes 1993; Laronde 2005; Borsch 2018, 174-180; Deeg 2019, 253-260. Zur Vorbildrolle für die römischen Kaiser Waldherr 2001.

**15** Arist. [Ath.] 1310b; 1286b; siehe auch Plb. 6,6,4.

**16** Bringmann 1993 (insbesondere 89-90). Eher am Rande hat der Faktor der Wohltätigkeit Eingang in das von Gehrke 1982 vorgeschlagene, einflussreiche Modell der hellenistischen Monarchie als einer vor allem auf Sieghaftigkeit beruhenden Ausprägung charismatischer Herrschaft im Sinne Webers gefunden (Gehrke 1982, 260-261). In jüngerer Zeit hat Wiemer 2017, 315-318 die Bedeutung des Euergetismus stärker hervorgehoben; in Anknüpfung an die anglo-amerikanische Forschung arbeitet er gegenüber Gehrkes Ansatz zudem die institutionelle bzw. (in den Begriffen Webers) bürokratische/legale Basis hellenistischer Herrschaft heraus. Militärische Sieghaftigkeit wurde zudem mit der dauerhaften Sicherung des Friedens zusammengedacht: Siehe dazu jetzt Chrysafis u. a. 2023.

**17** Mauss 1968, 170-171.

**18** Bringmann 1993, 91-94.

telmeerraum während der republikanischen Expansionsphase weniger dringend gefragt waren[19]. Auffällig ist jedenfalls, dass die ersten belegten Fälle von katastrophenbedingten Stiftungen durch römische Spitzenpolitiker die östlichen Provinzen betrafen – so etwa die Stiftung eines Bouleuterions durch Pompeius in Antiochia am Orontes in der Zeit seiner Neuordnung des Ostens[20]. Es erscheint naheliegend, dass solche Praktiken bewusste Versuche darstellten, an die Rolle der hellenistischen Herrscher in der Beziehung zu den östlichen Städten anzuknüpfen[21]. Katastrophenhilfe antwortete zweifelsohne auf echte materielle Bedürfnisse, näherte den Stifter aber gleichzeitig dem Ideal des königlichen Wohltäters an. Während es in den östlichen Provinzen nicht nur unproblematisch, sondern sogar erwünscht war, dass der Kaiser eine entsprechende Rolle einnahm, waren die Konstellationen in Rom anders gelagert. Wenn ein Autor wie Sueton einem »schlechten« Kaiser wie Caligula unterstellt, er habe sich für seine Regentschaft mehr Katastrophen gewünscht, damit seine Herrschaft besser in Erinnerung bleibe, dann schwingt dort auch ein Bewusstsein dafür mit, dass Katastrophen grundsätzlich dazu angetan waren, dem Herrscher Gelegenheit zur Profilierung, zum Knüpfen von direkten Verbindungen zu den Untertanen, und damit zum Ausbau seiner monarchischen Stellung zu geben[22].

## Katastrophen in den Provinzen: Lange Wege führen nach Rom

Unsere Vorstellung davon, was passierte, wenn in Rom die Nachricht von einer Katastrophe in den Provinzen eintraf, ist maßgeblich durch Berichte wie den des Tacitus über das schwere Erdbeben in der Provinz Asia unter Tiberius geprägt[23]. Im Jahr 17 waren dabei gleich zwölf »hochberühmte« (*celebres*) Städte (wie Tacitus schreibt) zerstört worden. Tacitus gibt zunächst einen kurzen Abriss von dem schrecklichen Geschehen, um dann die Beschreibung einer Senatssitzung folgen zu lassen, bei der verschiedene Zuwendungen beschlossen worden seien: Dazu gehörten Steuererlasse aus dem *aerarium* und dem kaiserlichen *fiscus*, die Entsendung eines Sonderemissärs sowie auch und vor allem eine direkte Spende des Kaisers in der außerordentlichen Höhe von zehn Millionen Sesterzen an die alte Königsstadt Sardeis. Die Parallelüberlieferung, gemeinsam mit hellenistischen und römischen Vergleichsbeispielen, lässt vermuten, dass diese Beschlüsse auf eine oder mehrere Petitionen der betroffenen Städte antworteten[24]. Städtische Gesandtschaften nahmen teils weite Wege in Kauf, um beim Kaiser vorstellig zu werden[25]. Stand eine solche Gesandtschaft erst einmal vor ihm, so konnte sich der Kaiser zweifelsohne schwer der Erwartungshaltung entziehen, als herrscherlicher Wohltäter in Erscheinung zu treten. Damit hatte diese Konstellation also das Potenzial, Handlungsdruck auf den Kaiser zu erzeugen[26]. Allerdings sollte man das politische Spannungspotenzial dieser Situationen auch nicht überbewerten[27]. Gesandtschaften waren zeit- und kostenintensiv, und der Erfolg zumindest nicht vorprogrammiert[28]. Dass das günstigere Mittel des Briefes gewählt wurde, ist in diesem Kontext nur einmal überliefert – nämlich im bereits erwähnten Fall des mit Marc Aurel persönlich bekannten berühmten Rhetors Aelius Aristides. Auch damals war jedoch zusätzlich die Entsendung einer offiziellen Gesandtschaft nötig gewesen[29]. Schnelle Reaktionen auf die Bitten scheinen zudem nicht immer oberste Priorität gehabt zu haben[30].

**19** Sonnabend 1999, 213-214 vermutet hinter dem Befund eine Art aristokratischer Selbstdisziplinierung, was aber angesichts des weitgehend ungebremsten Konkurrenzkampfes zwischen den spätrepublikanischen Granden, z. B. durch Großbauten in Rom, zumindest die Entwicklung in der letzten Phase nicht hinreichend erklären kann. Anders Meier 2012, 15-16, der einerseits mit dem starken Fokus des republikanischen Bewältigungshandelns auf kollektive Rituale argumentiert, die wenig Raum für individuelles Handeln gelassen hätten, und andererseits mit Blick auf die Provinzen betont, dortige Katastrophenhilfe habe sich angesichts der starken Fokussierung der republikanischen Politik auf Rom noch kaum in politisches Kapital ummünzen lassen.

**20** Ioh. Mal. 8,29; vgl. auch Ioh. Mal. 9,21 zu Restaurierungsarbeiten durch Agrippa am Hippodrom von Antiochia infolge eines nicht näher spezifizierten Zerstörungsereignisses. Zu beiden Fällen Borsch 2018, 228-229.

**21** Waldherr 2001, 3-4; Meier 2012, 16.

**22** Suet. Calig. 31.

**23** Tac. ann. 2,47. Die Ausführungen im folgenden Abschnitt greifen eigene Vorarbeiten auf: Borsch 2018, 180-201; 2021.

**24** Siehe insbesondere IGR IV 1514 = I.Sardis I 9; zur Diskussion Borsch 2021, 214 Anm. 35.

**25** Siehe etwa zum Empfang eines griechischen Gesandten durch Augustus während dessen Feldzuges in Kantabrien I.Olympia 53; dazu Jones 2015.

**26** Über die Diskussion zur »Pflicht des Kaisers zum Helfen« siehe Deeg 2019, 13 mit kurzem Überblick über den Forschungsstand.

**27** Ausführliche Argumentation in Borsch 2021; siehe außerdem Jones 2014.

**28** Borsch 2021, 217-219.

**29** Erwähnt in Aristid. Or. 20,7.

**30** Siehe I.Olympia 53, Z. 18, wo implizit erklärt wird, dass Augustus zunächst seinen Krieg gegen die Kantabrer beendete, bevor er sich um das Schicksal der erdbebenzerstörten Stadt kümmerte (Jones 2015, 114). Anders als unter den Voraussetzungen moderner Kommunikations- und Transportmittel ging es bei der kaiserlichen Hilfe natürlich nicht um »Soforthilfe« im engeren Sinn, sondern vor allem um den Wiederaufbau.

In den greifbaren zeitgenössischen Quellen wie auch in größeren Teilen der späteren Berichterstattung über solche Ereignisse ist eine Kommunikation zu greifen, in der eine auch und gerade im Katastrophenfall gut funktionierende Ordnung demonstriert wird. Auf den tiefen Fall einzelner Städte folgt, begünstigt durch die Unterstützung des Kaisers, eine Wiederauferstehung. Dieser Prozess wird von den Provinzialen in Dankesmonumenten gefeiert: Eines der bekanntesten unter ihnen ist die auf einem Sesterz des Tiberius dargestellte Sitzstatue, die nach dem erwähnten Beben in Asia von den betroffenen Städten als Dank auf dem Forum Romanum aufgestellt worden war und die nicht nur auf Münzen, sondern auch als physische Kopie verbreitet wurde[31]. In Dankesinschriften wurden die kaiserlichen Retter, häufig aber auch die Bittsteller gefeiert, die die weiten und mühsamen Wege auf sich genommen und in der Regel ihre Reise aus eigener Tasche bezahlt hatten[32]. Bei den Bittpetitionen ging es nicht zuletzt darum, den Kaiser durch die richtige, erlernte Ansprache zu überzeugen, indem man die Bedeutung der Stadt mit der Größe des jetzigen Unglückes kontrastierte. In dieser sorgfältig inszenierten Kommunikation war die erhoffte Reaktion des Kaisers emotionale Anteilnahme, wie nicht nur Marc Aurels Tränen über Aelius Aristides' Brief zeigen. Dabei spielte das Motiv der persönlichen Vertrautheit eine bedeutende Rolle[33]. Aristides' Biograf Philostratos beschreibt, gewissermaßen als Vorgeschichte der Erdbebenepisode, einen Besuch Marc Aurels in Smyrna, bei dem Aristides eine vortreffliche Rede gehalten habe. Diese Rede, so führt er aus, habe den Grundstein für die spätere Rettung der Stadt durch die Kaiser gelegt, weil sie Marc Aurel für Aristides eingenommen habe[34]. Die physische Wiederherstellung folgt hier also aus kaiserlicher Zuneigung zur Stadt und ihren Bewohnern. Diese Zuneigung ist aber nicht selbstverständlich, sondern entzündet sich an der Bedeutung und Schönheit der Stadt im Verhältnis zur Größe ihres jetzigen Unglückes – vermittelt durch persönliche Erfahrungen der Kaiser, sowie durch die Künste der städtischen Rhetoren als maßgebliche Ressource der Resilienz. Diese Rhetorik legitimierte eine notwendige Prioritätensetzung[35]. Dabei waren die Abläufe für die Kaiser aufgrund der großen räumlichen Distanz im Allgemeinen gut kontrollierbar, während die Ausschüttung besonders großzügiger Hilfe an prestigereiche Städte wie Sardeis oder Smyrna das Ansehen des Kaisers nachhaltig positiv beeinflussen konnte[36].

## Katastrophen in Rom und Italien: Kaiser unter Druck?

Das Auftreten von Krisensituationen oder Katastrophen in Rom selbst bzw. in seinem näheren Umfeld erzeugte zweifelsohne höheren Handlungsdruck, als es vergleichbare Ereignisse in entfernten Provinzen vermochten. Einen maßgeblichen Unterschied in der politischen Tragweite machte dabei die räumliche Nähe zwischen Kaiser und Betroffenen. Es steht in diesem Kontext außer Frage, dass es für die Kaiser wichtig war, aktives Engagement zu zeigen, etwa durch schnelle und umfassende Bereitstellung von Geldern, Entsenden von Arbeitskräften oder persönliche Anteilnahme, die sich u. a. durch Anwesenheit am Ort des Geschehens demonstrieren ließ[37]. Gleichzeitig war Katastrophenhilfe aber auch auf der lokalen Ebene ein Mittel, öffentliche Sympathien zu gewinnen. Da das allen bewusst war, konnte dieser Umstand zum Politikum werden. Dies zeigt etwa das Beispiel des Egnatius Rufus, der durch die Aufstellung einer privat finanzierten Löschtruppe viel Popularität hatte gewinnen können, was allerdings den Unmut Kaiser Augustus' auf sich zog. Wenig später wurde der junge Senator wegen einer angeblichen Verschwörung hingerichtet[38].

Welches Sprengpotenzial die Möglichkeit, politisches Kapital aus Katastrophenhilfe zu gewinnen, barg, zeigt sich nicht zuletzt auch an den Kaisern selbst. Dies führt eine andere Episode aus der Regierungszeit des Augustus vor Augen, die bei Cassius Dio berichtet wird[39]. Dio schildert für 22 v. Chr. eine multiple Krisensituation, in der ein Hochwasser,

**31** RIC Tib. 48; dazu Vermeule 1981.

**32** Siehe etwa CIG 2721; vgl. auch Philostr. VS 2,9,1 (zu Aristides); Agath. 2,17,8.

**33** Dazu wiederum I.Olympia 53, Z. 17 wo zu erfahren ist, dass der Kaiser, nachdem er dem Gesandten aufmerksam zugehört hatte, die betroffene Stadt ὡς οἰκειοτάτην bemitleidet habe, also wie die ihm vertrauteste/ihm liebste.

**34** Philostr. VS 2,9,2.

**35** Jones 2014, 57-58.

**36** Von den kontrollierten Abläufen wie auch von der Bedeutung euergetischer Praktiken als Bestandteil der kaiserlichen Rolle zeugen etwa die Auftritte der jugendlichen Thronprätendenten Tiberius (Suet. Tib. 8) und Nero (Tac. ann. 12,58,2) als Bittsteller für von Katastrophen betroffene Städte.

**37** Siehe dazu mit verschiedenen Belegen die Zusammenfassung bei Deeg 2019, 202-203 (der hier allerdings stark auf die Provinzen abhebt, wo Besuche des Kaisers nach Katastrophen zweifelsfrei die Ausnahme waren).

**38** D.C. 53,24,4-6; Vell. 2,91,3-4; dazu Deeg 2019, 42-43.

**39** D.C. 54,1; vgl. Suet. Aug. 52; R. Gest. div. Aug. 5.

eine Seuche, eine Nahrungsmittelknappheit sowie verschiedene zeichenhafte Ereignisse zusammengekommen seien. In dieser Situation sei Augustus durch das Volk geradezu umzingelt und mit Forderungen konfrontiert worden. Es ging dabei darum, dass der Kaiser, der just in diesem Jahr auf die Annahme der Konsulwürde verzichtet hatte, persönlich seine schützende Hand über das Volk halten solle, indem er die *cura annonae* und die Diktatur übernahm. Folgen wir der Darstellung Dios, so bedeutete die Krisensituation also eine Herausforderung für das noch in der Entstehung befindliche System des Prinzipats: Um die akute Problemlage zu lösen, hätte das Volk demnach Augustus nur zu gerne mit dem Titel ausgestattet, den gut 20 Jahre früher sein Adoptivvater Caesar getragen hatte. Augustus aber, so betont Dio, habe genau gewusst, dass er damit (vor allem symbolisch, so kann man ergänzen) eine rote Linie überschritten hätte. Unter der dramatischen, Verzweiflung symbolisierenden Geste des Kleiderzerreissens habe er die Diktatur deshalb abgelehnt und so seine Republiktreue bekräftigt[40]. Nur die *cura annonae* habe er angenommen und die Nahrungsmittelknappheit – das offenbar drängendste Problem – in dieser Position binnen kürzester Zeit beendet. Ob es sich hier womöglich um eine durch gezielte Herbeiführung der Engpässe organisierte Inszenierung handelt, wie zuweilen vermutet wurde, ist in diesem Kontext nicht entscheidend[41]. Wichtig ist vielmehr, dass gerade eine herandrohende Hungerkrise offenbar einen hervorragenden Anlass bot, um aufzuzeigen, dass das neu entstehende System hohen Druck aushalten konnte.

Umgekehrt konnten dem Kaiser in diesem Kontext auch echte Probleme entstehen – vor allem dann, wenn er nicht in der Lage war, sein eigenes Handeln als systemstabilisierend zu verkaufen. Plastisch illustriert wird dies am Beispiel des berühmten Brandes Roms unter Nero 64, das hier deswegen etwas näher betrachtet werden soll[42]. Die materiellen Dimensionen dieses Ereignisses sind gewaltig: Nach dem Hauptbericht des Tacitus hat der Brand innerhalb weniger Tage 10 von 14 Regionen der Stadt ganz oder weitgehend zerstört[43]. Für Nero bedeutete dieser Fall auch ein erinnerungspolitisches Fanal, denn neben der Ermordung seiner Mutter Agrippina hat wohl kein anderes Einzelereignis die negative Wahrnehmung dieses Kaisers in ähnlicher Weise geprägt. Dies lässt sich schon deutlich in der Darstellung des jüngeren Zeitgenossen Tacitus greifen, der ein düsteres Bild der kaiserlichen Rolle in der Katastrophe zeichnet[44]. Das zentrale Problem sieht Tacitus dabei nicht in mangelnden Bemühungen Neros um Unterstützung der Betroffenen. Er kritisiert zwar Neros spätes und angeblich nur eigennützigen Motiven folgendes Auftauchen in Rom (das angesichts der Entfernung zwischen Neros Aufenthaltsort Antium und der Hauptstadt allerdings kaum überraschen kann)[45], doch ansonsten sieht man den Kaiser in seinem Bericht eine Reihe von Sofortmaßnahmen umsetzen, die neben der Versorgung von Opfern auch einen planmäßigen, nach Kriterien der Brandprävention angelegten Wiederaufbau unter Aufwendung eigener Mittel sowie verschiedene Entsühnungsrituale umfassen[46]. Folgt man Tacitus' Darstellung, dann konnte der Kaiser sich über diese Maßnahmen dennoch kaum positiv profilieren. Zwei Probleme rücken dabei in den Vordergrund: Einerseits verweist Tacitus (als ein zentrales Motiv) auf das hartnäckige Gerücht, Nero habe den Brand selbst befohlen, ja sogar noch während der Katastrophe besungen. Andererseits lassen Tacitus' Schilderungen des Wiederaufbaus deutlich durchblicken, dass die Form dieses Wiederaufbaus für erhebliche Kritik sorgte[47].

Das Gerücht über Neros Brandstiftung behandelt Tacitus (im Gegensatz zu späteren Kommentatoren) als ein ebensolches: Unter den von ihm konsultierten Autoren, so erklärt er, seien die Meinungen darüber gespalten, ob der Kaiser persönlich den Brand

**40** Zum politischen Kontext allgemein Alföldy 1972; zur Geste Alföldy 1972, 9-10 sowie Degelmann 2018, 144-145, der das Kleiderzerreißen in Beziehung zu antiken Trauergesten setzt und die Bedeutung dieses Aktes als *ultima ratio* (nachdem Reden und Bitten nicht geholfen hatten: D.C. 54,1,4) herausstreicht.

**41** Dass Augustus bewusst abgewartet habe, bis die Not das Volk in seine Arme trieb, vermutete etwa Sattler 1960, 75-80; so auch Dettenhofer 2000, 116. Skeptisch bereits Alföldy 1972, 5 mit Anm. 21, der die Debatte allgemein für fruchtlos hält; vgl. ähnlich Kienast 2009, 110.

**42** Verlauf und Folgen dieses Ereignisses sind einer der Knotenpunkte der Nero-Forschung. Insbesondere Neros angebliche Brandstiftung hat in der Vergangenheit immer wieder für erregte Debatten gesorgt (s. u. Anm. 48). Gerade in der deutschsprachigen Forschung hat die Frage nach der politischen Kommunikation und Praxis während und nach der Katastrophe zuletzt stärker im Fokus gestanden: Flaig 2003, 363-372 (mit Schwerpunkt auf performativen Aspekten); Hahn 2006; Meier 2012, 22-24; Deeg 2016, 164-169; 2019, 93-99.

**43** Tac. ann. 15,40,2; vgl. D.C. 62,18,2.

**44** Tac. ann. 15,38-41 (Brand); 15,42-44 (neronische Maßnahmen). Siehe außerdem D.C. 62,16-18; Suet. Nero 15,2; 31; 38; 39,2.

**45** Flaig 2003, 366 Anm. 39 berechnet (über »gute Straßen«) eine Entfernung von 80 km.

**46** Tac. ann. 15,39,2-3 (Versorgung); 15,43 (Wiederaufbau); 15,44,1 (Entsühnung). In der Gesetzgebung sind für die neronische Zeit neben den auch bei Tacitus erwähnten verschärften Bauvorschriften (die sich bis in die Spätantike hinein hielten) auch Prämien und Rechtsprivilegien zur Förderung privater Bautätigkeit überliefert: Gaius inst. 1,33; Ulpian 3,1.

**47** Zu den Gerüchten Tac. ann. 15,39,3; 15,44,2; zur Kritik an den Baumaßnahmen 15,42,1 (implizit); 15,43,5.

befohlen oder ob es sich um einen Unfall gehandelt habe[48]. Dass Nero wirklich für die Katastrophe verantwortlich war, ist von größeren Teilen der Forschung aus guten Gründen bezweifelt worden[49]. Dass es überhaupt zu diesem Gerücht kam, hat aber wahrscheinlich auch mit der Art und Weise zu tun, in der der Kaiser während und nach der Katastrophe auftrat und handelte. So scheint er es, soweit das Schweigen der Quellen ein Indikator ist, versäumt zu haben, sich persönlich bei der Überwachung der Brandbekämpfung sehen zu lassen, wie das verschiedene Kaiser und Magistrate vor ihm getan hatten[50]. Stimmt diese Annahme, so hätte er sich damit um eine Chance gebracht, schon frühzeitig sein persönliches Engagement als Unterstützer der Betroffenen zu demonstrieren. Während des Brandes, so berichtet Tacitus zudem, sei es zur mutwilligen Behinderung von Löschtrupps und gar zu offenen Brandstiftungen (durch mutmaßliche Plünderer) gekommen. Diese ominösen Details zeugen wohl eher vom allgemeinen Chaos, als dass sie Neros Schuld beweisen[51]. Egon Flaig hat allerdings zutreffend bemerkt, dass gerade in solchen chaotischen Situationen die Absenz des Herrschers Raum für das Entstehen von Gerüchten eröffnen konnte[52].

Anstoß erregte aber auch und vor allem die Art und Weise, wie der Kaiser im Zusammenhang mit der Katastrophe mittel- und langfristig agierte. Die von Nero angeordnete, durchaus tiefgreifende Umgestaltung des Straßenbildes scheint dabei noch auf weniger Kritik gestoßen zu sein. Tacitus lässt sogar Zustimmung erkennen, wenn er die verschiedenen juristischen und baulichen Maßnahmen schildert, mit denen man einer Wiederholung des Brandes entgegenzuwirken suchte. Das letzte Wort überlässt er allerdings auch in diesem Zusammenhang den Skeptikern, die sich, so erklärt er, daran gestört hätten, dass die neuen, erweiterten Straßenzüge zu wenig Schutz gegen die Sommerhitze böten[53]. Nicht direkt erwähnt Tacitus mögliche Implikationen der Maßnahmen für die Siedlungsdichte: Breitere Straßen, zusätzliche Portiken und niedrigere Gebäudehöhen mussten zur Folge haben, dass zumindest in vormals dicht bebauten Bereichen der Stadt weniger Raum, etwa für Mietshäuser und Ladenlokale, zur Verfügung stand, was soziale und wirtschaftliche Folgen für einfache Stadtbewohner wie Eliten nach sich ziehen musste[54]. Die materiellen, auf physische Prävention abzielenden Praktiken der Resilienz brachten hier also Verlierer hervor. Wenn Nero wirklich, wie Sueton behauptet, eine Erweiterung der Stadt in Richtung Ostia geplant hatte, dann kann man ein solches Unterfangen als Versuch deuten, den entstehenden Raumverlust zu kompensieren[55]. Die umfassenden Eingriffe in die Stadtstruktur stießen wohl vor allem deswegen auf wenig offenen Widerspruch, weil die Notwendigkeit eines systematischen Brandschutzes nach den Erfahrungen aus der Katastrophe absolut evident war[56].

Anders gestaltet sich die Situation mit Blick auf die kaiserlichen Maßnahmen im urbanen Zentrum. Bereits vor dem Brand von 64 hatte Nero im Stadtzentrum mit der sogenannten *domus transitoria* eine Anlage errichtet, die die kaiserlichen Besitzungen auf dem Palatin und dem Esquilin miteinander verbinden sollte und damit den kaiserlichen Wohnbereich in die Forumssenke ausweitete[57]. Infolge des Brandes, dem auch dieser Bau zum Opfer gefallen war, ließ Nero die Anlage nicht nur wiederrichten, sondern in einer Art und Weise erweitern, die das Bisherige völlig in den Schatten stellte. Das Areal, das er für diesen Zweck beanspruchte, erstreckte sich vom Palatin bis zum Oppius und nahm insgesamt eine Fläche von (hier gehen die Schätzungen der Archäo-

**48** Tac. ann. 15,38,1. Erst die späteren Berichterstatter lassen über Neros Schuld keine Zweifel: Suet. Nero 38,1; D.C. 62,16,1.

**49** Gegen diese Annahme spricht neben dem nicht zu unterschätzenden Umstand, dass Tacitus die Frage explizit offen lässt, auch die Tatsache, dass die eben von Nero erbaute *domus transitoria* bald selbst den Flammen zum Opfer fiel (und von ihm nachher in ähnlichem Stil wieder errichtet wurde - diese Zerstörung kann mithin kaum Teil seines Planes gewesen sein). Verweisen ließe sich auch darauf, dass weder Martial noch Josephus die angebliche Urheberschaft des Kaisers erwähnen; zudem bot die Vollmondnacht, in der der Brand ausbrach, keine guten Bedingungen für Brandstiftung. Dazu Griffin 2001, 132-133; Hahn 2006, 367; vgl. auch die skeptischen Einschätzungen bei Meier 2012, 23-24 und Deeg 2019, 95 sowie implizit Flaig 2003, 365-368; anders Champlin 2003, 182-191.

**50** Dieses Versäumnis betont insbesondere Flaig 2003, 365-366; vgl. auch Deeg 2019, 94.

**51** Deeg 2019, 95.

**52** Flaig 2003, 365, der gar meint, dass das Gerücht niemals aufgekommen wäre, wenn Nero sich vor Ort hätte sehen lassen - über diese Frage lässt sich freilich nur spekulieren.

**53** Tac. ann. 15,43,5. Dass Tacitus diese kleingeistige Kritik aufgreift, liefert ihm eine subtile Pointe: Nero hatte die neuen Wohnblöcke auf eigene Kosten mit Portiken ausgestattet - also mit einer Architektur, die Schutz vor Regen und Hitze bieten sollte.

**54** Griffin 2001, 130; zur Berührung aristokratischer Wirtschaftsinteressen auch Hahn 2006, 373.

**55** Suet. Nero 16,1; dazu Griffin 2001, 130-131. Den Umwälzungscharakter des Wiederaufbaus betont Tac. ann. 15,43, der von einer neuen Stadt (*nova urbs*) spricht. Dabei entstanden auch Neubauten auf der grünen Wiese: Auf dem Caelius hat man Strukturen ergraben, die sich mit der neronischen *insula*-Gliederung in Verbindung bringen lassen und offenbar auf vormals weitgehend unbebautem Gebiet entstanden: Beste 2016, 300.

**56** Tacitus verweist in seiner Beschreibung der Katastrophe explizit darauf, dass das enge Straßengewirr des »alten Rom« (*vetus Roma*) die schnelle Ausbreitung des Brandes begünstigt habe: Tac. ann. 15,38,3. Vgl. auch Suet. Nero 16,1, der den Brandschutzaspekt ebenfalls herausstellt.

**57** Von der *domus transitoria* (mit diesem Namen bezeichnet bei Tac. ann. 15,39,1 und Suet. Nero 31,1) haben sich nur wenige identifizierbare Überreste erhalten, die jedoch auf eine reiche Ausstattung schließen lassen: Bastet 1971; 1972.

logen auseinander) 50–100 ha ein, was einer kleineren bis mittelgroßen römischen Stadt entspricht[58]. Will man Tacitus und Sueton Glauben schenken, so war der neue Palast, der den sinnfälligen Namen *domus aurea* erhielt, nicht nur luxuriös ausgestattet, sondern verfügte über weitläufige Grünanlagen mit Wäldern, Weinbergen, Tiergehegen sowie (dies auch archäologisch gesichert) einem *stagnum*, i. e. einem künstlichen See bzw. großen Wasserreservoir[59]. Der daraus resultierende außerordentliche Flächenverbrauch stand im Zentrum der bei den späteren Kommentatoren greifbaren Kritik: Nero, so heißt es dort, habe die Stadt in eine *domus* verwandelt[60]. Über die genaue Gestalt und Nutzung dieser neuen Anlage ist allerdings nur wenig bekannt. Neben den reich ausgestatteten Wohntrakten, die u. a. die berühmte *cenatio rotunda*, den sich um die eigene Achse drehenden Hauptspeisesaal, umfassten[61], ist vor allen Dingen der durch Sueton beschriebene und zumindest in Teilen rekonstruierbare Zugangsbereich in Richtung der *via sacra* bemerkenswert. Man betrat die *domus aurea* von hier über ein Vestibül, in dem sich eine Kolossalstatue von 120 Fuß – der legendäre neronische Koloss – erhob, die vom Forum aus gut sichtbar gewesen sein muss[62]. Als monumentaler Abschluss der südöstlichen Forumsseite versinnbildlichte dieser Zugang imperiale Ansprüche[63].

Es war, wie Tacitus explizit darlegt, der Brand, der dem Kaiser die Gelegenheit zu diesem gewaltigen Bauvorhaben gegeben hatte[64]. Die Katastrophe eröffnete Nero dabei vor allen Dingen die Möglichkeit, neues Bauland zu gewinnen: Zur Errichtung der Anlage wurde Boden in Anspruch genommen, der bisher zumindest z. T. von Wohngebäuden und Läden belegt gewesen war (auch wenn bedeutende Teile der Grundfläche der *domus aurea* sicher bereits vor dem Brand in kaiserlichem Besitz waren)[65]. Dabei ging es des Öfteren um reiche Stadtvillen und nicht lediglich um Mietskasernen (deren Verschwinden allerdings, wie bereits angedeutet, ebenfalls einen Vermögensverlust für die Wohlhabenden bedeutete)[66]. Von Entschädigungszahlungen ist nichts überliefert, auch wenn nicht auszuschließen ist, dass sie zumindest in bescheidenem Umfang geflossen sind. Cassius Dio berichtet überdies, zur Finanzierung des Wiederaufbaus seien größere Vermögen belastet worden[67]. Die in der aristokratisch geprägten Literatur greifbaren Klagen über die Ausdehnung der neuen Anlage finden in diesen massiven Eingriffen in die römischen Besitzverhältnisse einen konkreten wirtschaftlichen Hintergrund.

Die *domus aurea* brachte die Annehmlichkeiten des aristokratischen Landlebens in die Stadt[68]. Allerdings ist in der Forschung überzeugend herausgearbeitet worden, dass dies keineswegs mit einer vollständigen Abschottung des Areals einherging[69]. Dies wird u. a. dadurch nahegelegt, dass in das Gelände Durchgangsstraßen und Tempel integriert waren[70]. Wenn Tacitus nun im Zusammenhang mit den öffentlichen Festen Neros, gewissermaßen in

**58** Zu den jüngeren Grabungen und Untersuchungen siehe Fabbrini 1985/1986; Beste 2016, 300-305; zu neuen Befunden am Palatin, wo nunmehr der berühmte, von Sueton beschriebene, sich drehende Speisesaal lokalisiert wird, Villedieu 2012; 2021; von Hase 2017. Einen Überblick über moderne Schätzungen der Gesamtfläche bieten Beste/Filippi 2016, 199 Anm. 20.

**59** Tac. ann. 15,42,1; Suet. Nero 31,1. Das *stagnum Neronis* wurde später vom Kolosseum überbaut und ist in seinen Grundzügen archäologisch erfasst: Panella 1995, 51-55; Beste 2016, 300.

**60** Sueton überliefert einen auf diesen Zusammenhang abzielenden Spottvers: Suet. Nero 39,2: *Roma domus fiet: Veios migrate, Quirites, / si non et Veios occupat ista domus* (»Rom wird ein Haus werden: Wandert aus, Römer, nach Veji, / wenn nicht auch noch Veji dieses Haus da einnimmt«, Übers. H. Martinet). Zur Anspielung auf die gallische Eroberung 387 v. Chr. Griffin 2001, 129. Auch in der polemischen, unter Domitian entstandenen Darstellung Martials erscheint Neros Neubau als »eine einzige *domus*, die in der ganzen Stadt stand« (*unaque iam tota stabat in urbe domus*, Mart. epigr. 2).

**61** Zur neuen Lokalisierung im Bereich des Palatin Villedieu 2012, 172-177; von Hase 2017, 55-61; Gesamtpublikation der Befunde bei Villedieu 2021. Der besser erhaltene Trakt am Hang des Oppius verfügte über eine wohl 365 m lange, nach Süden hin auf das Tal ausgerichtete Außenfassade und eine reiche Innendekoration: Ball 2003; Beste 2016.

**62** Für eine Zusammenfassung des Forschungsstandes zu diesem Eingangsbereich siehe Beste/Filippi 2016, 195-196; zur Kolossalstatue Bergmann 1994.

**63** Zur Symbolik und potenziellen Wirkung Hahn 2006, 375-377; vgl. Morford 1968, 166; Griffin 2001, 137.

**64** Tac. ann. 15,42,1.

**65** Ausführliche Diskussion bei Morford 1968, 159-163.

**66** Hahn 2006, 373-374; vgl. Griffin 2001, 133. Martials Behauptung (epigr. 2,8), Nero habe den Armen das Dach über dem Kopf weggezogen, spiegelt die Abgrenzungsbestrebungen flavischer Zeit wider (s. u.), wenngleich davon auszugehen ist, dass die Neugestaltung auch ärmere Viertel betraf.

**67** D.C. 62,18,5; vgl. auch Tac. ann. 15,52,1. Dass Gelder für den Wiederaufbau auch auf anderen Wegen gewonnen wurden, legt eine in der Gesetzgebung überlieferte Maßnahme nahe: Latiner, die in der Stadt Rom für mindestens 100 000 Sesterzen ein Haus bauten, wurden mit dem Bürgerrecht belohnt (Gaius inst. 1,33).

**68** Zur Kontextualisierung der *domus aurea* im Rahmen eines zeitgenössischen Trends zur immer umfassenderen Miteinbeziehung der eingehegten »Natur« in aristokratische Villenanlagen siehe Purcell 1987, 198-201. Ähnlich Bergmann 1994, 27-30, für die die Anlage exemplarisch für Neros ebenfalls dem Zeittrend folgende Neigung steht, »die für das *otium* bestimmten Lebensformen« - musische, sportliche, literarische Aktivitäten - »in den alltäglichen Lebensstil zu überführen« (ebenda 29).

**69** Dazu Griffin 2001, 139-141; Champlin 2003, 206-209; Hahn 2006, 379-380; vgl. Beste/Filippi 2016, 194. Eine exklusive Nutzung des Gesamtkomplexes hatte es auch bei früheren kaiserlichen Anlagen auf dem Palatin nicht gegeben: Vgl. dazu mit Belegen für die Zugänglichkeit in verschiedenen Phasen Winterling 1999, 55 (Augustus); 57 (Tiberius); 59 (Caligula).

**70** Griffin 2001, 139-140 unter Verweis auf frühere Parallelen. Auch für das von Portiken gesäumte, rechteckige *stagnum* erscheint eine Nutzung als für Besucher offene Anlage durchaus plausibel, wie die Vergleichsfälle des *stagnum Agrippae* und der *naumachia Augusti* nahelegen (Hahn 2006, 380). Neros *horti* müssen mindestens während des vor großem Publikum stattfindenden makabren Schauspiels (*spectaculum*) der Kreuzigung und Verbrennung christlicher Sündenböcke öffentlich zugänglich gewesen sein: Tac. ann. 15,44,5. Das sog. Gastmahl des Tigellinus (Tac. ann. 15,37)

Widerspiegelung der Klagen über die Stadt als *domus*, erklärt, der Kaiser habe Rom »gleichsam als sein Haus« genutzt (*quasi domo uti*), dann adressiert er damit die bei Nero besonders gut greifbare, aber durchaus in die Zeit passende Tendenz, Tätigkeiten des *otium* in die Öffentlichkeit zu tragen, anstatt sie in den aristokratischen Häusern zu belassen (wo sie nach Tacitus' Ansicht hingehörten)[71]. In der *domus aurea* fand dieser Trend einen besonders wirkmächtigen Ausdruck: Nicht nur versinnbildlichte die Anlage an prominenter Stelle die Herrschaftsansprüche des jungen Kaisers, sondern in ihr lösten sich die Grenzen zwischen kaiserlicher *domus* und öffentlichem Repräsentationsraum zunehmend auf. Diese Neugestaltung, deren Kosten zu nicht unerheblichen Teilen von der Aristokratie getragen wurden, bedeutete mithin auch symbolisch einen markanten Schritt in Richtung einer Einverleibung der Stadt durch die Monarchie. Damit markierte sie aber sowohl auf der materiellen Ebene als auf derjenigen des politischen Systems einen so scharfen Einschnitt, dass sie von den aristokratischen Kommentatoren nicht mehr als Teil eines Prozesses der Resilienz, sondern als systemischer Bruch wahrgenommen wurde. In diesem Bruch bestand für diese Kommentatoren die eigentliche – politische – Krise.

Neros Regierung kam wenige Jahre nach der Katastrophe zu einem gewaltsamen Ende, und sein groß angelegtes Bauprojekt ist nie vollständig verwirklicht, ja schließlich sogar zurückgebaut worden. Dass der enorme Aufwand dieses Unterfangens letztlich ins Leere lief, war allerdings nicht vorgezeichnet. Otho soll zu Beginn seiner kurzen Regierungszeit im Jahr 69 noch 50 Millionen Sesterzen in die Fertigstellung des Palastes gesteckt haben[72]. Erst Vespasian hat von Neros Baupolitik gezielt und programmatisch Abstand genommen. Dies ging einher mit einer abermaligen städtischen Transformation, die durch eine weitere Katastrophe notwendig geworden war: In den Tumulten des Vierkaiserjahres nämlich war das römische Stadtzentrum erneut in Flammen aufgegangen. Auch Vespasian baute die Stadt nicht einfach in der gleichen Form wieder auf, sondern nahm die Zerstörungen zum Anlass für eine urbanistische Neugestaltung. Dies betraf gerade die *domus aurea*, und hier vor allem jene Bereiche, die sich in der Senke zwischen Palatin, Oppius und Caelius erstreckten und in denen sich die Parkanlagen befunden hatten[73]. Anstelle des *stagnum* entstand unter den Flaviern das größte Amphitheater der römischen Welt, das heutige Kolosseum. Das nordwestlich anschließende Vestibül und die in dessen Zentrum sich erhebende Kolossalstatue, die aufgrund von Neros Ernennung zum *hostis publicus* bereits mit dem Ende seiner Regierungszeit der *damnatio memoriae* anheimgefallen war, wurden in ein Heiligtum und eine Kultstatue des Sol umgewandelt. Insgesamt entstanden in flavischer Zeit in der Zone der ehemaligen *domus aurea* nicht weniger als elf Großbauten[74].

Die Flavier grenzten sich damit dezidiert vom neronischen Erbe ab. Plastisch illustriert wird diese Abgrenzung in Martials wohl im Jahr 80 entstandenem Epigramm über die Neubauten im Bereich der *domus aurea*, in dem die flavischen Maßnahmen als Rückgabe der Stadt an das Volk bejubelt werden[75]. Die bei Martial und anderen greifbare Rhetorik unterschlägt allerdings gewisse Kontinuitäten: Während Gärten und *stagnum* überbaut wurden und das Vestibül eine Umgestaltung erfuhr, blieb der Flügel auf dem Oppius noch bis zu einem neuerlichen Brand in trajanischer Zeit erhalten[76]. Einzelne flavische Neubauten, etwa Teile der neuen flavischen Palastanlage auf dem Palatin und möglicherweise auch die Titus-Thermen, knüpften direkt an neronische Vorgänger an[77]. Die »Rückgabe« an die *plebs* bedeutete auch nicht etwa, dass man wieder Wohnviertel eingerichtet hätte, um eine obdachlos gewordene Be-

fand bereits vor dem Brand auf dem Gelände der *domus transitoria* statt, kann aber dennoch stellvertretend für Neros Tendenz zur Verschmelzung von privatem und öffentlichem Raum gesehen werden. Der von Winterling 1999, 69 als Argument gegen die freie Zugänglichkeit der Gesamtanlage angeführte Ausdruck *in modum solitudinem* in Tacitus' Beschreibung der Gärten (ann. 15,42,1) bezieht sich konkret auf die Miteinbeziehung von Wäldern und Wiesen als »künstliche Wildnis«; dazu Purcell 1987, 199. Das Vestibül mit der kolossalen Statue bildete eine ins Gigantische gesteigerte Version des traditionellen Empfangsraumes des Hausherren für seine Klientel - platziert in der Blickachse des Forum und flankiert vom monumentalen Unterbau der neronischen Anlage auf dem Palatin: Dazu Elsner 1994, 121; vgl. Hahn 2006, 379.

**71** Tac. ann. 15,37,1; dazu Morford 1968, 164; vgl. zum zeitgenössischen Kontext auch Bergmann 1994, 29.

**72** Suet. Otho 7,1. Von dessen Nachfolger Vitellius behauptet Cassius Dio zwar, dass ihm die Anlage missfallen habe, was aber schlicht damit begründet wird, dass sie angeblich den exklusiven Ansprüchen dieses Kaisers nicht genügte: D.C. 64,1-2.

**73** Die flavischen Neubauten in diesem Bereich diskutiert im Einzelnen Darwall-Smith 1996, 48-55. 76-94. 216-220 und *passim*; vgl. auch Rosso 2008, 58-64; Gallia 2016, 152-155. Spezifisch zum Amphitheater Welch 2007, 128-162, insbesondere 147-161 zum Verhältnis dieses Baus zur *domus aurea*.

**74** Auflistung bei Rosso 2008, 50.

**75** Mart. spect. 2; dazu Rosso 2008, 51-58.

**76** Zum Oppius-Komplex siehe Warden 1981, der sogar von einer Erweiterung in flavischer Zeit ausgeht; *contra* Darwall-Smith 1996, 70-72. Zu den archäologischen Belegen für die Fortexistenz bis zum Bau der Trajansthermen knapp Beste 2016, 295.

**77** Gründe für Kontinuitäten diskutiert allgemein Gallia 2016, 149-150. Für die flavische Terrassierung des nordöstlichen Palatin wurde jener neronische Vorgängerbau genutzt, in dem sich möglicherweise die *cenatio rotunda* befand: Villedieu 2012, 170-171; zu den Thermen Coarelli 1995, 211; aufgegriffen bei Champlin 2003, 207.

völkerung anzusiedeln: Auch die Flavier verfolgten eine monumentale Baupolitik, die aus der Kriegsbeute aus dem jüdischen Krieg finanziert wurde und kaum weniger tiefe, dafür aber weitaus nachhaltigere Spuren in der Stadtstruktur hinterließ als die neronische[78]. Durch Großprojekte wie das Amphitheater oder das anstelle des 64 abgebrannten *macellum* errichtete *templum pacis* trugen die Flavier die Gelder aus den eigenen Kriegserfolgen nach Rom und verewigten diese Erfolge dauerhaft im Stadtbild[79]. Die Neugestaltung wurde offensiv als doppelte Wiederherstellung verkauft: Wiederherstellung des Friedens (*pax*) nach Beendigung des Bürgerkrieges und Wiederherstellung der Freiheit (*libertas*) nach Ende der Tyrannei Neros[80]. Dieses Framing sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch Vespasian, Titus und Domitian die infolge der wiederholten urbanen Katastrophen entstandenen freien Räume dazu nutzten, ihre monarchische Stellung als Wohltäter der Stadt und des Reiches monumental sichtbar zu machen. Der ungleich größere und nachhaltigere Erfolg ihres Programmes ergab sich auch aus dem Umstand, dass dieses Programm sich durch scharfe rhetorische Abgrenzung von Nero als *restitutio* inszenieren ließ. Anders als Nero war es den Flaviern also gelungen, ihre eigenen Eingriffe in das Stadtbild so zu gestalten, dass sie als Wiederherstellung eines unter Nero und im Vierkaiserjahr ins Wanken geratenen, nicht nur urbanistischen, sondern auch politischen Equilibriums wahrgenommen wurden – obwohl auf beiden Ebenen das Rad keineswegs vollständig zurückgedreht wurde.

## Von der urbanen Resilienz zur Resilienz des Herrschaftssystems

Fragt man danach, ob die Stadt Rom nach den wiederholten Katastrophen der 60er Jahre zu urbaner Prosperität zurückkehren konnte, so kann man das eindeutig bejahen. Allerdings haben wir es eben nicht mit einer Rückkehr zum Ursprungszustand im Sinne eines *bounce back* zu tun. Vielmehr wurden die geschehenen Zerstörungen, wie sich das auch für andere antike Orte beobachten lässt, zum Anlass genommen, das urbane Zentrum Roms neu zu strukturieren[81]. Neben Brandschutzmaßnahmen zur Prävention gegen neuerliche Katastrophen traten dabei auch und vor allem solche Formen der Umgestaltung hervor, mit deren Hilfe zentrale Räume innerhalb des städtischen Zentrums für die monarchische Repräsentation eingenommen wurden. Dies entsprach zweifelsohne einem bereits seit Jahrzehnten anhaltenden Trend, der sich aber infolge der Katastrophe von 64 deutlich verschärfte, weil jetzt neue Freiräume für kaiserliches Handeln entstanden. Für Nero hat die in den Augen der späteren Kommentatoren schamlose Ausnutzung der nach der Katastrophe entstandenen Situation letztlich verheerende Folgen gehabt. Der Umstand, dass Nero sich einen riesigen, sicht- und besuchbaren Repräsentationsraum geschaffen hatte, der seiner Neigung zur öffentlichen Selbstinszenierung eine neue Plattform bot, ließ die erfolgreiche Bewältigung in den Hintergrund rücken, sodass anstelle der urbanen Resilienz die Gefährdung des Prinzipatssystems in den Mittelpunkt der Wahrnehmung rückte. Demgegenüber war das flavische Programm in seiner gezielten Abgrenzung von den nunmehr einseitig als Privatluxus gebrandmarktem neronischen Projekten erfolgreicher, weil hier die Anknüpfung an traditionelle Tugenden und Werte (Sieghaftigkeit, Frieden, Freiheit) gesucht wurde. Dadurch erschien die neuerliche Umgestaltung als eine Wiederherstellung nach den vorangegangenen nicht nur physischen, sondern auch politischen Katastrophen und damit als Ausdruck einer Resilienz, die weit über die physische Wiederherstellung hinausreichte. Ungeachtet dieser erfolgreichen Inszenierung bleibt jedoch festzuhalten, dass durch das flavische Programm die von Nero initiierte Vereinnahmung des Raumes zwischen Palatin, Esquilin und Caelius für die kaiserliche Selbstdarstellung überhaupt erst auf Dauer gestellt wurde. Katastro-

**78** Zur flavischen Baupolitik allgemein Darwall-Smith 1996; Rosso 2008; Gallia 2016. Vgl. auch Lindsay 2010, der die Bedeutung der Wiederherstellung des 69 abgebrannten Kapitolstempels hervorhebt. Zur Finanzierung aus der Kriegsbeute siehe Rosso 2008, 58-59 mit Belegen.

**79** Dazu Gallia 2016, 152-155, der mit Blick auf das *templum pacis* an die enge assoziative Verknüpfung von *pax* und römischer Sieghaftigkeit erinnert. Das flavische Programm hatte zudem auch eine sozialpolitische Komponente, da es die *plebs* in Arbeit brachte (vgl. Suet. Vesp. 18).

**80** Dazu Rosso 2008, die überzeugend darlegt, dass die antineronische Kampagne ganz wesentlich dem Ziel geschuldet war, die eigene Politik als *restitutio* zu verkaufen. Siehe insbesondere 58-64 zur Symbolik von *templum pacis*, umgewandeltem Koloss und Amphitheater. Vgl. auch Plin. HN 34,84, der berichtet, dass im *templum pacis* griechische Kunstwerke ausgestellt wurden, die man aus den Innenräumen der *domus aurea* überführt hatte und die also die »Rückgabe« der Kunst an das Volk nach Beendigung der neronischen Unrechtsherrschaft symbolisierten.

**81** Vgl. etwa zur umfassenden urbanen Umgestaltung von Sardeis nach der Katastrophe des Jahres 17 unter Tiberius Hanfmann 1983, 142-145.

phale Momente, in denen sich die Hoffnungen vieler Römer auf die Kaiser richteten, wodurch deren Gestaltungsmöglichkeiten nochmals erweitert wurden, begünstigten damit letztlich einen Transformationsprozess, an dessen Ende perspektivisch der Wandel des Herrschaftssystems von einer Monarchie mit republikanischem Anstrich zu einer auch in ihrer Symbolik monarchischen Ordnung stand. Resilienz auf der physischen Ebene begünstigte hier mithin einen tiefgreifenden Wandlungsprozess auf politischer Ebene.

Das bringt uns zurück zur Ausgangsfrage, ob das Auftreten von Katastrophen dazu geeignet war, das Herrschaftssystem zu gefährden. Mit Blick auf die Provinzen spricht vieles dagegen: Zwar haben dortige Extremereignisse die römischen Kaiser mit einem gewissen Erwartungsdruck konfrontiert, doch stellte dieser Druck keine echte Bedrohung dar: Im Gegenteil wurde die Position des Kaisers durch dessen aktive Rolle in der Katastrophenbewältigung, die im Rahmen eines Resilienznarrativs beworben wurde, sogar gefestigt. Gerade diese offensichtliche Stärkung der kaiserlichen Stellung konnte in dem auf einen zumindest symbolischen Interessensausgleich bedachten System des Prinzipats jedoch ihrerseits eine problematische Wirkung entfalten. Zum Tragen kam dieser Umstand vor allem dann, wenn der Schauplatz des Geschehens die Hauptstadt war. Wenn ein Kaiser wie Nero in den Verdacht geriet, aus einer dortigen Katastrophe allzu offensichtlichen Profit zu ziehen, konnte dieser Verdacht das Vertrauen in seine Herrschaft nachhaltig unterminieren[82]. Eine allzu deutliche Offenlegung monarchischer Überlegenheit, wie im neronischen Fall durch die rücksichtslose Inanspruchnahme zentraler städtischer Räume für das Kaisertum, barg zudem die Gefahr, die stadtrömischen Eliten zu erzürnen. Ein überlegterer Zugriff auf das sich eröffnende Machtpotenzial musste diese Gefahren berücksichtigen und ihnen mit symbolischen Verweisen auf die Grenzen kaiserlicher Macht (wie im Fall von Augustus' Zurückweisung der Diktatur) oder auf die Verankerung der kaiserlichen Taten in der römisch-republikanischen Tradition (wie im Fall der flavischen Bauprogramme) entgegenwirken. Damit verfügten die römischen Herrscher also durchaus über die Mittel, ihre Alleinherrschaft im Katastrophenfall zu stabilisieren; gleichzeitig veränderte sich infolge der Ausweitung der kaiserlichen Handlungs- und Repräsentationsfelder aber deren Natur. Katastrophen haben keine römischen Herrscher gestürzt; wohl aber haben sie die Transformation des römischen Herrschaftssystems vom Sonderfall des Prinzipats zu einer auch habituell und symbolisch erkennbaren Monarchie sowohl befördert als auch besonders schmerzhaft sichtbar gemacht.

**82** Dies gilt etwa auch für die Brandstiftungsgerüchte: So vermutet Hahn 2006, 367, dass diese Gerüchte erst nach dem Brand aus einer *cui bono*-Logik entstanden.

## Bibliografie


**Alföldy 1972**: G. Alföldy, Die Ablehnung der Diktatur durch Augustus. Gymnasium 79, 1972, 1–12.

**Ball 2003**: L. F. Ball, The Domus Aurea and the Roman Architectural Revolution (Cambridge 2003).

**Bastet 1971**: F. L. Bastet, Domus Transitoria, I. Bull. Ant. Beschaving 46, 1971, 144–172.

**1972**: F. L. Bastet, Domus Transitoria, II. Bull. Ant. Beschaving 47, 1972, 61–87.

**Bergmann 1994**: M. Bergmann, Der Koloß Neros, die Domus Aurea und der Mentalitätswandel im Rom der frühen Kaiserzeit. Trierer Winckelmannsprogr. 13 (Mainz 1994).

**Beste 2016**: H.-J. Beste, Neue Einblicke in die Errichtung der Domus Aurea des Nero. Arch. Anz. 2, 2016, 295–308.

**Beste/Filippi 2016**: H.-J. Beste / F. Filippi, Die *Domus Aurea* – das neue Konzept eines Herrschersitzes. In: Nero. Kaiser – Künstler und Tyrann. Begleitband zur Ausstellung. Schriftenr. Rhein. Landesmus. Trier 40 (Darmstadt 2016) 189–199.

**Borsch 2018**: J. Borsch, Erschütterte Welt. Soziale Bewältigung von Erdbeben im östlichen Mittelmeerraum der Antike. Bedrohte Ordnungen 11 (Tübingen 2018).

**2021**: J. Borsch, Erdbeben im römischen Kleinasien und die Grenzen der Resilienz. Historia 70, 2021, 206–241.

**Brandt 2021**: H. Brandt, Die Kaiserzeit. Römische Geschichte von Octavian bis Diocletian, 31 v. Chr. – 284 n. Chr. Handb. Altwiss. Abt. 3, 11 (München 2021).

**Bringmann 1993**: K. Bringmann, Der König als Wohltäter. Beobachtungen und Überlegungen zur hellenistischen Monarchie. In: J. Bleicken (Hrsg.), Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Alfred Heuss. Frankfurter Althist. Stud. 13 (Kallmünz/Opf. 1993) 83–95.

**Champlin 2003**: E. Champlin, Nero (Cambridge MA, London 2003).

**Coarelli 1995**: F. Coarelli, Roma. Guide Arch. Laterza 6 (Bari $^{5}$1995).

**Chrysafis u. a. 2023**: Ch. I. Chrysafis / A. Hartmann / Ch. Schliephake / G. Weber (Hrsg.), Basileus eirenophylax. Friedenskultur(en) und monarchische Repräsentation in der Antike. Stud. Ancient Monarchies 9 (Stuttgart 2023).

**Darwall-Smith 1996**: R. H. Darwall-Smith, Emperors and Architecture: A Study of Flavian Rome. Collect. Latomus 231 (Bruxelles 1996).

**Deeg 2016**: Ph. Deeg, Nero und die Erdbeben. Was der kaiserliche Umgang mit Naturkatastrophen über die Herrschaftsauffassung verraten kann. In: J. Borsch / L. Carrara (Hrsg.), Erdbeben in der Antike. Deutungen – Folgen – Repräsentationen. Bedrohte Ordnungen 4 (Tübingen 2016) 153–171.

**2019**: Ph. Deeg, Der Kaiser und die Katastrophe. Untersuchungen zum politischen Umgang mit Umweltkatastrophen im Prinzipat (31 v. Chr. bis 192 n. Chr.). Geogr. Hist. 41 (Stuttgart 2019).

**Degelmann 2018**: Ch. Degelmann, Squalor. Symbolisches Trauern in der Politischen Kommunikation der Römischen Republik und Frühen Kaiserzeit. Potsdamer Altwiss. Beitr. 61 (Stuttgart 2018).

**Dettenhofer 2000**: M. H. Dettenhofer, Herrschaft und Widerstand im augusteischen Principat. Die Konkurrenz zwischen *res publica* und *domus Augusta*. Historia Einzelschr. 140 (Stuttgart 2000).

**Elsner 1994**: J. Elsner, Constructing Decadence. The Representations of Nero as Imperial Builder. In: J. Elsner / J. Martens (Hrsg.), Reflections of Nero. Culture, History and Representation (London 1994) 112–127.

**Fabbrini 1985/1986**: L. Fabbrini, I corpi edilizi che condizionarono l'attuazione del progetto del Palazzo esquilino di Nerone. Rendiconti (Roma) 58, 1985/1986, 129–179.

**Flaig 2003**: E. Flaig, Wie Kaiser Nero die Akzeptanz bei der Plebs urbana verlor. Eine Fallstudie zum politischen Gerücht im Prinzipat. Historia 52, 2003, 351–372.

**2019**: E. Flaig, Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Römischen Reich. Hist. Stud. 7 (Frankfurt am Main, New York 2019).

**Folke 2006**: C. Folke, Resilience: The Emergence of a Perspective for Social-ecological Systems Analyses. Global Environmental Change 16, 2006, 253–267.

**Franco 2005**: C. Franco, Elio Aristide e Smirne. Class. Scien. Morali, Storiche e Filol.: Mem. 9, 19,3 (Roma 2005).

**Fron 2016**: Ch. Fron, Ein Unglück als Chance begreifen lernen. Aelius Aristides' Wirken im Kontext der Erdbeben auf Rhodos sowie in Smyrna. In: J. Borsch / L. Carrara (Hrsg.), Erdbeben in der Antike. Deutungen – Folgen – Repräsentationen. Bedrohte Ordnungen 4 (Tübingen 2016) 173–185.

**Gallia 2016**: A. B. Gallia, Remaking Rome. In: A. Zissos (Hrsg.), A Companion to the Flavian Age of Imperial Rome (Malden MA, Oxford 2016) 148–165.

**Gehrke 1982**: H.-J. Gehrke, Der siegreiche König. Überlegungen zur Hellenistischen Monarchie. Archiv Kulturgesch. 64, 1982, 247–277.

**Griffin 2001**: J. Griffin, Nero: The End of a Dynasty (London $^{2}$2001).

**Groh u. a. 2003**: D. Groh / M. Kempe / F. Mauelshagen, Einleitung. Naturkatastrophen – wahrgenommen, gedeutet, dargestellt. In: D. Groh / M. Kempe / F. Mauelshagen

(Hrsg.), Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Wahrnehmung, Deutung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert. Lit. u. Anthr. 13 (Tübingen 2003) 11–33.

**Hahn 2006**: J. Hahn, Neros Rom – Feuer und Fanal. In: E. Stein-Hölkeskamp / K.-J. Hölkeskamp (Hrsg.), Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt (München 2006) 362–384.

**Hanfmann 1983**: G. M. A. Hanfmann (Hrsg.), Sardis from Prehistoric to Roman Times. Results of the Archaeological Exploration of Sardis, 1958–1975 (Cambridge MA 1983).

**von Hase 2017**: S. von Hase, Die Nordseite des Palatin. Entdeckungen, Restaurierungen, Forschungsergebnisse der letzten Jahre. Teil 2. Ant. Welt 2017(3), 52–61.

**Hettinger 2022**: J. Hettinger, Hochwasservorsorge im römischen Reich. Praktiken und Paradigmen. Geogr. Hist. 44 (Stuttgart 2022).

**Jones 2014**: C. P. Jones, Earthquakes and Emperors. In: A. Kolb (Hrsg.), Infrastruktur und Herrschaftsorganisation im Imperium Romanum. Herrschaftsstrukturen und Herrschaftspraxis. III. Akten der Tagung in Zürich 19.–20.10.2012 (Berlin 2014) 52–65.

**2015**: C. P. Jones, The Earthquake of 26 BCE in Decrees of Mytilene and Chios. Chiron 45, 2015, 101–122.

**Kienast 2009**: D. Kienast, Augustus. Prinzeps und Monarch (Darmstadt ⁴2009).

**Kobes 1993**: J. Kobes, Rhodos und das Erdbeben von 227 v. Chr. Marburger Beitr. Ant. Handels-, Wirtschafts- u. Sozialgesch. 12, 1993, 1–26.

**Laronde 2005**: A. Laronde, Séisme et diplomatie: Rhodes en 228 av. J.-C. In: J. Jouanna / J. Leclant / M. Zink (Hrsg.), L'homme face aux calamités naturelles dans l'antiquité et au moyen âge. Cahiers Villa Kérylos 17 (Paris 2006) 61–71.

**Lindsay 2010**: H. Lindsay, Vespasian and the City of Rome. The Centrality of the Capitolium. Acta Class. 53, 2010, 165–180.

**Mauss 1968**: M. Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (Frankfurt 1968).

**Meier 2012**: M. Meier, Roman Emperors and »Natural Disasters« in the First Century AD. In: A. Janku / G. J. Schenk / F. Mauelshagen (Hrsg.), Historical Disasters in Context. Science, Religion, and Politics. Routledge Stud. Cultural Hist. 15 (New York, London 2012) 15–30.

**Meißner 1998**: B. Meißner, Naturkatastrophen und zwischenstaatliche Solidarität im klassischen und hellenistischen Griechenland. In: E. Olshausen / H. Sonnabend (Hrsg.), Naturkatastrophen in der antiken Welt. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 6, 1996. Geogr. Hist. 10 (Stuttgart 1998) 242–262.

**2008**: B. Meißner, Natural Disasters and Solidarity in the Ancient World. Cases for Comparison. In: R. Favier / Ch. Pfister (Hrsg.), Solidarité et assurance. Les sociétés européennes face aux catastrophes (17ᵉ–21ᵉ s.) (Grenoble 2008) 17–35.

**Morford 1968**: M. P. O. Morford, The Distortion of the Domus Aurea Tradition. Eranos 66, 1968, 158–179.

**Panella 1995**: Lexicon Topographicum Urbis Romae II (1995) 51–55 s. v. Domus Aurea: area dello stagnum (C. Panella).

**Purcell 1987**: N. Purcell, Town in Country and Country in Town. In: E. B. MacDougall (Hrsg.), Ancient Roman Villa Gardens (Washington, D.C. 1987) 187–203.

**Rosso 2008**: E. Rosso, Les destins multiples de la domus Aurea. L'exploitation de la condamnation de Neron dans l'ideologie flavienne. In: S. Benoist / A. Daguet-Gagey (Hrsg.), Un discours en images de la condamnation de mémoire (Metz 2008) 43–78.

**Sattler 1960**: P. Sattler, Augustus und der Senat. Untersuchungen zur römischen Innenpolitik zwischen 30 und 17 v. Chr. (Göttingen 1960).

**Schenk 2009**: G. J. Schenk, Katastrophen in Geschichte und Gegenwart. In: G. J. Schenk (Hrsg.), Katastrophen. Vom Untergang Pompejis bis zum Klimawandel (Ostfildern 2009) 9–19.

**Sonnabend 1999**: H. Sonnabend, Naturkatastrophen in der Antike. Wahrnehmung, Deutung, Management (Stuttgart 1999).

**Thély 2016**: L. Thély, Les Grecs face aux catastrophes naturelles. Savoirs, histoire, mémoire. Bibl. Écoles Françaises Athènes et Rome 375 (Athènes 2016).

**Toner 2013**: J. P. Toner, Roman Disasters (Cambridge 2013).

**Vermeule 1981**: C. Vermeule, The Basis from Puteoli: Cities of Asia Minor in Julo-Claudian Italy. In: L. Casson / M. Price (Hrsg.), Coins, Culture, and History in the Ancient World: Numismatic and other Studies in Honor of Bluma L. Trell (Detroit 1981) 85–101.

**Villedieu 2012**: F. Villedieu, La fouille des vestiges de la salle à manger tournante du palais de Néron. Rev. Arch. 2012, 170–178.

**2021**: F. Villedieu, La Vigna Barberini III. La cenatio rotunda. Roma Ant. 3 (Roma 2021).

**Waldherr 2001**: G. H. Waldherr, »Der Kaiser wird's schon richten« – Kaiserliche Fürsorge und Schadensregulierung nach Erdbeben in der römischen Kaiserzeit. In: M. Frey / N. Hanel (Hrsg.), Archäologie – Naturwissenschaften – Umwelt. Beiträge der Arbeitsgemeinschaft »Römische Archäologie« auf dem 3. Deutschen Ar-

chäologenkongreß in Heidelberg, 25.5.–30.5.1999. BAR Internat. Ser. 929 (Oxford 2001) 1–7.

**Wallace-Hadrill 1982**: A. Wallace-Hadrill, Civilis Princeps: Between Citizen and King. Journal Roman Stud. 72, 1982, 32–48.

**Walter 2019**: J. Walter, Erdbeben im antiken Mittelmeerraum und im frühen China. Vergleichende Analyse der gesellschaftlichen Konstruktion von Naturkatastrophen bis zum 3. Jahrhundert n. Chr. (Berlin 2019).

**Warden 1981**: G. Warden, The Domus Aurea Reconsidered. Journal Soc. Architectural Historians 40, 1981, 271–278.

**Welch 2007**: K. E. Welch, The Roman Amphitheatre: From its Origins to the Colosseum (Cambridge 2007).

**Wiemer 2017**: H.-U. Wiemer, Siegen oder untergehen? Die hellenistische Monarchie in der neueren Forschung. In: S. Rebenich (Hrsg.) / J. Wienand (Mitarb.), Monarchische Herrschaft im Altertum. Schr. Hist. Kolleg: Koll. 94 (München 2017) 305–339.

**Winterling 1999**: A. Winterling, Aula Caesaris. Studien zur Institutionalisierung des römischen Kaiserhofes in der Zeit von Augustus bis Commodus (31 v. Chr. – 192 n. Chr.) (München 1999).

**2016**: A. Winterling, Monarchie oder Republik? Der römische Prinzipat. Würzburger Jahrb. Altwiss. N. F. 40, 2016, 35–62.

**2017**: A. Winterling, Das römische Kaisertum des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr. In: S. Rebenich (Hrsg.) / J. Wienand (Mitarb.), Monarchische Herrschaft im Altertum. Schr. Hist. Kolleg: Koll. 94 (München 2017) 413–432.

Jonas Borsch
Universität Bern
Historisches Institut / Abteilung für Alte Geschichte und Rezeptionsgeschichte der Antike
Länggassstr. 49
CH - 3012 Bern
jonas.borsch@unibe.ch
ORCID: 0000-0002-4699-5336

## SUMMARY

The study explores the question of whether and to what extent the occurrence of urban disasters had the potential to become a threat to the Roman system of rule. To this end, both performative and material practices of resilience are examined. The analysis distinguishes between coping measures in the Roman provinces, where the rulers were able to successfully distinguish themselves as saviors based on Hellenistic models, and catastrophic situations in Rome and Italy, where the situation was more complex: It is argued that the expansion of imperial organizational possibilities in the aftermath of urban Roman disasters harbored systemic dangers, because it made the prominent position of the ruler particularly visible and thus exposed the asymmetries in Roman power relations in a problematic way.

Dominik Delp

# Resilienz durch Deutung

## Symbolische Ressourcen und die Transformation der oströmischen Monarchie unter Justinian (527–565)


### ZUSAMMENFASSUNG

Während die erste Hälfte der Herrschaft Justinians als Blütezeit des Oströmischen Reichs gilt, war die zweite von schweren Katastrophen geprägt, allen voran die verheerende Pestpandemie. Verschiedener Widrigkeiten zum Trotz gelang es dem Kaiser, die monarchische Ordnung zu stabilisieren. Diese kreative Stabilisation war Teil eines Prozesses der Resilienz, in dem auch der Kern der Ordnung neu verhandelt wurde, zumal die Fähigkeit zur Allokation, Nutzung und teilweise auch Generierung von materiellen und immateriellen Ressourcen ein wichtiges Merkmal resilienter Strukturen darstellt. Als theoretisches Konzept hilft Resilienz dabei, den Charakter dieser Ordnung im Wandel zu bestimmen. Dabei wird eine neue Perspektive darauf eröffnet, wie Justinian mithilfe seiner Kanzlei und seiner übrigen zivilen und militärischen Amtsträger die Umdeutung der über das Reich hereinbrechenden Katastrophen betrieb. Mit den neu angeordneten und ergänzten symbolischen Ressourcen gelang es, die monarchische Ordnung als solche zu stabilisieren; durch Deutung erwies sie sich letztlich als resilient, wobei die symbolischen Ressourcen die Form des Gefüges erheblich bestimmten.



### SCHLÜSSELWÖRTER

Oströmische Monarchie / spätrömische Monarchie / Transformation der Römischen Welt / Justinian I. (527–565) / bedrohte Ordnung / symbolische Ressourcen / Herrschaftskommunikation / Epochengrenze / Resilienz


## Resilienz im Angesicht der Katastrophe

Als im Frühjahr 542 die Pest Konstantinopel erreichte[1], sollte es nicht lange dauern, bis die Seuche die einst blühende Stadt am Bosporus in ein Leichenhaus verwandelt hatte[2]. Zehntausende starben binnen kürzester Zeit[3]. Ein Muster, wer der Krankheit zum Opfer fiel, ließ sich nicht erkennen; zu über-

**1** Ich danke den Mitgliedern des Netzwerks für den anregenden Austausch und insbesondere Andreas Hartmann, Anna-Katharina Rieger und Christopher Schliephake für die freundliche Einladung zur Mitarbeit. – Der Beitrag entstand während meiner Tätigkeit im SFB 923 »Bedrohte Ordnungen« und im Leibniz-Projekt »(Post-)Roman Transitions«. – Der Text adressiert nicht allein Spätantikespezialisten, sondern darüber hinaus Altertumswissenschaftler mit einem Interesse an der Resilienzthematik; deshalb habe ich einige Spätantikespezifika etwas breiter dargestellt, als es dem Kenner unbedingt notwendig erscheinen mag.

**2** Die ausführlichsten Darstellungen des ersten Wütens der Seuche in Konstantinopel finden sich bei Procop. Pers. 2,23,1–21 und Ioh. Eph. in der Chronik von Zuqnîn, p. 84–98 Witakowski.

**3** Die demografischen Folgen der Pandemie waren jüngst Aufhänger einer hitzig geführten Debatte um die Tragweite der Seuche insgesamt: Mordechai/Eisenberg 2019 und White/Mordechai 2020 warfen Teilen der Forschung vor, die Auswirkungen der Seuche insbesondere für das breite Land zu überschätzen, wenn nicht gar zu übertreiben. Sie stützen ihre Kritik auf ein statistisches Modell, mit dem sie die Ausbreitung der Krankheit nachzubilden versuchten. Allerdings haben die Autoren hinsichtlich des schriftlich überlieferten Zahlenmaterials mit einer vagen Ausgangsbasis zu tun, die,

In: A. Hartmann · A.-K. Rieger · Ch. Schliephake (Hrsg.), »Ressourcen der Resilienz« in der Antike. Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien.
LEIZA Publications 6 (Mainz 2025). DOI: 10.11588/propylaeum.1596.c22935

leben stand in keinem Zusammenhang damit, ob man fromm, sündig, unsagbar reich oder bettelarm war[4]. Um die Ordnung war es schlecht bestellt, Sklaven wurden herrenlos, anderen großen Haushalten fehlte es plötzlich an der Dienerschaft und allzu oft fand sich niemand mehr, der die zahlreichen Toten ordentlich bestatten konnte[5]. Ein beißender Gestank hing über der Metropole, der von den aufgequollenen, verwesenden Körpern stammte, die in verlassenen Häusern oder in den Gassen und Winkeln der ehemals belebten Straßen lagen.

Der Kaiser musste reagieren und er tat es: Er stattete Theodoros, einen *referendarius* in seinen Diensten, mit Geldmitteln aus und beauftragte ihn, sich des Problems anzunehmen. Theodoros heuerte Leichenträger dazu an, die Toten in die Massengräber zu verfrachten, die man eilig vor den Toren der Stadt ausgehoben hatte. Die Aussicht auf schnellen Gewinn überwog die Scheu vor den Toten[6]. Mit Tragevorrichtungen bestehend aus einem Holzgestänge und Matten gelang es ihnen schließlich, auch zum Bersten aufgedunsene Leichname fortzubringen und so des akuten Problems Herr zu werden[7].

Diese zugegebenermaßen düstere Episode vermag es, so hoffnungslos die Situation auch erscheinen mag, Resilienz zu illustrieren: Zunächst werden wir Zeuge einer Katastrophe, in der gesellschaftliche Routinen versagen und die Ordnung selbst vollends aus den Fugen zu geraten scheint. Zugleich ist es aber auch ersichtlich, dass Justinian in den Wänden seines Palastes noch Ressourcen[8] zur Verfügung standen, genauer Geldmittel in Form von Gold und fähige Amtsträger, die entsprechende Maßnahmen einleiten konnten. Einem davon, dem bereits erwähnten Theodoros, wiederum gelang es, weitere Ressourcen zu aktivieren, sodass am Ende die unmittelbare Krise bewältigt wurde. Unter Ressourcen werden im Folgenden materielle und immaterielle Mittel verstanden, die Akteure innerhalb eines sozialen Gefüges, also eines Feldes bzw. einer Ordnung, einsetzen, um darin ihre eigene Position zu erhalten oder zu verbessern. In dieser Praxis werden das Feld selbst und die ihm immanenten Regeln reproduziert oder abgeändert. Ressourcen erhalten ihren Wert innerhalb des Feldes in einem Aushandlungsprozess. Sie sind damit in zweifacher Hinsicht Ressourcen dieses Gefüges, einmal, indem sie dort ihren Wert erhalten, ein weiteres Mal, indem sie durch die Praxis ihres Einsatzes das Feld formen. Dass Akteure sie als Mittel zum Zweck nutzen, steht folglich nicht im Widerspruch dazu, dass ebenjene Ressourcen den Fortbestand der Ordnung garantieren.

Beim ersten Ausbruch der Pest blieben der Kern und die Funktionen der monarchischen Ordnung zunächst unberührt; in der Praxis mussten neue Pfade eingeschlagen werden. So war es undenkbar, herkömmlichen Bestattungsriten zu folgen. Resilienz drückt sich darin aus, dass der Kaiser das Feld, in diesem Fall die Ordnung in Konstantinopel, stabilisieren konnte, indem er Ressourcen einsetzte und distribuierte. Bezogen auf diese isolierte Situation erfolgte Wandel also weniger hinsichtlich der Rolle des Kaisers und seines Umfeldes als vielmehr in einer synchronen Ordnung, die sich durch den Ressourceneinsatz veränderte: Als Leichenträger bot sich etwa die Chance auf schnelles Geld und damit Aufstieg; auch die Bestattungsbräuche änderten sich[9].

Für den größeren Zusammenhang, von dem die folgenden Ausführungen handeln, gilt dies freilich nicht, denn die monarchische Ordnung war insbesondere in der zweiten Hälfte der Herrschaft Justinians großen Veränderungen, einer Transformation, wenn man so will, ausgesetzt, die durch scheinbar fortwährend hereinbrechende Katastrophen forciert wurde[10]. Auch auf das Beispiel zu anfangs wird zurückzukommen sein.

zumal im Falle der an Thukydides orientierten Darstellung Prokops, kaum wörtlich verstanden werden kann. Ein weiterer, noch schwerwiegenderer Einwand ist, dass der Erreger *Yersinia Pestis* kurze Zeit später archäologisch in Randgebieten des Reichs und schon seit längerer Zeit auch jenseits seiner Grenzen auf Gräberfeldern nachgewiesen wurde. Vgl. dazu etwa Gutsmiedl 2005; Wiechmann/Grupe 2005. Insbesondere nach den Funden in Edix Hill scheint die Position des Teams um Lee Mordechai kaum haltbar. Vgl. dazu die Übersicht von Sarris 2020, 318 sowie die Erwiderung von Meier 2020b mit dem darauffolgenden Schlagabtausch: Mordechai u. a. 2020a; 2020b; Meier 2020c. Einschlägig für die relativierende Position weiterhin Durliat 1989, der die wichtigsten Argumente benennt. Weitere Übersichten zur Justinianischen Pest und ihren Folgen bei: Meier 2005; 2016b; 2020a; dezidiert zur Geschichtsschreibung: Meier 1999; 2004b; Umweltfaktoren betonend: McCormick 2003; Harper 2018.

**4** Procop. Pers. 2,22,3-4.

**5** Procop. Pers. 2,23,1-5.

**6** Procop. Pers. 2,23,6-12; Ioh. Eph. in der Chronik von Zuqnîn, p. 91-93 Witakowski, wobei Theodoros bei Johannes als moralisches Gegenbild und Mahner gegenüber den gierigen Leichenträgern erscheint, die letztendlich der Zorn Gottes trifft. Vgl. Delp 2023a, 32-33.

**7** Vor dieser Konstruktion berichtet Ioh. Eph. in der Chronik von Zuqnîn, p. 89 Witakowski, indes schon bevor er auf Theodoros' Agieren zu sprechen kommt.

**8** Der hier verwendete Ressourcenbegriff ist angelehnt an die Kapitalien Pierre Bourdieus und basiert auf einer meiner Arbeiten zu einem anderen Gegenstand (Delp 2022, 54-63).

**9** Auch für Salzman 2021, 18 ist die Fähigkeit der Ressourcenredistribution zentral dafür, ob soziale Ordnungen sich als resilient erweisen: »[Resilience shall be] defined as the marshalling of resources to reorganize and restore social formations even in the face of fractures and swerves. […] I use the term resilience to consider how Roman elites adapted to the shocks from political and military crises that overtook the city of Rome during the last three centuries of its existence. Thus I follow those scholars who study how the ›resilience of a society affects other groups and institutions within the same society‹, and acknowledge that the burden of recovery and its costs are not shared equally. Part of society's resilience I would add, is making meaning of events to initiate action.«

**10** Vgl. hierzu insbesondere Meier 2004a, 101-341; 2012, bes. 221-236; 2016c, *passim*.

Die Regierungszeit Justinians besaß für viele und besitzt noch immer für einige Zäsurcharakter im Hinblick auf das Ende der Antike. Obgleich die Suche nach solchen Brüchen seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts einer als Transformation bezeichneten Auffassung von einem allmählichen und durchaus komplexen Übergang gewichen ist, hält die Debatte an, ja sie nahm in den letzten Jahren sogar erneut Fahrt auf. Etwa seit dem Beginn des neuen Jahrtausends und wohl nicht ganz unbeeinflusst von den dramatischen Anschlägen des 11. September 2001 sind die Kritiker zahlreicher und ihre Einwürfe deutlicher geworden, nachdem in den 1990er Jahren mit dem Großprojekt »The Transformation of the Roman World«[11] die ursprünglich von Peter Brown[12] in die Debatte eingebrachte Kritik an den Erzählungen von Niedergang, Verfall oder Degeneration eines Weltreichs noch dominant gewesen war. Zum Teil lassen die mitunter gefühlsbetont vorgetragenen Argumente eine zeitgenössische Standortgebundenheit erkennen, insbesondere da sie sich zu einem Zeitpunkt intensivierte, als sich der geopolitische Hegemon, die USA, als verwundbar erwies[13]. Außerdem hat der Hinweis auf Gewalterfahrungen durchaus eine Basis in den Quellen. Dabei schrieben die Gegner der Forschungsrichtung dem Transformationsbegriff eine Reihe von Qualitäten zu. Ironischerweise erhielt der Terminus erst im Kontext dieser Forschung eine genauere Bestimmung, war er doch ursprünglich als möglichst unverfänglicher Gegenbegriff zu normativen Konzepten wie Niedergang entworfen worden. Erst gut 20 Jahre später wurde er von seinen Kritikern gefüllt[14], nämlich als Form eines sanften Übergangs, mit der Krisen, Disruption und Gewalt herunterspiele, wenn nicht gar ausblende[15].

Im Rahmen einer knappen Skizze bleibt festzuhalten, dass die Debatte bei allen Besonderheiten einem verbreiteten Muster folgt, das dann auftritt, wenn ein Forschungsparadigma infrage gestellt und durch eine neue Erzählung ersetzt wird: So kritisierten Transformationsforscher, dass man sich bislang zu einseitig auf den Westen fokussiert habe, wohingegen im Osten Teile der antiken Kultur und insbesondere das Römische Reich sich als weitaus langlebiger erwiesen[16]. Ferner seien große kulturelle Leistungen der Spätantike nicht hinreichend berücksichtigt worden. In der Folge entstand eine Vielzahl von Arbeiten, die dezidiert den Osten in den Blick nahmen oder Innovationen und Kultur dieser Zeit in den Vordergrund rückten[17]. Das geschah mitunter durchaus prononciert; in selteneren Fällen kam es zu Deutungen, die energischen Widerspruch provozierten. So sprach der eine von Integration, der andere von einem Barbareneinfall[18]. Das ist zugegeben ein extremes Beispiel; es illustriert aber die grundlegende Problematik, die solchen Forschungsparadigmen innewohnt: Hier zeichnet sich nämlich eine Tendenz ab, bestimmte Aspekte zu sehen und andere auszublenden. Zugleich benötigen wir Form der Komplexitätsreduktion, um Geschichte erzählen zu können. Aus diesem Dilemma führt kein einfacher Pfad, sondern ein entsprechendes Problembewusstsein und die Bereitschaft, Fragestellungen so zu entwerfen, dass berechtigte Kritik auch aufgenommen werden kann. Ferner gilt es, offene Konzepte entsprechend mit Inhalt zu füllen, was insbesondere beim Transformationsbegriff unerlässlich

**11** Aus dem Projekt ist eine Vielzahl von Arbeiten hervorgegangen; eine Auflistung erscheint hier nicht zweckmäßig. Vgl. daher stellvertretend die Darstellung des Forschungsprogramms durch Wood 1997 und den Überblicksartikel von Wood 2006.

**12** Brown 2018 [1971] kann mit gewissem Recht als Startschuss bezeichnet werden. A. H. M. Jones versah die Kurzfassung seiner monumentalen Geschichte des spätrömischen Reichs (Jones 1966) noch programmatisch mit dem Titel »The Decline of the Ancient World«, womit er ein Motiv aufgriff, das seit Gibbons aufklärerisch inspirierter Gesamtdarstellung die Sicht auf diese Epoche bestimmte, obgleich das Urteil des englischen Privatgelehrten durchaus nuancierter war, als es in der Rezeption erscheint, worauf Nippel 2006a, insbesondere 658-659; 2006b, *passim* vor einiger Zeit hingewiesen hat.

**13** Ob aus dieser zeitlichen Korrelation auf einen inhaltlichen Zusammenhang geschlossen werden kann, muss hier allerdings noch offenbleiben. Der Frage nachzugehen, ist verlockend, würde jedoch den Rahmen dieses Beitrags sprengen.

**14** Díaz Martínez 2017, 28 erkennt indes eine Schwerpunktsetzung durch die Vertreter des Transformationsparadigmas, nämlich einerseits das Eintreten für eine lange Spätantike, andererseits die Umkehr der klassischen Deutung Gibbons, das Imperium Romanum sei an der Krankheit des Christentums zugrunde gegangen, wodurch das Christentum zum Quell neuer Kreativität gemacht worden sei. Vgl. zu Gibbon aber Anm. 12.

**15** Hier ist nicht der Ort, diese Debatte in aller Breite aufzuarbeiten. An sich interessante Fragen, inwiefern die durchaus normative Aufladung des Terminus im Kontext des Zusammenbruchs des Ostblocks oder seine Verwendung durch die Clinton-Regierung die Kritik Anfang der 2000er Jahre bedingt haben, müssen außen vor bleiben. Ein Blick in die Einleitung zum politikwissenschaftlichen »Handbuch Transformationsforschung« (Kollmorgen u. a. 2015) vermag einen Eindruck zu geben, von der großen Verwendungsbandbreite dieses mitunter schillernden Begriffs. Eine tragfähige interdisziplinäre Definition, die jenseits der Diskurse in den einzelnen Fächern Gültigkeit besäße, scheitert am Fehlen eines übergeordneten theoretischen Referenzrahmens.

**16** Vgl. insbesondere den programmatischen Aufschlag, den Peter Brown in seiner wichtigen Monografie (Brown 2018 [1971], 7) wählte: »It is only too easy to write about the Late Antique world as if it were merely a melancholy tale of ›Decline and Fall‹ of the end of the Roman empire as viewed from the West [...]. On the other hand, we are increasingly aware of the astounding new beginnings associated with this period.«

**17** Eine erschöpfende Aufzählung ist hier nicht zielführend, weswegen auf die einschlägige Reihe »The Transformation of the Roman World« des gleichnamigen Großprojekts verwiesen sei.

**18** Auf Pohl 1997, der »the Integration of Barbarians in Late Antiquity« prominent im Titel trägt, erwiderte etwa Ward-Perkins 2005, 9 kritisch: »There is no hint here of invasion or force, nor even that the Roman empire came to an end; instead there is a strong suggestion that the incomers fitted easily into a continuing and evolving Roman world.«

ist, da ein eindeutiger theoretischer Referenzrahmen fehlt[19].

Resilienz kann hier als Konzept einen Beitrag leisten, vor allem wegen zwei zentralen Aspekten: Erstens ist Resilienz definiert durch die Fähigkeit zur Allokation, Generierung und zum Einsetzen von Ressourcen[20]; dies erlaubt es, Strategien und Pläne, aber auch Aporien und kontingente Entwicklungen im Kontext schwerer Krisen besser zu verstehen. Zweitens impliziert die Charakterisierung einer sozialen Ordnung als resilient zu benennen, was den Kern dieser Ordnung tatsächlich darstellt, oder anders ausgedrückt zu reflektieren, ob wir auf eine transformierte Ordnung schauen oder auf etwas vollkommen Neues, das durch Transformation entstanden ist[21]. Resilienz kann also als ressourcenorientiertes Konzept den Transformationsbegriff insofern schärfen, als so sowohl die Krisenhaftigkeit nicht negiert wird als auch neue Entwicklungen und Rekonfigurationen beschrieben werden können. Eingedenk der oben skizzierten Debatte scheint sich die Herrschaft Justinians als Beispiel geradezu aufzudrängen. Dabei richtet sich der Fokus auf die Bedeutung symbolischer Ressourcen für die Resilienz der monarchischen Ordnung und das Verhältnis dieser Ressourcen zu anderen Mitteln, die den Akteuren zur Verfügung standen. Symbolische Ressourcen werden häufig, aber nicht ausschließlich generiert durch Sprache. Kommunikation im weiteren Sinn schließt indes auch Taten ein, etwa die zahlreichen Stiftungen Justinians oder die ostentative Sorge um seine Untertanen[22]. Im Folgenden sollen sowohl Charakteristika des zuweilen als Transformation beschriebenen Wandels untersucht und expliziert werden, indem die Wirkung von Generierung und Einsatz symbolischer Mittel auf die Ordnung (auch als Allokationsstruktur für Herrschaftsressourcen) in den Blick genommen wird. Dies muss anhand ausgewählter Beispiele erfolgen, da sich ein erschöpfender Durchgang durch die Quellen in einem kurzen Aufsatz nicht realisieren lässt. Der Rahmen ermöglicht indessen, die Idee hinreichend zu entwickeln und so eine frische Perspektive zu gewinnen. Die folgenden Exempla bilden für die Herrschaft Justinians maßgebliche Politik- und Problemfelder ab, sind größtenteils, aber nicht ausschließlich, in der zweiten Hälfte seiner Regentschaft angesiedelt und tangieren häufig eine Reaktion auf die im 6. Jahrhundert verbreiteten Endzeiterwartungen, womit ein dynamisches Forschungsfeld aufgegriffen wird. Schließlich wirft eine Auseinandersetzung mit der Religionspolitik Justinians und insbesondere dessen Antwort auf den Samaritaneraufstand (529) die Frage nach Trennung oder Einheit der beiden Hälften der Herrschaft des Kaisers auf.

## Verhängnisvolle Erfolge

Die erste Hälfte der Herrschaft Justinians war gekennzeichnet von spektakulären Erfolgen: 534 beendete die von Tribonian geleitete Kommission ihre Arbeit am Codex Iustinianus, der im selben Jahr veröffentlicht wurde; in ebenjenem Jahr kehrte General Belisar siegreich nach Konstantinopel zurück, nachdem er Africa von der Vandalenherrschaft befreit hatte – nicht zuletzt der für Konstantinopel günstige Friedensschluss mit den Persern (532, »ewiger Friede«) hatte die kühne Flottenexpedition ermöglicht. Die Ermordung Amalaswinthas im Folgejahr (535) wiederum lieferte den Vorwand, Kernland des ehemaligen Westreichs militärisch einzugreifen; nachdem die Truppen Ostroms schnell den westlichen Balkan und Sizilien erobert hatten, mussten sich die Goten 536 aus Rom selbst zurückziehen – ein prestigeträchtiger Sieg[23]. Einher mit diesen Erfolgen ging eine Selbstdarstellung des Kaisers, die, obgleich sie an Traditionen anknüpfte, einzelne Aspekte umso deutlicher herausstellte: Schon vor Justinian hatten Kaiser darauf verwiesen, von Gott eingesetzt zu sein[24]; indes erhielt diese Herrschaftslegitimation unter ihm eine neue Qualität.

> »Von Gott eingesetzt lenken wir unser Reich, das uns von der himmlischen Majestät überantwortet worden ist, führen sowohl Kriege glücklich zu Ende als wir den Frieden zieren und den Fortbestand des Gemeinwesens erhalten. Und so richten wir unsere Herzen auf die Hilfe des allmächtigen Gottes, sodass wir weder auf Waffen vertrauen noch auf unsere Truppen noch auf unsere Feldherren oder unseren Verstand, sondern alle Hoff-

**19** Walter 2011 bezeichnet Transformation als »deskriptiv-analytische[n] Beobachterbegriff«. Vgl. zur großen Bandbreite der Verwendung des Begriffs Anm. 15.

**20** Vgl. Anm. 9.

**21** Vgl. zum resilienten Kern Endreß/Rampp 2014, 93-97.

**22** Symbolische Ressourcen drücken, so wie sie hier verstanden werden, ein soziales Verhältnis aus. Sie werden insbesondere von jenen verteidigt, die innerhalb des Feldes über eine entsprechende Machtposition verfügen. Vgl. dazu die Ressourcendefinition in Anm. 8 sowie Delp 2022, 108 Anm. 178; 2021c, 33-34.

**23** Witigis löste sodann Theodahad ab, wurde aber schließlich bei der Eroberung Ravennas 539 gefangen genommen.

**24** Grundlegend dargestellt bereits bei Enßlin 1939; 1943. Vgl. auch Meier 2004a, 107-108; 115 mit weiteren Literaturangaben.

nung allein auf die Vorsehung der höchsten Dreifaltigkeit richten«[25].

Die Worte stammen aus der berühmten Konstitution *deo auctore*, mit der Justinian 530 die Digesten-Kommission einsetzte. Justinian begriff sich nicht nur als von Gott eingesetzt, sondern er sah in Gott die einzige Begründung seiner Position. Dieses Selbstverständnis[26] sollte schwerwiegende Folgen haben. Denn bald zogen dunkle Wolken auf. In den Jahren 536/537 verfinsterte sich der Himmel; Sonne und Mond waren über Monate kaum zu sehen; Klimaveränderungen, Missernten und Hungersnöte waren die Folge. Die Einwohner Konstantinopels wurden durch wiederholte Erdbeben zu Anfang der 540er Jahre weiter zermürbt. Als dann in der ägyptischen Hafenstadt Pelusion 541 eine rätselhafte Krankheit ausbrach, verbreitete sie sich rasend schnell, traf sie doch auf eine bereits geschwächte Bevölkerung[27]. Die Folgen waren verheerend. Nicht nur die Krankheit selbst forderte Opfer, sondern auch die mittelbaren Folgen: Die in Teilen des Reichs sicher nachgewiesene und für den Rest plausibel anzunehmende hohe Mortalität[28] hatte einen Mangel an Arbeitskräften und erneute Missernten zufolge[29]. Die Nahrungsmittelsituation war angespannt, was es der Seuche wiederum ermöglichte, noch schlimmer zu wüten.

Dass dem Kaiser für die Lage die Schuld zugeschrieben wurde, mag eingedenk des prononcierten Gottesgnadentums kaum überraschen. Auch dass Justinian unter Druck geriet, wurde bereits gezeigt[30]. Die Religion war folglich ein Feld, auf dem er sich zu bewähren hatte[31]. Dies war nicht nur durch seine eigene Selbstdarstellung gesetzt, sondern auch im allgemeinen Zeitgeist begründet: Es herrschte Verunsicherung. Nicht wenige Christen erwarteten das bald eintretende Ende der Welt, hatten doch Berechnungen das Jahr 500 als möglichen Termin bestimmt. Und mit dieser Antizipation der baldigen Apokalypse waren die Menschen empfänglich dafür, Zeichen der nahenden Wiederkehr Christi zu bemerken, wie Wolfgang Brandes vor einiger Zeit dargelegt hat[32]. Hierin liegt sicherlich ein Grund, warum die Quellen für diese Zeit über Naturereignisse gut informiert sind. Ein anderer ist eine Welle von Erdbeben im ohnehin erdbebenreichen Kernland des Reiches und andere schwere Naturkatastrophen[33]. Das Leid und die Prüfungen schienen kein Ende zu nehmen, aber die Wiederkehr des Heilands ließ auf sich warten. Die Menschen suchten Schutz bei den Repräsentanten der Religion, bei heiligen Männern, die durch ihren asketischen Lebensstil diese Rolle verkörperten, oder im Ritus – etwa in Prozessionen –, die das Übel abwenden sollten. Als dieser Schutz offenkundig versagte, richtete sich die Wut gegen Vertreter der religiösen Ordnung[34]. Johannes von Ephesos etwa spricht von der Abscheu, mit der das einfache Volk Mönchen begegnet sei, da man glaubte, unter der Tonsur lauere der Tod[35]. Beim selben Autor finden sich noch weitere Beispiele, die eine regelrechte Umkehr der bestehenden Ordnung erkennen lassen[36]. Hinzu kamen nicht wenige Aufstände, die sich neben der religiösen Ordnung ebenso gegen die mit ihr untrennbar verwobene monarchische Ordnung richteten, ein Gefüge von Ele-

**25** *Deo auctore nostrum gubernantes imperium, quod nobis a caelesti maiestate traditum est, et bella feliciter peragimus et pacem decoramus et statum rei publicae sustentamus: et ita nostros animos ad dei omnipotentis erigimus adiutorium, ut neque armie confidamus neque nostris militibus neque bellorum ducibus uel nostro ingenio, sed omnem spem ad solam referamus summae prouidentiam trinitatis.* (C. Deo auctore praef.)

**26** Wie Meier 2004a, 118-136, insbesondere 136 richtig argumentiert, ist dieses Selbstverständnis nicht *e nihilo* entstanden, gab es doch zeitgenössische und traditionelle Anknüpfungspunkte; es besaß aber eine neue Qualität. Vgl. auch oben Anm. 24.

**27** Meier 2005, 89.

**28** Vgl. zur Diskussion um die Schwere der Pandemie Anm. 3.

**29** Leppin 2011, 280 geht mit Procop. Arc. 22,14-16 zwar lokal von einer sehr guten Ernte aus, da die Getreidespeicher in Konstantinopel übervoll gewesen seien und man sich genötigt sah, das schlecht werdende Getreide an die Städte des Ostens zu verkaufen. Wenn wir aber dem Bericht der *Anekdota* glauben, wurde das Getreide zu einem überhöhten Preis verkauft. Welche Veranlassung hätten diese Städte, wenn die Überschüsse an einem Ort den Mangel anderenorts nicht ins Gewicht hätten fallen lassen, diesen Preis zu zahlen - für ein minderwertiges Produkt wohlgemerkt? Für das Folgejahr sind wiederum Versorgungsengpässe breit überliefert, wie auch Hungersnöte als Folge der Pest. Vgl. dazu die Übersicht bei Meier 2004a, 664-665 mit zahleichen Quellenbelegen. Procop. Arc. 22,17-19 berichtet, Petros Barsymes habe zu dieser Zeit in Phrygien, Bithynien und Thrakien Getreide eingetrieben und sei dabei (selbstredend) vollkommen rücksichtslos vorgegangen. Zugleich war man durch die angespannte Lage weniger resilient gegenüber außergewöhnlichen Wetterereignissen. So löste auch Nilhochwasser, das nicht dem üblichen Muster folgte, eine schwere Hungersnot aus, wie Procop. Goth. 7,29,6-8; Arc. 18,39 überliefert.

**30** Cameron 1979 hat hierfür den Begriff »liturgification« geprägt und bereits festgestellt, dass die Rolle des Kaisers immer sakraler wurde, und in der Literatur verdrängen christliche die althergebrachten klassischen Formen. Vgl. grundlegend Meier 2004c; 2016a.

**31** Vgl. Leppin 2011, 284-285.

**32** Brandes 1997, *passim*.

**33** Meier 2004a, 656-670 hat eine Liste der über das Reich und seine Bewohner hereinbrechenden Katastrophen, von denen wir Kenntnis haben, für die Jahre 500-565 erstellt. Eine diskursanalytische Aufarbeitung der Erdbebenkatastrophen findet sich bei Borsch 2018.

**34** Meier 2012, 224-225.

**35** Ioh. Eph. in der Chronik von Zuqnîn, p. 97-98 Witakowski.

**36** Eine solche Umkehr lässt sich auch in dem oben angeführten Beispiel (Anm. 35) erkennen. Noch eindrucksvoller schildert derselbe Autor eine Episode, die sich 559/560 zugetragen haben soll. Auf das Gerücht hin, ein Angriff der Perser stehe unmittelbar bevor, sei ein Teil der Bevölkerung geflohen, ein anderer habe vollends den Verstand verloren. Rasend, ja von Dämonen besessen, ahmten sie Tierlaute (mitunter aber auch das eine oder andere Blasinstrument) nach, bissen einander, rotteten sich des Nachts verwirrt auf den Friedhöfen zusammen, sangen, lachten und wälzten sich nackt auf dem Boden. Dabei schmähten sie den Namen des Herren und gaben sich in den Kirchen laszivem Treiben hin. Ioh. Eph. in der Chronik von Zuqnîn, p. 104-107 Witakowski.

menten[37], in dessen Zentrum der Kaiser stand. Seine Herrschaft[38] stützte sich wiederum auf Ressourcen, die er als Monarch einsetzen konnte und musste, um einerseits seine Stellung innerhalb dieser Ordnung und andererseits mittelbar die Ordnung selbst zu reproduzieren.

## Symbolische Ressourcen im Umgang mit Katastrophen

Durch die hereinbrechenden Katastrophen erwies sich die Allokation einer Reihe von Ressourcen als zunehmend schwierig. Besonders offensichtlich erscheinen hier die eingeschränkten finanziellen Mittel infolge von Arbeitskräftemangel und Missernten[39]. Sinkende Steuereinnahmen verengten die Spielräume, die indessen dringend gebraucht wurden. Mitunter konnte der Kaiser wegen dieser Umstände der Sorge für seine Untertanen und seiner φιλανθρωπία, die er seit Beginn seiner Herrschaft regelmäßig betonte[40], nicht mehr vollumfänglich nachkommen. Materielle und immaterielle Ressourcen waren hier offenkundig eng miteinander verbunden (wobei sich hier noch eine klare Kette aus Ursache und Wirkung abzuzeichnen scheint, da dem Mangel an Nahrung der Mangel an kaiserlicher Fürsorge folgte). Auch in einer Novelle Justinians, die die Preisentwicklung für Handwerksdienstleistungen infolge der Pest behandelt, wird dieser Nexus deutlich; dort heißt es in der *Praefatio*:

> »Wir haben erfahren, dass, obgleich die diversen Berufs- und Händlergruppen, die verschiedenen Handwerker, Landarbeiter und Seeleute wegen der Unterweisung, die Gott der Herr in seiner φιλανθρωπία gesandt hat, zu besseren Menschen werden mussten, sie der Habsucht verfielen und doppelte und dreifache Preise und Löhne als früher üblich verlangten«[41].

In diesen wenigen Worten steckt allerhand: Einerseits ist die Maßnahme eine Reaktion auf gestiegene Preise[42], da Arbeitskraft knapp geworden war. Die Entwicklung wird moralisierend als Gier (πλεονεξία) dargestellt und obendrein ein Gegensatz zu der sich aus der Unterweisung (παίδευσις) ergebenden Obligation zur Läuterung gesetzt. Damit wird jedwede Preissteigerung nicht nur illegitim, sondern geradezu gefährlich, da preistreibende Anbieter in dieser Konzeption wider Gottes Willen handeln.

Andererseits findet sich eine aufschlussreiche Deutung der Pestkatastrophe, die ja die eigentliche Ursache für die Preissteigerungen darstellte. Hier steht nicht etwa λοιμός oder dergleichen, sondern παίδευσις, die obendrein Gott in seiner φιλανθρωπία gesandt habe. So wird die Katastrophe umgedeutet zur Lektion, die ein liebender Gott den Menschen erteilte, damit sie sich besserten und in Zukunft gewappnet wären, nicht sündhaft zu werden. Die ursprünglich alttestamentarische Auslegung von Katastrophen als *emendatio* bzw. παίδευσις war seit Langem bekannt und ebenjene Begriffe finden sich seit dem 2. Jahrhundert in Übersetzungen der Septuaginta[43]. Die Deutung im Gesetz stellte also keine radikale Neuerung dar, vielmehr war sie den Adressaten durchaus vertraut. Es galt nicht zuletzt, dem naheliegenden Schluss, Lebenswandel und Handeln Justinians als Spitze der menschlichen Ordnung und ihr oberster Repräsentant hätten das Missfallen des Herrn erregt und so diese und auch andere Plagen heraufbeschworen, etwas entgegenzusetzen.

So versuchten Kaiser und Kanzlei mit diesen Worten zwei Ziele zugleich zu erreichen:

1. Die Deutung der Katastrophe als Lektion, und eben nicht als durch einen ungeeigneten Kaiser heraufbeschworene Plage.
2. Die symbolische Inbesitznahme dieser göttlichen Lektion zur Eindämmung der Folgen der Katastrophe.

Dass diese Deutung zumindest teilweise verfing, vermag die Übernahme durch Johannes Malalas zu illustrieren[44]. Das Motiv der Läuterung durch die Seu-

**37** Vgl. Frie/Nieswand 2017, 28.

**38** Dieser übte darin Herrschaft insofern aus, als er »für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam« findet. Weber 2009, 28.

**39** Vgl. Anm. 29 und Anm. 33.

**40** Vgl. Delp 2021b.

**41** Novell. Iust. 122, praef.: Ἔγνωμεν ὡς μετὰ τὴν παίδευσιν τὴν κατὰ φιλανθρωπίαν τοῦ δεσπότου θεοῦ γενομένην οἱ τὰς πραγματείας καὶ τὰς μεθοδείας μετερχόμενοι καὶ οἱ διαφόρων τεχνῶν καὶ οἱ περὶ τὴν γῆν ἐργάται, ἔτι γε μὴν καὶ οἱ ναῦται, ὀφείλοντες μᾶλλον καλλίονες γενέσθαι, εἰς πλεονεξίαν δεδώκασι, καὶ διπλασίονας καὶ τριπλασίονας τιμάς τε καὶ μισθοὺς παρὰ τὴν ἀρχαίαν συνήθειαν ἐπιζητοῦσι.

**42** Womöglich stand schon damals der Vorwurf im Raum, Justinian habe selbst erheblich zur Situation beigetragen, indem er es den Geschäftsleuten wieder erlaubt habe, ihre Preise selbst festzusetzen. Procop. Arc. 20,1–6 nennt gar Habgier als Motiv.

**43** Hillner 2015, 67–68.

**44** Ioh. Mal. 18,92, p. 482 Dindorf = p. 407 Thurn: Ἰδὼν δὲ κύριος ὁ θεός, ὅτι ἐπληθύνθησαν αἱ **ἀνομίαι τῶν ἀνθρώπων**, ἐπήγαγε πτῶσιν ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς εἰς ἐξάλειψιν ἐν πάσαις ταῖς πόλεσι καὶ ἐν ταῖς χώραις. […] ἐπεκράτησεν δὲ **ἡ εὐσπλαγχνία τοῦ θεοῦ** ἐν Βυζαντίῳ ἐπὶ μῆνας δύο. / »Als Gott der Herr aber sah, dass die **Schandtaten den Menschen** überhandgenommen hatten, führte er ein Massensterben auf der Erde; in allen Städten und auf dem Land wurden Menschenleben ausgelöscht. […] **Gottes Milde** [sc. die Pest!] aber hielt in Konstantinopel über zwei Monate an.«

che findet sich ferner auch in der Pestschilderung Prokops, der schreibt, die Seuche habe in Konstantinopel große Unruhestifter und Kriminelle zu einem Sinneswandel bewogen, der allerdings, wie der Historiograf maliziös bemerkt, nicht lange angehalten habe[45]. Auch diese Äußerung könnte darauf hindeuten, dass ebenjenes Motiv der Läuterung auch jenseits der offiziellen Deutung Verbreitung gefunden hatte.

Was jedenfalls ersichtlich wird: Justinian verfolgte in seiner Gesetzgebung eine Resilienzstrategie, nämlich durch Deutung symbolische Ressourcen zu generieren und diese sogleich einzusetzen. Die Wirtschaft sollte wieder in normale Bahnen, die Preise auf das übliche Niveau gebracht werden. Jedoch bedeutete das Gesetz mehr als eine bloße, wenn auch moralisch aufgeladene, Preiskorrektur. Es stellt zugleich einen ostentativen Akt der Fürsorge dar, die der Kaiser gegenüber seinen Untertanen[46] walten ließ. So versuchte er, eine weitere symbolische Ressource durch den Einsatz einer anderen zu aktivieren. Bemerkenswert ist, dass das Gesetz wenige Jahre nach der ersten Pestwelle entstanden ist, die Deutung aber schon jener entspricht, die auch in den Folgejahren die offizielle Linie darstellen sollte. In Novelle 141, die über 15 Jahre später gegeben wurde, bedurfte es lediglich einer Anspielung: Wir alle bedürften stets der φιλανθρωπία Gottes, so setzt die Einleitung an, doch besonders jetzt, da man Gott durch Sündhaftigkeit verärgert habe; denn er habe uns bedroht und gezeigt, was wir wegen unserer Sünden verdienten[47].

Dieselben Formulierungen wären wenige Jahre zuvor Justinian womöglich noch gefährlich geworden, da die Sündhaftigkeit nicht auf die Gemeinschaft der Gläubigen als Ganzes, sondern auf den Kaiser hätte bezogen werden können. So scheint sich das Narrativ, das wir erstmals in Novelle 122 (zu den Preissteigerungen im Handwerk) finden und das dann von Malalas übernommen wurde, weitestgehend durchgesetzt zu haben. Zugleich hilft der Kontext, da sogleich die rhetorische Geißelung und schließlich das Unter-Strafe-Stellen homosexueller Handlungen folgen; der Text handelt also einen konkreten »Sündenkomplex« ab. Das Vorgehen selbst reiht sich ein in eine lange Serie von Maßnahmen gegen Homosexuelle (und auch Pagane sowie Häretiker)[48]. Der Zusammenhang mit der Pest und anderen Katastrophen kann nicht immer nachgewiesen werden, zumal die Bestrafung dieser sexuellen Praktiken schon früher einsetzte. Nicht immer ist ein Anlass benannt. Auch Johannes von Ephesos gibt ihn für Justinians Vorgehen gegen Altgläubige in Konstantinopel 545/546 nicht an[49]. So ist Vorsicht geboten, auch wenn es wegen des passenden Zeitraums verlockend ist, in den Maßnahmen, von denen Bischof Johannes schreibt, eine Pest zu sehen.

In Novelle 141 wiederum liegt der Fall klarer, da hier nicht nur auf die vorherigen Katastrophen angespielt wird, sondern auch noch einmal dezidiert die Gefahr benannt ist, die von solch »sündhaften« Tun ausgehe. Diese erregten nämlich den Zorn Gottes, der sich dann auf die gesamte Gemeinschaft entlade, die das Treiben einzelner in ihrer Mitte dulde. Denn eben weil Gott strafe, zugleich aber nicht auf das Verderben der sündigen Menschen sinne, sondern ihre Besserung wünsche, müssten diese von ihrem sündhaften Treiben Abstand nehmen – besonders aber jene, gegen die sich das Gesetz richtete: Homosexuelle[50].

Oberflächlich besehen schob man einer Gruppe die Schuld zu und lenkte, womöglich, um vom Kaiser abzulenken, den Verdacht auf sie. Es lässt sich schwerlich bestreiten, dass ein solches Vorgehen potenziell effektiv war. Freilich lassen die Beharrlichkeit und der lange Zeitraum, in dem die Maßnahmen erfolgen, vermuten, dass sie aus der Über-

**45** Procop. Pers. 2,23,13-16.

**46** Schon zu Beginn seiner Herrschaft verändert sich die Wortwahl. So verwenden Rechtstexte, z. B. Novell. Iust. 1 praef.; 8 praef.; 15 epilog.; 72 praef., oder auch Ordnungsentwürfe, die dem Umfeld des Kaisers entstammen wie Agap. ekth. 20, den Begriff ὑπηκόοις. Damit ist durchaus eine andere Auffassung verbunden, die insbesondere dem konstantinopolitanischen Stadtvolk eine andere Rolle zuweist. Es sind keine Bürger mehr, auf deren Akzeptanz der Kaiser angewiesen ist, sondern Schutzbefohlene, über die der Monarch wacht wie Gott über die Menschen. Vgl. zu dieser Konzeption Hunger 1964, 74-102; Jones 1988, 149-208; Meier 2004a, 123-124; Delp 2021b, 32-34.

**47** Novell. Iust. 141 praef.: Τῆς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίας καὶ ἀγαθότητος ἀεὶ μὲν πάντες δεόμεθα, μάλιστα δὲ νῦν, ὅτε διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἡμαρτημένων ἡμῖν πολυτρόπως αὐτὸν παρωργίσαμεν.

**48** Ioh. Mal. 18,18, p. 436 Dindorf = p. 364-365 Thurn berichtet von Verbannung und Kastration für Homosexuelle und Päderasten. Vgl. auch Procop. Arc. 11,34-36. Procop. Arc. 11,14-23 framt Justinians aus orthodoxer Sicht eigentlich frommes Vorgehen gegen Häretiker als von Gier und Gewinnsucht getrieben. Genauso verfährt der Autor bei der Darstellung der Politik des Kaisers gegenüber den Anhängern der alten Religion (Arc. 11,31-33). Zur Heidenverfolgung in der Gesetzgebung vgl. etwa: Cod. Iust. 1,3,54,5 (Kinder als Geistliche oder Mönche nicht enterbbar); 1,3,54,8-9 (Verbot, christliche Sklaven zu halten oder Sklaven daran zu hindern, Christen zu werden); 1,5,12,4-6 (Verbot, zivile oder militärische Ämter zu bekleiden); 1,5,19,4 (Bestätigung bisheriger Verbote); 1,5,21,1-2 (Verbot, Rechtsakte auszuüben); 1,11,10,2 (Lehrverbot); Novell. Iust. 37,3 (Konfiskation von Besitz in Africa); 37,8 (Verbot, den Christen ähnelnde Riten oder Versammlungen abzuhalten). Vgl. dazu mit weiteren Belegen Meier 2004a, 198-209.

**49** Ioh. Eph. in der Chronik von Zuqnîn, p. 71 Witakowski rühmt sich, dass er selbst die Verfolgung angeregt habe. Das ist insofern bemerkenswert, als er als Monophysit beim Kaiser in dieser Sache Gehör fand. Einen Anlass nennt der Bischof indes nicht, sondern weist lediglich darauf hin, dass man neben einigen Männern aus den höchsten Kreisen auch Gelehrte (u. a. mittels Folter und Denunziation) überführt habe.

**50** In Novell. Iust. 141 praef. u. 1. Vgl. Hes 33,11.

zeugung entstanden sind, es gehe tatsächlich eine Gefahr für das Reich aus, wenn solch »sündhafte Praktiken« geduldet würden. Die Idee, dass eine ganze Stadt für die Frevel einzelner Bürger büßen muss, ist mindestens schon seit Hesiod bekannt[51]. In der Novelle wird dieser Bedrohung mit der thematisch passenden Anspielung auf das Schicksal Sodoms[52] zusätzliche Dringlichkeit verschafft. Bei Justinian lässt sich zudem die Verknüpfung von bestehenden Linien seiner Politik mit einer an anderer Stelle entwickelten Deutung der Katastrophen konstatieren, ein Band, durch das sowohl seine Politik als auch ebendiese Deutung bekräftigt werden. Religiöse Motive dürften also ebenso eine Rolle gespielt haben, wie die Strategie, Randgruppen die Schuld an der Katastrophe zuzuschieben, und so die Resilienz der monarchischen Ordnung zu stärken.

Etwas schwieriger zu interpretieren ist Novelle 77, da die Datierung nicht erhalten und deswegen in der Forschung umstritten ist. Gängig ist es, das Gesetz entweder nach dem Hereinbrechen der Pestkatastrophe oder auf das Jahr 538 zu datieren, wobei für die spätere Datierung spricht, dass im Text wortwörtlich von Seuchen (λοιμοί) die Rede ist[53]. Es findet sich im Text ein ähnliches Argumentationsmuster, das mit der φιλανθρωπία Gottes einsetzt, sodann aber die Bedrohung herausstellt, die von »sündhaftem Verhalten«, in diesem Fall Blasphemie, ausgehe. Wegen dieser den eigentlich liebenden Gott erzürnenden Beleidigungen würden sich Hungersnöte, Erdbeben und Seuchen ereignen (λιμοί, σεισμοί, λοιμοί). Daher müssten die Rechtschaffenen die Fehlgeleiteten ermahnen und wenn das auch nicht helfe, seien diese Frevler der Liebe Gottes unwürdig und zu bestrafen. Auf welche Ereignisse sich der Text bezieht, hängt an der Datierung. Forscher, die wie Peter Sarris dazu tendieren in der Pestpandemie eine Zäsur zu sehen, neigen zur Datierung nach 541/542[54]. Augenfällig sind die Parallelen zu Novelle 141, etwa die Anspielungen auf Hes 33,11 (Gott wünscht die Umkehr, nicht den Tod der Sünder) und Gen 1–26 (Sodom und Gomorra).

Zugegebenermaßen ist der Katastrophenbezug selbst recht allgemein, sodass eine Frühdatierung letztendlich nicht ausgeschlossen werden kann[55]. Allerdings spricht die Allgemeinheit des Katastrophenbezugs nicht dagegen, dass tatsächlich die Pest gemeint war; denn der Satz selbst verweist lediglich darauf, dass die verheerende Seuche in einer Kaskade mit anderen Katastrophen betrachtet wurde[56]. Zwar werden in der antiken Literatur λιμοί und λοιμοί überaus häufig miteinander, gewissermaßen als Verhängnispaar, genannt[57]. Indes sind sie hier durch die Erdbeben voneinander getrennt, sodass die *Praefatio* offensichtlich auf die spezifische, gegenwärtige Situation abzielt. Auch im Kontext der im Rahmen der vorliegenden Beitragsgemachten Betrachtungen, passt die Novelle freilich ins Bild, auch weil Justinian sich symbolischer Ressourcen bediente, sie erneut aufgriff und gegen das neu aufgetretene Problem in Stellung brachte. Schon zuvor hatte er insbesondere die φιλανθρωπία Gottes in die Nähe jener Tugend gerückt, der er sich als Kaiser zu befleißigen hatte. Beide waren zu substanziellen Bestandteilen der politischen Kommunikation Justinians geworden. Er, seine Kanzlei und weitere Parteigänger, zu denen auch der Verfasser der *Ekthesis*, Agapet, zählte[58], schufen so Spielräume, Häretikern, unverbesserlichen Sündern und Gegnern mit Härte zu begegnen und das zugleich als φιλανθρωπία auszulegen[59]. Justinians rarer werdende Gesetzgebung[60] griff dieses Motiv erneut auf. Es war nun aber, bedingt durch die Umstände, die strafende Hand Gottes, die Justinian ostentativ begrüßte. Die Maßnahmen, die der

**51** Vgl. im Kontext der Gegenüberstellung der »gerechten« und der »ungerechten« Stadt Hes. Op. 240-241: πολλάκι καὶ ξύμπασα πόλις κακοῦ ἀνδρὸς ἀπηύρα, / ὅστις ἀλιτραίνῃ καὶ ἀτάσθαλα μηχανάαται. - »Oft schon büßte die ganze Polis für einen Schurken, der Frevel und Missetaten verübt.«

**52** Novell. Iust. 141,1. Vgl. Gen 1-26. Dies ist eine augenfällige Parallele zu Novell. Iust. 77,1.

**53** In ihrem Kommentar zu den Novellen wendet Sarris 2018, 539 Anm. 1 ein, dass die Positionierung der Novelle eine Datierung nach der ersten Pestwelle 541/542 unwahrscheinlich mache; allerdings könne diese Datierung auch nicht ausgeschlossen werden. An gegebener Stelle plausibilisieren Miller/Sarris 2018, 540 Anm. 5 eine Spätdatierung, die Sarris 2002 präferiert, ebenso Meier 2004a, 591-599; Lunges 2005 datiert dagegen auf 538. Die Verwendung des Plurals (λοιμοί statt λοιμός) erklärt sich m. E. durch die z. T. sehr unterschiedliche Symptomatik der Krankheit, die auch Procop. Pers. 2,22,15-32 beschreibt. Wir wissen heute, dass *Yersinia Pestis* sowohl Beulen- als auch Lungenpest auslösen kann. Weit wichtiger noch: Die verwendete rhetorische Figur erfordert die Kongruenz von λοιμοί zu σεισμοί und λιμοί.

**54** Vgl. Anm. 53.

**55** Vgl. Anm. 53.

**56** So Meier 2020b, 179.

**57** Schon bei Hes. Op. 353.

**58** Dagegen, dass der Text den Kaiser tatsächlich beraten oder gar ermahnen sollte, spricht einerseits das fortgeschrittene Alter des Monarchen von 45 Jahren. Zuvor war er obendrein lange im Stab Justins I. tätig. Während beides bereits Zweifel an der Formbarkeit Justinians aufkommen lässt, kann mit Agap. ekth. 4 eine Stelle gegen die These eines vom Hof unabhängigen Werks angeführt werden. Wäre die Nähe zu Justinian nicht offenkundig, erschiene der Verweis auf die Abstammung wie eine Beleidigung. Vgl. hierzu an Meier 2004a, 130-132 anlehnend Delp 2021b, 28-29 und bereits Henry III 1967, 305, der jedoch noch kein Auftragswerk annimmt.

**59** Delp 2021b.

**60** Nach dem Pestjahr 542, das die zweite Hälfte der Herrschaft Justinians einleitet, also für einen Zeitraum von immerhin 23 Jahren, sind gerade einmal 25 Novellen des Kaisers überliefert. Bereits ab 540 kommt es zu einem ersten Rückgang, sodass für diese ersten Jahre der Dekade gerade einmal 15 weitere Novellen gezählt werden können. Bereits Meier 2004a, 103-104 hat auf den Rückgang nach 542 hingewiesen. Sarris 2002, 174-178; 2006, 119; 2008, 126-127 stellt den Zusammenhang zur Pest her, den jüngst Harper 2017, 235 erneut betont; vgl. ferner Meier 2020b, 180-181; Leppin 2011, 280 (vgl. auch 278) konstatiert den eigentlichen Rückgang ab dem Jahr 548.

Kaiser schließlich traf, erschienen auf diese Weise als einzig richtige Reaktion auf den göttlichen Willen. Auch die Herrschaft insgesamt ist hier erneut dargestellt als eine, die dem Willen des Herrn folge und ganz auf ihn vertraue. Dasselbe war auch schon in den Anfangsjahren Justinians erfolgreich kolportiert worden. Die bereits etablierten symbolischen Ressourcen gaben dabei die Richtung vor, in der die Ereignisse offiziell interpretiert werden konnten.

Zugleich waren die Möglichkeiten, über das Mittel der Gesetzgebung einerseits zu kommunizieren, andererseits hierüber Herrschaft auszuüben, vermutlich weit begrenzter, als dies in den frühen Jahren Justinians noch der Fall gewesen war. Damals konnte er sich noch der Hilfe fähiger, ja außerordentlich begabter Männer versichern[61]. Johannes der Kappadoker wurde 541 gestürzt. Tribonian starb 542. Die in der Forschung vertretene These, der Kaiser sei nicht mehr in der Lage gewesen, für die Amtsträger einen ebenso fähigen Ersatz zu finden[62], erscheint eingedenk der unruhigen Zeiten durchaus plausibel. Selbst wenn man von verhältnismäßig geringen Folgen der Seuche ausgeht, waren die intellektuellen Zentren sicherlich wegen ihrer Vernetztheit schwer betroffen und das öffentliche Leben während der Wellen immer wieder zum Erliegen gekommen. Die berühmte Schule in Berytos[63], die brillante Rechtsgelehrte in großer Zahl hervorgebracht hatte, zerstörte 551 ein schweres Erdbeben. Sie wurde nur notdürftig wieder aufgebaut und zwischenzeitlich nach Sidon verlegt[64]. Die Quellen berichten ferner von eher durchschnittlich begabten Amtsträgern, deren Fehler die kaiserliche Politik zusehends zu behindern schienen[65]. Immer öfter ersetzte Frömmigkeit Fachkompetenz, wie etwa im Fall des Junillus, der sich mehr durch das Studium der Bibel als von Gesetzestexten ausgezeichnet hatte[66], und 542 die Nachfolge Tribonians antrat[67]. Der zur Administration des Reichs dringend benötigte Nachwuchs könnte binnen weniger wenige Jahre rarer geworden sein, mit der Folge, dass Justinian auf ein geringeres Reservoir zurückgreifen konnte. Das beschnitt nicht nur seine gegenwärtigen Möglichkeiten, sondern die Allokationsstruktur selbst könnte hier in Mitleidenschaft gezogen worden sein. Junillus' Ernennung lässt sich allerdings auch bis zu einem gewissen Grad mit dem oben festgestellten Relevanzzuwachs religiöser Deutungen in der Gesetzgebung erklären.

## Konkurrenz und Herausforderung

Bereits unter Justin I. und in der ersten Hälfte der Herrschaft seines Neffen Justinians war das Streben nach Einheit der Christenheit ein substanzieller Bestandteil kaiserlicher Politik. 518 begannen die Verhandlungen mit dem Ziel, das Akakianische Schisma zu beenden, was 519 schließlich gelang. Die Einigung mit dem Westen verschärfte indes die christologischen Konflikte im Osten zwischen den Anhängern von Chalkedon und den Monophysiten. Justinian suchte das Gespräch und rief 532/533 die verfeindeten Gruppen in die Hauptstadt; zu einem Ergebnis kam man dabei allerdings nicht. Zwar erhöhte Justinian allmählich den Druck, empfing aber anscheinend dennoch 535 Severus, den abgesetzten monophysitischen Bischof von Antiochia, mit allen Ehren[68]. Zoras, einem charismatischen heiligen Mann und früheren Styliten, erlaubte der Kaiser, mit seinen Anhängern in Konstantinopel zu verweilen. Mehr noch: Er ließ sich von ihm ob seiner Haltung gegenüber den Monophysiten öffentlich schmähen[69]. Tatsächlich war die Position der Monophysiten stark im Reich. Infolge des Erdbebens von 533 in Konstantinopel versammelte sich eine Gruppe auf dem Konstantinsforum und forderte den Kaiser auf, die Beschlüsse von Chalkedon zu verbrennen[70]. Mit dem Konzil von Konstantinopel 536[71] trat die kaiserliche Religionspolitik jedoch in eine neue Phase ein: Der um Ausgleich bemühte Bischof von Konstantinopel Anthimos wurde abgesetzt und mit ihm gleich mehrere der anti-chalkedonische Persönlichkeiten, dar-

**61** Auch auf dem Feld des Militärischen konnte es sich Justinian, wie Leppin 2011, 252 richtig bemerkt, 542 noch leisten, seine fähigen Generäle Belisar und Buzes abzuberufen. Zugleich konnte er, ohne große Anstrengungen zu unternehmen, 10 000 Mann mobilisieren.

**62** Vgl. Meier 2004a, 251–273, insbesondere 253–257.

**63** Leppin 2011, 119. 169.

**64** Vgl. Meier 2004a, 666 mit weiteren Belegen sowie Leppin 2011, 251.

**65** Vgl. hierzu Meier 2004a, 254.

**66** Junillus veröffentlichte unmittelbar vor seiner Berufung seine Schrift *Instituta regularia divinae legis*, die in das Studium der Bibel einführt. Vgl. Meier 2004, 255. Procop. Arc. 20,17 ätzt, der Mann habe zwar leidlich Latein gesprochen, sich aber bei seinen griechischen Redeversuchen von seinen Untergebenen auslachen lassen müssen. In Sachen Rhetorik oder Juristerei sei er vollkommen ahnungslos gewesen – dazu noch korrupt bis ins Mark. Dennoch sei er sieben Jahre im Amt geblieben.

**67** Vgl. Meier 2004a, 254–255.

**68** Leppin 2011, 188 folgt dem monophysitischen Ioh. Eph. beat. or. 48 und argumentiert (377 Anm. 115), der Kaiser habe schon beim Religionsgespräch nach Severus schicken lassen. Allerdings führen Ps.-Zach. 9,19 und Evargr. 4,10 Severus' Einladung auf den Einfluss Theodoras zurück.

**69** Vgl. zu der bei Ioh. Eph. beat. or. 2 überlieferten Episode Leppin 2011, 188; 2012, *passim*.

**70** Chron. Pasch. ad a. 533. Vgl. dazu Leppin 2011, 182–183.

**71** Vgl. nun für eine ausführliche Rekonstruktion des Ablaufs und eine Einordnung in die kaiserliche Kirchenpolitik Brimioulle 2020; vgl. zudem Leppin 2011, 181–191.

unter Severus und Zoras, verdammt und der Monophysitismus zur Häresie erklärt. Die Bestimmungen der Novelle, mit der Justinian dem Konzil Gesetzeskraft verlieh, waren rigoros: Die Schriften der Anti-Chalkedonier seien zu vernichten und jedem, der es wagte, sie zu vervielfältigen, solle die Hand abgehackt werden[72]. Die Härte gegenüber Häretikern sollte die Politik Justinians von nun an bestimmen[73]. Das Konzil war zunächst nicht nur ein Erfolg der Chalkedonier, sondern auch des Kaisers, der seiner Gesprächsangebote und der offenkundigen Bewunderung für heilige Männer (unabhängig ihres christologischen Bekenntnisses) zum Trotz stets eine dezidiert pro-chalkedonische Politik verfolgt hatte.

Was den Kaiser zu diesem Schritt bewog, lässt sich schwerlich eindeutig feststellen. Mehrere Gründe kommen infrage: etwa das Beharren der Monophysiten oder Justinians eigenes Bekenntnis[74]. Jedenfalls könnten sich religiöse Überzeugung und machtpolitische Erwägungen verbunden haben. Die Ereignisse nach dem Erdbeben 533 verdeutlichen, dass im Kontext der Katastrophe einige Monophysiten die Lage nutzten, um Druck auf den Kaiser auszuüben, damit er in ihrem Sinne handelte und seine pro-chalkedonische Haltung aufgab; dabei stellten sie mittelbar auch dessen Rechtgläubigkeit infrage, ein impliziter Vorwurf, der dem Herrscher in einem von Endzeiterwartungen gekennzeichneten Umfeld durchaus gefährlich werden konnte. Es wurde vorgeschlagen, dass sich das Konzil auch nicht originär gegen Bischof Anthimos richtete, sondern führende monophysitische Persönlichkeiten wie Severus und Zoras, der Justinian bereits mehrfach öffentlich zurechtgewiesen hatte, die eigentlichen Ziele darstellten[75]. Folgt man dieser Argumentation, erhärtet sich der Verdacht, dass in monophysitischen Gemeinschaften eine potenzielle Bedrohung gesehen wurde. Im Hinblick auf die symbolischen Ressourcen des Kaisers und seiner Selbstdarstellung lagen sie darin, dass ihn die charismatischen Männer an Askese und zur Schau gestellter Heiligkeit übertrafen. Das verlieh ihren Anwürfen einerseits Gewicht; andererseits untergruben sie den Versuch Justinians, sich selbst mit einer heiligen Aura zu umgeben, indem sie insinuierten, jener sei eben nicht rechtgläubig und weit entfernter von Gott als sie selbst, was bei so manchem Zweifel an der offiziellen Erzählung genährt haben könnte. Zwei Ordnungen, die monarchische und die der Monophysiten, trafen aufeinander. Die heiligen Männer traten in eine Konkurrenz um symbolische Ressourcen mit dem Kaiser, der in einem Dilemma steckte, da ein gewaltsames Vorgehen ebendiese symbolischen Ressourcen zu untergraben drohte, aber Gewaltverzicht kaum Fortschritte erzielte, während seine monophysitischen Gegner Justinian weiterhin angreifen konnten.

Die Vehemenz des Vorgehens hatte im Hinblick auf die Monophysiten eine neue Qualität erreicht. In der zweiten Hälfte seiner Herrschaft scheint sich die Politik Justinians insofern umzukehren, als er bei religionspolitischen Fragen nun unerbittlich statt duldsam, bei handfesten Aufständen hingegen duldsam statt unerbittlich vorging[76]. Eine dieser Erhebungen besaß indes eine religiöse Komponente, die wiederum ganz realpolitische Konsequenzen nach sich zog.

Als sich 529 die Samaritaner erhoben hatten, reagierte Justinian mit Gewalt. Prokop berichtet in den *Anekdota*, dass in den darauffolgenden Scharmützeln mit den kaiserlichen Truppen 100 000 Samaritaner den Tod gefunden hätten; so habe man das beste Land seiner Bauern (γεωργοί) beraubt, denn sie seien es gewesen, die sich um einen gewissen Julianos Sabaron, einen Räuber (λῃστής), geschart hätten. So seien auch die christlichen Grundherren erheblich geschädigt worden[77]. Wenngleich die Opferzahlen sicherlich übertrieben sind, verweisen auch andere Autoren auf das harte Vorgehen Justinians. Selbst Malalas, der nicht gegen Justinian polemisiert, spricht von 20 000 Gefallenen aufseiten der Aufständischen; weit mehr noch seien geflüchtet[78].

Anlass des Aufstandes war Justinians Vorgehen gegen Heterodoxe. Mitunter sind die Samaritaner in der entsprechenden Gesetzgebung eigens erwähnt, indes in einer Reihe mit den Juden oder auch mit anderen Heterodoxen[79]. Prokop deutet möglicherweise weitergehende gegen die Samaritaner gerichtete Maßnahmen an[80], die zur Rebellion führten. Ob es sich dabei um die scharfen Bestimmungen in Cod. Iust. 1,5,17 (Zerstörung der Synagogen und Verbot

**72** Novell. Iust. 42.

**73** Vgl. oben Anm. 48.

**74** Vgl. die kurze Erörterung bei Leppin 2011, 188-198, der darauf hinweist, dass der Kaiser anfangs »zögerlich agierte, um dann mit harten Schritten vorzugehen«.

**75** So Brimioulle 2020, 134; dagegen Constantinou 2021, 290-291.

**76** Vgl. zu der Beobachtung Meier 2004a, 233. Dieser Wandel wiederum hat freilich eine Vielzahl von Gründen. So könnte etwa die auffällige Nachsicht mit überführten Verschwörern am Ende der Regierungszeit sowohl auf einen Mangel innerhalb der Funktionseliten als auch der kaiserlichen Demonstration von Milde erklärt werden.

**77** Procop. Arc. 11,24-30.

**78** Ioh. Mal. 18,35, p. 447 Dindorf = p. 375 Thurn berichtet von weiteren 20 000 Jungen und Mädchen, die sich der mit Rom verbündete sarazenische Phylarch aus der großen Schar Geflüchteter angeeignet und schließlich weiterverkauft habe.

**79** Cod. Iust. 1,5,12,4 (Ausschluss von Ämtern, auch Heiden und Juden); 1,5,13,3 (Erbrecht für rechtgläubige Kinder von Häretikern).

**80** Procop. Arc. 11,24 spricht von einem Gesetz, das eigens für die Samaritaner erlassen wurde.

des Wiederaufbaus, empfindliche Einschränkung des Erbrechts) handelt, ist umstritten[81]; beide Autoren nennen keine konkreten Maßnahmen, andere Quellen legen wiederum nahe, dass es sich um eine nachträgliche Strafmaßname handelte[82].

Es bieten sich mehrere Gründe für Justinians brachiales Einschreiten an. Die nicht gebannte Persergefahr machte den Aufstand brisant. Pseudo-Zacharias Rhetor nennt die Annahme der Samaritaner, die Römer seien durch den Krieg geschwächt, als Ursache für die Erhebung. Ferner hätten sich die Samaritaner bald mit den Persern zusammengetan[83]. Dieser militärstrategische Aspekt spielte sicherlich eine Rolle, aber es gab noch weitere Gründe für ein robustes Eingreifen: Wie zuerst Sabine Winkler[84] und später mit anderen Schlussfolgerungen Hans Kippenberg[85] argumentiert haben, hatte der Aufstand eine eschatologische Komponente. Johannes von Nikiou schreibt in seiner Chronik, der Anführer der Samaritaner, habe sich zum König krönen lassen. Könnte man dies noch als eine Strategie auffassen, die Zentralgewalt nicht zu brüskieren und sich die Möglichkeit zu Verhandlungen offenzuhalten[86], verweisen die folgenden Sätze darauf, dass es dem bei Johannes nicht namentlich benannten Anführer – aus anderen Quellen[87] wissen wir, er hieß Julianos – mit der Bezeichnung seine Unterstützer ansprach. Denn nach der Chronik hatte jener kundgetan, er sei von Gott gesandt worden, um das Samaritische Königreich wiederherzustellen[88]. Wenn man dem Zeugnis Glauben schenkt, versuchte Julianos, seiner Position eine messianische Komponente zu geben. Wie Winkler dargelegt hat, war der messianische Glaube unter samaritanischen Bauern verbreitet[89]. Mischa Meier hat wiederum vermutet, dass die eschatologisch aufgeladene Rebellion für den Kaiser womöglich zu mehr als nur einem lokal begrenzten Problem angewachsen war; denn das um das Jahr 500 erwartete Ende der Welt machte reichsweit viele Christen empfänglich für derartige Legenden. Allerdings stellt sich die Frage nach der Reichweite, genauer, inwieweit die sicher festzustellende messianische Aufladung auch jenseits des samaritanischen Kerngebiets Wirkung entfaltete, was zugegebenermaßen schwer nachzuweisen ist. Dass Johannes von Nikiou von der behaupteten Gottgesandtheit Julianos'[90] wusste, ist ein schwaches Indiz, zumal hier die eschatologische Dimension unerwähnt bleibt.

Den christlichen Quellen gemeinsam ist dagegen die Schilderung der z. T. massiven Gewalt gegen die Christen, die von den Samaritanern ausgegangen sei: Mehrere Autoren führen Ereignisse infolge eines Wagenrennens an: Als Nikeas[91], ein Christ, siegreich gewesen sei, hätte ihn Julianos auf der Stelle enthaupten lassen[92]. Weitere Autoren zählen Gräueltaten gegen Christen auf[93], auch Johannes Malalas; er berichtet ferner (allerdings lediglich überliefert durch *exerpta de insidiis* des Konstantinos Porphyrogennetos[94]) von einem Brauch, dass an Samstagen[95] nach der Lesung des Evangeliums die Kinder im Spiel die Gebetshäuser der Samaritaner mit Steinen bewarfen. Doch einmal seien die darin versammelten Gläubigen aus dem Gebäude gestürmt und hätten den Kindern mit gezückten Schwertern nachgesetzt und viele getötet. Einige seien dann Schutz suchend zum heiligen Altar in der Basileioskirche geflohen, in die die Verfolger schließlich eingedrungen seien und die wehrlosen Kinder unter der Altarmensa abgeschlachtet hätten[96]. Die Kunde von der brutalen Gewalt gegen seine Untertanen, Christen, zu deren Schutz er sich berufen sah, setzen den Kaiser bereits unter Zugzwang, eine Lage, die sich aufgrund der eschatologischen Aufladung des Aufstandes weiter

**81** Vgl. die bei Meier 2004a, 214 Anm. 559-560 angeführte Literatur.

**82** Mit Recht weist Meier 2004a, 214 darauf hin, dass aus Ioh. Mal. 18,35, p. 373-375 Thurn spielende Kinder, die Steine auf die Synagogen der Samaritaner werfen, den Aufstand auslösen, was voraussetzt, dass die Bethäuser am Vorabend der Revolte noch standen und eben nicht geschlossen worden waren.

**83** Ps.-Zach. Rhet. 9,8.

**84** Winkler 1965, 456-457; sie versucht in ihrem Beitrag indes nachzuweisen, dass es sich bei den Samaritanern um eine Volksbewegung gehandelt, die sich »gegen den ideologischen, juristischen und ökonomischen Ausdruck der Sklavenhalterklasse im Justinianischen [sic] Reich« (ebenda 457) gewandt habe.

**85** Kippenberg 1971, 119-121.

**86** Anlass zur Spekulation gibt der Bericht bei Ioh. Nik. 93,4, da hier semantisch auf eine Krönung zum König geschlossen werden kann. Vgl. Kippenberg 1971, 274. Wie Meier 2004a, 212 Anm. 549 vermutet, könnte die Verwendung von βασιλεύς in den griechischsprachigen Quellen darin begründet sein, dass Justinian dezidiert versuchte, Julianos als Usurpator darzustellen.

**87** Siehe unten.

**88** Ioh. Nik. 93,5.

**89** Winkler 1965, 455-457.

**90** Ioh. Nik. 93,5.

**91** Der sprechende, wenn auch keinesfalls ungewöhnliche Name weckt freilich Zweifel an der Historizität der Geschehnisse. Indes bestätigt die Übernahme durch Malalas und Johannes von Nikiou, dass die Geschichte zirkulierte und jenseits von Palästina eine Wirkung entfaltete.

**92** Ioh. Nik. 93,6-7; Ioh. Mal. 18,35, p. 446 Dindorf = p. 474 Thurn.

**93** Kyrill. Skyth., Sabas 70 schreibt von niedergebrannten Kirchen, verheerten Dörfern und Plünderungen. Chorik. or. 3,10 stellt die Gräuel knapper als Raub (λείζομαι) dar, betont indes, dass die Samaritaner gegen den Kaiser auf Erden und jenen im Himmel zugleich aufbegehrten. Ioh. Mal. 18,35, p. 445-446 Dindorf = p. 373-374 Thurn wiederum ist detaillierter, was die Gewalt gegen Christen anbelangt.

**94** Ioh. Mal. 18,35, p. 373-375 Thurn. Es sind hier zwei sehr unterschiedliche Versionen der Ereignisse, die in den Aufstand mündeten, überliefert. Die oben Geschilderte entstammt Konstantinos Porphyrogennetos, exerpta de insidiis, p. 171 de Boor.

**95** Die Steinwürfe ereigneten sich also am auch für die Samaritaner heiligen Sabbat.

**96** κατέσφαξαν ὑποκάτω τῆς ἁγίας τραπέζης drückt eine ungeheure Gewalttat im heiligen Zentrum der Kirche aus. Es lässt sich freilich nicht rekonstruieren, ob es die Wortwahl von Malalas selbst ist, die im Exzerpt überliefert ist.

zugespitzt haben könnte, wenn sich die Nachricht davon in Konstantinopel und dem Reich verbreitet hätte.

Justinian antwortete schnell und brutal, nicht allein den Aufständischen gegenüber, sondern auch gegenüber seinem eigenen Mann, Bassos, den er enthaupten ließ, nachdem jener sich als unfähig erwiesen hatte, die christlichen Untertanen und ihre Gotteshäuser zu schützen[97]. Zugleich war man in Konstantinopel darum bemüht, die religiöse Komponente des Aufstandes kommunikativ klein zu halten. So wurde Julianos in offiziellen Dokumenten als τύραννος, d. h. als Usurpator, tituliert[98]. Auch verfuhr der Kaiser mit ihm auf die für Usurpatoren übliche Weise, indem er Julianos' Kopf abschlagen und nach Konstantinopel verfrachten ließ[99].

Justinians robustes Eingreifen hatte nicht nur das Ende des Aufstandes selbst zum Ziel, sondern war auch eine Botschaft an Untertanen wie auch (potenzielle) Feinde: Der Kaiser ließ es nicht zu, dass Christen Verfolgung ausgesetzt waren; mit Gnade hatten die Verfolger nicht zu rechnen. Chorikios von Gaza charakterisiert das grausame Vorgehen interessanterweise als einen Akt kaiserlicher φιλανθρωπία, zu der die von ihm gelobten Aratios und Stephanos beigetragen hätten[100]. Die auf den ersten Blick paradoxe Deutung, den Akt der Gewalt zur einem der Liebe zu erklären, korrespondiert indes mit der Konzeption des Diakons Agapet in seinem »Fürstenspiegel«, der wiederum der kaiserlichen Selbstdarstellung entspricht[101]:

> »Zu Recht wird unsere Kaiserherrschaft verehrt, weil sie den Feinden ihre Macht (ἐξουσία) aufzeigt, den Untertanen aber Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) erweist; erstere besiegt sie mit der Macht der Waffen, von der unbewaffneten Liebe (ἀγάπη) ihrer Untertanen aber lässt sie sich besiegen. So groß nämlich der Unterschied zwischen Bestien und Vieh ist, so sehr herrscht sie [sc. die Kaiserherrschaft] unterschiedlich über beide«[102].

Hier erscheinen Gewalt und φιλανθρωπία zwar getrennt voneinander; Agapet versucht aber einen Widerspruch aufzulösen, der dadurch entsteht, dass Gottes Liebe gegenüber den Menschen allumfassend ist, der Kaiser jedoch nicht durchweg so handeln konnte. Angewandt auf sein hartes Vorgehen gegen die Samaritaner übte Justinian φιλανθρωπία gegenüber seinen christlichen Untertanen, indem er durch Härte deren Vernichtung abwandte. Damit konsolidierte der Kaiser eine symbolische Ressource, auf die sich seine Herrschaft stützte: der Anspruch als christlicher Herrscher über seine Untertanen zu wachen, den die Aufständischen mit ihrem Tun herausgefordert hatten.

## Resilienz durch Deutung

Zahlreiche Krisen hatten Justinian insbesondere in der zweiten Hälfte seiner Regierungszeit in Bedrängnis gebracht. Dabei drohten die symbolischen Ressourcen, auf die sich einerseits seine Herrschaft, andererseits die monarchische Ordnung als solche stützten, an Wert einzubüßen, wurden sie doch angesichts der Ereignisse vielseitig infrage gestellt. Durch Deutung der Katastrophen vermochte es Justinian Ressourcen auf verschiedenen Ebenen kommunikativ erneut herzustellen: In der Gesetzgebung finden sich aufschlussreiche Umdeutungen der über das Reich hereinbrechenden Katastrophen. Die Pest etwa wird dort zur Lektion, die Gott den sündhaften Menschen erteilt habe, der Kaiser findet sich noch mehr als zuvor in der Rolle, auch mit Gesetzen seine Untertanen dazu zu veranlassen, gottgefällig zu handeln.

Hier wird bereits deutlich, dass Justinian sich in seinem Handeln an (teilweise von ihm selbst) etablierten Narrativen orientierte. Zwar ist der qualitative Unterschied der beiden Hälften seiner Herrschaft durchaus erkennbar; gerade dieser Bezug erscheint aber als eine Kontinuität. Transformiert wurde die Ordnung insbesondere durch Rekonfiguration ihrer

**97** Ioh. Mal. 18,35, p. 445 Dindorf = p. 373 Thurn.

**98** Kyrill. Skyth. Sabas 70; Ioh. Mal. 18,35, p. 446-447, Dindorf = p. 374-375 Thurn; Ps.-Zach. Rhet. 9,8.

**99** Ioh. Mal. 18,35, p. 447 Dindorf = p. 375 Thurn; Ioh. Mal. 18,35, p. 374-375 Thurn = Konstantinos Porphyrogennetos, excerpta de insidiis p. 171 de Boor; Ioh. Nik. 93,9 Vgl. Meier 2004a, 213, der zudem auf die Parallelen zum Samaritaneraufstand 484 während der Herrschaft Zenons (474-491) hinweist. Siehe insbesondere zum Verhalten der Eliten unter Zenon Meier 2017, 524-529. In modernen Überblicksdarstellungen findet der Aufstand im Kontext der Religionspolitik Justinians meist keine Erwähnung. Vgl. etwa Haarer 2022, 75-94.

**100** Chorik. or. 3,15: ὦ μεγάλης μὲν τῆς βασιλέως φιλανθρωπίας, μεγάλης δὲ τῆς σῆς πρὸς τοῦτο διακονίας. ἔδει γὰρ τὸν μὲν νομοθετῆσαι τῆς ἀσεβείας τὴν ἴασιν, σὲ δὲ ἥπια φάρμακα πάσσειν. Vgl. auch Chorik. or. 3, 12, wo er womöglich insinuiert, der Kaiser habe die Gelegenheit benötigt, um die Vernichtung aller abzuwenden. Allerdings handelt es sich bei jener Gelegenheit (τοιαύταις [αἰτίαις]) um eine Konjektur.

**101** Für Agapets Nähe zu Justinian siehe Anm. 58.

**102** Agap. ekth. 20: Σεπτὴ δικαίως ἐστὶν ἡ ὑμῶν βασιλεία, ὅτι τοῖς πολεμίοις μὲν δεικνύει τὴν ἐξουσίαν, τοῖς ὑπηκόοις δὲ νέμει φιλανθρωπίαν· καὶ νικῶσα ἐκείνους τῇ δυνάμει τῶν ὅπλων, τῇ ἀόπλῳ ἀγάπῃ τῶν οἰκείων ἡττᾶται· ὅσον γὰρ θηρίου καὶ προβάτου τὸ μέσον, τοσοῦτον ἀμφοτέρων ἡγεῖται τὸ διάφορον. Vgl. dazu Delp 2021b, 31-35.

Elemente. Die kaiserliche Selbstdarstellung war hier determinativ, insofern sie die Rolle des und die Erwartungen an den Monarchen allmählich neu bestimmte. Symbolisch-kommunikative Mittel mussten regelmäßig eingesetzt werden, um die Position des Kaisers zu reproduzieren[103]. Die Generierung symbolischer Ressourcen ist dahingehend eine Voraussetzung zur Allokation und zum Einsatz weiterer, auch materieller Ressourcen. Zugleich definierten insbesondere durch Sprache vorgebrachte Mittel der Reproduktion des Herrschaftsverhältnisses die Rolle des Monarchen immer wieder selbst. Dieser transformative Prozess vollzog sich unabhängig davon, ob er Teil eines bewusst vorangetriebenen Programms war oder beiläufig während der Reaktion auf ein akutes Problem erfolgte. Neue symbolische Ressourcen markieren also nicht nur einen Wandel der Kommunikationsformen. Sie hatten direkte Auswirkungen darauf, wie andere Ressourcen hergestellt, erlangt oder eingesetzt werden konnten.

Dass Kommunikation sich nicht auf Sprache, sondern auf Taten erstreckte, verdeutlicht der Blick auf ein anderes Feld, auf dem der Kaiser herausgefordert wurde: Hatte die Religion schon immer viel Raum in der Politik Justinians eingenommen, verstärkte sich diese Tendenz unter dem Eindruck der zahlreichen Verheerungen. Die Erfordernisse der Zeit, verlangten dem Kaiser einerseits demonstrative Schwäche, andererseits rigorose Härte ab, was sowohl am Beispiel der Zoras-Episode und dem teilweise geradezu rücksichtsvollen Umgang mit prominenten Monophysiten als auch an der robusten Intervention gegen die aufständischen Samaritaner ersichtlich wird.

Gegenüber heiligen Männern wie Zoras lag in der Zurschaustellung der eigenen Machtlosigkeit nämlich auch eine Chance, die eigene Milde zu demonstrieren. Waren hier symbolische Ressourcen für Justinian zu gewinnen, vermochte umgekehrt die Bestrafung dieser Männer, diese Machtmittel zu vernichten; denn nicht nur wären seine Antagonisten in Glaubensfragen zu Märtyrern geworden, sondern auch der Monarch selbst als Verfolger erschienen. Zugleich drohten durch den andauernden Konflikt Resilienzressourcen des Kaisers an Wert zu verlieren, sodass Justinian in ein Dilemma geriet. Jede Option war letztendlich mit dem Verlust symbolischer Ressourcen verbunden, was neben seiner offenkundigen Bewunderung für einzelne heilige Männer als Erklärung für das unterschiedliche Vorgehen gesehen werden kann.

Bei den Samaritanern verhielt es sich anders. Diesmal waren Christen, darunter unschuldige Kinder und geweihte Bischöfe, angegriffen worden und der Kaiser konnte kaum anders als schnell und brutal zu reagieren. Sein Eingreifen bot ihm die Möglichkeit, symbolische Ressourcen zurückzugewinnen. Der Schutz seiner christlichen Untertanen gegen Andersgläubige innerhalb seines Herrschaftsgebiets hatte zwar versagt, aber Justinian konnte wenigstens zeigen, dass die Angriffe nicht ungesühnt blieben und sich nicht wiederholen konnten[104].

Symbolische Ressourcen bestimmen in erheblichem Maße die Form des Gefüges, das sich letztendlich als resilient erwies, und doch ein ganz anderes war als noch wenige Jahre zuvor. Diese Beobachtung deckt sich mit dem von Martin Endreß und Benjamin Rampp vorgeschlagenen Konzept von Resilienz als Prozess transformativer Autogenese, in dem der resiliente Kern zwar als identifizierendes Element einer als »resilient verstandenen Einheit« fungiert, aber eben nicht statisch verstanden wird, »sondern gerade durch Transformation« Bestand hat[105]. Der Rückgriff auf bestehende Elemente der monarchischen Ordnung in dem Versuch seine Herrschaft zu stabilisieren ermöglichte es, nicht nur symbolische Ressourcen zu generieren; sie führte dazu, dass einige jener Elemente an Bedeutung gewannen, wie die Begründung der Herrschaft durch Gott oder die Verfolgung von Sündern und Häretikern. So blieb der Kern des Herrschaftsverhältnisses, das ausgerichtet war auf den Kaiser im Zentrum, zwar erhalten. Die Art aber, wie diese Herrschaft ausgeübt, begründet und verstanden wurde, hatte sich gewandelt.

## Bibliografie

Antike Quellen sind nach ThLL und LSJ oder, wenn dort nicht gelistet, nach DNP abgekürzt; darüber hinaus verwende ich folgende Sigeln: Chron. Pasch. = Chronicon Paschale; Chorik. or. = Chorikios von Gaza, Reden; Ioh. Eph. beat. or. = Johannes von Ephesos, Leben östlicher Heiliger zitiert nach Brooks 1923–1926; Ioh. Eph. in der Chronik von Zuqnîn = Johannes von Ephesos ebenda zitiert nach Witakowski 1996; Ioh. Nik. = Chronik des Johannes von Nikiou zitiert nach Charles 1981; Kyrill. Skyth. Sabas = Kyrillos von Skythopolis, Leben des Sabas; Ps.-Zach. Rhet. = Pseudo-Zacharias Rhetor, Kirchengeschichte. – Die Übersetzungen von Ioh. Mal. folgen im Wesentlichen Thurn/Meier, die von Hes. Schönberger.

**103** Vgl. die Definition oben und in Anm. 8 sowie Delp 2021a, 334.

**104** Aus dieser Perspektive erscheint es naheliegend, die in Cod. Iust. 1,5,17 kodifizierte Anordnung, die Synagogen der Samaritaner zu schleifen und den Wiederaufbau zu untersagen, als der Niederschlagung des Aufstandes nachgelagert anzusehen.

**105** Endreß/Rampp 2014, 94.

**Borsch 2018**: J. Borsch, Erschütterte Welt. Soziale Bewältigung von Erdbeben im östlichen Mittelmeerraum der Antike. Bedrohte Ordnungen 11 (Tübingen 2018).

**Brandes 1997**: W. Brandes, Anastasios ὁ δίκορος: Endzeiterwartung und Kaiserkritik in Byzanz um 500 n. Chr. Byzantin. Zeitschr. 90(1), 1997, 24–63.

**Brimioulle 2020**: P. Brimioulle, Das Konzil von Konstantinopel 536. Roma Aeterna 8 (Stuttgart 2020).

**Brooks 1923-1926**: John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. Syriac Text Ed. and Transl. by E. W. Brooks. Patrologia Orient. 17–19 (Paris 1923–1926).

**Brown 2018 [1971]**: P. R. L. Brown, The World of Late Antiquity, AD 150–750 (London 2018 [1971]).

**Cameron 1979**: A. Cameron, Images of Authority. Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium. Past & Present 84, 1979, 3–35.

**Charles 1981**: R. H. Charles, The Chronicle of John (c. 690 A.D.), Coptic Bishop of Nikiu. Text and Translation Soc. 3 (Amsterdam 1981).

**Constantinou 2021**: M. Constantinou, Rez. zu: Patrick Brimioulle, Das Konzil von Konstantinopel 536 (Roma Aeterna 8) Stuttgart 2020. Plekos 23, 2021, 285–296.

**Delp 2021a**: D. Delp, Organising Mobility. A Conflict Perspective on Selected Passages of the Odyssey in Context of Archaic Greek Migration Movements. In: T. Schade / B. Schweizer / S. Teuber / R. Da Vela / W. Frauen / M. Karami / D. K. Ojha / K. Schmidt / R. Sieler / M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 329–341.

**2021b**: D. Delp, *Philanthrōpía* im Kontext von *agápē* und *mímēsis theoú* bei Agapet. Justinians Diakon zwischen Nächstenliebe und klassischem Ideal. Journal Ethics Antiqu. and Christianity 3, 2021, 26–51.

**2021c**: D. Delp, Δική καὶ ἀδελφαί. Einige Überlegungen zu Gerechtigkeitskonzeptionen in der epischen Dichtung Hesiods im Kontext archaischer Migrationsbewegungen. In: D. Delp / X. Herren (Hrsg.), TextRessourcen. Agrarische, soziale und poetische Ressourcen in archaischer und hellenistischer Zeit. Spudasmata 187 (Hildesheim 2021) 11–44.

**2022**: D. Delp, Zwischen Ansässigkeit und Mobilität. Die sogenannte Große Kolonisation der Griechen aus migrationstheoretischer Perspektive. Stud. Alte Gesch. 34 (Göttingen 2022).

**2023a**: D. Delp, Die Justinianische Pest. Das Wechselspiel von Ordnungen in Zeiten existenzieller Bedrohung. In: E. Frie / M. Meier (Hrsg.), Krisen anders denken. Wie Menschen mit Bedrohungen umgegangen sind und was wir daraus lernen können (Berlin 2023) 28–37. 497–499.

**2023b**: D. Delp, Framing Threat. Procopius' Anecdota in Context of Catastrophe. In: E. Günther / S. Günther (Hrsg.), Frames and Framing in Antiquity II. Selected Papers from the Second Frames and Framing in Antiquity Conference, 17–19 October 2021. Suppl. Journal Ancient Civilizations 10 (Changchun 2023) 205–230.

**Díaz Martínez 2017**: P. C. Díaz Martínez, Crisis, Transition, Transformation. The End of the Roman World and the Usefulness of Useless Categories. In: R. L. Testa (Hrsg.), Late Antiquity in Contemporary Debate (Newcastle-upon-Tyne 2017) 15–37.

**Durliat 1989**: J. Durliat, La peste du VI$^{e}$ siècle: pour un nouvel examen des sources byzantines. In: V. Kravari / C. Abadie-Reynal (Hrsg.), Hommes et richesses dans l'empire byzantin. Réalités byzantines 1 (Paris 1989) 107–119.

**Endreß/Rampp 2014**: M. Endreß / B. Rampp, Resilienz als Prozess transformativer Autogenese. Schritte zu einer soziologischen Theorie. Behemoth: Journal Civilisation 7(2), 2014, 73–102.

**Enßlin 1939**: W. Enßlin, Das Gottesgnadentum des autokratischen Kaisertums der frühbyzantinischen Zeit. In: Atti deI V Congresso internazionale di Studi bizantini, Roma 20–26 settembre 1936. 1: Storia, filologia, diritto. Studi bizantini e neoellenici 5 (Roma 1939) 154–166.

**1943**: W. Enßlin, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden. Sitzungsber. Bayer. Akad. Wiss., Phil.-Hist. Abt. 1943,6 (München 1943).

**Frie/Nieswand 2017**: E. Frie / B. Nieswand, Zwölf Thesen zur Begründung eines Forschungsbereiches. Journal Modern European Hist. 15, 2017, 5–15.

**Gutsmiedl 2005**: D. Gutsmiedl, Die justinianische Pest nördlich der Alpen? Zum Doppelgrab 166/167 aus dem frühmittelalterlichen Reihengräberfeld von Aschheim-Bajuwarenring. In: B. Päffgen / E. Pohl / M. Schmauder (Hrsg.), Cum grano salis. Beiträge zur europäischen Vor- und Frühgeschichte. Festschrift für Volker Bierbrauer zum 65. Geburtstag (Friedberg 2005) 199–208.

**Haarer 2022**: F. K. Haarer, Justinian. Empire and Society in the Sixth Century. Debates and Documents in Ancient History (Edinburgh 2022).

**Harper 2017**: K. Harper, The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire (Princeton NJ 2017).

**2018**: K. Harper, Invisible Enviromental History: Infectious Disease in Late Antiquity. In: A. Izdebski / M. Mulryan (Hrsg.), Environment and Society in the Long Late Antiquity. Late Ant. Arch. 11–12 (Leiden 2018) 298–313.

**Henry III 1967**: P. Henry III, A Mirror for Justinian. The Ekthesis of Agapetus Diaconus. Greek Roman and Byzantine Stud. 8, 1967, 281–308.

**Hillner 2015**: J. Hillner, Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity (Cambridge 2015).

**Hunger 1964**: H. Hunger, Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen und Urkunden. Wiener Byzantin. Stud. 1 (Wien 1964).

**Jones 1966**: A. H. M. Jones, The Decline of the Ancient World (London 1966).

**Jones 1988**: H. Jones, Justiniani Novellae ou l'autoportrait d'un législateur. Rev. Internat. Droits Antiqu. 35, 1988, 149–208.

**Kippenberg 1971**: H. G. Kippenberg, Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode. Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten 30 (Berlin, New York 1971).

**Kollmorgen u. a. 2015**: R. Kollmorgen / W. Merkel / H.-J. Wagener, Transformation und Transformationsforschung. Zur Einführung. In: R. Kollmorgen / W. Merkel / H.-J. Wagener (Hrsg.), Handbuch Transformationsforschung (Wiesbaden 2015) 11–30.

**Leppin 2011**: H. Leppin, Justinian. Das christliche Experiment (Stuttgart 2011).

**2012**: H. Leppin, Zu den Anfängen der Kirchenpolitik Justinians. In: H.-U. Wiemer (Hrsg.), Staatlichkeit und politisches Handeln in der römischen Kaiserzeit (Berlin, Boston 2012) 187–208.

**Lunges 2005**: T. K. Lunges, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 476 bis 565. Quellen u. Stud. Gesch. Zypern 52 (Nicosia 2005).

**McCormick 2003**: M. McCormick, Rats, Communications, and Plague: Toward an Ecological History. Journal Interdisciplinary Hist. 34, 2003, 1–25.

**Meier 1999**: M. Meier, Beobachtungen zu den sogenannten Pestschilderungen bei Thukydides II 47–54 und bei Prokop, Bell. Pers. II 22–23. Tyche 3, 1999, 177–210.

**2004a**: M. Meier, Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr. Hypomnemata 147 (Göttingen 2004).

**2004b**: M. Meier, Prokop, Agathias, die Pest und das »Ende« der antiken Historiographie: Naturkatastrophen und Geschichtsschreibung in der ausgehenden Spätantike. Hist. Zeitschr. 278(2), 2004, 281–310.

**2004c**: M. Meier, Sind wir nicht alle heilig? Zum Konzept des »Heiligen« (sacrum) in spätjustinianischer Zeit. Millennium 1, 2004, 133–164.

**2005**: M. Meier, »Und hinzu kam auch noch die Pest …«. Die sogenannte Justinianische Pest und ihre Folgen. In: M. Meier (Hrsg.), Pest. Die Geschichte eines Menschheitstraumas (Stuttgart 2005) 86–107.

**2012**: M. Meier, Ostrom–Byzanz, Spätantike–Mittelalter. Überlegungen zum »Ende« der Antike im Osten des Römischen Reiches. Millennium 9, 2012, 187–253.

**2016a**: M. Meier, Liturgisierung und Hypersakralisierung. Zum Bedeutungsverlust kaiserlicher Frömmigkeit in Konstantinopel zwischen dem 6. und 7. Jahrhundert n. Chr. In: N. Schmid / N. K. Schmid / A. Neuwirth (Hrsg.), Denkraum Spätantike. Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran. Episteme in Bewegung 5 (Wiesbaden 2016) 75–106.

**2016b**: M. Meier, The »Justinianic Plague«: the Economic Consequences of the Pandemic in the Eastern Roman Empire and its Cultural and Religious Effects. Early Medieval Europe 24, 2016, 267–292.

**2016c**: M. Meier, Transformationen der oströmischen Monarchie zwischen Spätantike und Frühmittelalter (5.–7. Jahrhundert). Jahrb. Heidelberger Akad. Wiss. 2016, 49–51.

**2017**: M. Meier, Der Monarch auf der Suche nach seinem Platz. Kaiserherrschaft im frühen Byzanz (5. bis 7. Jahrhundert n. Chr.). In: S. Rebenich (Hrsg.) / J. Wienand (Mitarb.), Monarchische Herrschaft im Altertum. Schr. Hist. Kolleg: Koll. 94 (München 2017) 509–544.

**2020a**: RAC 30,2 (2020) 421–456 s. v. Seuche (M. Meier).

**2020b**: M. Meier, The »Justinianic Plague«: An »Inconsequential Pandemic«? A Reply. Medizinhist. Journal 55(2), 2020, 172–199.

**2020c**: M. Meier, What Historians Are Doing – A Final Reply to Mordechai et al. Medizinhist. Journal 55(3), 2020, 294–296.

**Millers/Sarris 2018**: D. Miller / P. Sarris, The Novels of Justinian. A Complete Annotated English Translation (Cambridge u. a. 2018).

**Mordechai/Eisenberg 2019**: L. Mordechai / M. Eisenberg, Rejecting Catastrophe. The Case of the Justinianic Plague. Past & Present 244, 2019, 3–50.

**Mordechai u. a. 2020a**: L. Mordechai / M. Eisenberg / T. Newfield / J. Kay, Doing History: Plague Past and Future – A Second Response to Mischa Meier. Medizinhist. Journal 55(3), 2020, 297–298.

**2020b**: L. Mordechai / M. Eisenberg / T. Newfield / A. Izdebski / J. Kay, Quantitative Analysis and Plagued Assumptions: A Response to Mischa Meier. Medizinhist. Journal 55(3), 2020, 290–293.

**Nippel 2006a**: W. Nippel, Edward Gibbon. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. In: E. Stein-Hölkeskamp / K.-J. Hölkeskamp (Hrsg.), Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt (München 2006) 644–659.

**2006b**: W. Nippel, Edward Gibbon (1737–1794). In: L. Raphael (Hrsg.), Klassiker der Geschichtswissenschaft. 1: Von Edward Gibbon bis Marc Bloch. Beck'sche R. 1687 (München 2006) 20–37.

**Pohl 1997**: W. Pohl (Hrsg.), Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity. The Transformation of the Roman World 1 (Leiden, Köln 1997).

**Salzman 2021**: M. R. Salzman, The Falls of Rome. Crises, Resilience and Resurgence in Late Antiquity (Cambridge 2021).

**Sarris 2002**: P. Sarris, The Justinianic Plague: Origins and Effects. Continuity and Change 17, 2002, 169–182.

**2006**: P. Sarris, Economy and Society in the Age of Justinian (Cambridge 2006).

**2008**: P. Sarris, Bubonic Plague in Byzantium: The Evidence of Non-Literary Sources. In: L. K. Little (Hrsg.), Plague and the End of Antiquity. The Pandemic of 541–750 (New York 2008) 119–132.

**2018**: P. Sarris, Landownership and Rural Society in the Writings of Procopius. In: C. Lillington-Martin / E. Turquois (Hrsg.), Procopius of Caesarea. Literary and Historical Interpretations (London, New York 2018) 238–250.

**2020**: P. Sarris, New Approaches to the »Plague of Justinian«. Past & Present 254, 2020, 315–346.

**Walter 2011**: U. Walter, Praxis ohne Begriff? »Reformen« in der Antike. In: B. Onken / D. Rohde (Hrsg.), »In omni historia curiosus«. Studien zur Geschichte von der Antike bis zur Neuzeit: Festschrift für Helmuth Schneider zum 65. Geburtstag. Philippika 47 (Wiesbaden 2011) 111–127.

**Ward-Perkins 2005**: B. Ward-Perkins, The Fall of Rome and the End of Civilization (Oxford u. a. 2005).

**Weber 2009**: M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (Tübingen $^{5}$2009).

**White/Mordechai 2020**: L. A. White / L. Mordechai, Modeling the Justinianic Plague. Comparing Hypothesized Transmission Routes. PloS ONE 15(4), 2020, e0231256. DOI: 10.1371/journal.pone.0231256.

**Wiechmann/Grupe 2005**: I. Wiechmann / G. Grupe, Detection of Yersinia Pestis DNA in Two Early Medieval Skeletal Finds from Aschheim (Upper Bavaria, 6$^{th}$ Century A.D.). Am. Journal Physical Anthr. 126, 2005, 48–55.

**Winkler 1965**: S. Winkler, Die Samariter in den Jahren 529/30. Klio 43–45(1), 1965, 435–457.

**Witakowski 1996**: W. Witakowski, Ps.-Dionysius Chronicle. Part III (Known also as the Chronicle of Zuqnin). Translated Texts for Historians 22 (Liverpool 1996).

**Wood 1997**: I. N. Wood, Report: The European Science Foundation's Programme on the Transformation of the Roman World and Emergence of Early Medieval Europe. Early Medieval Europe 6, 1997, 217–227.

**2006**: RGA$^{2}$ 31 (2006) 132–134 s. v. Transformation of the Roman World (I. N. Wood).

Dominik Delp
Eberhard Karls Universität Tübingen
Philosophische Fakultät, Seminar für Alte Geschichte
Leibniz-Projekt »(Post-)Roman Transitions«
Keplerstr. 17
DE - 72074 Tübingen
dominik.delp@uni-tuebingen.de
ORCID: 0000-0001-7130-7112

## SUMMARY

While the first half of Justinian's reign is considered the heyday of the Eastern Roman Empire, the second was characterized by severe catastrophes, most notably the devastating plague pandemic. Despite various adversities, the emperor succeeded in stabilizing the monarchical order. This creative stabilization was part of a process of resilience, in which the core of the order was also renegotiated, especially as the ability to allocate, use and, in some cases, generate material and immaterial resources is an important characteristic of resilient structures. As a theoretical concept, resilience helps to determine the character of this order in transition. It opens up a new perspective on how Justinian, with the help of his chancellery and his other civil and military officials, reinterpreted the disasters that befell the empire. With the newly arranged and supplemented symbolic resources, it was possible to stabilize the monarchical order as such; through interpretation, it ultimately proved to be resilient, whereby the symbolic resources significantly determined the form of the structure.

# Narrative der Resilienz

Emanuel Zingg

# Resilienz in fiktiven Frühgeschichten (ehemals) unfreier Bevölkerungsgruppen im antiken Griechenland


## ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz untersucht fiktive Vergangenheitsnarrative (ehemals) unfreier Bevölkerungsgruppen im antiken Griechenland unter dem Aspekt der Resilienz. Ausgewertet werden die beiden Fallbeispiele der messenischen Heloten und der thessalischen Penesten. Es wird zunächst dargelegt, warum diese beiden Vergangenheitsnarrative als fiktiv gelten müssen, sodann gezeigt, dass zwischen Quellen aus der Zeit der Unfreiheit der betroffenen Bevölkerungsgruppen und solchen aus der Zeit danach sowie zwischen Quellen, die den Standpunkt der Unfreien, und solchen, die den Standpunkt der Herren einnehmen, zu unterscheiden ist. Weil die Erzählungen mitunter ein jahrhundertelanges literarisches Fortleben fern vom ursprünglichen Entstehungskontext hatten, können fiktive Akte der frühgeschichtlichen Resilienz auch erst später in das Narrativ eingedrungen sein.



## SCHLÜSSELWÖRTER

Resilienz / unfreie Bevölkerungsgruppen / fiktive Vergangenheitsnarrative / Messenier / Penesten


Im antiken Griechenland war das Phänomen, dass eine unfreie Bevölkerungsgruppe griechischer Identität für eine oft relativ breite, ebenfalls griechische Herrenschicht Arbeiten meist im Landwirtschaftssektor verrichten oder auch Heeresdienst leisten musste, recht verbreitet. An einem *locus classicus* bei Pollux werden diese Abhängigkeitsverhältnisse in der Mitte zwischen Freiheit und Sklaverei verortet, wobei wie in allen anderen Quellen kein eigener griechischer Terminus für diesen Rechtsstand verwendet, sondern das Phänomen durch die Aufzählung von Beispielen gefasst wird[1]:

> Μεταξὺ δ' ἐλευθέρων καὶ δούλων οἱ Λακεδαιμονίων Εἵλωτες καὶ Θετταλῶν Πενέσται καὶ Κρητῶν Κλαρῶται καὶ Μνῶῖται καὶ Μαριανδυνῶν Δωροφόροι καὶ Ἀργείων Γυμνῆτες καὶ Σικυωνίων Κορυνηφόροι.
>
> »Zwischen Freien und Sklaven aber [sc. befinden sich] die Heloten der Lakedaimonier und die Penesten der Thessaler und die Klaroten und Mnoiten der Kreter und die Dorophoren der Mariandyner und die Gymneten der Argeier und die Korynephoren der Sikyonier.«

Oft wissen wir wenig über diese unfreien Bevölkerungsgruppen. In der Regel liegen die Abhängigkeitsverhältnisse seit dem Beginn der griechischen Geschichte in der archaischen Epoche vor und enden in klassischer oder hellenistischer Zeit[2]. Wir konzentrieren uns im Folgenden auf die messenischen Heloten und die thessalischen Penesten. Was die Geschichte der Bevölkerungsgruppe, ihren Rechtsstatus sowie ihr Vergangenheitsnarrativ angeht, in-

**1** Poll. 3,83.

**2** Zu den von Pollux erwähnten Beispielen und noch einigen weiteren, insbesondere den lakonischen Heloten, siehe Ducat 1990, 31–51, van Wees 2003, 34–66 und Kennell 2003. Die genannten Gruppen erlangten zu folgenden Daten ihre Freiheit: messenische Heloten: 369 v. Chr.; lakonische Heloten: 2. Jh. v. Chr.; thessalische Penesten: 3. Jh. v. Chr.; kretische

In: A. Hartmann · A.-K. Rieger · Ch. Schliephake (Hrsg.), »Ressourcen der Resilienz« in der Antike. Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien.
LEIZA Publications 6 (Mainz 2025). DOI: 10.11588/propylaeum.1596.c22936

formieren uns die Quellen ungleich besser über die messenischen (und lakonischen) Heloten als über die Penesten, weshalb Erstere im Zentrum der hier folgenden Ausführungen stehen werden. Den einzigen in den Quellen einigermaßen breit dokumentierten Parallelfall stellen die Penesten dar, weshalb sie hier als Vergleichsbeispiel ebenfalls näher betrachtet werden, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Resilienznarrativen der beiden Gruppen herauszuarbeiten[3].

Die Heloten gliedern sich in zwei Gruppen, von denen die eine in Messenien, die andere in Lakonien lebte. Die antiken Quellen sind nicht einheitlich, was die Unterscheidung zwischen den beiden und die Terminologie betrifft[4]. Weil sich beide Gruppen in einem ähnlichen Stand der Unfreiheit und der Abhängigkeit von der in Lakonien ansässigen Herrenschicht der Spartiaten befanden, bezeichnen wir beide als Heloten. Dennoch heben sie sich deutlich voneinander ab, wenn man ihre Wohngebiete und ihre jeweils ganz andere Frühgeschichte betrachtet.

Die Frühgeschichte der messenischen Heloten, die bereits in den antiken Quellen und auch hier im Folgenden oft einfach als Messenier bezeichnet werden, betrifft nicht nur Messenien, sondern die ganze westliche Peloponnes. Sie umfasst die Ereignisse von der Rückkehr der Herakliden und der Dreiteilung ihrer im Verbund mit den Doriern gemachten Eroberungen auf der Peloponnes bis zum Ende des Zweiten Messenischen Krieges und der endgültigen Unterwerfung Messeniens durch Sparta. Die Messenier spielen in ihr eine zentrale Rolle. Nach ihrer Unterwerfung bildeten sie jahrhundertelang eine unfreie Bevölkerungsschicht unter spartanischer Herrschaft, bevor die Thebaner unter Epameinondas sie im Januar 369 v. Chr. befreiten. In einer von Sparta unabhängigen Polis neu organisiert verteidigten die Messenier in der Folge ihre Freiheit erfolgreich. Die antiken Quellen fassen also die Geschichte der Messenier in drei Phasen: eine Zeit tapferer Freiheitsbehauptung in der fernen Vergangenheit, eine Zeit der Knechtschaft unter den Spartanern und eine Zeit der Renaissance der Freiheit, wobei sich die Messenier in jeder Phase als resilient gegenüber Sparta erwiesen und sich ihre aus der Zeit vor der Eroberung durch Sparta herstammende Identität bewahrten.

Es gibt mehrere gewichtige Argumente für die Annahme, dass das Narrativ zur ersten Phase, der westpeloponnesischen Frühgeschichte, pseudohistorisch ist. Dazu zählt die Beobachtung, dass sich in der messenischen Geschichte gleich wie in der lakedaimonischen und der arkadischen ein deutliches *floating gap* zwischen den Ereignissen bis zu den Messenischen Kriegen einerseits und der Zeit ab etwa 525 v. Chr. andererseits feststellen lässt. Darunter versteht man in der *oral history* das in verschiedenen Kulturen ohne schriftliche Überlieferung beobachtete Phänomen, dass nur Ereignisse, die bis zur Generation der Großeltern zurückreichen, verlässlich überliefert werden. Vor dieser Zeit lässt sich in vielen Kulturen eine Lücke feststellen, welche die historische von der fiktiven oder mythischen Zeit trennt. Sie wird als *floating gap* bezeichnet, weil sie in schriftlosen Kulturen mit dem Sterben alter und dem Werden neuer Generationen im Strom der Zeit gleichsam mitschwimmt, also immer denselben Abstand von rund drei Generationen zur Gegenwart bewahrt. Im vorliegenden Fall liegt das *floating gap* zwischen dem Ende des Zweiten Messenischen Krieges in frühgeschichtlicher Zeit, als Sparta Messene endgültig unterworfen haben soll, und den Ereignissen der Zeit ab etwa 525 v. Chr. Aus der Zeit dazwischen, die gemäß späteren antiken chronologischen Berechnungen rund 150 Jahre umfasste, sind kaum Ereignisse überliefert, davor und danach jedoch viele. Die Listen der messenischen und der arkadischen Könige, welche eine genaue Kenntnis der Chronologie vortäuschen, brechen am Ende des Ersten bzw. des Zweiten Messenischen Krieges ab. Die eigentliche Geschichte Griechenlands als kontinuierliche Abfolge von Ereignissen hingegen beginnt erst um 525 v. Chr. Es handelt sich um den Zeithorizont, der Herodot durch schriftliche und vor allem mündliche Quellen noch einigermaßen zugänglich war. Seine

Klaroten (Leibeigene in Privatbesitz) und Mnoiten (Leibeigene in Staatsbesitz): Datum unbekannt; Dorophoren der Mariandyner in Herakleia am Pontos (keine Griechen!): 360er-Jahre(?) v. Chr.; argivische Gymneten: 468 v. Chr.; sikyonische Korynephoren oder Katonakephoren: zwischen 500 und den 360er-Jahren(?) v. Chr.

**3** Langerwerf 2009 vergleicht die Darstellung des frühgeschichtlichen messenischen Widerstandes gegen Sparta in Pausanias' Messenienbuch mit dem Bericht über einen zeitlich nicht klar verorteten Sklavenaufstand auf Chios unter einem gewissen Drimakos, der nur aus Athen. 6, 265c-266e (= Nymphodoros von Syrakus 572 F 4 BNJ) bekannt ist. Die Historizität dieses Sklavenaufstandes ist problematisch und die rechtliche Stellung der betroffenen Bevölkerungsgruppe ist auf alle Fälle von derjenigen der Heloten und ähnlicher Gruppen verschieden, worauf gerade Athen. 6, 265bc selbst hinweist, der mit Theopomp die Chier als Erfinder der klassischen Sklaverei im Gegensatz zur spartanischen Helotie betrachtet und den Aufstand des Drimakos als Folge ihrer Auswüchse: Πρώτους δ᾽ ἐγὼ τῶν Ἑλλήνων οἶδα ἀργυρωνήτοις δούλοις χρησαμένους Χίους, ὡς ἱστορεῖ Θεόπομπος [115 F 122a BNJ] ἐν τῇ ἑβδόμῃ καὶ δεκάτῃ τῶν Ἱστοριῶν· Χῖοι πρῶτοι τῶν Ἑλλήνων μετὰ Θετταλοὺς καὶ Λακεδαιμονίους ἐχρήσαντο δούλοις, τὴν μέντοι κτῆσιν αὐτῶν οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐκείνοις ‹…› Λακεδαιμόνιοι μὲν γὰρ καὶ Θετταλοὶ φανήσονται κατασκευασάμενοι τὴν δουλείαν ἐκ τῶν Ἑλλήνων τῶν οἰκούντων πρότερον τὴν χώραν ἣν ἐκεῖνοι νῦν ἔχουσιν, οἱ μὲν Ἀχαιῶν, Θετταλοὶ δὲ Περραιβῶν καὶ Μαγνήτων, καὶ προσηγόρευσαν τοὺς καταδουλωθέντας οἱ μὲν εἵλωτας, οἱ δέ πενέστας. Χῖοι δὲ βαρβάρους κέκτηνται τοὺς οἰκέτας καὶ τιμὴν αὐτῶν καταβάλλοντες. ὁ μὲν οὖν Θεόπομπος ταῦθ᾽ ἱστόρησεν· ἐγὼ δὲ τοῖς Χίοις ἡγοῦμαι διὰ τοῦτο νεμεσῆσαι τὸ δαιμόνιον· χρόνοις γὰρ ὕστερον ἐξεπολεμήθησαν διὰ δούλους. Diesen und ähnlich gelagerte Fälle, die Sklaven betreffen, behandle ich hier nicht.

**4** Siehe etwa Ducat 1990, 13-18. Zu den Quellen zu den Heloten in historischer Zeit vgl. ebenfalls Ducat 1990.

schriftliche Fassung der griechischen Geschichte hat die Untergrenze des bis in seine Zeit mit den Generationen mitschwimmenden *floating gap* für immer fixiert[5].

Es stellt sich aus heutiger Perspektive die Frage, ob man die westpeloponnesische Frühgeschichte als Resilienznarrativ *par excellence* einer unfreien Bevölkerungsgruppe, das uns aus dem antiken Griechenland erhalten ist, lesen darf. Dies ist bis jetzt in der Forschung, soweit ich sie überblicke, nicht geschehen und ich will diesen Ansatz im vorliegenden Beitrag einer kritischen Prüfung unterziehen.

## Re-silienz, As-silienz und Fiktionalitätsebenen in historischen Narrativen: Zur Begrifflichkeit in diesem Beitrag

Eine Erkenntnis der gemeinsamen Diskussionen in diesem Forschungsnetzwerk ist, dass in der Forschung – welche mehrheitlich nicht die antike Mittelmeerwelt betrifft – bislang keine Definition von Resilienz aufgestellt wurde, die in einzelnen Disziplinen allgemeine Akzeptanz erlangt, geschweige denn interdisziplinäre Gültigkeit hätte. Es werden vielmehr in Fallstudien individuelle Definitionen zur Anwendung gebracht[6]. Dies werde auch ich nicht anders handhaben. Dabei gilt es zu unterstreichen, dass ich meinen Ansatz nicht in den methodischen Rahmen einer einzigen Wissenschaftsdisziplin hineinzwängen möchte. Gleichzeitig möchte ich mich dafür stark machen, den Begriff möglichst präzise zu fassen, da sonst die Gefahr beliebiger Unschärfe und damit geringen analytischen Nutzens besteht.

Generell fasse ich Resilienz als erfolgreichen Umgang eines Individuums oder einer Gruppe mit als krisenhaft empfundenen, gegenüber dem früheren und angestrebten Zustand veränderten Lebensbedingungen. Spezifisch in den von mir untersuchten Beispielen besteht die Krise im vollständigen Verlust der politischen und dem partiellen Verlust der individuellen Freiheitsrechte aller Angehöriger einer Bevölkerungsgruppe über viele Generationen hinweg. Die Krise dieses Bevölkerungsteils ist somit kein kurzfristiger Schock, sondern ein sich über mehrere Jahrhunderte erstreckender Dauerzustand. Sie ist institutionalisiert, d. h. fester Bestandteil eines stabilen Gesellschaftssystems und einer stabilen politischen Ordnung.

Es ist wichtig zu betonen, dass in derart institutionalisierten Krisen die Resilienz der unfreien Bevölkerungsgruppen verschiedene Formen annehmen kann und diese oft gleichzeitig auftreten. Zu nennen wären etwa gemeinsame Kulte und Brauchtümer, ökonomische Prosperität im Rahmen des gesetzlich Möglichen, Selbstbewaffnung oder militärische Hilfe von außen etc. Angehörige unfreier Gruppen richten also einen Teil ihrer Energie und Aufmerksamkeit auf Bereiche, in denen sie Freiheiten genießen und möglicherweise gar zumindest Teile der Herrenschicht übertrumpfen können, so etwa hinsichtlich ihrer individuellen wirtschaftlichen Lage, und nehmen im Gegenzug ihre unfreie Stellung hin. Ich beschränke mich im Folgenden auf kollektive Vergangenheitsnarrative als eine weitere Form von Resilienz der betroffenen Gruppen.

In einem entscheidenden Punkt habe ich hier bereits eine unbewiesene Annahme gemacht, indem ich vom »Verlust der politischen und dem partiellen Verlust der individuellen Freiheitsrechte aller Angehöriger einer Bevölkerungsgruppe« gesprochen habe. Dies impliziert, dass die Gruppe vor der Krise rechtlich bessergestellt war und anschließend die Krise als Gruppe durchmachte, um letztendlich wieder die alten Rechte als Gruppe zurückzuerlangen. Trifft diese Annahme zu, so ist man berechtigt, von Re-silienz als einem Zurück-springen in den Ausgangszustand zu sprechen. Es stellt sich jedoch die Frage, ob es diesen besseren Ausgangszustand je gab oder ob sich die Gruppe nicht vielmehr während und nach dem Ende der Krise, die im Grunde seit Menschengedenken andauerte und in vorhistorische Zeit zurückreichte, herausbildete und ihre Existenz davor erst *ex post* konstruiert wurde[7]. Zu beachten ist insbesondere auch, dass das politische Denken und das Bewusstsein für die schriftliche Definition von Rechten im historisch fassbaren Zeitabschnitt der von mir untersuchten unfreien Bevölkerungsgruppen einen gewaltigen Entwicklungssprung machte. Es ist daher zu erwägen, ob man statt von Re-silienz

**5** Zingg 2016, 6-12. 182-185. 279.

**6** Zu diesem Schluss kommt auch die aus der Sicht eines Ethnologen vorgetragene Kritik an der Verwendung des Begriffs Resilienz in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen und Studien (allerdings unter Ausklammerung der Altertumswissenschaften) in Bollig 2014, insbesondere 271-276. Zur Definition des Begriffs Resilienz siehe auch die Einleitung zu diesem Band.

**7** Die Ansicht, die messenische Identität sei erst während der Zeit der Unfreiheit und danach ausgebildet worden, vertritt Luraghi 2002, vgl. auch zusammenfassend Auberger 2007, 32-34.

nicht eher von As-silienz sprechen sollte, von einem Sprung nach vorne in die Gegenwart des damals aktuellen Entwicklungsstandes nicht nur des Rechtes, sondern auch des Selbstverständnisses und des Zusammengehörigkeitsgefühls sozialer Gruppen, von einem Sprung nach vorne, der nach dem letztendlichen Gewinn der Freiheit gleichzeitig auch ein Sprung auf Augenhöhe zu den früheren Herren war. Die von mir untersuchte Form der Unfreiheit wurde im Laufe der klassischen und frühhellenistischen Zeit zu einem Auslaufmodell und allmählich abgeschafft. Keine anderen griechischen Bevölkerungsgruppen gelangten in diesem Zeitraum in ein kollektives unfreies Abhängigkeitsverhältnis.

Im Gegensatz zu anderen im Rahmen unseres Netzwerkes behandelten Formen von Resilienz ist die Konstruktion einer gemeinsamen Vergangenheit ein gruppenpsychologisches und gruppensoziologisches Phänomen, das nicht nur im mündlich tradierten Narrativ, sondern auch in der Literatur und der bildenden Kunst seinen Ausdruck finden und somit zu einer artistischen Auseinandersetzung mit Resilienz führen kann, die wiederum stark von der Vorstellung des Künstlers und/oder der Konzeption des Auftraggebers abhängt. Weiter haben solche Narrative eine dezidiert politische und soziale Funktion, nicht nur gegen innen zur Erklärung der Unterscheidung zwischen freien und unfreien Bevölkerungsgruppen in einem bestehenden Staatswesen oder beim Aufbau eines neuen Staatswesens durch eine ehemals unfreie Bevölkerungsgruppe, sondern auch gegen außen zur Erklärung und Abgrenzung der eigenen Identität gegenüber anderen Staaten.

Eine Besonderheit von Resilienz in der Form fiktiver Vergangenheitserzählungen ist schließlich, dass sie in zweifacher Hinsicht fiktiv sein kann: Eine erste Fiktionalitätsebene ist die im Narrativ erzählte Handlung an sich. Eine zweite Fiktionalitätsebene kann in der (oft erst modernen) Konstruktion der angeblichen Entstehungs- und primären Rezeptionsumstände vorliegen: Die Annahme, ein Narrativ habe schon während der Krise der Gruppe Halt gegeben, kann falsch sein. Es ist im Einzelfall zu erwägen, dass das Narrativ tatsächlich erst nach der Überwindung der Krise in der Gruppe entwickelt oder von Außenstehenden dieser Gruppe zugeschrieben worden sein könnte. Statt der Überwindung einer akuten Krise zu dienen, hätten Resilienznarrative in diesen Fällen tatsächlich die Funktion, entweder *ex post* eine Gruppenidentität zu formen, die sich durch die tatsächliche oder angebliche, allenfalls schon mehrere Generationen zurückliegende gemeinsame Erfahrung einer Krisensituation definiert, oder auch nur die Funktion, ein romantisches Bild bei einer nicht involvierten Leserschaft zu zeichnen.

## Resilienz in der Frühgeschichte der messenischen Heloten

Die messenischen Heloten waren seit dem Beginn der eigentlichen griechischen Geschichte eine unfreie Bevölkerungsgruppe unter spartanischer Herrschaft. Sie traten insbesondere beim sogenannten Erdbebenaufstand in den 460er-Jahren v. Chr. als Gruppe in Erscheinung, als sie ohne Erfolg von der Dezimierung der Spartiaten infolge des Einsturzes einer Palästra bei einem Erdbeben profitieren wollten, um das spartanische Joch abzuschütteln, sowie im Jahre 425 v. Chr. bei der Besetzung der messenischen Siedlung Pylos mit Unterstützung der Athener[8]. Zu ihren Aufgaben zählten namentlich die Bewirtschaftung des fruchtbaren Landes Messenien sowie der Dienst im spartanischen Heer.

Über die Frühgeschichte Messeniens verlautet in den Quellen, die älter als die Befreiung der Messenier sind, wenig. Bekannt war bereits das Narrativ der Rückkehr der Herakliden, d. h. der Eroberung der drei Landschaften Messenien, Lakedaimon und Argos durch die Nachfahren des Herakles im Bunde mit einem Heer von Doriern. Danach sollen in den drei Ländern heraklidische Königsdynastien über die Nachfahren des dorischen Heervolkes geherrscht haben[9]. Ein heraklidischer Rechtsanspruch lässt sich auf der Grundlage der mythischen Texte aus der archaischen Epoche indes nur für Argos, nicht aber für Messenien und Lakedaimon ableiten. Die Dreiteilungsepisode scheint daher eine argivische Erfindung wohl der 460er-Jahre v. Chr. zu sein mit dem Zweck, Spartas Hegemonialanspruch über die Peloponnes zu beschränken und den eigenen auf die ganze Argolis zu unterstreichen. Zu diesem Zweck

**8** Zum Erdbebenaufstand und der Besetzung von Pylos sowie den Quellen siehe Luraghi 2008, 182–194.

**9** Pi. P. 5,69–72 (verfasst im Jahre 462/461 v. Chr.) […] τῷ {καὶ} Λακεδαίμονι / ἐν Ἄργει τε καὶ ζαθέᾳ Πύλῳ / ἔνασσεν [sc. Ἀπόλλων] ἀλκάεντας Ἡρακλέος / ἐκγόνους Αἰγιμιοῦ τε »[…] durch dieses [sc. das Orakel von Delphi] siedelte er [sc. Apollon] zu Lakedaimon, / in Argos und dem hochheiligen Pylos / die mutigen Sprösslinge des Herakles / und des Aigimios an«, sodann Eur. *Temenidae vel Temenus test.* i,6–12; iii,9–11 TrGF.

wurde Messenien als drittes, ursprünglich unabhängiges heraklidisches Königreich erfunden, das immerhin rund 40 % des gegenwärtigen spartanischen Territoriums umfasste[10]. Zur Erklärung, warum die Messenier unter die spartanische Herrschaft gerieten, wurde wohl auf einen Krieg verwiesen, dessen Ablauf jedoch unklar bleibt: Herodot spricht knapp von einem Krieg gegen die Messenier, der eine unbestimmte, aber wohl nicht allzu lange Zeit vor 525 v. Chr. und somit viel später als in der späteren antiken Chronologie angenommen, stattfand; Antiochos von Syrakus spricht ebenso von einem Krieg zur Zeit der Gründung Tarents; Thukydides erwähnt nur den Sklavenstatus der Heloten zur Zeit des Erdbebenaufstandes[11].

Wie die Messenier selbst zur Zeit ihrer Unfreiheit ihre Frühgeschichte sahen, wissen wir nicht, da sie, wie andere rechtlich benachteiligte antike Bevölkerungsgruppen, ohne Stimme in den Quellen sind. Der heutige Quellen- und Forschungsstand deutet allerdings darauf hin, dass es sich bei der uns bekannten, sehr dürren Darstellung der messenischen Frühgeschichte um »intentionale Geschichte« handelt, die von einer auswärtigen Macht, nämlich Argos, zu politischen Zwecken verbreitet wurde[12]. Da die Messenier sich nicht freiwillig in den Stand der Unfreiheit gegenüber den spartanischen Herren begeben haben werden, liegt es freilich nahe, einen Krieg oder eine Reihe von Kriegen als Initialereignis anzunehmen, wie sie Herodot und Antiochos am Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. erwähnen.

Dieses vage Narrativ, in welchem die Resilienz der Messenier noch keine Rolle spielt, wird nach der historischen Wende der spartanischen Niederlage bei Leuktra im Jahre 371 v. Chr. stark ausgebaut. Im Nachgang zu dieser Schlacht fielen die Messenier von Sparta ab und gründeten ihre eigene Polis Messene. Es scheint, dass die Spartaner zu diesem Zeitpunkt erstmals ihre eigene Version der Eroberung Messeniens verbreiteten, um nach der katastrophalen Niederlage die Unterstützung Athens zu gewinnen. Dazu zogen sie die Gedichte des spartanischen Kampfparainetikers Tyrtaios hervor, der bislang außerhalb Spartas unbekannt war, doch nach 371 v. Chr. in Werken von Isokrates und Platon auftaucht[13]. In einem Gedicht sprach Tyrtaios von einem 20 Jahre dauernden Kampf unter dem Spartanerkönig Theopompos, der zwei Generationen vor der seinen – so die Deutung der antiken Quellen – zur Einnahme Messenes führte[14]:

[…] ἡμετέρῳ βασιλῆϊ, θεοῖσι φίλῳ Θεοπόμπῳ,
ὃν διὰ Μεσσήνην εἵλομεν εὐρύχορον,
Μεσσήνην ἀγαθὸν μὲν ἀροῦν, ἀγαθὸν δὲ φυτεύειν·
ἀμφ᾽ αὐτὴν δ᾽ ἐμάχοντ᾽ ἐννέα καὶ δέκ᾽ ἔτη
νωλεμέως αἰεὶ ταλασίφρονα θυμὸν ἔχοντες
αἰχμηταὶ πατέρων ἡμετέρων πατέρες·
εἰκοστῷ δ᾽ οἱ μὲν κατὰ πίονα ἔργα λιπόντες
φεῦγον Ἰθωμαίων ἐκ μεγάλων ὀρέων.

»[…] unserem König, dem den Göttern lieben Theopompos, / durch den wir Messene mit den weiten Plätzen einnahmen, / Messene, gut zu beackern, gut zu bepflanzen; / um dieses kämpften neunzehn Jahre / unablässig stets mit duldsamem Gemüt / als Lanzenkämpfer die Väter unserer Väter; / im zwanzigsten aber ließen sie die fetten Äcker zurück / und flohen vom großen Berg Ithome.«

Als die Messenier zur Zeit des Tyrtaios im sogenannten Zweiten Messenischen Krieg von Sparta abfielen, hätten die Athener einen Dichter – eben Tyrtaios – zur erfolgreichen moralischen Unterstützung der Spartaner durch Kampflieder nach Sparta geschickt. Tyrtaios wurde zu einem Athener aus dem Demos Aphidnai gemacht, wohl weil Kallistratos von Aphidnai im Jahre 370/369 v. Chr. die athenische Volksversammlung von der Hilfe an Sparta überzeugt hatte[15]. Dass sich König Theopompos in das 8. Jahrhundert v. Chr. datieren lässt, wie die antiken Chronisten und auch manche modernen Spartaexperten meinen, ist m. E. aber wegen der Unsicherheit der Überlieferung der Spartanischen Königslisten genauso zweifelhaft wie die Datierung des »Tyrtaios«, falls es sich hierbei überhaupt um eine historische Person handelt, zwei Generationen danach. Die Datierung des Tyrtaios stützt sich allein auf das πατέρων ἡμετέρων πατέρες »Väter unserer Väter« im obigen Fragment. Anders als die in der Antike vorherrschende und auch noch

**10** Luraghi 2008, 60; Zingg 2016, 26-38. 59-60.

**11** Zingg 2016, 65-66. Hdt. 3,47,1 Καὶ ἔπειτα παρασκευασάμενοι ἐστρατεύοντο Λακεδαιμόνιοι ἐπὶ Σάμον, ὡς μὲν Σάμιοι λέγουσι, εὐεργεσίας ἐκτίνοντες, ὅτι σφι πρότεροι αὐτοὶ νηυσὶ ἐβοήθησαν ἐπὶ Μεσσηνίους, […]; Antiochos von Syrakus 555 F 13 BNJ (= Strab. 6,3,2) Περὶ δὲ τῆς κτίσεως [sc. τῆς Τάραντος] ῾Αντίοχος λέγων φησὶν ὅτι τοῦ Μεσσηνιακοῦ πολέμου γενηθέντος […]; Thuk. 1,101,2 Πλεῖστοι δὲ τῶν Εἱλώτων ἐγένοντο οἱ τῶν παλαιῶν Μεσσηνίων τότε δουλωθέντων ἀπόγονοι […].

**12** Zum Begriff »intentionale Geschichte« siehe Gehrke 2010, 15-18; 2022, 11-36. 46-47; zu seiner Rezeption in der internationalen Forschung vgl. etwa Foxhall u. a. 2010 und darin insbesondere die Einleitung von L. Foxhall und N. Luraghi, 9-14.

**13** Zu Tyrtaios siehe Zingg 2016, 67-99.

**14** Tyrtaios fr. 5 IEG² (= Paus. 4,6,5; Schol. Plat. nom. 629a; Strab. 6,3,3; Paus. 4,15,2. 4,13,6). Eine entfernte Parallele einer Parainese, welche die fortwährende Bestätigung der kriegerischen Überlegenheit einer Herrenschicht über eine unterworfene, abhängige, doch eng benachbarte Bevölkerungsschicht, die eingangs erwähnten Mnoiten, glorifiziert, ist das kretische »Lied des Hybrias« (Carmen conviviale 909 Page).

**15** Strab. 8,4,10 […] [sc. Strabon fragt sich, ob] Φιλοχόρῳ [328 F 215 BNJ] ἀπιστητέον τῷ φήσαντι [sc. Τυρταῖον εἶναι] Ἀθηναῖόν τε καὶ Ἀφιδναῖον καὶ Καλλισθένει [124 F 24 BNJ] καὶ ἄλλοις πλείοσι τοῖς εἰποῦσιν ἐξ Ἀθηνῶν ἀφικέσθαι δεηθέντων Λακεδαιμονίων κατὰ χρησμόν, ὃς προεπέταττε παρ᾽ Ἀθηναίων λαβεῖν ἡγεμόνα.

heute in der Forschung verbreitete Meinung besagt, ist es jedoch durchaus nicht sicher, dass das lyrische Ich damit den zeitlichen Abstand seiner Gegenwart zur Eroberung Messeniens in einem (ersten) Krieg unter Theopompos bezeichnet. Vielmehr sollte wohl die Eroberung Messeniens jeder Generation von vollbürtigen Spartiaten stets aufs Neue als beispielhafte Tat der Vorväter in einer fernen, zeitlich nicht klar definierten Vergangenheit vor Augen geführt werden.

Die ursprünglichen Rezeptionsumstände der Lieder des Tyrtaios, bevor sie zu Propagandazwecken im Rahmen der messenischen Frühgeschichte einem breiten griechischen Publikum bekannt gemacht wurden, gehen anschaulich aus einem Philochorosfragment hervor[16]:

> Φιλόχορος δέ φησιν κρατήσαντας Λακεδαιμονίους Μεσσηνίων διὰ τὴν Τυρταίου στρατηγίαν ἐν ταῖς στρατείαις ἔθος ποιήσασθαι, ἂν δειπνοποιήσωνται καὶ παιωνίσωσιν, ᾄδειν καθ᾽ ἕνα ‹τὰ› Τυρταίου· κρίνειν δὲ τὸν πολέμαρχον καὶ ἆθλον διδόναι τῷ νικῶντι κρέας.
>
> »Philochoros aber sagt, dass die Lakedaimonier, weil sie die Messenier dank der Kriegsführung des Tyrtaios besiegt hatten, auf ihren Feldzügen den Brauch einführten, wenn sie aßen und Schlachtgesänge sangen, die Lieder des Tyrtaios reihum zu singen; der Feldherr aber sei Richter gewesen und habe als Siegespreis dem Gewinner Fleisch gegeben.«

Tyrtaios' lyrisches Ich wird in diesem ursprünglichen, sehr spezifischen Aufführungskontext der Kampfparänesen im esoterischen Kreis einer Kriegerelite zu dem Wir von fr. 5, das sich selbst als Kollektiv durch den Vortrag der stets gleichen Gedichte in einem reperformativen Akt immer wieder in Erinnerung ruft, dass die »fetten Äcker« Messeniens, welche die spartanische Wirtschaft maßgeblich stützten, durch Krieg erworben worden waren und dass es der ganzen mannhaften Tapferkeit des spartiatischen Heeres bedurfte, um die zahlenmäßig deutlich überlegenen, die eroberten Felder bestellenden Heloten in Unfreiheit zu halten.

Das Narrativ der Unterwerfung der Messenier in zwei Kriegen statt nur einem und die Herkunft des Tyrtaios aus Athen wurden also von den Spartanern verbreitet, um sich die athenische Unterstützung zu sichern. Dieses frühgeschichtliche, pseudohistorische Narrativ war äußerst erfolgreich und ist es bis heute. Es konnte jedoch im Winter 370/369 v. Chr. die gleichzeitige Gründung der großen, sehr stark befestigten Polis Messene nicht verhindern. Die nunmehr freien Messenier nahmen die von ihren Erbfeinden vorgelegte Frühgeschichte, die erklärte, wie sie sich nach zwei langen Kriegen vor fast 300 Jahren letztlich geschlagen geben mussten, auf und erweiterten sie in zwei Etappen zu einem die ganze Peloponnes umspannenden, pseudohistorischen Bündnisnarrativ. Demnach seien die Messenier in den beiden Kriegen von Bundesgenossen wie den Arkadern, den Eleiern oder den Argivern unterstützt worden, die spartanischen Unterdrücker hingegen hätten insgesamt weniger Sympathisanten gehabt. Dabei werden die realen Verhältnisse der auf der Peloponnes sehr ereignisreichen ersten Hälfte der 360er-Jahre v. Chr. bis in kleine Details in der fernen, fiktiven Vergangenheit gespiegelt. So finden etwa innerarkadische Konflikte bei der Gründung von Megalopolis wohl im Herbst 368 v. Chr., dem zweiten großen und erfolgreichen urbanistischen Projekt zur Eindämmung Spartas, Niederschlag im verräterischen Verhalten von frühgeschichtlichen Akteuren. Ein weiteres Beispiel ist, dass die Messenier, statt wie in den 360er-Jahren v. Chr. auf Unterstützung durch den Perserkönig zu hoffen, ihre Augen in der Frühgeschichte auf den Mederkönig Phraortes richten. Andere Akteure wie Lepreon und Methone sind in der Frühgeschichte wie in den 360er-Jahren v. Chr. nicht klar einem Lager zuzuordnen. Dieser Bündnismythos ist das Skelett der messenischen Frühgeschichte und enthält seine eigentliche Botschaft, die eine politische, auf die realen Bündnisverhältnisse der 360er-Jahre v. Chr. gemünzte ist. Nach einem Bürgerkrieg in Elis, in dessen Laufe die promessenische Seite Olympia besetzte, dort die Spiele von 364 v. Chr. austrug und zur Begründung ihres Anspruchs auf den Festvorsitz sich »einiger mythischer und alter Beweise bediente«[17], zerfiel das promessenische Bündnis. Die Allianzen präsentierten sich in der Folge stets in anderer Form als im Bündnismythos festgehalten, was dessen Datierung in die 360er-Jahre v. Chr. ermöglicht. Sparta aber sollte nie mehr seine alte Macht erlangen, und die Messenier und die früher in Spartas Peloponnesischem Bund integrierten Arkader ihre Unabhängigkeit behalten[18].

**16** Philochoros 328 F 216 BNJ (= Athen. 14, 630f).

**17** Diod. 15,78,2 ἐπὶ δὲ τούτων Πισᾶται μὲν ἀνανεωσάμενοι τὸ παλαιὸν ἀξίωμα τῆς πατρίδος καί τισι μυθικαῖς καὶ παλαιαῖς ἀποδείξεσι χρώμενοι, τὴν θέσιν τῆς Ὀλυμπικῆς πανηγύρεως αὐτοῖς προσήκειν ἀπεφαίνοντο. κρίνοντες δὲ τὸν παρόντα καιρὸν εὔθετον ἔχειν ἀμφισβητῆσαι τοῦ ἀγῶνος, συμμαχίαν ἐποιήσαντο πρὸς Ἀρκάδας ὄντας πολεμίους Ἠλείων· συναγωνιστὰς δὲ λαβόντες τούτους ἐστράτευσαν ἐπὶ τοὺς Ἠλείους.

**18** Zingg 2016, 128-251. Die Verbündeten in den beiden frühgeschichtlichen Messenischen Kriegen sind auf messenischer Seite die Argiver, Arkader, Eleier, Heraier, Kephallenier, Phigaleier, Pylier, Rheginer und Sikyonier, auf messenischer Seite die Asinaier, Athener, Korinther, Kreter und Trapezuntier. Die Lepreaten und Methonaier gehen wechselnde Allianzen mit beiden Seiten ein, potenzielle messenische Verbündete sind die Lyder- und Mederkönige Ardys und Phraortes.

Im Kern dieses Bündnismythos mit in den 360er Jahren v. Chr. aktueller politischer Botschaft ist schon die resiliente Haltung der Messenier und ihrer Bundesgenossen angelegt, die nach der Niederlage im Ersten Krieg zwei Generationen später einen Aufstand gegen die spartanischen Herren wagten. Es fragt sich jedoch, wie sehr die ursprünglich wohl schlichte Darstellung bereits Episoden enthielt, welche die Resilienz der mythischen Akteure anhand konkreter Handlungen in den Vordergrund rückte. Weil die damals umlaufenden Erzählungen im Wortlaut verloren sind, ist es schwierig, ein klares Bild zu gewinnen. Grundsätzlich wahrscheinlicher ist das Vorkommen solcher Akte der Resilienz beim Prosaautor Myron von Priene und dem kretischen Epiker Rhianos von Bene, die im 3. Jahrhundert v. Chr., als die akute Bedrohung der ehemaligen messenischen Heloten durch Sparta immer mehr abnahm, das Narrativ in phantastischer Weise ausschmückten. Für diese breite Darstellung der messenischen Frühgeschichte hat Nadine Deshours den Begriff der *légende nationale* geprägt[19]. Von den Werken des Myron und des Rhianos sind uns nur kümmerliche wörtliche Fragmente erhalten, doch stützt sich Pausanias in seiner ausführlichen Darstellung der Frühgeschichte auf sie, sodass sich einigermaßen eine Vorstellung gewinnen lässt[20]. Das in seinem Kern von der spartanischen Gegenseite entworfene Narrativ der beiden Messenischen Kriege wird hier von Autoren fortgeschrieben, die nicht aus Messenien selbst stammen und die sich auch oder sogar in erster Linie für die literarischen Qualitäten des Stoffes rund um den Volkshelden Aristomenes zu interessieren scheinen[21]. Der heldenhafte Abwehrkampf der Messenier und später das Aufbäumen gegen die spartanischen Besatzer sind weder für Myron noch für Rhianos persönlich von existenzieller Bedeutung. Dasselbe gilt auch für die jüngeren uns erhaltenen Quellenautoren zur messenischen Frühgeschichte. Falls diese Autoren Akte der Resilienz der Messenier schildern, so gilt es zu bedenken, dass sie nicht von der Resilienz ihrer eigenen sozialen Gruppe berichten.

In späthellenistischer Zeit scheint die *légende nationale* im Zusammenhang mit der Gründung eines Mysterienkultes im messenischen Andania wieder aufgegriffen worden zu sein[22]. In der hohen Kaiserzeit erfuhr Pausanias in Athen von einer Verbindung dieses messenischen Mysterienkultes mit Eleusis[23]. Damit nimmt die Geschichte der messenischen Resilienz und ihres Fortlebens in immer umfangreicheren und komplizierteren Versionen eine letzte überraschende Wende, bevor die antike Überlieferung abbricht.

## Resilienz in der Darstellung bei Pausanias

Hauptsächlich auf der Grundlage von Pausanias wurde die *légende nationale* in jüngerer Zeit von literaturwissenschaftlicher Seite erforscht. Fragestellungen waren dabei etwa, ob die den Messeniern und den Spartanern der Frühgeschichte zugeschriebenen Eigenschaften und Werte Pausanias' eigene Gegenwart reflektieren, ob Pausanias' Darstellung im größeren Kontext der literarischen Gattung des Romans oder eher derjenigen volkstümlicher Märchen zu betrachten sei, schließlich, wie sehr Pausanias seine Quellen umgestaltete[24]. Bei Pausanias ist uns die jüngste und ausführlichste Fassung der *légende nationale* erhalten und er hat an ihr sicher in der einen oder anderen Weise weitergeschrieben. Das Narrativ an sich und seine stark promessenische Tendenz, bei der die Resilienz der Messenier ein wichtiger Grundzug ist, sind jedoch nicht seine Erfindung, sondern waren ein zu seiner Zeit bereits jahrhundertealtes Amalgam, das er selbst wohl gar nicht durchschaute. Auch gewisse romanhafte Züge der Darstellung waren sicher schon bei Myron und Rhianos angelegt. Pausanias stellt somit zwar für unsere Kenntnis der messenischen Frühgeschichte insgesamt die wichtigste Quelle dar, seine Bedeutung für die Gesamtevolution des Narrativs hingegen ist geringer einzuschätzen. Für all diese verschiedenen Fassungen gilt, dass sich die Gewandung des Narrativs durch die Jahrhunderte und die literarischen Gattungen hindurch wandelte, der auf der politischen Konstellation der Peloponnes der 360er-Jahre v. Chr. beruhende Bündnismythos jedoch als Kern weitertradiert wurde.

Es wurde oben bereits gesagt, dass in der messenischen *légende nationale* Akte der Resilienz überliefert sind. Insbesondere die Darstellung des Zweiten Messenischen Krieges, der ein Aufstand der Messenier unter Aristomenes gewesen sein soll, nachdem sie durch die unter König Theopompos kämpfenden Spartaner bereits im Ersten Krieg unterworfen worden waren, enthält zahlreiche Akte, d. h. Handlungs-

**19** Deshours 2006, 167.

**20** Paus. 4,1,1–4,24,4.

**21** Kultische Verehrung für Aristomenes ist nicht nur literarisch bei Paus. 4,14,7; 4,27,6; 4,32,3, sondern auch epigrafisch in Messene selbst in augusteischer Zeit bezeugt in SEG 23, 207,13–14.

**22** Vgl. dazu IG V,1 1390.

**23** Paus. 4,1,5–9.

**24** Vgl. Auberger 1992a; 1992b; 2000; Langerwerf 2008; 2009 (ihre Ansicht, Pausanias sei dem messenischen Aufstand unter Aristomenes gegenüber kritisch eingestellt, vermag jedoch nicht zu überzeugen); Ogden 2004.

episoden, die sich unter dem Aspekt der Resilienz analysieren ließen. Wir haben gesehen, dass diese Episoden zusammen mit der übrigen messenischen Frühgeschichte als fiktiv gelten müssen. Doch ist darüber hinaus auch ihre Auswertung als Zeugnisse der Resilienz der Messenier unmittelbar nach ihrer Befreiung im Jahre 369 v. Chr. und der Gründung ihrer durch Sparta in den Anfangsjahren noch stark bedrohten Polis problematisch, insofern wir heute weitgehend von der mit Abstand wichtigsten, doch auch jüngsten Quelle Pausanias abhängen, der als außenstehender Lydier während der hohen Kaiserzeit die Peloponnes bereiste, als der Gegensatz zwischen Messeniern und Spartanern und somit auch die Resilienz in den Beziehungen zwischen den beiden Bevölkerungsgruppen seit Jahrhunderten nicht mehr relevant war. Anhand zweier gegenläufiger Beispiele ist zu zeigen, worin die Schwierigkeiten der Interpretation liegen.

Das erste Beispiel betrifft Aristomenes' haariges Herz[25]. Plinius geht im Rahmen eines Kataloges der drei Gefangenschaften des Aristomenes knapp darauf ein[26]:

> *Hirto corde gigni quosdam homines proditur neque alios fortioris esse industriae, sicut Aristomenen Messenium, qui trecentos occidit Lacedaemonios. Ipse convolneratus captus semel per cavernam lautumiarum evasit angustias, volpium aditus secutus. Iterum captus sopitis custodibus somno ad ignem advolutus lora cum corpore exussit. Tertium capto Lacedaemonii pectus dissecuere viventi, hirsutumque cor repertum est.*
>
> »Es wird überliefert, dass gewisse Männer mit einem haarigen Herzen geboren seien und keinen anderen an tapferer Tatkraft nachstünden, wie etwa Aristomenes der Messenier, der dreihundert Lakedaimonier tötete. Als er selbst verwundet gefangen genommen worden war, entkam er der Enge eines Steinbruchs durch eine Höhle, indem er den Gängen der Füchse folgte. Als er abermals gefangen war, rollte er sich, während die Wächter in Schlaf gelullt waren, zum Feuer und brannte die Fesseln zusammen mit dem Fleisch weg. Dem zum dritten Mal gefangenen schnitten die Lakedaimonier bei lebendigem Leibe die Brust auf, und das Herz wurde haarig vorgefunden.«

Plinius' *fortis industria* kommt in diesem Kontext dem modernen Begriff der Resilienz schon nahe. Der römische Autor stellt eine Verbindung zwischen einem haarigen Herzen und Resilienz her und exemplifiziert diese These am Beispiel des Aristomenes, der nicht nur einen eindrücklichen *body count* vorweisen konnte, sondern auch zweimal aus einer scheinbar ausweglosen Situation entkam, bis ihn die Spartaner schließlich zur Strecke brachten und dabei sein haariges Herz freilegten. Pausanias hingegen erwähnt das haarige Herz als physiologische Ursache von Aristomenes' Resilienz nicht. Falls der Held damit gesegnet war, blieb es sein Geheimnis, denn nach Pausanias starb er im Exil auf Rhodos einen gewaltlosen Tod. Wenn Pausanias unsere einzige Quelle zu Aristomenes wäre, hätten wir keine Kenntnis von diesem Symbol nicht nur der persönlichen Resilienz des Helden, sondern, so dürfen wir aufgrund seiner Rolle als Volksheros schließen, des ganzen messenischen Ethnos, das er anführte.

Nun wusste allerdings bereits Rhianos von Aristomenes' haarigem Herzen und betrachtete es wohl auch bereits als Symbol für dessen Resilienz[27]:

> ἐκ ταύτης Ἀριστομένης ἐγένετο, ἐπιφανέστατος στρατηγός. τοῦτον οἱ Λακεδαιμόνιοι πολλάκις αὐτοὺς νικήσαντα θαυμάσαντες, ὡς μόλις ἐκράτησαν ἐν τοῖς Μεσσηνιακοῖς, ἀνατεμόντες ἐσκόπουν εἰ παρὰ τοὺς λοιπούς ἐστί τι, καὶ εὗρον σπλάγχνον ἐξηλλαγμένον καὶ τὴν καρδίαν δασεῖαν, ὡς Ἡρόδοτος καὶ Πλούταρχος καὶ Ῥιανός.
>
> »Aus diesem [sc. Andania] stammte Aristomenes, der hervorragende Heerführer. Diesen, der sie oft besiegt hatte, bewunderten die Lakedaimonier, und nachdem sie mit Mühe die Oberhand gewonnen hatten in den Messenischen Kriegen, schnitten sie ihn auf und schauten, ob da etwas anders als bei den anderen Männern sei, und fanden das Eingeweide verändert vor und das Herz haarig, wie Herodot und Plutarch und Rhianos sagen«[28].

Mit Rhianos befinden wir uns viel näher an der Entstehungszeit des Kerns der Frühgeschichte und der effektiven Bedrohung Messenes durch Sparta. Dies spricht dafür, dass das haarige Herz als Resilienzsymbol aus jener Gründungszeit der Polis nach 369 v. Chr. stammen könnte, als Resilienz noch effektiv eine Bedingung für das Überleben der Messenier war. Freilich hat Daniel Ogden darauf hingewie-

**25** Zu den Quellen zu Aristomenes neben Pausanias vgl. Ogden 2004, 155-199.

**26** Plin. nat. 11,70(185).

**27** Steph. Byz. A 310 s. v. Ἀνδανία (= Rhianos 265 F 46 BNJ).

**28** Herodot spricht nirgendwo vom haarigen Herzen, Plutarch auch nicht, doch soll er gemäß dem Katalog des Lamprias (39) eine Biografie von Aristomenes geschrieben haben, die verloren ist und in der er das Thema behandelt und dabei »Herodot« und Rhianos als Quellen zitiert haben könnte, siehe Ogden 2004, 194-195.

sen, dass das merkwürdige Motiv des haarigen Herzens aus einer Exegese der *Ilias* herrühren könnte, da dort zwei Helden ein »zottiges Herz« haben, ein verkürzter Ausdruck für ein »Herz in einer zottigen Brust«[29]. Ogden ruft weiter in Erinnerung, dass Rhianos eine Homerausgabe machte und daher mit solchen Fragestellungen vertraut war[30]. Es könnte sich demnach um ein Motiv handeln, das zwar in das gelehrte Dichtermilieu frühhellenistischer Zeit, nicht aber in das Milieu der Entstehung der messenischen Frühgeschichte auf der Peloponnes der 360er-Jahre v. Chr. zurückreicht[31].

Gerade umgekehrt als im Falle des haarigen Herzens präsentiert sich uns die Quellenlage im zweiten Beispiel. Hier ist es allein Pausanias, der von einem angeblich alten messenischen Mysterienkult berichtet, der sich als Strang quer durch seine Darstellung der *légende nationale* zieht und mehrfach erwähnt wird, weshalb man anders als bei Einzelepisoden, die leicht hinzugedichtet werden können, auf ein höheres Alter schließen könnte. Zur Zeit des Zweiten Krieges habe sich kurz vor der Unterwerfung durch die Spartaner Folgendes zugetragen[32]:

> Καὶ ἦν γάρ τι ἐν ἀπορρήτῳ τοῖς Μεσσηνίοις, ἔμελλε δὲ ἀφανισθὲν ὑποβρύχιον τὴν Μεσσήνην κρύψειν τὸν πάντα αἰῶνα, φυλαχθὲν δὲ οἱ Λύκου τοῦ Πανδίονος χρησμοὶ **Μεσσηνίους** ἔλεγον **χρόνῳ ποτὲ ἀνασώσεσθαι τὴν χώραν** – τοῦτο δὴ ὁ Ἀριστομένης ἅτε ἐπιστάμενος τοὺς χρησμούς, ἐπεὶ νὺξ ἐγίνετο, ἐκόμιζε. Παραγενόμενος δὲ ἔνθα τῆς Ἰθώμης ἦν τὸ ἐρημότατον, κατώρυξεν ἐς Ἰθώμην τὸ ὄρος, καὶ Δία Ἰθώμην ἔχοντα καὶ θεοὺς οἳ Μεσσηνίους ‹ἐς› ἐκεῖνο ἔσωζον φύλακας μεῖναι τῆς παρακαταθήκης αἰτούμενος, μηδὲ ἐπὶ Λακεδαιμονίοις ποιῆσαι **τὴν μόνην καθόδου Μεσσηνίοις ἐλπίδα**.
>
> »Denn die Messenier besaßen etwas Geheimes: Falls dieses zerstört werden würde, würde es Messene tief unten verbergen in alle Ewigkeit. Falls es jedoch bewahrt werden würde, so würden, sagten die Orakelsprüche von Lykos, dem Sohn des Pandion, die Messenier **das Land nach langer Zeit dereinst wiederherstellen**. Weil Aristomenes die Orakelsprüche kannte, trug er dieses also, als es Nacht wurde, mit sich fort. Als er zum abgeschiedensten Ort der Ithome gekommen war, vergrub er es im Berg Ithome und bat sowohl Zeus als Herrn der Ithome wie auch die [sc. übrigen] Götter, welche die Messenier bis zu jenem Zeitpunkt beschirmten, Wächter des anvertrauten Gutes zu bleiben und **der Messenier einzige Hoffnung auf Rückkehr** nicht den Lakedaimoniern in die Hände fallen zu lassen.«

Dieses »geheime Etwas« (τι ἐν ἀπορρήτῳ) ist das Symbol der messenischen Resilienz, nämlich in einer Hydria versteckte Zinnrollen mit dem Inhalt der Mysterien. Pausanias behauptet später in seinem Messenienbuch, der thebanische Feldherr Epameinondas und sein argivischer Kollege Epiteles hätten auf der Suche nach einem Bauplatz für die Polis Messene im Jahre 369 v. Chr. auf dem Berg Ithome eine Hydria mit einer Zinnrolle gefunden, welche den Mysterientext enthielt[33]. Weil jedoch vermutlich noch die frühhellenistischen Autoren Myron und Rhianos nicht von diesen Mysterien berichteten[34], meine ich, dass dieser Kult weder in der Krise während der Unterdrückung der Messenier durch die Spartaner noch in der gefahrvollen Zeit unmittelbar nach der Neugründung der unabhängigen Polis Messene gestiftet wurde und demnach als Form von Resilienz zu interpretieren wäre, sondern dass es sich um die Erfindung einer romantischen Nachwelt hunderte Jahre später handelt. Wahrscheinlich zu Beginn des 1. Jahrhunderts v. Chr. wurden nämlich in einer sehr bedeutenden Inschrift aus dem messenischen Andania die Statuten eines Mysterienkultes festgehalten[35]. Vermutlich unmittelbar vor Abfassung der Inschrift erfolgte die Kultstiftung durch einen gewissen Mnasistratos[36]:

> παραδόσιος. τὰν δὲ κάμπτραν καὶ τὰ | βιβλία, ἃ δέδωκε Μνασίστρατος, παραδιδόντω οἱ ἱεροὶ τοῖς ἐπικατασταθέντοις, παραδιδόντω δὲ καὶ τὰ λοιπά, ὅσα | ἂν κατασκευασθεῖ χάριν τῶν μυστηρίων.
>
> »Zur Weitergabe: Die Kiste und die Schriftrollen, die Mnasistratos gegeben hat, sollen die Heiligen ihren Amtsnachfolgern übergeben, sie sollen aber auch die übrigen Dinge übergeben, was der Mysterien wegen angefertigt worden ist.«

**29** Hom. Il. 2,851 Πυλαιμένεος λάσιον κῆρ, 16,554 Πατροκλῆος λάσιον κῆρ sowie 1,188-189 Πηλείωνι δ' ἄχος γένετ', ἐν δέ οἱ ἦτορ / στήθεσσιν λασίοισι διάνδιχα μερμήριξεν.

**30** Siehe Ogden 2004, 113-119, der auch die weiteren Belege für das haarige Herz des Aristomenes und anderer Figuren anführt.

**31** In der bildenden Kunst sind keine Darstellungen des Aristomenes oder anderer resilienter Figuren aus den ersten beiden Messenischen Kriegen bekannt. In der Stadt Messene sah Paus. 4,31,11-12 einen Tempel der Messene, bei der es sich um die Personifikation der Polis gehandelt haben muss. Dieser war mit einer bereits um 300 v. Chr. geschaffenen Malerei geschmückt, welche lediglich Heroen bis zum ersten Heraklidenkönig Kresphontes, doch keine jüngeren darstellte, vgl. Zingg 2016, 198-199.

**32** Paus. 4,20,4.

**33** Paus. 4,26,6-8.

**34** Zingg 2016, 194-197.

**35** Zur Mysterieninschrift von Andania (IG V,1 1390) vgl. etwa Gawlinski 2012, insbesondere 3-11 zur Datierung und 104-107 zu Z. 11-13.

**36** IG V,1 1390,11-13.

Auch Pausanias kannte die Mysterien von Andania noch und ging im Messenienbuch auf sie ein[37]. Die gemäß Pausanias angeblich von Aristomenes vergrabene und von Epameinondas und Epiteles wiederentdeckte Schriftrolle dürfen wir mit den Schriftrollen in der Mysterieninschrift und die von Aristomenes vergrabene Hydria zumindest ihrer Funktion als Behälter nach mit der Kiste (κάμπτρα) des Mnasistratos gleichsetzen[38]. Die Mysterien von Andania wurden also erst zu einem Symbol messenischer Resilienz, als Messene und Sparta bereits Poleis ohne außenpolitischen Gestaltungsspielraum im Römischen Reich waren und sich somit gegenseitig nicht mehr bedrohen konnten. Resilienz war für die Gruppe in der damaligen Gegenwart keine Überlebensbedingung mehr, blieb jedoch als charakteristische Eigenschaft der Vorfahren identitätsstiftend und wurde in der kollektiven Erinnerung gepflegt[39]. Rund 250 Jahre nach der Abfassung der Mysterieninschrift erfuhr Pausanias in Athen von einer Verbindung dieses messenischen Mysterienkultes mit Eleusis, die ebenfalls bereits in frühgeschichtliche Zeit zurückgereicht haben soll, von der sich jedoch in der Mysterieninschrift noch keine Spur findet. Erst ganz zuletzt wurde also der scheinbar so alte eleusinische Strang des Narrativs in den Text der messenischen Frühgeschichte eingewoben.

## Schlüsse aus dem Beispiel der messenischen Frühgeschichte

Aus den obigen Ausführungen gehen fünf Punkte hervor, die wir bei der Heranziehung der messenischen Frühgeschichte im Rahmen der Resilienzforschung beachten sollten:

Erstens ist sie das Produkt eines »Propagandadialoges« zwischen den beiden gegnerischen Parteien, sowohl den ehemaligen Herren als auch den ehemaligen Unfreien. Er verfolgte hauptsächlich zwei Ziele, nämlich einerseits, dem eigenen Ethnos eine Vergangenheit zu erschaffen, andererseits, die anderen Griechen von der Rechtmäßigkeit des eigenen Standpunktes zu überzeugen. Das Narrativ war als gemeinsame Basis des Dialoges deswegen für beide Seiten akzeptabel, weil es für beide die einzige, anfänglich noch rudimentäre frühgeschichtliche Darstellung war. Beide Seiten kümmerten sich vor 369 v. Chr. nicht um die eigene »nationale« Geschichtsschreibung und deren Verbreitung unter den Griechen – die Messenier wohl deswegen, weil sie es nicht konnten, die notorisch literarisch wenig gebildeten Spartaner, weil sie es nicht wollten. Als beide Seiten nach der Wende von 369 v. Chr. das dringende Bedürfnis nach einer Darstellung der Frühgeschichte verspürten, stand ihnen als Quellen nur Tyrtaios zur Verfügung und die eigene Phantasie.

Zweitens ist das *floating gap* vor ca. 525 v. Chr. im Grunde genommen ein gemeingriechisches, nicht auf die messenische Geschichte beschränktes Phänomen. Es kann daher nicht die Rede sein von einer »occlusion of history, a deliberate, willed forgetfulness« auf messenischer Seite mit dem Ziel, die Erinnerung an die schmachvolle Zeit der Unfreiheit zwischen dem Zweiten Messenischen Krieg und dem Erdbebenaufstand, aus der keine erinnerungswürdige Zeichen der Resilienz zu berichten waren, zu verdrängen[40].

Drittens dient das Narrativ in seiner ersten Fassung nicht dazu, von der Resilienz der unfreien Messenier während der Besatzungszeit zu berichten oder die Resilienz des noch jungen und dauernd durch Sparta bedrohten messenischen Staates zu stärken, sondern gibt die Optik der ehemaligen Herren wieder.

Viertens richtet sich das Narrativ nach 369 v. Chr. auf messenischer gleichermaßen wie auf spartanischer Seite sowohl gegen innen zur Festigung des Zusammengehörigkeitsgefühls der Gruppe als auch gegen außen zur Erklärung und Werbung bei anderen Griechen.

Fünftens wird das Narrativ Jahrhunderte später durch Akteure weiterentwickelt, die wenig oder nichts mit den ursprünglichen Konfliktparteien und Schöpfern des Narrativs zu tun haben und in einem völlig veränderten politischen Umfeld leben. Weil wir stark von diesen jüngeren Quellen abhängen, ist jeweils sorgsam zu prüfen, ob ein Resilienzmotiv ein hohes Alter hat oder ein junger Zusatz ist.

**37** Paus. 4,33,4-6.

**38** Interessant ist, dass zu Pausanias' Zeit (4,33,5) in Andania die Hydria des Epiteles aufbewahrt wurde, er jedoch nichts von der Kiste des Mnasistratos weiß. Ist dies ein Hinweis darauf, dass die Hydria und somit die im Jahre 369 v. Chr. spielende Epitelesepisode eine jüngere Erfindung ist als die Kiste, die 250 Jahre vor Pausanias in der Mysterieninschrift belegt ist?

**39** Aristomenes und die beste messenische Jungmannschaft, die sich zu Beginn des Zweiten Krieges zum Abfall entschloss, stammte aus Andania gemäß Paus. 4,14,7.

**40** Anders Alcock 1999, 338-339 (mit dem Zitat) und Auberger 2007, 30-32. Es ist grundsätzlich irrig, anzunehmen, im 7. Jh. v. Chr. seien historische Ereignisse bewusst schriftlich festgehalten worden. Weil aber keine zeitgenössischen Quellen von historischen Ereignissen der archaischen Zeit berichteten, konnten die Ereignisse später auch nicht verdrängt werden.

## Resilienz in der Frühgeschichte der thessalischen Penesten

Unsere zweite Fallstudie betrifft die thessalischen Penesten. Hier ist die Überlieferung im Allgemeinen und zur Frühgeschichte im Besonderen weniger breit als diejenige zu den messenischen Heloten, mit denen sie bereits in der Antike gerne verglichen wurden. Auch die Penesten bestellten die Felder ihrer Herren und zogen für diese zu Felde. Ebenso galten sie als griechische Bevölkerungsschicht. Die Anfänge ihrer Unfreiheit liegen gleichfalls im Nebel der Frühgeschichte, sie sind zum ersten Mal sicher bezeugt im Jahre 477/476 v. Chr.[41]

Der Zeitpunkt und die Umstände der Befreiung der Penesten sind undeutlicher als im Fall der messenischen Heloten. Die Befreiung scheint nicht im Zuge einer historischen Wende wie der Schlacht von Leuktra erfolgt zu sein, sondern unauffälliger und vielleicht auch nicht in allen thessalischen Städten zugleich. Das jüngste Zeugnis für die Existenz der Penestie ist wohl ein von Arkesilaos von Pitane (ca. 315–241/240 v. Chr.) nach 281 v. Chr. verfasstes und bei Diogenes Laërtios überliefertes Grabepigramm[42]. Eine Inschrift aus Pharsalos, die nach den Buchstabenformen in das letzte Drittel des 3. Jahrhunderts v. Chr. datiert wird, hält die Aufnahme von Neubürgern und die Zuteilung von Ackerland an diese fest[43]:

> Ἀ[γαθᾷ τύχᾳ.] ἁ πόλις Φαρσαλίουν τοῖς καὶ οὑς ἐξ ἀρχᾶς συμπολιτευομένοις καὶ συμπο|λ[εμεισάντε]σσι πάνσᾳ προθυμίᾳ ἔδουκε τὰν πολιτείαν κατ-τάπερ Φαρσαλίοις τοῖς | ἐ[ξ ἀρχᾶς πολ]ιτευομένοις· ἐδούκαεμ μὰ ἐμ Μακουνίαις τᾶς ἐχομένας τοῦ Λουέρχου ‹χού›|ρα[ς ψιλᾶς πέλε]θρα ἑξείκοντα ἑκάστου τοῦ εἰβάτα ἔχειν πατρουέαν τὸμ πάντα χρόνον.
>
> »Z[um guten Gelingen!] Die Stadt der Pharsalier gab denjenigen, welche auch so von Anfang an Mitbürger und Mit|k[ämpf]er mit ganzem Eifer waren, die Bürgerschaft gleich wie den Pharsaliern, die | v[on Anfang an Bür]ger waren; und sie gaben in Makuniai von dem an den Luerchos angrenzenden [Acker]|l[and] sechzig [Ple]thren für jeden Volljährigen als Erbbesitz in alle Zeiten.«

Im Anschluss folgt eine Liste mit den Namen von 175 Männern. Obschon die Inschrift dies nicht explizit macht, muss es sich aufgrund der Begründung der Freilassung (»von Anfang an Mitbürger und Mit|k[ämpf]er mit ganzem Eifer«), des geografischen Kontextes (Pharsalos in Thessalien) und der großen Zahl der Betroffenen um die Freilassung von Penesten handeln[44]. Die allgemein gehaltene Formulierung scheint dafür zu sprechen, dass die Inschrift das Ende der Unfreiheit der gesamten Bevölkerungsgruppe in Pharsalos dokumentiert, doch erfolgte diese möglicherweise etappenweise, wobei die früheren Schritte keine schriftlichen Zeugnisse hinterlassen haben. Anders als die messenischen Heloten, die sich in einem Konflikt vom spartanischen Staat lossagten und eine eigene Polis gründeten, wurden den Penesten von Pharsalos durch die Stadt selbst die vollen Bürgerrechte zugestanden und blieben sie auch nach ihrer Befreiung Teil der Polis. Wiewohl die Integration der unfreien Bevölkerung weitgehend friedlich, soweit wir dies aufgrund der spärlichen Quellenlage zu sagen vermögen, vonstattenging, vermieden es die Pharsalier bemerkenswerterweise, die betroffene Gruppe bei ihrem Namen als Penesten anzusprechen, und hoben stattdessen deren (beinahe) bürgerliches Zusammenleben und Mitkämpfen seit den Anfängen der Polis Pharsalos hervor.

Über den Ursprung der Penestie sind zwei Versionen überliefert. Der frühhellenistische Autor Archemachos von Euboia rechtfertigt die unfreie Stellung der Penesten als freiwillige Entscheidung ihrer Vorfahren[45]:

> Ἀρχέμαχος δ᾽ ἐν τῆι τρίτηι Εὐβοικῶν Βοιωτῶν φησιν τῶν τὴν Ἀρναίαν κατοικησάντων οἱ μὴ ἀπάραντες εἰς τὴν Βοιωτίαν ἀλλ᾽ ἐμφιλοχωρήσαντες παρέδωκαν ἑαυτοὺς τοῖς Θεσσαλοῖς δουλεύειν καθ᾽ ὁμολογίας, ἐφ᾽ ὧι οὐτε ἐξάξουσιν αὐτοὺς ἐκ τῆς χώρας οὐτε ἀποκτενοῦσιν, αὐτοὶ δὲ τὴν χώραν αὐτοῖς ἐργαζόμενοι τὰς συντάξεις ἀποδώσουσιν. οὗτοι οὖν οἱ κατὰ τὰς ὁμολογίας καταμείναντες καὶ παραδόντες ἑαυτοὺς ἐκλήθησαν τότε μὲν μενέσται, **νῦν** δὲ πενέσται· καὶ πολλοὶ τῶν κυρίων ἑαυτῶν **εἰσιν** εὐπορώτεροι.
>
> »Archemachos aber sagt im dritten Buch seiner *Boiotika*, dass von den Boiotern, welche Arnaia bewohnten, diejenigen, welche nicht nach Boiotien aufbrachen, sondern aus Heimatliebe zu-

**41** Dem. 23,199. - Zu den Quellen grundlegend Ducat 1994 mit einigen Ergänzungen in Zingg 2023. Welwei 2008, 397-401 stellt zur politischen und Bevölkerungsstruktur Thessaliens während der Dunklen Jahrhunderte und der vor diesem Hintergrund erfolgenden Herausbildung der Schicht der Penesten nicht unplausible Überlegungen an, die aufgrund fehlender Quellen jedoch Spekulation bleiben müssen.

**42** Diog. Laërt. 4,31. - Zingg 2023.

**43** IG IX,2 234,1-4.

**44** So Ducat 1994, 107-113. Die Einwände von Welwei 2008, 405-408 vermögen nicht zu überzeugen, siehe Zingg 2023.

**45** Archemachos von Euboia 424 F 1 BNJ (= Athen. 6, 264ab).

rückblieben, sich selbst den Thessalern als Sklaven darboten nach gegenseitiger Übereinkunft, unter der Bedingung, dass die Thessaler sie weder außer Landes schaffen, noch töten würden, sie selbst aber ihnen das Land bestellen und die Tribute abliefern würden. Diese also, die gemäß der gegenseitigen Übereinkunft vor Ort zurückblieben und sich selbst auslieferten, wurden damals Μενέσται (»Bleiber«) genannt, **jetzt** aber Πενέσται. Und viele **sind** wohlhabender als ihre eigenen Herren.«

Seine Etymologie ist eine Entgegnung auf die in der Antike verbreitete Ableitung der Bezeichnung Penesten von ὁ πένης, -ητος »Tagelöhner, armer Mann«, die näherliegt. Archemachos' Geschichte erklärt aber, warum die Penesten Griechen waren, nicht außer Landes verkauft werden konnten und weshalb sie insbesondere in der Landwirtschaft arbeiteten. Sie verortet das Geschehen außerdem ähnlich wie die Messenischen Kriege in einem frühhistorischen Kontext, dem der Eroberung Thessaliens durch die Thessaler und der angeblichen Auswanderung der Boioter aus Thessalien nach Boiotien. Archemachos schrieb in der Endphase der Penestie, doch offenbar zu einem Zeitpunkt, da die Institution noch nicht abgeschafft war, wie die im oben gegebenen Quellenzitat fett gedruckten Ausdrücke belegen. Das Narrativ der Unfreiheit durch Vertrag war aus der Perspektive der Herren geschrieben worden, doch sowohl für die Herren als auch für die Penesten akzeptabel, sofern sich die Penesten überhaupt mit ihrer Situation abfanden[46]. Die Schlussbemerkung, dass einige Penesten wohlhabender als ihre Herren seien, ist durchaus plausibel. Sie ist ein Hinweis auf die von mir schon eingangs erwähnte ökonomische Prosperität im Rahmen des gesetzlich Möglichen als Resilienzform. Die Penesten mögen sich lange Zeit damit abgefunden haben, dass ihnen wirtschaftliche Freiheit, doch keine politische gewährt wurde. Der sich allmählich einstellende wirtschaftliche Aufstieg einiger Penesten, eventuell zeitgleich mit dem wirtschaftlichem Abstieg einiger thessalischer Vollbürger, kann schließlich jedoch maßgeblich zum Ende der Penestie beigetragen haben, insofern als die Penesten ab einem gewissen Zeitpunkt zu viel ökonomischen Handlungsspielraum erworben hatten, als dass sie sich weiterhin in Unfreiheit hätten halten lassen.

Die zweite Version zur Herkunft der Penesten ist in einem Aristophanesscholion überliefert[47]:

Πενέστας δὲ λέγεσθαί φασι τὸ ‹ἀπὸ› Ἡρακλέους θητικὸν παρὰ τοῖς Θετταλοῖς. Παλαι‹ὸν› δὲ ἔθνος ἐστὶν ἀπὸ Πενέστου τινὸς τὴν ἐπωνυμίαν ἔχον, ὃς ἀνέφερε τὸ γένος εἰς Θεσσαλὸν τὸν Ἡρακλέους.

»Man sagt, dass die von Herakles abstammende Schicht der Lohnarbeiter bei den Thessalern Penesten genannt werde. Es ist ein altes Volk, dass seinen Namen von einem gewissen Penestes hat, der sein Geschlecht auf Thessalos, den Sohn des Herakles zurückführte.«

Dazu muss man wissen, dass das Scholion im Folgenden sagt, dass die Penestie unterdessen abgeschafft sei. Vermutlich hat das Scholion die unmittelbar zuvor kolportierte mythische Abstammung der Penesten aus der gleichen Quelle, die demnach ein Narrativ aus der Zeit nach der Befreiung wiedergibt. Ob es schon davor unter den Penesten in Konkurrenz zu dem von Archemachos kolportierten umlief, lässt sich nicht sagen. Obschon die Eingliederung in die thessalische Genealogie nur ganz skizzenhaft erfolgt, wird das Bestreben deutlich, die Penesten als den Freien ebenbürtige Söhne Thessaliens zu positionieren.

Der Name der Penesten wird in den erhaltenen Quellen also auf zwei unterschiedliche Weisen interpretiert. Die ältere Version gibt eher die Sichtweise der Herren wieder, die wohl jüngere, nach der Befreiung geschriebene, nähert die Penesten genealogisch den ehemaligen Herren an. Beide sind eher auf Ausgleich bedacht, weil die beiden Bevölkerungsschichten nicht wie in Messenien und Lakedaimon seit jeher durch den Taÿgetos separiert waren, sondern eng zusammenlebten. Im Unterschied zum Fall der messenischen Heloten bestand dieses Näheverhältnis auch nach der Befreiung der Penesten, die keinen eigenen Staat gründeten und wohl auch nicht in Scharen wegzogen, sondern weiterhin einen integralen Teil ihrer Heimatpoleis bildeten, fort. Sodann hatten die Penesten nicht infolge einer kriegerischen Niederlage ihrer Herren gegen äußere Feinde ihre Freiheit erlangt, sondern, wie wir annehmen müssen, aufgrund innerer sozialer Entwicklungen in den thessalischen Städten. Auch dieser Umstand beförderte wohl die Akzeptanz eines ausgleichenden Vergangenheitsnarrativs gegenüber einem konfrontativen wie im Falle der Messenier.

**46** Von einem Vertrag zwischen den Spartiaten und den Bewohnern des lakonischen Helos, die durch ihre Unterwerfung zu namengebenden Heloten wurden, berichtet Ephoros 70 F 117 BNJ (= Strab. 8,5,4).

**47** Schol. in Aristoph. Av. 1271a.

## Fazit

Sowohl bei den messenischen Heloten als auch bei den thessalischen Penesten handelt es sich um griechische Bevölkerungsgruppen, die seit dem Beginn der historischen Zeit als Unfreie unter griechischen Herren lebten und im Jahre 369 v. Chr. bzw. Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. die Freiheit erlangten. Wir haben untersucht, inwiefern in ihren pseudohistorischen Frühgeschichten Resilienz eine Rolle spielt.

Vorauszuschicken ist, dass wir in Narrativen aufscheinenden Formen der Resilienz von Gruppen nachgegangen sind, die man in diachroner Betrachtungsweise vielleicht eher als Formen von Assilienz bezeichnen müsste. Assilienz läge dann vor, wenn diese Gruppen durch ihre Befreiung nicht vor dem Verlust der Freiheit als Gruppe besessene Rechte wiedererlangt, sondern sich erst zur Zeit der Unfreiheit und der Befreiung als Gruppe konstituiert und danach ihre Rechte denjenigen ihrer früheren Herren angeglichen hätten. Da der Verlust der Freiheit der hier untersuchten Bevölkerungsgruppen in vorhistorischer Zeit liegt, lässt sich die Frage nicht abschließend beantworten.

Grundsätzlich ist zu unterscheiden zwischen Quellen, die während der Unfreiheit der fraglichen Bevölkerungsgruppen abgefasst wurden, und solchen, die nach der Befreiung zu datieren sind. Wohl keine Quelle überliefert das Vergangenheitsnarrativ aus der Sicht der unfreien Bevölkerungsgruppen zur Zeit ihrer Unfreiheit. Zur Sicht der Herren hingegen liegen Zeugnisse vor, die im Falle der Messenier von einer kriegerischen Unterwerfung, im Falle der Penesten von einer Niederlage im Krieg mit anschließendem freiwilligem Verzicht auf die Freiheit durch einen Vertrag sprechen. Für die Zeit nach der Befreiung ist die Überlieferung im Fall der Messenier verhältnismäßig reich. Der auch von ihnen selbst propagierte frühgeschichtliche Bündnismythos ist zwar im Dialog mit ihren früheren Herren und damaligen Gegnern, den Spartanern, entstanden. In seinem Kern spielt die Resilienz der Messenier jedoch eine wichtige Rolle, insofern er von zwei Messenischen Kriegen spricht, deren zweiter ein Aufstand gegen die Spartaner nach der Unterwerfung im ersten ist. Deutlich schlechter ist die Überlieferungslage im Fall der Penesten, deren Befreiung harmonischer verlief und die zu Bürgern ihrer jeweiligen thessalischen Städte wurden. Das frühgeschichtliche Narrativ scheint nach der Befreiung auf Ausgleich bedacht und die Penesten in der mythischen Genealogie in die Nähe der ehemaligen Herren gerückt worden zu sein.

Auch was die Vergangenheitsnarrative der Zeit nach der Befreiung betrifft, gilt es zu beachten, dass die Autoren, welche sie uns überliefern, selbst nicht den ehemals unfreien Bevölkerungsschichten angehören. Im Fall der messenischen Heloten sind fiktive Akte der Resilienz der frühgeschichtlichen Akteure überliefert. Es lässt sich jedoch nicht nachweisen, dass diese bereits in den 360er-Jahren v. Chr., der entscheidenden Phase der Gründung der Polis Messene und der Selbstbehauptung gegenüber den Spartanern einerseits, der Genese des Kerns der Frühgeschichte andererseits, Teil des Narrativs waren. Es handelt sich zumindest in einigen Fällen um literarische Ausschmückungen nicht-messenischer Autoren, die lange nach der Befreiung der Messenier zu einer Zeit schrieben, da Resilienz zur Behauptung der staatlichen und persönlichen Freiheit gegenüber den Spartanern keine Rolle mehr spielte.

Für die Analyse und das Verständnis der Frühgeschichten der Messenier und der Penesten ist der Begriff der Resilienz insgesamt nicht von entscheidender Bedeutung. Die Betrachtung dieser Narrative unter diesem Aspekt hat jedoch einige neue und interessante Denkanstöße geliefert.

## Bibliografie


**Alcock 1999**: S. E. Alcock, The Pseudo-history of Messenia Unplugged. Transact. Am. Phil. Assoc. 129, 1999, 333–341.

**Auberger 1992a**: J. Auberger, Pausanias romancier? Le témoignage du livre IV. Dialogues Hist. Ancienne 18, 1992, 257–280.

**1992b**: J. Auberger, Pausanias et les Messéniens: une histoire d'amour! Rev. Études Anciennes 94, 1992, 187–197.

**2000**: J. Auberger, Pausanias et le livre 4: une leçon pour l'empire? Phoenix 54, 2000, 253–281.

**2007**: J. Auberger, La revanche des exclus: l'histoire messénienne revisitée. In: C. Wolff (Hrsg.), Les exclus dans l'Antiquité. Actes du colloque organisé à Lyon les 23–24 septembre 2004. Collect. Centre Études Romaines et Gallo-Romaines N. S. 29 (Paris 2007) 27–35.

**BNJ**: Brill's New Jacoby. https://scholarlyeditions.brill.com/bnjo/ (14.7.2023).

**Bollig 2014**: M. Bollig, Resilience – Analytical Tool, Bridging Concept or Development Goal? Anthropological Perspectives on the Use of a Border Object. Zeitschr. Ethnol. 139, 2014, 253–279.

**Deshours 2006**: N. Deshours, Les mystères d'Andania. Étude d'épigraphie et d'histoire religieuse. Ausonius Éditions: Scripta Antiqua 16 (Bordeaux 2006).

**Ducat 1990**: J. Ducat, Les Hilotes. Bull. Corr. Hellénique Suppl. 20 (Paris 1990).

**1994**: J. Ducat, Les Pénestes de Thessalie. Centre Recherches Hist. Ancienne 128 (Paris 1994).

**Foxhall u. a. 2010**: L. Foxhall / H.-J. Gehrke / N. Luraghi (Hrsg.), Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece (Stuttgart 2010).

**Gawlinski 2012**: L. Gawlinski, The Sacred Law of Andania. A New Text with Commentary. Sozomena, Stud. Recovery Ancient Texts 11 (Berlin 2012).

**Gehrke 2010**: H.-J. Gehrke, Greek Representations of the Past. In: Foxhall u. a. 2010, 15–33.

**2022**: H.-J. Gehrke, Historiographie, intentionale Geschichte und kollektive Identitäten. Ausgewählte Schriften III (hrsg. von K. Trampedach und Ch. Mann) (Stuttgart 2022).

**IEG²**: M. L. West, Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati (Oxford ²1998).

**Kennell 2003**: N. M. Kennell, *Agreste genus:* Helots in Hellenistic Laconia. In: Luraghi/Alcock 2003, 81–105.

**Langerwerf 2008**: L. Langerwerf, The Messenians and Their Foolish Courage in Pausanias' Book 4. In: J. Pigon (Hrsg.), The Children of Herodotus. Greek and Roman Historiography and Related Genres (Newcastle upon Tyne 2008) 186–205.

**2009**: L. Langerwerf, Drimakos and Aristomenes. Two Stories of Slave Rebels in the Second Sophistic. In: S. Hodkinson (Hrsg.), Sparta. Comparative Approaches (Swansea 2009) 331–359.

**Luraghi 2002**: N. Luraghi, Becoming Messenian. Journal Hellenic Stud. 122, 2002, 45–69.

**2008**: N. Luraghi, The Ancient Messenians. Constructions of Ethnicity and Memory (Cambridge 2008).

**Luraghi/Alcock 2003**: N. Luraghi / S. E. Alcock (Hrsg.), Helots and their Masters in Laconia and Messenia: Histories, Ideologies, Structures. Hellenic Stud. 4 (Cambridge MA, London 2003).

**Ogden 2004**: D. Ogden, Aristomenes of Messene. Legends of Sparta's Nemesis (Swansea 2004).

**Page 1962**: D. L. Page, Poetae melici Graeci. Alcmanis Stesichori Ibyci, Anacreontis Simonidis Corinnae, poetarum minorum reliquias, carmina popularia et convivialia quaeque adespota feruntur (Oxford 1962).

**TrGF**: B. Snell / S. Radt / R. Kannicht (Hrsg.), Tragicorum Graecorum fragmenta (Göttingen 1971–2004).

**van Wees 2003**: H. van Wees, Conquerors and Serfs: Wars of Conquest and Forced Labour in Archaic Greece. In: Luraghi/Alcock 2003, 33–80.

**Welwei 2008**: K.-W. Welwei, Neuere Forschungen zur Rechtsstellung der Penesten. In: P. Mauritsch / W. Petermandl / R. Rollinger / Ch. Ulf (Hrsg.), Antike Lebenswelten. Konstanz – Wandel – Wirkungsmacht. Festschrift für Ingomar Weiler zum 70. Geburtstag. Philippika 25 (Wiesbaden 2008) 393–411.

**Zingg 2016**: E. Zingg, Die Schöpfung der pseudohistorischen westpeloponnesischen Frühgeschichte. Ein Rekonstruktionsversuch. Vestigia, Beitr. Alte Gesch. 70 (München 2016).

**2023**: E. Zingg, L'usage métaphorique du terme péneste et la fin du pénestisme thessalien. Rev. Études Grecques 136, 2023, 173–183.

Emanuel Zingg
Sorbonne Université
Centre Léon Robin (UMR 8061)
1, rue Victor Cousin
FR - 75005 Paris
emanuel.zingg@sorbonne-universite.fr
ORCID: 0000-0002-9341-8259

## SUMMARY

The paper examines fictional narratives of the past of (formerly) unfree population groups in ancient Greece under the aspect of resilience. The two case studies of the Messenian Helots and the Thessalian Penestai are evaluated. First, it is explained why these two narratives of the past must be regarded as fictitious. Then it is shown that a distinction must be made between, on the one hand, sources from the time when the population groups concerned were not free and, on the other, those from the time after their liberation, as well as between sources that take the point of view of the unfree and those that take the point of view of the masters. Furthermore, because the narratives sometimes had a literary *Fortleben* that lasted for centuries and was detached from the original context, fictitious acts of protohistorical resilience may have penetrated the narrative only later.

Christopher Degelmann

# Krankheit, Kontingenz und Konspiration

## Krisennarrativierung und Resilienzerfahrung in der Zeit der attischen Seuche


### ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag geht am Beispiel der thukydeischen Seuchenbeschreibung der Frage nach, inwiefern Verschwörungsglaube im demokratischen Athen klassischer Zeit dabei helfen konnte, eine Krisensituation zu bewältigen und die herrschende (sozio-politische) Ordnung zu stabilisieren, während Konspirationsnarrative von gegenwärtigen Volksherrschaften mehrheitlich als Bedrohung wahrgenommen werden. Dabei wird sich darüber hinaus zeigen, dass es gute Gründe gibt, den sophokleischen *König Ödipus* wieder mit Thukydides und der attischen »Pest« in Beziehung zu setzen, um sich einer Datierung zu nähern.



### SCHLÜSSELWÖRTER

Athen / Demokratie / Verschwörung und Verschwörungserzählung / Epidemie


Die Menschheit hat eine Vielzahl an Strategien hervorgebracht, um der Unberechenbarkeit ihrer Umwelt begegnen zu können. Wenn unvorhersehbare Ereignisse in die Lebenswelt der antiken Menschen einbrachen, suchten sie in der Regel Rat bei transzendenten Mächten, denen man die Verursachung existenzieller Unwägbarkeiten zuschrieb oder die zumindest eine potenzielle Antwort auf jene Probleme zu geben versprachen. Dabei entsteht das Wagnis der Enttäuschung durch Ungewissheiten, für die man keine Begründung hat. Besonders Religion hat sich als Instrument der Immunisierung gegen Kontingenz erwiesen. Diese, gerade in vormodernen Kulturen häufig religiös konnotierte Neigung des Menschen zur Einschränkung von Risiken mit Enttäuschungspotenzial nennt man in den (postmodernen) Sozialwissenschaften Kontingenzbewältigung, die in nicht geringem Maße zur Resilienz eines frühen Gemeinwesens beitragen kann[1].

Ein solcher Zusammenhang tat sich auch im Zuge der sogenannten attischen »Pest« auf, die Athen in den ersten Jahren des Peloponnesischen Krieges (ca. 430–425 v. Chr.) heimsuchte. Als die Corona-Pandemie im Frühjahr 2020 ihren ersten Höhepunkt erreichte, florierten im deutschsprachigen Feuilleton auch Reminiszenzen an Thukydides. Jener Chronist des großen Krieges zwischen Athen und Sparta beschrieb in seinem Werk auch die Auswirkungen einer bislang unbekannten Seuche auf die athenische Demokratie. Dabei geht er neben dem medizinhistorisch relevanten Verlauf der Krankheit, deren Identität wir heute nicht mehr bestim-

**1** Zur Kontingenz als Nicht-Notwendigkeit einer Tatsache oder Handlung vgl. klassischerweise Luhmann 1993, 152: »Kontingent ist etwas, was weder notwendig noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist. Der Begriff bezeichnet mithin Gegebenes (zu Erfahrendes, Erwartetes, Gedachtes, Phantasiertes) im Hinblick auf mögliches Anderssein; er bezeichnet Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlungen.« Zu dem Konnex von Kontingenz und Religion siehe bündig Lübbe 1998.

In: A. Hartmann · A.-K. Rieger · Ch. Schliephake (Hrsg.), »Ressourcen der Resilienz« in der Antike. Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien.
LEIZA Publications 6 (Mainz 2025). DOI: 10.11588/propylaeum.1596.c22937

men können, sowohl auf die seinerzeit kursierenden Hypothesen über deren Herkunft – nämlich aus Ägypten oder zumindest aus dem Süden – als auch auf die gesellschaftlichen Verwerfungen (*anomia*) in der Mutterstadt der ersten Volksherrschaft ein. Vor diesem Hintergrund ist es wenig überraschend, dass FAZ, Süddeutsche, NZZ und viele andere Leitmedien Parallelen zwischen heute und dem demokratischen Athen in klassischer Zeit zu erkennen meinten.

Was dabei bislang übersehen wurde, ist der Umstand, dass sich in dem knappen Bericht des Thukydides auch Anklänge der ersten Verschwörungserzählung in der westlichen Überlieferungsgeschichte finden lassen. Diese Vernachlässigung verwundert, dürfen die ersten Covid-Wellen doch inzwischen als Brandbeschleuniger verschiedener Konspirationsnarrative gelten, wie u. a. der Verschwörungsforscher Michael Butter wiederholt unterstrichen hat[2]. Diese Seuche hat der Zeitgenosse und Historiograph Thukydides in unnachahmlicher Weise dargestellt[3]. In der Folge des Krankheitsausbruches wandten sich die Athener nachweislich an verschiedene Orakel und »craftsmen of the sacred« (W. Burkert[4]), die ihnen eine Reihe von Lösungsvorschlägen unterbreiteten[5]. Diese Institutionen wurden in solchen Krisenmomenten regelmäßig konsultiert, sodass sie einen gehörigen Erfahrungsschatz über epidemische Situationen ansammeln und pragmatische Hilfestellungen leisten konnten[6]. Dadurch trugen Orakel und vergleichbare Instanzen ebenso zu einer individuell mentalen wie zu einer gesamtgesellschaftlichen Bewältigung von Seuchen bei[7].

Vor diesem Hintergrund ist die jüngst geäußerte Meinung, das athenische Gemeinwesen und seine politische Ordnung – namentlich die Volksherrschaft – habe im Angesicht des Seuchenerlebnisses einen »eklatanten Mangel an Resilienz«[8] offenbart, durchaus zu hinterfragen. Es lässt sich kaum feststellen, dass die Athener die Institutionen ruhen lassen hätten, wie Karen Piepenbrink vermutet hat[9], denn die von Thukydides geschilderten Szenen der Anomie, in denen nicht mehr recht geopfert und bestattet wurde, können weder als reale Beschreibung aus dem stilisierten Text entnommen werden, noch dürfte die Situation sich über die ganzen fünf Jahre der Epidemie erstreckt haben; allein das erste Auftreten löste wohl die von Thukydides beschriebenen oder auch nur angedeuteten Mechanismen aus. Im Gegenteil gab es ein umfangreiches *manual* an Handlungsanweisungen, die die Athener auch befolgten – angefangen beim Besuch der Tempel bis hin zur durch einen Orakelspruch verfügten rituellen Reinigung der Insel Delos, auf der der griechische Pestgott Apollon geboren worden sein soll[10].

Es gab und gibt jedoch auch andere Entitäten, die der Kontingenzbewältigung dienen. Dazu zählen neben politischen Ideologien und legalistischen Ordnungen, die Denk- bzw. Handlungsoptionen durch herrschende Diskurse limitieren und Entscheidungen erleichtern sollen, vor allem Verschwörungsnarrative. Bei einem genaueren Blick lassen sich auch in der Darstellung des Thukydides Hinweise auf eine nicht-religiöse Begründung der Krankheit durch Mitglieder des attischen Gemeinwesens entdecken. Eine kurze Passage des sogenannten Seuchenkapitels bietet somit die womöglich erste Konspirationserzählung der westlichen Literaturgeschichte. Eine nähere Betrachtung wird zeigen, dass (pseudo-) wissenschaftliche Herleitungen der Epidemie ähnliche Deutungsstrukturen und Erklärungen des Weltgeschehens aufwiesen wie religiöse Interpretationsangebote. Beide stellten somit bedeutende Bewältigungsstrategien antiker Menschen dar, die es der athenischen Polis und ihrer Bevölkerung erlaubten, auch über den Schock des massenhaften Sterbens durch die Krankheit hinaus sehr bald wieder ihren außer- und alltäglichen Verrichtungen mit einer gewissen Routine nachgehen zu können.

Während also in den westlichen Industrienationen Konspirationsnarrative von der demokratischen Mehrheit als schädliche und die Volksherrschaft gefährdende Erscheinungen gelten[11], will der vorliegende Beitrag nachzeichnen, wie Verschwörungsglaube in Teilen der athenischen Gesellschaft in Situationen, die das menschliche Ermessen überstiegen, eine stabilisierende Funktion für Individuum und Gesellschaft einnehmen konnte, weil er er-

**2** Vgl. Butter 2020.

**3** Thuk. 2,47-54; siehe auch Thuk. 2,58; 3,87; vgl. ferner D.S. 12, 45 und 58.

**4** Burkert 1995, 6.

**5** Vgl. beispielsweise Plat. *Symp*. 201d, der angibt, die weise Diotima aus Mantinea habe der Krankheit durch ein Opfer entgegengewirkt.

**6** Vgl. zuletzt umfassend Weber 2022, speziell 28-32; und auch Kallet 2013, der sicherlich nicht überall zuzustimmen ist; ferner Schmitz 2005; siehe zudem grundlegend Horstmanshoff 1992, insbesondere 47-50 und Leven 1991, hier 148-153.

**7** Vgl. besonders Horstmanshoff 1992.

**8** Piepenbrink 2020, hier 54.

**9** Vgl. Piepenbrink 2020, 54-55.

**10** Thuk. 1,8,1 und 3,104,1-2; zum individuellen Bitten der Götter siehe Thuk. 2,47,4.

**11** Siehe jetzt schon klassisch geworden Butter 2018; vgl. ferner Butter/Knight 2020; darin vor allem Bergman/Butter 2020; die vorliegenden Überlegungen vermeiden anders als die genannten Publikationen den Begriff der »Verschwörungstheorie« ausdrücklich, weil sie dem Phänomen nicht den Status einer wissenschaftlichen Modellbildung zugestehen wollen.

folgreichen Bewältigungsmustern aus der Religion nicht nur glich, sondern sie in diesem konkreten Fall auch zusätzlich flankierte[12]; der entscheidende Unterschied zwischen Verschwörungserzählung und Religion besteht dann nur noch in der letzten Begründung des Glaubens: einerseits Szientokratie oder Ideologie, andererseits transzendente Wesen. Dieses Erklärungsmuster ist nicht ganz neu, wurde aber bislang erst ab der Zeit der Aufklärung identifiziert[13]. Folglich zeichnete sich die athenische Demokratie als besonders widerstandsfähig und resilient gegenüber Einbrüchen der Kontingenz[14]. Als besondere Resilienzressource der Volksherrschaft muss wohl ihr unablässiger Drang zur politischen Kommunikation gelten; sie half dabei Ungewissheiten unentwegt zu reflektieren und ihnen damit den Anschein der Bedrohung zu nehmen. Umgekehrt bedeutet diese Feststellung, dass die Neigung zum Verschwörungsglaube mitunter – und für postmoderne Menschen ganz kontraintuitiv bis befremdlich – einen Faktor der gesellschaftlichen Fähigkeit zur Resilienz darstellt.

Für diesen Nachweis werden zunächst Eigenheiten griechischer Seuchendarstellungen und Epidemiebekämpfung umrissen. In einem zweiten Schritt gilt es, die erwähnte Thukydides-Passage näher zu betrachten und hinsichtlich etwaiger Ressourcen der Resilienz auszuleuchten. Der dabei festgestellte Zusammenhang von Krankheit, Kontingenz und Konspiration ist anschließend ein Argument für die Datierung des sophokleischen *König Ödipus* in den Kontext der athenischen Seuche während der Jahre 430–425 v. Chr., denn das Stück nimmt sowohl seinen Ausgang von einer Epidemie als auch seinen Verlauf in einer Verschwörungsrhetorik. Dabei wird sich zeigen, wie das Genre der Tragödie und das Stück des Sophokles im Speziellen ebenfalls ihren Beitrag zur Resilienz der ersten Demokratie der Menschheitsgeschichte leisteten, ehe es zu einem kurzen Fazit kommt, das die Bedeutung von Konspirationsglaube für die Resilienz der athenischen Gesellschaft herausstellt.

## Antike Seuchendarstellungen

Während der in der späten Republik lebende Lukrez den Thukydides regelrecht übersetzte und Prokop für seinen Bericht über die Justinianische Pest ebenfalls deutliche Anleihen bei dem athenischen Historiker nahm[15], findet sich der Archetyp einer antiken Seuchenbeschreibung in der abendländischen Literaturgeschichte im ersten Gesang der homerischen *Ilias*[16]. Darin werden die Achaier von einer epidemieartigen Krankheit befallen, weil sie den trojanischen Apollonpriester Chryses beleidigt hatten, indem Agamemnon dessen Tochter geraubt hatte. Anschließend weigerte sich der *wanax* auch noch ausdrücklich, die Frau dem flehenden Priester zurückzugeben; er missachtet also die Hikesie, woraufhin die Seuche unvermittelt ausbricht und neun Tage wütet. Infolgedessen berufen die Griechen eine Heeresversammlung (*agora*)[17] ein, in der sie ihr Vorgehen koordinieren wollen. Während Achilles dazu drängt, dem Seher Kalchas zu folgen, der zur Zurückgabe der erbeuteten Chryseis und zum besänftigenden Opfer an Apollon rät[18], besteht Agamemnon hingegen darauf, für diese Entehrung eine Kompensation von Achilles zu erhalten[19]; daran entzündet sich der sprichwörtliche Zorn des Helden, der das Thema des Epos bildet. Geradezu nebenbei wird allerdings berichtet, dass weder das zentrale Entscheidungsorgan der Gemeinschaft, die archaische *agora*, zum Erliegen kommt, noch religiöse Lösungsversuche zu den Akten gelegt werden.

Vielmehr spiegelt das darin befindliche Muster die religiöse Praxis in Krisenzeiten wider, wie sie auch in der griechischen Klassik zu beobachten ist. Vielleicht sahen die antiken Menschen auch umgekehrt im kanonischen Epos eine Art Handlungs-

**12** Roisman 2006, die einzige ausführliche Studie zu Verschwörungserzählungen im demokratischen Athen, legt den Akzent anders, indem er sich vor allem für die oratorische Inbeschlagnahme des Intrigen-Topos interessiert; vgl. ferner unter Vorbehalt auch Sagan 1991 zu einem psychologisierenden Ansatz.

**13** Zu Mechanismen der sog. Ersatzreligion und ihrer diskursiven Aufladung siehe einführend zumindest Rodenhausen 2020 mit weiterer Literatur; zur Aufklärung als historische Schneise der Verschwörungserzählung vgl. Butter 2018.

**14** Schon Evans-Pritchard 1988 verwies nicht nur auf die Parallelen ethno- und historiographischen Arbeitens, sondern auch auf komplementäre Formen der Wissensproduktion zwischen »witchcraft, oracles and magic« einerseits und Rationalität bzw. wissenschaftlichen Bestreben andererseits.

**15** Vgl. Lukr. 6,1090-1286 mit Kazantzidis 2021 bzw. Prok. *Bell. Pers.* 2,22-23 mit Meier 1999.

**16** Hom. *Il.* 1,1-53, vgl. dazu auch Högemann/Oettinger 2008, insbesondere 14-20, die Homer in der Lebenswelt Westkleinasiens um 700 v. Chr. verorten. Dort habe er noch hethitische Traditionen beobachten können, die er im ersten Gesang der *Ilias* als Vogelflugorakel und Seuchenritual einflicht.

**17** Hom. *Il.* 1,54.

**18** Hom. *Il.* 1,59-65; 85-91 bzw. Hom. *Il.* 1,74-83; 96-100.

**19** Hom. *Il.* 106-120.

anweisung[20]; das Verhältnis ist nicht ganz klar. Narrativ jedenfalls orientierte sich zumal die Eröffnungsszene des *König Ödipus* am epischen Vorbild[21]. Allerdings beschreibt Sophokles nicht eine Kriegergesellschaft, sondern die Zustände in der heimischen Polis. Es sind daher die schwächeren Elemente der Stadt, die zuerst Erwähnung finden – Alte und Kinder, die sich als Schutzflehende am Altar des Alleinherrschers einfinden; hinzu treten weitere vom Volk belagerte Heiligtümer am Markt (*agora*)[22], wie es in ähnlicher Weise bei Thukydides berichtet wird. Auch Ödipus hat sich religiöses Expertenwissen von außerhalb gesichert, indem er seinen Schwager Kreon nach Delphi geschickt hatte, und nun dessen Rückkehr samt wertvollen Informationen aus dem Munde der Pythia herbeisehnt[23]. Wie der Gesandte nun eintrifft, kommt es ebenfalls zu einer politischen Versammlung, denn der Monarch denkt nicht daran, das Wissen um den Orakelspruch hinter verschlossenen Türen zu beraten, sondern er fordert Kreon auf, die Botschaft, die zur rituellen Reinigung Thebens aufruft, unmittelbar vor den Anwesenden aus dem Volk zu verkünden[24]. Dadurch erfährt die Szenerie *ad hoc* eine politische Aufladung, denn der Herrscher setzt sich selbst im Angesicht der Bürgerschaft und ihrer Verwandten unter Druck, seine Stellung durch die Bereinigung der Schuld zu rechtfertigen.

Sowohl in *Ilias* als auch im *König Ödipus* sind Religion und Politik folglich auf das Engste miteinander verbunden. Die thukydideische Darstellung weicht hingegen deutlich von den Bahnen bisheriger Berichte über Epidemien ab, denn frühere Notizen folgen mehr oder minder strengen Regularien der Nachforschung und Entsühnung, wie man in solchen Situationen religiös und politisch vorzugehen hat. Im Folgenden wird daher der historiographische Hintergrund der thukydideischen Beschreibung skizziert, um die Notwendigkeit alternativer Deutungsmuster der Epidemie zu unterstreichen. Dabei werden die wichtigen medizinischen Aspekte völlig außer Acht gelassen[25], damit die sozio-politische Dynamik der Erzählung im Fokus stehen kann.

Thukydides zufolge war die Epidemie eine außerordentliche Herausforderung für die gesamte Gesellschaft. Zunächst einmal herrschte offensichtlich eine massive Verunsicherung in der Bevölkerung, da es sich um eine völlig neuartige Krankheit handelte, bei der herkömmliche Deutungs- und Reaktionsmuster nicht zu funktionieren schienen; medizinische und religiöse Ansätze zur Beseitigung der Seuche verfehlten ihr Ziel ebenfalls. Die einzige Möglichkeit, sich zu schützen, bestand darin, jeglichen Kontakt mit Erkrankten zu vermeiden (*social distancing*), was die Gesamtsituation noch verschlimmerte, da viele hilfsbedürftige Menschen keine Unterstützung mehr erfuhren, verstarben und als Mitglied des Gemeinwesen verloren gingen. Angesichts der vermeintlichen Ausweglosigkeit der Situation reagierten viele Athener mit Lethargie. Das Gemeinwesen als Ganzes scheint handlungsunfähig zu sein. Die Polis als Institution ist nicht in der Lage, geeignete Maßnahmen zu ergreifen. Zudem war die Bürgerschaft nicht mehr fähig, die für die eigene Existenz wesentlichen Regeln durchzusetzen, insbesondere gegen Rechtsverstöße vorzugehen, die in der Situation deutlich zunehmen – ein faktischer Zusammenbruch der judikativen Institutionen, wie er auch in Stasis-Situationen zu beobachten ist. Dies ging einher mit einem offensichtlichen Vertrauensverlust der Bürger und einer massiven Einbuße an Solidarität.

Darüber, dass die Volksversammlung nicht mehr tagte, berichtet Thukydides hingegen ebenso wenig wie über den Rat der 500; der Verweis auf das Versagen der Institutionen betrifft lediglich Gerichte und soziale Bande. Möglicherweise war die Bevölkerung mit wichtigeren Dingen beschäftigt als zu prozessieren, während es für andere Institutionen einen fixierten Sitzungskalender gab. Tatsächlich liegt für die Jahre nach 430 v. Chr. eine Reihe ganz zentraler Volksbeschlüsse inschriftlich vor, die die Abhaltung der *ekklesia* bezeugen. Ob daran weniger Menschen teilnahmen als zuvor oder die Volkversammlung immer in epidemischen Tälern tagte, liegt außerhalb des Sagbaren[26]. Allerdings stellt allein dieser Befund die gesamte Darstellung der sogenannten *anomia* bei Thukydides infrage.

Insgesamt ordnet Thukydides die Situation einem Ereignistypus zu, der plötzlich, unerwartet und gegen alle Berechnungen eintritt. Er charakterisiert solche Vorkommnisse als äußerst beunruhigend, zumal sie die Grenzen des menschlich Vorstellbaren und Beeinflussbaren aufzeigen. Der Bericht malt eine Atmosphäre der Angst, Verzweiflung und Entmutigung.

**20** Vgl. dazu Horstmanshoff 1992; ferner etliche Beiträge in Meier 2005.
**21** Soph. *OT* 1-118; vgl. insgesamt Manuwald 2012, 63-79.
**22** Soph. *OT* 15-21; 58; vgl. Manuwald 2012, 65. 71.
**23** Soph. *OT* 68-72; vgl. Manuwald 2012, 71. 73.
**24** Soph. *OT* 91-95; vgl. Manuwald 2012, 75.
**25** Vgl. dazu ggf. zusammenfassend Weber 2022, 21-24.
**26** Vgl. wieder Weber 2022, 26-27; ferner Horstmanshoff 1992, 53.

## Die Verschwörungserzählung des Thukydides

Den eben beschriebenen Kontingenzen begegnete man laut Thukydides auch vermittels des Gerüchts einer Verschwörung; die Betonung liegt dabei auf Gerede über ein Komplott, denn das eine stellt den Modus der Kommunikation, das andere dessen Inhalt dar. Nachdem man sich jedenfalls in Athen zunächst darüber ausgetauscht habe, aus welcher Region die Krankheit herangezogen sei[27], heißt es über den Ursprung der Epidemie bei Thukydides:

> »In die Stadt Athen brach sie [also die Seuche] plötzlich ein und ergriff zunächst die Menschen im [Hafen] Piräus, weshalb auch das Gerede aufkam (ἐλέχθη), die Spartaner hätten Gift in die Brunnen geworfen, denn Quellwasser gab es dort damals noch nicht«[28].

In diesen wenigen Zeilen manifestiert sich der Glaube an eine Intrige Spartas, wonach die Krankheit durch die Vergiftung der Wasserspeicher hervorgerufen worden sei; damit hätten die Lakedaimonier die Niederlage Athens herbeiführen wollen, indem sie mit der Brunnenvergiftung eine schon in der Antike geläufige Taktik der biologischen Kriegsführung nutzten, um die Wehrkraft der gegnerischen Polis zu zersetzen[29]. Da die Spartaner selbst wohl kaum an die athenischen Brunnenschächte gelangen konnten, schwingt hier der Vorwurf mit, Athener Bürger hätten gemeinsame Sache mit den Feinden gemacht. An diesem »Gerede«, wie der antike Historiker es nennt, meldet er nun nicht nur durch seine Wortwahl Zweifel an, sondern er fährt wie folgt fort:

> »Mag nun jeder darüber sagen (λεγέτω), Arzt oder Laie, was seiner Meinung nach wahrscheinlich der Ursprung davon war und welchen Ursachen er eine Wirkung bis in solche Tiefe zutraut; ich will nur schildern, wie es war; nur die Merkmale, an denen man sie am ehesten wiedererkennen könnte, um dann Bescheid zu wissen, wenn sie je noch einmal hereinbrechen sollte, die will ich darstellen, der ich selbst krank war und selbst andere leiden sah«[30].

Gerade in der ersten Zeile kommt deutlich das dichte kommunikative Netz zum Ausdruck, das man sich angesichts der Situation gut vorstellen kann. An den beiden zitierten Ausschnitten lassen sich fünf Punkte nachvollziehen, die für Konspirationsglauben von Bedeutung sind; diese Aspekte bedurften natürlich umfassenderer Ausführungen, als sie hier möglich sind, doch der Bezug zur Resilienz setzt hier Grenzen, sodass sie mit Bezug zur Widerstandsfähigkeit Athens untersucht werden. Diese fünf Facetten gehen z. T. ineinander über und werden lediglich aus heuristischen bzw. darstellerischen Gründen voneinander getrennt.

Erstens pflegt Thukydides das vermeintliche Komplott narrativ in sein Geschichtswerk ein – eine Erzählung über die Verschwörungserzählung, die es zunächst zu reflektieren und in das Gesamtwerk einzuordnen gilt, denn der ganze Passus erfüllte darin eine spezifische Funktion –, nämlich das Hohelied des Perikles auf die Demokratie[31], das der Beschreibung unmittelbar vorausgeht, zu dekonstruieren und die Rezipienten mit der offenen Frage zu konfrontieren: Wie stabil – wie »resilient« – war die Volksherrschaft der Athener in direkter Konfrontation mit einer verheerenden Krise wirklich[32]? Zweitens nutzt Thukydides als Zeitgenosse der Seuche eine spezifische Rhetorik für die Diskreditierung alternativer Standpunkte, indem er andere Hypothesen als »Geschwätz« abtut[33], aber für sich eine Schilderung, »wie es eigentlich gewesen« (Leopold von Ranke) sei, beansprucht[34]. Dabei wird ein Kampf um die Deutungshoheit einer unsicheren Situation, die sich an-

**27** Vgl. Thuk. 2,48,2: »Sie begann zuerst, so heißt es (ὡς λέγεται), in Äthiopien […].«

**28** Thuk. 2,48,2: ἐς δὲ τὴν Ἀθηναίων πόλιν ἐξαπιναίως ἐσέπεσε, καὶ τὸ πρῶτον ἐν τῷ Πειραιεῖ ἥψατο τῶν ἀνθρώπων, ὥστε καὶ ἐλέχθη ὑπ᾽ αὐτῶν ὡς οἱ Πελοποννήσιοι φάρμακα ἐσβεβλήκοιεν ἐς τὰ φρέατα· κρῆναι γὰρ οὔπω ἦσαν αὐτόθι. Die Thukydides-Kommentare zur Stelle gehen angesichts des ihrer Zeit ungeahnten Zusammenhangs von Krankheit und Verschwörungsglaube kaum darauf ein; vgl. aber zumindest Fantasia 2003, 431-432; Hornblower 1991, 321-322; Rhodes 1988, 228-230; der klassische Kommentar von Gomme 1968, 147-148 hilft hier nicht weiter.

**29** Zur biologischen Kriegsführung in der Antike vgl. Schäfer 2002, 18-19, und Leven 2005; zum Wissensvorrat der Athener vgl. ausführlich Ober 2008 und nun auch Walter 2020.

**30** Thuk. 2,48,3: λεγέτω μὲν οὖν περὶ αὐτοῦ ὡς ἕκαστος γιγνώσκει καὶ ἰατρὸς καὶ ἰδιώτης, ἀφ᾽ ὅτου εἰκὸς ἦν γενέσθαι αὐτό, καὶ τὰς αἰτίας ἅστινας νομίζει τοσαύτης μεταβολῆς ἱκανὰς εἶναι δύναμιν ἐς τὸ μεταστῆσαι σχεῖν· ἐγὼ δὲ οἷόν τε ἐγίγνετο λέξω, καὶ ἀφ᾽ ὧν ἄν τις σκοπῶν, εἴ ποτε καὶ αὖθις ἐπιπέσοι, μάλιστ᾽ ἂν ἔχοι τι προειδὼς μὴ ἀγνοεῖν, ταῦτα δηλώσω αὐτός τε νοσήσας καὶ αὐτὸς ἰδὼν ἄλλους πάσχοντας. Den Zweifel sieht nun auch wieder Weber 2022, 20.

**31** Thuk. 2,34 bzw. 35-46.

**32** Zur narrativen Kunst des Thukydides vgl. *exempli gratia* Rood 2004 und Dewald 2005; bündig Rawlings 2017; für etliche Teilbeobachtungen hinsichtlich des erzählerischen Aufbaus des Werkes siehe grundlegend die Beiträge in Rengakos/Tsakmakis 2006.

**33** Zu dieser Rhetorik der Abwertung von Personen und Positionen durch evaluative Begrifflichkeiten siehe Degelmann 2023, 59-64.

**34** von Ranke 1824, VI. – Tatsächlich gibt es eine Kontroverse darüber, ob von Rankes berühmtes Diktum in Zusammenhang mit Thukydides, zu dem er bereits promoviert hatte, zu bringen sei; vgl. zumindest Repgen 1982, insbesondere 445-447 vs. Stroud 1987; dazu zuletzt ausführlich Wimmer 2021.

gesichts des ersten Erscheinens einer unbekannten Seuche ergab, klar sichtbar. Der Historiker bedient sich jedoch seinerseits jener Kenntnis als sophistisch bezeichneter Rhetorik. Drittens wird deutlich, dass die Verschwörungserzählung Gegenstand eines Gerüchts ist – also mehr Inhalt des Geredes denn identisch damit; folglich stellen beide kommunikative Erscheinungen keine Modi auf Augenhöhe dar, sondern unterliegen unterschiedlichen Dynamiken, die freilich fest ineinandergreifen. Man kann sich angesichts der kommunikativen Natur der athenischen Demokratie gut vorstellen, wie sich die Menschen unentwegt über die möglichen Ursachen der Krankheit austauschten und dabei zu kreativen Antworten kamen, deren überzeugendste sich durchsetzen konnte. Thukydides zeichnet die äthiopische Herkunft als die plausibelste Antwort, die er eben gezielt der Brunnenvergiftungstheorie gegenüberstellt. Viertens legt die Spekulation über die Konspiration die Wissensbestände Athens offen; dazu zählen sowohl die Skepsis gegenüber religiösen Begründungen, die sehr wahrscheinlich mit der sophistischen Bewegung jener Jahre einhergeht, auf die gleich noch einmal zurückzukommen sein wird[35], als auch die Kenntnis militärischer Strategien, die den Bürgersoldaten aus ihren regelmäßigen Kampagnen gut bekannt gewesen sein müssen.

Fünftens und letztens kann mit Einschränkung der Einfluss auf die demokratische Willensbildung eruiert werden, denn offenkundig wurde die These von der Brunnenvergiftung in der athenischen Gesellschaft so umfassend diskutiert, dass selbst der rationalistische Zweifler Thukydides sie nicht verschweigen konnte, wollte er seine eigene Glaubwürdigkeit nicht aufs Spiel setzen. Obgleich wir den institutionellen Rahmen dieser Debatten nicht erfahren, wird ein Teil dieser öffentlichen Kontroverse darin bestanden haben, dass verschwörungsgläubige Mitglieder des Gemeinwesens in Konflikt mit wissenschaftlich und politisch orientierten Angehörigen der Polis – solchen wie Thukydides – geraten sein werden. Im Hintergrund steht dabei eine intellektuelle Strömung, die gegen Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. erst richtig Fahrt aufnahm. Teil dieser Bewegung waren sophistisch geschulte Denker, die dazu befähigt waren, solche Verschwörungserzählungen sowohl zu dekonstruieren als auch zu instrumentalisieren[36]. Das heißt folglich, dass das Aufkommen sophistischen Gedankengutes einerseits dazu beitrug, religiöse Interpretationen der Lebenswelt zu entzaubern und Verschwörungsglauben Vorschub zu leisten, andererseits auch die Kritik an Konspirationserzählungen beförderte; das führte zwangsläufig zu einer therapieartigen Situation, in der unablässig kommuniziert wurde, was nicht minder einen Beitrag zur Bewältigung der Krise leistete.

Offenkundig gab es verschiedene Erklärungsversuche und Deutungsangebote dieser unsicheren Situation. Als Gelehrter stand Thukydides dem Modell der Brunnenvergiftung skeptisch gegenüber. Der von ihm erstmals festgehaltene Immunisierungseffekt vertrug sich jedenfalls nur schlecht mit der Kontaminationsthese[37]; seine Autorität sorgte dafür, dass sich dieses Narrativ kaum in der Überlieferung finden lässt, wo vor allem religiöse Begründungen für die Krankheit dominieren – Orakelsprüche etwa, die er z. T. gleich selbst mitlieferte[38]. Für erwähnenswert hielt er das Detail jedoch sehr wohl, sodass jenes Gerücht über die Verschwörung einiger Athener mit dem Feinde einen beachtlichen Teil der öffentlichen Debatten ausgemacht haben wird. Das verwundert angesichts xenophober Auswüchse und institutionellen Misstrauens in Krisenzeiten kein bisschen[39], schließlich wurde Attika damals verwüstet, die athenische Befestigung belagert und die Bevölkerung in der Stadt eingepfercht, sodass sich unter den Bedingungen des Krieges, Hungers und beengter Wohnquartiere beste Möglichkeiten für eine Epidemie boten. Erstaunlicher hingegen ist, dass sich Thukydides mit solchen Vermutungen in der Regel eher zurückhält. Allenfalls, wenn es um die Gefährdung der politische Ordnung Athens geht, kommt er darauf zu sprechen – und das umso mehr, je konkreter die Bedrohung erscheint: Die kylonische Usurpation (ca. 630 v. Chr.) findet ebenso knapp Erwähnung[40] wie das Gerücht um eine oligarchische Verschwörung zur Zeit der Schlacht bei Tanagra (ca. 457 v. Chr.)[41] – vermutlich beides aus Quellenarmut; dem Hermen- und Mysterienskandal (415 v. Chr.) räumt Thukydides dann schon mehrere Kapitel ein[42], während er dem Putsch der 400 (411 v. Chr.) quasi das gesamte achte Buch widmet[43].

**35** Soweit ich die Literatur überblicke, weist auf diese intellektuellen Strömungen, die sich in der Schilderung niederschlagen, allein Horstmanshoff 1992, 53-54 hin; zum historischen Hintergrund vgl. ausführlich Dreßler 2014; zur Einordnung des Thukydides in diesen Trend siehe Bierl 2023, insbesondere 147.

**36** Die beste Studie zum sog. *sophismos* ist derzeit Dreßler 2014.

**37** Thuk. 2,51,6; für die medizinischen Kenntnisse jener Jahre siehe umfassend Lane Fox 2021.

**38** Vgl. Thuk. 2,54,2-3 mit Martin 2023; ferner Bierl 2023, 157-158.

**39** Vgl. exemplarisch jüngst die Beiträge in Marco Simón u. a. 2019; ferner Riemer/Riemer 2005; zum athenischen Misstrauen in einer - wenn auch anderen - Krise siehe Timmer 2016.

**40** Thuk. 1,126; vgl. Rood 2013; ferner Jaffe 2017, 167-169.

**41** Thuk. 1,107,4-6; vgl. dazu auch Jaffe 2017, 132-133.

**42** Thuk. 6,27-29; 53; 60-61; vgl. Kuhle 2020, 13-15 mit der aktuellen Forschungsliteratur; ferner Mann 2007, 244-261.

**43** Thuk. 8,45-56; 63-77; 81-86; 89-98; dazu umfassend Heftner 2001.

Die Brunnenvergiftungsepisode ist dagegen so knapp gehalten, dass der Historiker sie für nahezu irrelevant für die Stabilität des politischen Systems eingestuft haben wird; daran zeigt sich aber, dass Verschwörungsglaube keine akute Gefahr für die attische Volksherrschaft, sondern ein Hilfsmittel zur Bewältigung schwerer Schicksalsschläge für die athenische Bevölkerung darstellen konnte.

## Das Konspirationsnarrativ im *Ödipus* des Sophokles

Womöglich drängte das Hörensagen von der konspirativen Brunnenvergiftung durch die Spartaner zusätzlich auf die Schreibtische der Dichter, die die Bühne der jährlichen Dionysien bespielten[44]. Es ist in der Forschung noch immer umstritten, ob der sophokleische *Oidipous Tyrannos* unmittelbar mit der attischen Seuche in Zusammenhang zu bringen ist, denn eine genaue Datierung des Stückes ist bis zum heutigen Tag unmöglich geblieben[45]. Allerdings spricht angesichts der eben angestellten Überlegungen zu Krankheit und Konspiration einiges dafür, dass sich entweder Sophokles von dem soziopolitischen Diskurs über das Komplott der Spartaner, den auch Thukydides andeutete, inspirieren lassen hat, oder umgekehrt sich der Historiker von der Tragödie beeinflusst zeigt. Der Dichter setzte das Geschehen jedenfalls literarisch und poetisch verfremdet in sein Werk um und hinterließ somit ebenso Spuren der Seuche sowie von Verschwörungsglaube in der zeitgenössischen Kunstproduktion[46].

Verabredungen zu Intrigen stellten grundsätzlich einen beliebten Stoff der Tragödiendichter dar[47]; man denke allein an den *Agamemnon* des Aischylos oder dessen Folgestück *Choephoroi*, in denen jeweils der geplante Mord an Mitgliedern des argivischen Königshauses im Fokus steht. Der Plot der Stücke entspinnt sich geradezu durch die Vorbereitungen der Anschläge, die dem Publikum sichtbar sind, nicht aber den angehenden Opfern. Anders im *Ödipus* des Sophokles[48]: Hier gibt es keine eigentliche Verschwörung; vielmehr wird ein Komplott vom namensgebenden Protagonisten des Werkes vermutet und allein dadurch zum schieren Konspirationsglauben. Dazu setzt er den Vorwurf der Intrige immer wieder gegen seinen Schwager Kreon und den Seher Teiresias ein. Hintergrund ist, dass Theben seit geraumer Zeit von einer Seuche heimgesucht wird, die der König zu meistern sucht, indem er zunächst den Bruder seiner Gattin (die sich später ebenso als seine Mutter herausstellt wie Kreon als sein Onkel) losschickt, um das delphische Orakel zu befragen, wie man die Krankheit aus der Stadt bannen könne. Dem Spruch der Pythia zufolge solle man dafür den Tod des vorherigen Herrschers Laios sühnen. Infolgedessen stellt Ödipus Nachforschungen an, die nach und nach zutage fördern, was nicht sein darf: (versehentlicher) Mord am Vater und (unbewusste) Heirat der Mutter samt gemeinsamer Kinder – die Geschichte, deren Enthüllung den Hauptteil des Dramas ausmacht, ist nur allzu gut bekannt[49].

Interessant für uns ist der erste Teil des Weges zu dieser schaurigen Wahrheit, ehe Ödipus im zweiten Part Zeugen zu befragen beginnt, denn der König verleugnet immer wieder, was ihm immer mehr traurige Gewissheit zu werden schien. Stattdessen bezichtigt er Kreon gemeinsam mit Teiresias, ein Komplott gegen ihn zu schmieden[50]. Da sich Vatermord und Inzest nur langsam andeuten, engt der Verschwörungsdiskurs den König in seinen Denkoptionen sichtlich ein; beides ist weder artikulier-

**44** Vgl. umfassend Mitchell-Boyask 2008, insbesondere 16. 35. 56-57. Zum Wert der Tragödien für die Geschichte Athens im 5. Jh. v. Chr. siehe nach wie vor bzw. wieder Meier 2022; zur Kritik vgl. zumindest Seidensticker 2008.

**45** Vgl. Weber 2022, 14-15 mit weiteren möglichen Verweisen und Leven 1991, 129: »Ob Sophokles - zweifellos auch er Augenzeuge der »Pest« - in seinem *Oedipus rex* die Katastrophe Athens dichterisch gestaltet hat, ist umstritten. Aus der Annahme, Sophokles habe die thebanische Seuche unter dem Eindruck der »Pest« von Athen in den Ödipus-Mythos eingefügt, folgt, daß man die dichterische Schilderung als Quelle der historischen »Pest« heranziehen kann. Diese Argumentation birgt jedoch die Gefahr eines *circulus vitiosus*. Denn die Datierung des *Oedipus rex* auf die Zeit nach 430 ist ungewiß. Die Parallelen zwischen Thukydides und Sophokles lassen sich auch topisch-literarisch deuten«. Ganz anders Nielsen 1996, 402; ähnlich Kallet 2013, 361; ferner Horstmanshoff 1992, 60 (mit Anm. 57), der vage bleibt: »dieses Werk wurde nahezu gleichzeitig mit dem Bericht des Thukydides geschrieben«. Schmitz 2005, 60 lässt sich zumindest von Sophokles inspirieren, um die historische Seuche zu imaginieren.

**46** In Athen fand die zunehmende Verehrung von Hygieia während dieser Phase ihren baulichen Niederschlag im Asklepios-Heiligtum; vgl. Weber 2022, 13. 30; auch das Heilheiligtum von Amphiareion in Oropos erfuhr um diese Zeit einen Aufschwung, wie Bauaktivitäten bezeugen können; vgl. ebenda 29.

**47** Vgl. Mills 2013; für Roisman 2006, 151 und Sagan 1991, 204. 268. 368 spielt das Genre allenfalls eine untergeordnete Rolle.

**48** Freilich nutzt auch Sophokles zuweilen das vorher angedeutete Muster der Intrige, so etwa in seinem *Philoktetes* (409 v. Chr.), in dem Odysseus und Neoptolemos den betrogenen Titelhelden überlisten wollen, damit er die Kampfhandlungen vor Troja wieder aufnimmt.

**49** Die Literatur zum Stück ist verständlicherweise Legion; siehe zumindest die neueren Kommentare von March 2020; Longo 2007 und insbesondere Manuwald 2012.

**50** Soph. *OT* 513-630, bes. 513-522; 536-537; 605-606; zudem 701; 704-705; vgl. Manuwald 2012, 141. 143. 167.

bar noch überhaupt denkbar, sodass die Situation für die Hauptfigur alternativer Deutungsmodelle bedarf. Je mehr sich das Ungeheuerliche anbahnt, umso intensiver verdächtigt Ödipus seine Vertrauten. Sophokles zeichnete seinen Protagonisten also als in einem (diskursiven) Dilemma gefangen. Solche Diskurse existieren als zeitlich und örtlich gültige Wissensbestände, die das Denken der Einzelnen formen und bestimmen, bevor Denken überhaupt einsetzt; d. h., sie sind vorbewusst. Diskurse formulieren die Ausdrucksweisen gesellschaftlicher Wirklichkeiten vor; sie präfigurieren Deutungen der sozialen Realität und organisieren die Bedingungen sinnvoller Aussagen. Damit geben Diskurse nicht nur Orientierung in einer komplexen Welt von sozialen Beziehungen, Zeichen, Gesten und Symbolen, indem sie Chaos sortieren. Sie versperren mitunter auch die Sicht auf soziale Prozesse, Handlungsweisen und Mentalitäten, indem sie nur das bezeichnen können, was ihnen ihr Ausdrucksrepertoire zur Verfügung stellt[51]. Dieser verstellte Blick kann für die Entwicklung von Resilienzstrategien ebenso hinderlich wie förderlich sein.

Besonders spannend ist, dass der Titelheld erst mit dem Seher spricht, dessen Andeutungen ihn auf eine falsche Fährte locken, denn die Zweifel an seiner Herrschaftslegitimität deutet er zwangsläufig politisch. Für Ödipus kann es sich daher nur um eine Intrige seines Verwandten handeln, der gezielt die Autorität des gegenwärtigen Machthabers zu unterminieren sucht, weil er den Thron selbst begehrt. Dem Seher Teiresias wird ebenfalls unterstellt, mit Kreon im Bunde zu stehen; dafür habe er wiederum Geld genommen, denn seine Motivation muss angesichts der fehlenden familialen Bindung in die lokale Oberschicht anders erklärt werden[52]; vielleicht ist hier auch zwischen den Zeilen ein Seitenhieb auf die seinerzeit florierende Sophistik herauszulesen, denn deren Vertretern wurde die Lehrtätigkeit gegen Bezahlung vorgehalten, was in den Augen vieler Zeitgenossen nur einen kleinen Schritt bis zur Korruption bedeutete. Der Vorwurf der Bestechlichkeit ist freilich ein ebenso geläufiger Gemeinplatz wie der des Ränkeschmiedens[53]. Beides entspricht der von Roisman identifizierten Rhetorik der Verschwörung, denn Korruption dient in der Vorstellung der antiken Texte nicht selten des Evozierens von Verrat[54].

Vieles davon muss dem Publikum plausibel erschienen sein – nicht nur narrativ, sondern auch lebensweltlich, denn Krankheit und Konspirationsrhetorik waren mindestens in den frühen 420er Jahren v. Chr. allgegenwärtig[55], wenn unsere Annahme stimmt, dass das Stück in die Zeit der Seuche gehört. Dadurch erfüllte die Tragödie in diesem spezifischen Kontext nicht nur eine soziopolitische Funktion, wie sie vielmals für den Kontext der Dionysien beschrieben worden ist. Vielmehr kommt besonders das zum Tragen, was Aristoteles etwa 100 Jahre später als den Kern tragischer Dichtung beschreiben sollte. In seiner *Poetik* befasst sich der Philosoph mit der *katharsis* und bezeichnet sie als den eigentlichen Effekt des Genres Tragödie:

> »In kunstgemäß geformter Sprache setzt sie [sc. die Tragödie] die einzelnen Medien in ihren Teilen je für sich ein, lässt die Handelnden selbst auftreten und stellt nicht in Form des Berichts geschehene Handlungen dar. Durch Mitleid und Furcht (ἐλέου καὶ φόβου) bewirkt sie eine Reinigung eben dieser Gefühle (τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν)«[56].

Die dichterische Schöpfung eines ernsthaften und nachvollziehbaren Plots führe durch die Hervorbringung von Emotionen (*pathemata*) – insbesondere von Mitleid (*eleos*) und Furcht (*phobos*) – beim Publikum zu einer Befreiung – in Aristoteles' Worten: Reinigung (*katharsis*) – von genau diesen Gefühlen. Dieses Ergebnis wiederum stelle vornehmlich keine schöpferische Leistung des Poeten dar, die als moralische Richtschnur diene. Vielmehr dürfen die Gattung selbst und die Aufführung an sich als Ventil einer spezifischen Ausformung des Dranges nach Befriedung von Emotionen wie Mitleid und Furcht gelten[57].

**51** Zum Diskurs-Begriff vgl. grundlegend Foucault 1988, 74-75; zum möglichen Denk- und Sagbaren ebenda 113-114; zur Anwendung und Nutzbarmachung in den (deutschsprachigen) Geschichtswissenschaften Landwehr 2008; Sarasin 2003, 10-60; Raphael 2003, 236-237; Daniel 2014, 167-78.

**52** Soph. *OT* 300-462, bes. 345-349; 357; 378 und 380-389 (jeweils mit Verweis auf Kreon); vgl. Manuwald 2012, 117. 121.

**53** Soph. *OT* 387-388; vgl. zur »Korruption« zumindest jüngst Nichols 2019 sowie Mann 2007, 151-153.

**54** Vgl. Roisman 2006; siehe dazu auch Mann 2007, 100-104.

**55** Auch aristophanische Komödien von 424 und 423 v. Chr. nehmen das Thema immer wieder auf; vgl. Aristoph. *Eq*. 235-239; 255-257; 451-452; 475-479; 624-628 sowie 860-863; *Vesp*. 340-345; 417 und 487-490.

**56** Vgl. Aristot. *Poet*. 6,1449b 24-28 (Übers. A. Schmitt): ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι᾽ ἀπαγγελίας, δι᾽ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

**57** Zur aristotelischen *katharsis*-Theorie in der Tragödie siehe bündig Rapp 2021 und Schmitt 2008, 124-125 sowie umfassend ebenda 333-348; ferner 476-510.

Im Falle des *Ödipus* trifft diese Ableitungsfunktion nun nicht allein auf die dramaturgische Inszenierung zu, sondern auch auf die kunstvoll gestaltete und an die umgebende Realität angelehnte Rahmenhandlung; sie fallen regelrecht zusammen und dienen der gleichen Sache. Sowohl die genremäßigen Effekte des Plots als auch das dichterisch konstruierte Setting einer krisenhaften Seuchensituation, die Konspirationstheorien heraufbeschwört, tragen ihren Teil zur Bewältigung der die Zuschauerinnen und Zuschauer umgebenden Welt der Epidemie-Jahre bei. Insofern stellte die kathartische Wirkung der Tragödie nicht nur einen Bewältigungsmechanismus für die Komplexität der Welt im Allgemeinen dar. Darüber hinaus ist im Falle des sophokleischen *Ödipus* davon auszugehen, dass das Stück durch den historischen Kontext neben den gängigen Gefühlen auch die gesteigerte Besorgnis um das Selbst und das Gemeinwesen verarbeitete und verarbeiten ließ. Die Pointe ist freilich, dass der Dichter genau andersherum als Thukydides verfährt[58]. Während der Historiograph sowohl religiöse als auch verschwörerische Ursachen für die Seuche implizit bestreitet, nehmen bei Sophokles die vermutete Intrige und das fatale Orakel ausgesprochen viel Raum ein. Zwar wird das Komplott ebenso als unzutreffend dargestellt wie bei Thukydides, Religion allerdings erweist sich nicht nur als Ursache, sondern zudem als Lösung des Krankheitsgeschehens, indem Ödipus schlussendlich Theben verlassen muss und die Seuche gebannt ist.

## Fazit

Die modernen, deutlich jüngeren Schwestern der attischen Volksherrschaft nehmen Verschwörungserzählungen als Gefahr für ihr Funktionieren wahr. Demgegenüber konnte Verschwörungsglaube in Teilen der athenischen Gesellschaft in Situationen, die wie tödliche Epidemien das menschliche Ermessen überstiegen, eine stabilisierende Funktion für Individuum und Gesellschaft einnehmen; in einem (fiktiven) monarchischen Gemeinwesen wie dem sophokleischen Theben freilich besteht allerdings die Gefahr, dass sie die Konfliktlösung behindern, so jedenfalls Sophokles. Das Auftreten von Konspirationsnarrativen neben traditionalen Deutungsmustern für unerklärliche Ereignisse ist vermutlich besonders für das erste Erscheinen der Seuche zu beobachten, da Menschen keineswegs bereit sind, Chaos und Zufall schlichtweg zu akzeptieren – zumal Erklärbarkeit auch Kontrollierbarkeit suggeriert. Wenn die Spartaner (oder ihre Freunde) die Brunnen vergiftet haben, muss man nur diese Verschwörung beseitigen und das Problem scheint gelöst. Stattdessen konstruieren sie alternativen Erklärungsmuster, die jedoch deutliche Anleihen an religiös motivierten Begründungsversuchen nehmen, wie im sophokleischen *Ödipus* zu sehen war; dazu zählten 1) feste anscheinend rational begründete Überzeugungen, die 2) zu Gruppenformierungen und 3) zur argumentativen, wie sozialen Abschottung gegen Zweifel führen. Die Gattung der Tragödie trug ja laut dem nachgeborenen Aristoteles selbst zur Bewältigung krisenhafter Erscheinungen auf individueller wie kollektiver Ebene bei.

Sofern es zu rekonstruieren ist, muss das Gerede von der Brunnenvergiftung im Peloponnesischen Krieg in zahlreichen Kommunikationsräumen der Polis zirkuliert und eine bestimmte Form der Interaktion von Rede mit Gegenrede evoziert haben, wie sie auch bei Sophokles zu greifen ist. Dabei muss das regelmäßige Treffen zu solchen Gelegenheiten beim Barbier, auf der Agora oder zum allabendlichen Symposion als zeremoniell eingekleidet verstanden werden, sodass Klatsch und Tratsch über vermeintliche Intrigen ebenfalls als ritualisierte Kommunikation gelten müssen; auch gab es gewiss (angebliche) Experten in Politik, Kultur, Medizin oder eben Verschwörungsrhetorik, die es den Priestern und Orakeln in gewisser Weise gleichtaten, indem sie eine bestimmte Autorität in Sachfragen hinsichtlich der aktuellen Thematik beanspruchten. Damit erfüllt das kommunikative Konglomerat aus Frequenz, Wiederholbarkeit, spezifischer Räumlichkeit und personeller Expertise mehrere Faktoren, die an zentrale Säulen der Religion erinnern.

**58** Siehe ähnlich auch Horstmanshoff 1992, 60. Freilich stellt sich angesichts dieser Relation nochmals die Frage, ob sich nicht vielleicht die thukydideische Darstellung *vice versa* von Sophokles' Werk beeinflusst zeigte.

## Bibliografie


**Bergman/Butter 2020**: E. Bergman / M. Butter, Conspiracy Theory and Populism. In: Butter/Knight 2020, 330–343.

**Bierl 2023**: A. Bierl, Thukydides' Beschreibung der Seuche von Athen zwischen Medizin und traditionellen Diskursen. In: C. Semenzato / L. Hartmann (Hrsg.), Von der Antike begeistert! Philologie, Philosophie, Religion und Politik durch drei Jahrtausende. Festschrift für Christoph Riedweg (Basel 2023) 147–162.

**Burkert 1995**: W. Burkert, The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age. Revealing Antiqu. 5 (Cambridge MA 1995).

**Butter 2018**: M. Butter, »Nichts ist, wie es scheint«. Über Verschwörungstheorien (Berlin 2018).

**2020**: M. Butter, Verschwörungstheorien. Zehn Erkenntnisse aus der Pandemie. In: B. Kortmann / G. G. Schulze (Hrsg.), Jenseits von Corona. Unsere Welt nach der Pandemie – Perspektiven aus der Wissenschaft (Bielefeld 2020) 225–231.

**Butter/Knight 2020**: M. Butter / P. Knight (Hrsg.), Routledge Handbook of Conspiracy Theories (London 2020).

**Daniel 2014**: U. Daniel, Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter (Frankfurt a. M. $^{6}$2014).

**Degelmann 2023**: C. Degelmann, Gerücht, Krieg, Kriegsgerücht. Militärische Rückschläge in der athenischen Informationspolitik des 5. Jahrhunderts v. Chr. In: M. Kamenzin / S. Lentzsch (Hrsg.), Geschichte wird von den Besiegten geschrieben. Darstellung und Deutung militärischer Niederlagen in Antike und Mittelalter. Krieg und Konflikt 19 (Frankfurt a. M. 2023) 51–73.

**Dewald 2005**: C. Dewald, Thucydides' War Narrative. A Structural Study (Berkeley u. a. 2005).

**Dreßler 2014**: J. Dreßler, Wortverdreher, Sonderlinge, Gottlose. Kritik an Philosophie und Rhetorik im Klassischen Athen. Beitr. Altkde. 331 (Berlin u. a. 2014).

**Evans-Pritchard 1988**: E. E. Evans-Pritchard, Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande. Von Eva Gillies gekürzte u. eingeleitete Ausgabe. Suhrkamp-Taschenb. Wiss. 721 (Frankfurt a. M. 1988).

**Fantasia 2003**: Tucidide, la guerra del Peloponneso. II: Testo, traduzione e commento con saggio introduttivo a cura di Ugo Fantasia. Stud. e Testi Storia Ant. 14 (Pisa 2003).

**Foucault 1988**: M. Foucault, Archäologie des Wissens. Suhrkamp-Taschenb. Wiss. 356 (Frankfurt a. M. 1988).

**Gomme 1968**: A. W. Gomme, A Historical Commentary on Thucydides. II: The Ten Years' War, Books II–III (Oxford 1968).

**Heftner 2001**: H. Heftner, Der oligarchische Umsturz des Jahres 411 v. Chr. und die Herrschaft der Vierhundert in Athen. Quellenkritische und historische Untersuchungen (Frankfurt a. M. u. a. 2001).

**Högemann/Oettinger 2008**: P. Högemann / N. Oettinger, Die Seuche im Heerlager der Achäer vor Troia. Orakel und magische Rituale im hethiterzeitlichen Kleinasien und im archaischen Griechenland. Klio 90(1), 2008, 7–26.

**Hornblower 1991**: S. Hornblower, A Commentary on Thucydides. I: Books I–III (Oxford 1991).

**Horstmanshoff 1992**: H. F. J. Horstmanshoff, Epidemie und Anomie. Epidemien in der griechischen Welt (800–400 v. Chr.). Medizinhist. Journal 27(1–2), 1992, 43–65.

**Jaffe 2017**: S. N. Jaffe, Thucydides on the Outbreak of War. Character and Contest (Oxford 2017).

**Kallet 2013**: L. Kallet, Thucydides, Apollo, the Plague, and the War. Am. Journal Phil. 134(3), 2013, 355–382.

**Kazantzidis 2021**: G. Kazantzidis, Lucretius on Disease. The Poetics of Morbidity in De rerum natura. Trends Classics Suppl. 117 (Berlin, Boston 2021).

**Kuhle 2020**: A. Kuhle, Hermes und die Bürger. Der Hermeskult in den griechischen Poleis. Hermes Einzelschr. 119 (Stuttgart 2020).

**Landwehr 2008**: A. Landwehr, Historische Diskursanalyse. Hist. Einführungen 4 (Frankfurt a. M. 2008).

**Lane Fox 2021**: R. Lane Fox, Die Entdeckung der Medizin. Eine Kulturgeschichte von Homer bis Hippokrates (Stuttgart 2021).

**Leven 1991**: K.-H. Leven, Thukydides und die »Pest« in Athen. Medizinhis. Journal 26(1–2), 1991, 128–160.

**2005**: Antike Medizin. Ein Lexikon (2005) 540–541 s. v. Kriegsführung, biologisch-chemische (K.-H. Leven).

**Longo 2007**: Sofocle, Edipo Re. A cura di Oddone Longo. Trad. di Maria Grazia Ciani. Ist. Veneto Scien., Lettere Arti, Cl. Scien. Morali, Lettere Arti, Mem. 120 (Venezia 2007).

**Lübbe 1998**: H. Lübbe, Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung. In: G. von Graevenitz / O. Marquard (Hrsg.), Kontingenz. Poetik u. Hermeneutik 17 (München 1998) 35–47.

**Luhmann 1993**: N. Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie (Frankfurt a. M. $^{4}$1993).

**Mann 2007**: Ch. Mann, Die Demagogen und das Volk. Zur politischen Kommunikation im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr. Klio Beih. NF 13 (Berlin 2007).

**Manuwald 2012**: Sophokles, König Ödipus. Hrsg., übers. und kommentiert von Bernd Manuwald (Berlin, Boston 2012).

**March 2020**: Sophocles, Oedipus Tyrannus. Edited with a Translation and Commentary by Jenny March (Liverpool 2020).

**Marco Simón u. a. 2019**: F. Marco Simón / F. Pina Polo / J. Remesal Rodríguez (Hrsg.), Xenofobia y racismo en el mundo antiguo. Collecc. Instrumenta 64 (Barcelona 2019).

**Martin 2023**: G. Martin, Epistemologisches in Thukydides 2.54.2–3. In: C. Semenzato / L. Hartmann (Hrsg.), Von der Antike begeistert! Philologie, Philosophie, Religion und Politik durch drei Jahrtausende. Festschrift für Christoph Riedweg (Basel 2023) 163–172.

**Meier 2022**: Ch. Meier, Die politische Kunst der griechischen Tragödie (München ²2022).

**Meier 1999**: M. Meier, Beobachtungen zu den sog. Pestschilderungen bei Thukydides II 47–54 und bei Prokop, Bell. Pers. II 22–23. Tyche 14, 1999, 177–210.

**2005**: M. Meier (Hrsg.), Pest. Die Geschichte eines Menschheitstraumas (Stuttgart 2005).

**Mills 2013**: S. Mills, Conspiracy. In: H. M. Roisman (Hrsg.), The Encyclopedia of Greek Tragedy. I: A–F (Malden MA, Oxford 2013) 250–251.

**Mitchell-Boyask 2008**: R. Mitchell-Boyask, Plague and the Athenian Imagination. Drama, History, and the Cult of Asclepius (Cambridge, New York 2008).

**Nichols 2019**: R. J. Nichols, Corruption. In: G. Martin (Hrsg.), The Oxford Handbook of Demosthenes (Oxford 2019) 167–178.

**Nielsen 1996**: D. A. Nielsen, Pericles and the Plague. Civil Religion, Anomie, and Injustice in Thucydides. Sociol. Religion 57(4), 1996, 397–407.

**Ober 2008**: J. Ober, Democracy and Knowledge. Innovation and Learning in Classical Athens (Princeton 2008).

**Piepenbrink 2020**: K. Piepenbrink, »Resilienz« im klassischen Athen: Krisenbewältigungskompetenz in zeitgenössischen Narrativen. Frankfurter Elektron. Rundschau Altkde. 42, 2020, 46–59.

**Raphael 2003**: L. Raphael, Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart. Beck'sche R. 1543 (München 2003).

**Rapp 2021**: Ch. Rapp, Katharis: In: Ch. Rapp / K. Corcilius (Hrsg.), Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung (Stuttgart, Weimar ²2021) 280–284.

**Rawlings 2017**: H. R. Rawlings III, Writing History Implicitly through Refined Structuring. In: R. K. Balot / S. Forsdyke / E. Foster (Hrsg.), The Oxford Handbook of Thucydides (New York NY 2017) 195–210.

**Rengakos/Tsakmakis 2006**: A. Rengakos / A. Tsakmakis (Hrsg.), Brill's Companion to Thucydides (Leiden 2006).

**Repgen 1982**: K. Repgen, Über Rankes Diktum von 1824: »Bloß sagen, wie es eigentlich gewesen«. Hist. Jahrb. 102, 1982, 439–449.

**Rhodes 1988**: Thucyides, History II. Edited with Translation and Commentary by P. J. Rhodes (Warminster 1988).

**Riemer/Riemer 2005**: U. Riemer / P. Riemer (Hrsg.), Xenophobie – Philoxenie. Vom Umgang mit Fremden in der Antike. Potsdamer Altwiss. Beitr. 7 (Stuttgart 2005).

**Rodenhausen 2020**: L. Rodenhausen, »Ersatz-/Quasi-Religion«. Zur Historisierung einer religionswissenschaftlichen Analysekategorie. Zeitschr. Junge Religionswiss. 15, 2020, 1–20.

**Roisman 2006**: J. Roisman, The Rhetoric of Conspiracy in Ancient Athens (Berkeley 2006).

**Rood 2004**: T. Rood, Thucydides. Narrative and Explanation (Oxford 2004).

**2013**: T. Rood, The Cylon Conspiracy. Thucydides and the Uses of the Past. In: A. Tsakmakis / M. Tamiolaki (Hrsg.), Thucydides between History and Literature. Trends Classics Suppl. 17 (Berlin, Boston 2013) 119–138.

**Sagan 1991**: E. Sagan, The Honey and the Hemlock. Democracy and Paranoia in Ancient Athens and Modern America (Princeton 1991).

**Sarasin 2003**: Ph. Sarasin, Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse. Suhrkamp-Taschenb. Wiss. 1639 (Frankfurt a. M. 2003).

**von Ranke 1824**: L. von Ranke, Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535; Bd. I (Leipzig, Berlin 1824).

**Schäfer 2002**: A. Th. Schäfer, Bioterrorismus und biologische Waffen. Gefahrenpotential – Gefahrenabwehr. Beitr. Friedensforsch. u. Sicherheitspolitik 5 (Berlin 2002).

**Schmitt 2008**: Aristoteles – Poetik, übersetzt und erläutert von Arbogast Schmitt (Berlin 2008).

**Schmitz 2005**: W. Schmitz, Göttliche Strafe oder medizinisches Geschehen – Deutungen und Diagnosen der »Pest« in Athen (430–426 v. Chr.). In: Meier 2005, 44–65.

**Seidensticker 2008**: B. Seidensticker, Tragödie und Polis. In: M. Bernett / W. Nippel / A. Winterling (Hrsg.), Christian Meier zur Diskussion. Autorenkolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (Stuttgart 2008) 71–85.

**Stroud 1987**: R. S. Stroud, »Wie es eigentlich gewesen« and Thucydides 2.48.3. Hermes 115(3), 1987, 379–382.

**Timmer 2016**: J. Timmer, Schritte auf dem Weg des Vertrauens. Überlegungen zu Chancen und Grenzen der Steuerung von Handlungsdispositionen. In: C. Tiersch (Hrsg.), Die Athenische Demokratie im 4. Jahrhundert. Zwischen Modernisierung und Tradition (Stuttgart 2016) 33–53.

**Walter 2020**: U. Walter, Welches Wissen ist das beste? Sachkunde, Expertenwissen und »common sense« in der Athenischen Demokratie. Gymnasium 127(6), 2020, 507–533.

**Weber 2022**: G. Weber, Die sogenannte »Pest« in Athen (430–426/25 v. Chr.) und die Resilienz der athenischen Gesellschaft am Ende des 5. Jhs. In: L. Schilling / U. Niggemann (Hrsg.), Pandemien in der Geschichte. Mitt. Inst. Europäi. Kulturgesch. Sonderh. 2022 (Augsburg 2022) 13–41.

**Wimmer 2021**: M. Wimmer, »Wie es eigentlich gewesen«. In: M. Krajewski / A. von Schöning / M. Wimmer (Hrsg.), Enzyklopädie der Genauigkeit (Konstanz 2021) 518–535.

Christopher Degelmann
Humboldt-Universität zu Berlin
Philosophische Fakultät
Institut für Geschichtswissenschaften
Unter den Linden 6
DE - 10099 Berlin
christopher.degelmann@hu-berlin.de
ORCID: 0000-0002-5041-4418

## SUMMARY

Using the example of Thucydides' description of the plague, the article examines the extent to which belief in conspiracies in democratic Athens in classical times could help to overcome a crisis situation and stabilize the ruling (socio-political) order, while conspiracy narratives were perceived by the majority of contemporary popular rulers as a threat. It will also show that there are good reasons to relate the Sophoclean *Oedipus the King* to Thucydides and the Attic »plague« in order to approach his dating.

Simon Lentzsch

# *Per aspera ad astra?*
## Niederlagennarrative als Ressource der Resilienz


### ZUSAMMENFASSUNG

Die römische Geschichte in Republik und Kaiserzeit ist eine militärische und politische Erfolgsgeschichte. Allerdings beinhaltete diese Geschichte auch zahlreiche verheerende militärische Niederlagen. Der Beitrag untersucht, wie Niederlagen in der römischen Geschichtskultur dargestellt, erklärt und in das eigene Selbstbild integriert wurden. Insbesondere wird die Konstruktion eines Teiles des römischen Selbstbildes untersucht, nach der es gerade Niederlagen gewesen seien, die Römer dazu befähigt hätten, Krisen zu überwinden und letztlich gestärkt aus ihnen hervorzugehen. Konzentriert auf Quellen zu Niederlagen der ersten beiden römisch-karthagischen Kriege arbeitet der Beitrag verschiedene Deutungsmuster heraus, die als spezifisch römischer Umgang mit Niederlagen gedeutet werden. Die Erinnerung an Niederlagen und ihre Überwindung wird zu einer Quelle der Selbstbestätigung, auf die in neuen Krisensituationen zurückgegriffen werden kann, um Zuversicht für Gegenwart und Zukunft zu schöpfen.



### SCHLÜSSELWÖRTER

Römische Geschichtskultur / Römische Republik / Römische Kaiserzeit / Punische Kriege / Römische Niederlagen / Schlacht von Cannae / Schlacht am Trasimenischen See / M. Atilius Regulus / T. Livius / Silius Italicus


## Nicht nur eine Erfolgsgeschichte

Zwei Themenkomplexe, die sowohl in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung als auch in der Wahrnehmung einer breiteren interessierten Öffentlichkeit zu den bekanntesten und am intensivsten behandelten der römischen Geschichte gehören, betonen krisenhafte Umbrüche – die sogenannte Krise bzw. der Untergang der Römischen Republik sowie die Erosion der politischen Ordnung des Römischen Reiches (vor allem im Westen) in der Spätantike[1]. Der Blick auf diese Krisennarrative lässt vielleicht etwas aus dem Blick geraten, dass die Geschichte der Römischen Republik wie auch der Kaiserzeit grundsätzlich jeweils eine militärische und politische Erfolgsgeschichte darstellt. Der zentrale Akteur dieser Erfolgsgeschichten war ein Gemeinwesen, das ungeachtet der Bedeutung der beiden großen Krisenkomplexe, die zu Erosion und Transformation der politischen Ordnung von Republik und Imperium Romanum führten, von einem bemerkenswert hohen Grad an Stabilität geprägt war[2]. Die militäri-

**1** Zum Themenkomplex »Krise und Untergang der Republik« siehe die Beiträge in Hölkeskamp 2009 sowie Walter 2017, 231–238. Für die Diskussionen um die Erosion der politischen Ordnung des Römischen Reiches in der Spätantike siehe (auch mit Hinweisen zur umstrittenen Begrifflichkeit) Demandt 2014; Meier 2019.

**2** Vgl. Walter 2017, 1–2. 100–101.

In: A. Hartmann · A.-K. Rieger · Ch. Schliephake (Hrsg.), »Ressourcen der Resilienz« in der Antike. Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien.
LEIZA Publications 6 (Mainz 2025). DOI: 10.11588/propylaeum.1596.c22938

schen Erfolge und die Expansion Roms wurden in einem breiten Spektrum von Medien der römischen Geschichtskultur auch immer wieder hervorgehoben. Zugleich spielten militärische Bewährung und Siege für die Konstitution und Ergänzung der sozialen Eliten in Republik und Kaiserzeit eine wichtige Rolle, weshalb die Angehörigen dieser Eliten ihre (mitunter freilich auch lediglich behauptete) Leistungsfähigkeit auf diesem Handlungsfeld gerne betonten[3].

Diese Erfolgsgeschichte war indes zu keiner Zeit frei von Rückschlägen, sondern beinhaltete zahlreiche, teilweise verheerende militärische Niederlagen. Eine vollständige Liste aller militärischen Misserfolge Roms wird schon angesichts der Quellenlage nicht zu erstellen sein, doch ergeben vorliegende Evaluationen allein für die Zeit der mittleren und späten Republik eine Zahl von rund 90 schweren Niederlagen[4]. Die Erfahrung militärischer Niederlagen, auf die mitunter schwere politische oder ökonomische Krisen folgten, begleitete Rom über die gesamte Dauer seiner Geschichte.

Vor dem Hintergrund dieser hier lediglich grob skizzierten Zusammenhänge stellt sich die Frage, welche Reaktionen auf Niederlagen in Rom rekonstruiert werden können, nicht zuletzt innerhalb der römischen Geschichtskultur, in der doch gerade die eigene Sieghaftigkeit propagiert wurde.

Der oben erwähnte Befund einer grundsätzlich hohen Stabilität der politischen Ordnung von Republik und Kaiserzeit deutet bereits darauf hin, dass in Rom letztlich erfolgreich Wege im Umgang mit Niederlagen entwickelt wurden. Im Folgenden sollen einige dieser Wege genauer untersucht werden. Den Ausgangspunkt bildet die Frage, welche Bezüge auf Niederlagen Roms sich in Quellen aus Republik und Kaiserzeit finden lassen. Wie werden die eigenen Misserfolge in diesen Quellen erklärt und eingeordnet? Besteht zudem ein Zusammenhang zwischen diesen Darstellungen und einer spezifisch römischen Art, Krisen erfolgreich begegnen zu können? Diesen Punkten nachgehend werden auch einige (der) Leitfragen (die die Arbeit im Resilienz-Netzwerk begleitet haben) aufgegriffen werden, insbesondere die Frage, welche sozialen Gruppen, laut den Darstellungen in den Quellen, an den Strategien der Bewältigung von Niederlagen beteiligt sind. Da die Quellenlage hier besonders günstig ist, wird diesen Fragen – nach einer kurzen Übersicht zu einschlägigen Forschungsarbeiten – im Folgenden vor allem mit Blick auf die ersten beiden römisch-karthagischen Kriege nachgegangen werden.

## Niederlagen in Rom. Forschungsperspektiven

Die Gefechte und Feldzüge, in denen römische Armeen Niederlagen hinnehmen mussten, sind im Rahmen der Rekonstruktion der militärischen und politischen Geschichte Roms seit Langem Gegenstände althistorischer Forschung. Fragestellungen, in denen explizit nach dem Umgang mit und der Erinnerung an Niederlagen gefragt wird, haben demgegenüber erst in der jüngeren Forschung der letzten Jahrzehnte eine größere Aufmerksamkeit erfahren[5]. Eine in diesem Kontext wichtige Arbeit hat 1990 Nathan Rosenstein vorgelegt, der zu zeigen versuchte, dass Niederlagen insgesamt keine nennenswerten Auswirkungen auf die weitere Karriere der jeweils besiegten Feldherren hatten[6]. Während Teile von Rosensteins Ergebnissen kritisch diskutiert wurden, konnte seine Studie zum einen demonstrieren, dass militärische Misserfolge in der politischen Kultur der Republik durchaus nicht automatisch zu einem abrupten Karriereende führen mussten, zum anderen gab sie, obwohl oder gerade weil Rosenstein diesem Aspekt weniger Beachtung geschenkt hat, eine ganze Reihe von weiterführenden Anregungen zu einer intensiveren Auseinandersetzung der antiken Darstellungen und Deutungen von Niederlagen[7].

Inspiriert auch durch eine zwischenzeitliche Konjunktur von Forschungen zu Erinnerungs- und Geschichtskulturen, die gerade in den späten 1990er und frühen 2000er Jahren auch die Altertumswissenschaften erreichte, durch moderne literaturwissenschaftliche Interpretationen der antiken Texte sowie auch einer kulturwissenschaftlichen Erweiterung von Forschungen zu Militär und Kriegsfüh-

**3** Siehe hierzu (jeweils mit weiteren Nachweisen) Hölscher 1980; Rich 1993; Hölkeskamp 2004, 38-39; 2011, 316-317; 2023; Itgenshorst 2005; Armstrong 2016. Vgl. zudem die Überlegungen bei Linke 2017.

**4** Siehe zu dieser Zahl Schulz 2012, 180. Vgl. hierzu die tabellarischen Zusammenstellungen römischer Niederlagen bei Rosenstein 1990a, 179-204; Clark 2014, XI-XIII; Engerbeaud 2017, 473-501, sowie ferner Clark 2018, 191 und die statistischen Überlegungen zu römischen Verlustzahlen bei Rosenstein 2004, 107-140.

**5** Siehe für eine Übersicht zur Forschung jeweils Schulz 2012, 193-194; Clark 2014, 1-15; Meier/Stoll 2016; Stoll 2016; 2019, 13-36; 2022; Engerbeaud 2017, 14-26; Clark/Turner 2018, 8-12; Lentzsch 2019, 10-19; Kamenzin/Lentzsch 2023a, 17-19.

**6** Rosenstein 1990a. Siehe auch Rosenstein 1986; 1990b.

**7** Konstruktive Kritik und Ergänzungen u. a. bei Tatum 1992; Hölkeskamp 1994; Waller 2011; Rich 2012; Stoll 2019, 308-320.

rung in der griechischen und römischen Geschichte, wurden in den letzten Jahren weitere Studien zur kulturellen Erinnerung an Niederlagen und zu deren Verarbeitung vorgelegt, die die jeweils zeit- und kulturspezifischen Charakteristika des Umgangs mit diesen potenziell problematischen Kapiteln der eigenen Vergangenheit klarer als zuvor hervortreten lassen[8]. Mit Blick auf den römischen Zugang zu Niederlagen konnten dabei einige instruktive Perspektiven herausgearbeitet werden. Dies betrifft etwa den Komplex von Erklärungen für Niederlagen. Auch wenn einige Autoren auf die Macht des Schicksals oder göttliches Eingreifen als Ursache für Niederlagen verweisen, werden die Römer in diesen Texten meist eben nicht als Spielball der Götter begriffen, deren unergründlichem Willen sie letztlich hilflos gegenüberstehen. Vielmehr werden Niederlagen eher auf menschliche Fehler und Versäumnisse zurückgeführt, wozu mangelnde religiöse Observanz, Verletzungen des »Völkerrechts«, moralische Mängel und – sicher nicht zufälligerweise gerade bei Livius und anderen Autoren der späten Republik und frühen Kaiserzeit zu beobachten – Uneinigkeit im Inneren gehören[9].

Die positive Botschaft, die solche Erklärungen für das Publikum bereithielten, bestand darin, dass die Römer – weil sie letztlich selbst die Schuld an ihren Misserfolgen trugen – dem Schicksal nicht ohnmächtig ausgeliefert waren, sondern den Ausgang künftiger Schlachten durch ihr eigenes Verhalten entscheidend beeinflussen konnten. Die Erinnerungen an Niederlagen entfalteten somit einen didaktischen Wert und konnten in diesem Sinne in verschiedenen Zusammenhängen genutzt werden. Inwiefern, so lässt sich nun fragen, trugen die in den verschiedenen Medien der römischen Geschichtskultur weitergegebenen Darstellungen, Deutungen und Narrative zur Ausbildung einer kulturellen Resilienz bei? Hierunter lässt sich ein kulturspezifischer Diskurs begreifen, in dessen Rahmen Selbstzuschreibungen, Verhaltens- und Wahrnehmungsweisen sowie Wissensbestände zu einer höheren Widerstandsfähigkeit von Individuen und Gruppen gegenüber Krisen und Niederlagen beitragen[10]. Zugespitzt formuliert: Machte die Erinnerung an die eigenen Niederlagen die Römer in Republik und Kaiserzeit widerstandsfähiger oder resilienter gegenüber erneuten Misserfolgen?

## Die Erinnerung an Niederlagen als Ressource kultureller Resilienz

### Die Gefangenen von Cannae

Die Niederlagen Roms im zweiten römisch-karthagischen Krieg, kulminierend in der Katastrophe von Cannae (216 v. Chr.), bieten besonders eindrückliches Anschauungsmaterial, um römische Darstellungen und Deutungen von Misserfolgen zu untersuchen. Im Hochsommer des Jahres 216 v. Chr. hatte die Armee der Römischen Republik, angeführt von den beiden Konsuln C. Terentius Varro und L. Aemilius Paullus, die größte Niederlage ihrer bisherigen Geschichte erlitten[11]. Cannae war der Höhepunkt einer Serie römischer Misserfolge, die die Römer bei dem Versuch hinnehmen mussten, die karthagische Armee unter dem Kommando Hannibals aufzuhalten, nachdem diese im Herbst 218 v. Chr. die Alpen überschritten hatte. Allein in den größeren Schlachten an der Trebia (218 v. Chr.), am Trasimenischen See (217 v. Chr.) und eben bei Cannae fielen auf römischer Seite Zehntausende Soldaten – bei Cannae sollen es, je nach Quelle, zwischen 45 000 und 70 000 gewesen sein[12]. Zudem gerieten Tausende weitere in Gefan-

**8** Geschichtskulturen in Republik und Kaiserzeit (jeweils mit weiteren Hinweisen zur Forschung): Walter 2004; Gowing 2005; Bücher 2006, 102-149; Pausch 2011, 18-46; Hartmann 2010, 31-47; Hölkeskamp 2020; Galinsky 2014; 2015; 2016.

**9** Zu Darstellung und Deutung von militärischen Niederlagen in verschiedenen Medien der römischen Geschichtskultur: von Ungern-Sternberg 2000; Kath 2004; Beck 2006; Geist 2009; Clark 2014; Östenberg 2014; 2018; Engerbeaud 2017; 2018a; Lentzsch 2019; Stoll 2019; 2022. Siehe zudem verschiedene Beiträge in Clark/Turner 2018; Kamenzin/Lentzsch 2023b und auch bereits eine Reihe älterer Studien, die z. T. wichtige und immer noch instruktive Vorarbeiten darstellen, hierunter vor allem Bruckmann 1936; Niemann 1975; Will 1983.

**10** Vgl. hierzu Bollig 2014, 276 sowie die Einleitung zu diesem Band.

**11** Zur Schlacht von Cannae besonders Plb. 3,113,1-3,116,13; Liv. 22,45,5-22,49,19; App. Hann. 17,73-26,111 und siehe hierzu (mit weiteren Hinweisen auf die kaum zu überschauende Literatur) Samuels 1990; Seibert 1993a, 227-232; 1993b, 191-196; Le Bohec 1996, 187-192; Lazenby 1998, 77-86; Goldsworthy 2000, 208-213; Lapray 2000; Daly 2002, 35-42. 172-202; Heftner 2005, 220-242; Beck 2006; Brizzi 2007, 60-67; Schulz 2012, 209-211; Sommer 2021, 178-181.

**12** Schlacht an der Trebia: Plb. 3,71,1,-3,74,11; Liv. 21,52,1-21,56,9; App. Hann. 6,23-7,29. Hierzu Seibert 1993a, 213-215; 1993b, 126-129; Le Bohec 1996, 172-176; Lazenby 1998, 56-58; Goldsworthy 2000, 173-181; Heftner 2005, 211-213; Geist 2009, 48-55; Sommer 2021, 164-165. Schlacht am Trasimenischen See: Plb. 3,84,1-15; Liv. 22,4,6-22,6,12. Hierzu Seibert 1993a, 152-156; 1993b, 220-222; Le Bohec 1996, 176-180; Lazenby 1998, 62-65; Meißner 2000; Daly 2002, 15; Beck 2005, 266-267; Clark 2014, 57; Kubler 2018, 249-288; Sommer 2021, 165-167.

genschaft, so auch bei Cannae. Eine Abteilung von mehreren Tausend Soldaten hatte nach der Schlacht in einem der römischen Feldlager Zuflucht gesucht, sich jedoch nach kurzer Zeit den Karthagern ergeben müssen. Dies nutzte Hannibal zu einer diplomatischen Offensive. Er gestattete den Gefangenen, eine kleine Gruppe von Vertretern nach Rom zu schicken, um dort über ihren Freikauf zu verhandeln. Gleichzeitig entsandte er einen Unterhändler, den Quellen nach darin gewiss, dass die Römer unter dem Eindruck des für sie katastrophalen Kriegsverlaufs und der Bitten der Gefangenen in ein Abkommen zu den Bedingungen der karthagischen Seite einwilligen würden. Sollte dies tatsächlich Hannibals Erwartung gewesen sein, wurde er bitter enttäuscht, denn die Römer dachten, wie es der Geschichtsschreiber Livius rund zwei Jahrhunderte später stolz vermerkte, gar nicht an Frieden. Hannibals Unterhändler wurde es nicht einmal gestattet, römisches Territorium zu betreten[13]. Den Gesandten der Gefangenen wurde immerhin erlaubt, vor den Senat zu treten, um dort ihre Bitten vorzutragen.

Nach der Darstellung des Livius ergab sich nun eine eindrückliche wie emotional aufwühlende Szene. Während die Gesandten vor den Senatoren ihre Bitten um Freikauf vortrugen, warteten vor der Kurie ihre Angehörigen gebannt auf die Entscheidung des Rates[14]. Zuerst sollen einige Senatoren dazu geneigt gewesen sein, den Freikauf ihrer Mitbürger zu beschließen oder doch zumindest den Angehörigen zu gestatten, diese auf eigene Kosten auszulösen. Eine Mehrheit für diesen Beschluss schien nahe, als der als ein Vertreter strenger Disziplin geltende greise Senator T. Manlius Torquatus um seine Meinung gebeten wurde. In seiner Rede wetterte Torquatus gegen die Vertreter der Gefangenen, die sich seiner Ansicht nach durch exzeptionelle Feigheit ausgezeichnet hätten, während sich andere Soldaten trotz widriger Umstände unter großer Gefahr dazu entschlossen hätten, ihren Weg durch die feindlichen Linien freizukämpfen. Diejenigen, die nun in Gefangenschaft vor dem Senat stünden, seien hingegen für die Verteidigung der Republik in höchstem Maße unbrauchbar, da sie ihren Mangel an Tapferkeit und Zuverlässigkeit im Ernstfall ja bereits bewiesen hätten. Schließlich hätten sie nicht einmal die *exempla virtutis* von 50 000 Gefallenen dazu bewegen können, ihre Waffen gegen die Feinde zu erheben. Die Rede des Torquatus gibt den Ausschlag; die Gefangenen werden nicht freigekauft, ihre Vertreter müssen zu Hannibal zurückkehren[15]. Die Römer – so der Kern dieser Episode – ließen sich nicht auf Verhandlungen mit einem Gegner ein, der Teile Italiens besetzt hielt, sondern nahmen lieber noch größere Härten in Kauf, als von ihren Prinzipien abzurücken – und den Feind auch noch durch eine Lösegeldzahlung zu stärken.

Die Episode um die Gesandtschaft der Gefangenen gehört zu den bekanntesten in der römischen Tradition rund um die Schlacht von Cannae und bietet auch in den Werken anderer Autoren ein Beispiel für Standhaftigkeit und Führungsstärke des Senats[16]. Nicht nur in Hinsicht auf diese Episode fällt auf, wie sehr Sieg und Niederlage als Folgen moralischer Haltungen und ebensolchen Handelns begriffen werden. Eine moderne Leserschaft mag es überraschen, wie wenig es in den Darstellungen der Reaktionen auf Roms große Niederlage um konkrete militärische und politische Maßnahmen geht, die auf römischer Seite initiiert wurden, um die schwere Krise des Zweiten Punischen Krieges zu bewältigen. Zwar werden einige solcher Maßnahmen genannt, doch stehen diese kaum im Vordergrund der Erzählung, andere musste die Forschung erst aus verstreut überlieferten Daten rekonstruieren[17].

## *Discordia* und *temeritas*. Erklärungen für Niederlagen

Eine solche Betonung moralischer Faktoren lässt sich auch in Hinsicht darauf beobachten, wie Livius das Zustandekommen der Niederlagen gegen Hannibal erklärt. Die Forschung geht davon aus, dass sich der Senat als wichtigstes Entscheidungsgremium, in dem die römische Strategie diskutiert wurde, insgesamt in mehrfacher Hinsicht verkalkulierte, sodass sich die für Rom eigentlich vorteilhafte Konstellation – zahlenmäßige Überlegenheit und Kampf auf vertrautem Terrain – nicht günstig auswirkte. Hinzu traten kontingente Faktoren, die auch von seinen römischen Gegnern nie infrage gestellten Fähigkei-

**13** Liv. 22,58,4-9.

**14** Liv. 22,59,1-61,9.

**15** Die Rede des Torquatus bei Liv. 22,60,6-27. Entscheidung gegen den Freikauf: 22,61,1-3.

**16** Überliefert ist die Episode ebenfalls bei: Plb. 6,58,2-13; C. Acilius FRH 5 F 5 = FRHist 7 F 2 (= Cic. off. 3,115); App. Hann. 28,118-121. Eine detaillierte Diskussion der Episode bietet Walter 2001. Siehe zudem Bruckmann 1936, 95-99; Walbank 1957, 746; Beck 2006, 209; Clark 2014, 66-70; Lentzsch 2019, 275-276. 348-351; Oakley 2019, 176-177.

**17** Hierzu gehören besondere Rekrutierungsmaßnahmen, Anpassung in Taktik und Bewaffnung sowie ein verändertes Vorgehen bei der Besetzung von hochrangigen Magistraturen mit militärischer Befehlsgewalt, die nun konsequent mit erfahrenen Individuen besetzt wurden, auch wenn hierdurch gängige Gewohnheiten und Normen, die sich innerhalb der Nobilität zuvor ausgebildet hatten, zeitweise außer Kraft gesetzt wurden. Siehe hierzu etwa Beck 2005, 99-103; Schulz 2012, 211-215; Clark 2014, 82-84. 87-89.

ten Hannibals und wohl auch individuelle Fehlentscheidungen auf römischer Seite[18]. In der römischen Überlieferung zum Kriegsverlauf spielen solche Erklärungen hingegen lediglich eine untergeordnete Rolle. Da hierauf bereits mehrfach an anderer Stelle intensiv eingegangen wurde, genügt hier eine kurze Übersicht[19].

In Livius' Darstellung, die in dieser Hinsicht, soweit erkennbar, an eine Reihe von Vorgängerwerken anschließt, werden Roms Niederlagen gegen Hannibals Armee vor allem durch moralische Defizite erklärt, die Livius bei einer Reihe devianter Außenseiter und *homines novi* sowie bei Teilen der römischen Bevölkerung sieht[20]. Die breite Masse habe sich durch Parolen und Polemik von Demagogen, die nicht das Wohl der *res publica*, sondern allein ihre eigenen Karrieren im Blick gehabt hätten und zudem in hohem Maße leichtsinnig und unbeherrscht gewesen seien, zu fahrlässigen Entscheidungen hinreißen lassen. Ähnlich verantwortungslos hätten jene Demagogen dann als Feldherren auf dem Schlachtfeld agiert. Zudem sei das römische Volk in den ersten Kriegsjahren zunehmend gespalten worden, was sich in einer Reihe von erbitterten Auseinandersetzungen in der Volksversammlung und im Heerlager gezeigt habe. Die *discordia* auf römischer Seite wird in der Beschreibung des Aufbruchs der Konsuln aus Rom vor den Schlachten am Trasimenischen See und bei Cannae besonders deutlich. In Situationen, in denen eigentlich gegenseitige Unterstützung und Geschlossenheit wünschenswert gewesen wären, dominieren Trennung und Zwistigkeiten. C. Flaminius, der Konsul des Jahres 217 v. Chr., bricht im Streit mit dem Senat aus Rom auf und legt sich im Heerlager mit den erfahrenen Mitgliedern seines Stabs an[21]. Vor der Schlacht von Cannae brechen Varro und Paullus getrennt auf, wobei sich diese demonstrative Trennung auch in den Menschenmengen widerspiegelt, die sie jeweils begleiten. Während Paullus von den führenden Kreisen des Senats begleitet worden sei, seien seinem Kollegen vor allem einfache Plebejer gefolgt[22].

## Stärke aus der Niederlage. Niederlagen als Quellen kultureller Resilienz

Gerade in der Stunde der Niederlage sei die für Rom gefährliche Tendenz zu einer immer tieferen Uneinigkeit jedoch aufgehalten worden. Stattdessen treten nun als charakteristisch römisch wahrgenommene Tugenden hervor. So fällt in der livianischen Darstellung der Schlacht am Trasimenischen See auf, wie der Konsul Flaminius, der zuvor als in höchstem Maße inkompetent und moralisch ungeeignet präsentiert wird, nun kriegerischen Mut und Führungsstärke beweist – Informationen, die im früheren Bericht des Polybios noch fehlen und die wir getrost als spätere Ausmalung des Geschehens einordnen können[23]. Noch deutlicher verkörpert bei Cannae Flaminius' Nachfolger Aemilius Paullus exemplarische Tugendhaftigkeit. Paullus fiel in dieser Schlacht, und bereits Polybios nahm dies zum Anlass, die Leistungen des Konsuls für die *res publica* lobend hervorzuheben[24]. Livius ging hierüber noch hinaus, indem er eine längere Szene um den Tod des Feldherrn komponiert. So finden wir hier Paullus schwer verletzt, doch in stoischer Ruhe inmitten des Schlachtgehens an einen Felsen gelehnt sitzen. Der edle Aemilier, so wird betont, trage keine Schuld am Ausgang der Schlacht, von deren Eröffnung er laut Livius zuvor vehement abgeraten hatte, doch von seinem leichtsinnigen Kollegen Varro überstimmt worden war. Der verwundete Paullus verzichtet darauf, mithilfe eines ihm angebotenen Pferdes nach Rom zu fliehen, da er die ihm anvertrauten Soldaten nicht im Stich lassen wolle. Zudem wolle er nicht gezwungen sein, gegen seinen Kollegen aussagen zu müssen, der, nach Livius und anderen Autoren, in hohem Maße für die Katastrophe verantwortlich gewesen sei[25]. Paullus opfert sich, um die Uneinigkeit unter den Römern nicht noch weiter zu vertiefen. So schafft er die Voraussetzung für eine neue Einigkeit auf römischer Seite[26]. In einer weiteren Passage schildert Livius, wie die Karthager am Mor-

**18** Siehe u. a. (mit jeweils weiteren Hinweisen auf die umfangreiche Forschung) Seibert 1993a, 172-173; 1993b, 128-129. 153. 196; Le Bohec 1996, 193; Lazenby 1998, 50. 58. 62-65; Heftner 2005, 211-212. 214. 222-223; Sommer 2021, 156. 164-167. 179-181.

**19** Siehe hierzu bereits Bruckmann 1936, 50-112; Will 1983; Geist 2009, 47-106; Engerbeaud 2018a; Östenberg 2018; Lentzsch 2019, 209-432; Stoll 2019, 19-22. 39-41.

**20** Mit weiteren Hinweisen Bruckmann 1936, 60-61. 66-67. 72-73. 80-81; Burck 1950, 75. 77. 80. 91-96; Will 1983, bes. 177; Ridley 2000, 23-24; Beck 2006, 212-214; Geist 2009, 52. 67. 79; Levene 2010, 170-172. 186; Lentzsch 2019, 314-318.

**21** Liv. 21,63,2-15; 22,1,5-7; 22,3,4-14.

**22** Liv. 22,40,4. Siehe zur *discordia* in Rom, die sich rund um das Auftreten des C. Terentius Varro entwickelt, auch Liv. 22,25,18-26,4; 22,34,1-35,2; 22,39,1-22; 22,42,3; 22,43,8-9. Siehe hierzu bereits Bruckmann 1936, 75; Will 1983, 174-176; Johner 1996, 80-81; Bernard 2000, 139-141; Beck 2006, 217; Geist 2009, 78-82; Levene 2010, 170; Lentzsch 2019, 320-324; Oakley 2019, 163-166. 182; van Gils/Kroon 2019, 209-222.

**23** Liv. 22,6,1-2. Siehe hierzu Bruckmann 1936, 68; Johner 1996, 170-171; Ridley 2000, 24; Levene 2010, 171 Anm. 18; 268-269; Lentzsch 2019, 343; 2020, 226-227. Der Schlachtbericht bei Polybios in Plb. 3,84.

**24** Plb. 3,116,9.

**25** Die Todesszene des Paullus bei Livius: Liv. 22,49,1-13. Zur Darstellung des Paullus bei Livius und insbesondere seines Todes siehe Bruckmann 1936, 86-87; Burck 1950, 98; Gärtner 1975, 17-18; Johner 1996, 196-197; Buijs 2019, 280-281; Lentzsch 2019, 344-345; Oakley 2019, 168; van Gils/Kroon 2019, 224.

**26** Vgl. unten Anm. 30.

gen nach dem Kampf das Schlachtfeld inspizieren. Dabei bedient er sich einer für sein Werk insgesamt ungewöhnlichen Drastik, wenn er die zerstückelten Leichen und im Todeskampf liegenden Schwerverwundeten beschreibt. Umso düsterer und bedrückender wird diese Szenerie auf seine Leserschaft gewirkt und das Ausmaß des römischen Unglücks noch klarer vor Augen geführt haben. Inmitten dessen findet Livius indes auch eine Art Hoffnungsschimmer, so eigentümlich dieser für ein modernes Publikum anmuten mag. Die Karthager finden auf dem Schlachtfeld einen Numider, dem sein römischer Gegner im Todeskampf mit den Zähnen das Gesicht zerfleischt hatte, als er nicht mehr in der Lage war, sein Schwert zu halten. Selbst – oder vielmehr erst recht – in der Stunde der größten Not zeigte sich also der römische Kampfeswille, der die Invasoren einst aus dem Land vertreiben werde[27].

Die Entschlossenheit der besiegten Römer, die sowohl der dem Tode geweihte Konsul als auch der einfache Soldat bei Cannae laut dieser Passagen gezeigt hatten, findet sich ebenfalls im Nachklang der Schlacht. Wie wir bereits gesehen haben, lehnte der Senat jegliche Verhandlungen mit Hannibal ab und zeigte exemplarische Härte gegenüber den Gesandten der römischen Kriegsgefangenen[28]. Direkt im Anschluss an diese beiden Passagen zählt Livius jene Verbündeten auf, die nach Cannae von Rom abgefallen seien. Dabei spitzt er die Schilderung zu, indem er auch solche Städte und Gemeinwesen in die Liste aufnimmt, die keineswegs im Sommer oder Herbst 216 v. Chr., sondern erst zu einem späteren Zeitpunkt auf die karthagische Seite übertraten[29]. Die gedrängte Aufzählung gibt Livius Gelegenheit dazu, hervorzuheben, dass gewiss jedes andere Volk – insbesondere die Karthager – unter der Last einer solchen Niederlage zusammengebrochen wären, nicht aber die Römer. Noch dazu übertrumpfen diese die Karthager auch im Umgang mit dem geschlagenen Konsul C. Terentius Varro, der die Schlacht von Cannae im Gegensatz zu seinem Kollegen Paullus überlebt hatte. Jenen Varro, der zuvor als wesentlich verantwortlich für die *discordia* unter den Römern und für die Niederlage gezeichnet worden war, empfingen nun »trotz einer so schweren Niederlage, für die er selbst doch einen beachtlichen Teil der Verantwortung trug«, Römer »aller Stände« (*ab omnibus ordinibus*), um ihm dafür zu danken, »dass er den Staat nicht ganz aufgegeben habe«. Die Passage fungiert am Ende des 22. Buches als Spiegelung jener oben erwähnten Szene, in der beide Konsuln getrennt ins Feld aufgebrochen waren und sich hierbei die tiefe Spaltung des römischen Volkes gezeigt hatte[30]. Das Desaster von Cannae hat diese Uneinigkeit nun – jedenfalls vorerst – beseitigt und wahre römische Tugenden wie Einigkeit, kriegerischen Mut, Prinzipienfestigkeit und Aufopferungsbereitschaft wieder hervortreten lassen. Fast gewinnt man den Eindruck, die Römer hätten diese Niederlage gebraucht, um wieder zu sich zu finden und den Fokus auf die Abwehr ihrer Gegner richten zu können. Zudem zeigen sie in der Niederlage Größe und die Bereitschaft, einander zu vergeben, um das Gemeinwesen zu schützen. Als Karthager hätte Varro, so vergisst Livius nicht zu erwähnen, jede erdenkliche Strafe zu erwarten gehabt[31].

So legt das Desaster verlorene Tugenden erneut frei und führt die tief gespaltenen Römer wieder zusammen. Durch diese Darstellung gelingt es Livius, auch diesem so katastrophalen Moment der römischen Geschichte einen sinnvollen Platz in seinem Narrativ vom Aufstieg Roms zuzuweisen. Eine im Einzelnen unterschiedliche, doch zugleich auch Parallelen aufweisende Interpretation lässt sich im livianischen Werk auch in Hinsicht auf andere der großen Niederlagen Roms beobachten, etwa in seiner Darstellung der Niederlage an der Allia und der anschließenden Einnahme Roms durch Kelten zu Beginn des 4. Jahrhunderts[32].

Ein weiteres überaus prominentes Beispiel für das exemplarische Verhalten besiegter Römer ist dasjenige des M. Atilius Regulus. Regulus hatte als Konsul des Jahres 256 v. Chr. eine zunächst erfolgreiche Expedition nach Nordafrika unternommen, unterlag dann jedoch mit seinem Heer im Folgejahr der karthagischen Armee und geriet gemeinsam mit den überlebenden Soldaten in Gefangenschaft. Irgendwann in den Jahren 252–250 v. Chr. kehrte Re-

**27** Liv. 22,51,5-9. Vgl. auch Val. Max. 3,2,11. Hierzu Weileder 1998, 235; Lentzsch 2019, 344. 381; Oakley 2019, 172; Briscoe/Hornblower 2020, 300-301.

**28** Siehe oben Anm. 14-16.

**29** Liv. 22,61,10-13. Vgl. hierzu Bruckmann 1936, 93-94; Lentzsch 2019, 346. Siehe umfassend Fronda 2010.

**30** Liv. 22,61,13-15. Hierzu Burck 1950, 102; Jaeger 1997, 97; Beck 2006, 209; Geist 2009, 78; Lentzsch 2019, 339. Eine ähnliche Szene war wohl bereits im nur fragmentarisch erhaltenen Werk des L. Coelius Antipater zu finden gewesen. Siehe mit weiterem Kommentar zur Stelle FRH 11 F 23 = FRHist 15 F 7 (= Non. p. 259 L). Zum Auszug der Konsuln aus Rom siehe oben Anm. 22.

**31** Liv. 22,61,15. Vgl. zur (oft von Stereotypen geprägten) Darstellung der politischen Kultur Karthagos in der römischen Literatur Gruen 2011, 99-140; Modrow 2017.

**32** Zur Darstellung und Deutung der Niederlage an der Allia und der Einnahme Roms durch die Kelten in der römischen Geschichtskultur, insbesondere bei Livius siehe etwa Sordi 1984; Horsfall 1987; Jaeger 1997, 57-74; von Ungern-Sternberg 2000; 2006; Williams 2001, 140-184; Rosenberger 2003; Perl 2007; Briquel 2008; Richardson 2012, 116-152; Oakley 2015; Engerbeaud 2017, 391-426; 2018b; Lentzsch 2017; 2019, 75-148; Stoll 2019, 47. 209.

gulus wohl als Gesandter der Karthager nach Rom zurück, womöglich um dort für den Austausch von Gefangenen und einen Friedensvertrag zu werben. Angeblich habe Regulus selbst jedoch dem Senat davon abgeraten, auf dieses Angebot einzugehen, da es für Rom unvorteilhaft gewesen wäre, obwohl dieser Rat für ihn selbst die Rückkehr in eine ungewisse Zukunft in Gefangenschaft bedeutete[33].

Regulus starb tatsächlich einige Jahre später in Karthago. Über die Einzelheiten seines weiteren Schicksals entwickelte sich eine komplexe Tradition[34]. In dieser wurde zum einen das selbstlose Opfer des Regulus für die römische Gemeinschaft, zum anderen seine Eidestreue gegenüber den karthagischen Gegnern hervorgehoben. Dabei werden die Leiden betont, die Regulus demnach unter der Folter seiner grausamen karthagischen Bewacher erlitten habe, wobei die Darstellung hinsichtlich der Details dieser Torturen variiert und stufenweise detaillierter ausgemalt wird[35]. Ein zentrales Element bleibt dabei in allen Versionen bestehen: Regulus erleidet kaum vorstellbare Qualen, erträgt diese jedoch klaglos[36]. Kein anderer römischer Feldherr des Ersten Punischen Krieges, auch nicht die erfolgreichen Triumphatoren, wird in unseren Quellen häufiger erwähnt. Dabei ist wichtig zu betonen, dass Regulus kein römischer Hiob ist. Keine göttliche Probe verursacht diese Schmerzen, sondern die Prinzipienfestigkeit und damit die Tugend des Regulus selbst, welche dieser über seine eigene körperliche Unversehrtheit stellt. Sein Schicksal lag in seinen eigenen Händen. Und wie sich dieser Regulus in stoischer Haltung auch den größten Grausamkeiten stellt, die ihn erwarten, wird er seit der späten Republik als Vorbild für das eigene Ertragen von Leid gedeutet. So führt etwa Cicero an verschiedener Stelle aus, dass das Schicksal des Regulus zwar auf den ersten Blick schmerzhaft und bestürzend sei, auf den zweiten aber doch gerade seine Furchtlosigkeit, innere Festigkeit und moralische Standhaftigkeit demonstriere[37]. Hierin wird er zu einem Vorbild, das nahezu gänzlich abstrahiert von der historischen Situation des Ersten Punischen Krieges funktioniert; bezeichnenderweise wird die eigentliche militärische Niederlage, die der Feldherr Regulus nach einer Reihe taktischer und strategischer Fehleinschätzungen hinnehmen musste, in all den Bezügen auf ihn, kaum erwähnt.

Die Regulus-Legende wird auch in den *Punica* (spätes 1. Jh. n. Chr.) des Silius Italicus weitergestrickt, einem in Hinsicht auf Umfang und Intensität der Auseinandersetzung mit Niederlagen besonders relevanten Text[38]. Besonders die Niederlagen des Zweiten Punischen Krieges nehmen in den *Punica* in mehrfachem Sinne eine zentrale Position ein, sowohl hinsichtlich des Thema als auch der Komposition des Epos[39]. Auf die Fülle der in den *Punica* enthaltenen Anspielungen, Verweise und Deutungen kann hier nicht in angemessener Weise eingegangen werden, stattdessen sei auf eine zentrale Passage im dritten Buch hingewiesen. Hier enthüllt Jupiter in einer längeren Rede die Hintergründe des Krieges. Demnach habe der Gott selbst Hannibal nach Italien geführt, um die Römer durch diesen zu prüfen und so zur Herrschaft über die Welt vorzubereiten, die in der Gegenwart des Dichters (also unter der Dynastie der Flavier) vollendet werden solle. Im Kontext unseres Themas wichtig zu erwähnen ist, dass demnach »das Leiden« (*labor*) die Männer hervorbringen werde, die zur Umsetzung dieses großen Werkes in der Lage seien[40]. Der Tradition des Genres des (historischen) Epos folgend werden hier einmal also tatsächlich Willen und Wirken der Götter als maßgebliche Ursache für militärische Siege und Misserfolge benannt. Zugleich stehen, wie von Jupiter betont, die »großen Männer« Roms im Mittelpunkt der Handlung, die sich vor allem in der zweiten Werkhälfte dem Aufstieg des späteren Scipio Africanus zum mustergültigen Anführer zuwendet, der durchaus auch monarchische Züge trägt. Dass bei Silius, anders als noch einige Generationen zuvor bei Livius, weniger die *concordia* aller Stände, sondern die überlegene Tatkraft eines großen Einzelnen die Voraussetzung zur Überwindung der Krise bildet, ist

**33** Zum Afrika-Feldzug des Regulus, seiner Gefangenschaft und seinem Tod siehe Le Bohec 1996, 87-91; Bleckmann 2002, 159-168; Beck 2005, 236-238; Sommer 2021, 106-109.

**34** Die Anfänge der Regulus-Legende entstanden vermutlich bereits in der Lebenszeit des Atiliers, als Mitglieder seiner *gens* danach strebten, das Image des militärisch besiegten Feldherrn, der Tausende römische Soldaten in Tod oder Kriegsgefangenschaft geführt hatte, aufzubessern. Siehe hierzu Pietilä-Castrén 1987, 40-41; Beck 2005, 243; Lentzsch 2019, 210-211.

**35** C. Sempronius Tuditanus: FRH 8 F 5 = FRHist 10 F 8 (= Gell. 7,4,1-2,4). Vgl. Lentzsch 2019, 221-222. Cicero: Cic. Pis. 43. Vgl. zudem Cic. Sest. 127-128; Phil. 11,9; off. 1,39; 3,99-101; fin. 2,65; Cato 75; div. 1,29; 2,71; nat. deor. 2,7. Siehe hierzu (mit weiteren Hinweisen) Mix 1970, 37-38; Bücher 2006, 199-200; Lentzsch 2019, 223-225. Aelius Tubero: FRH 18 F 10 = FRHist 38 F 12 (= Gell. 7,4,2-3). Diodor: Diod. 23,16; Valerius Maximus: Val. Max. 9,2,ext. 1; Silius Italicus: 6,529-544. Vgl. hierzu Fröhlich 2000, 303-305; Lentzsch 2019, 234. 247-248.

**36** Zur spät- und nachantiken Regulus-Rezeption siehe Mix 1970, 21-24. 43-62; Fröhlich 2000, 75-77.

**37** Bes. Cic. fin. 2,64-65.

**38** Zu den *Punica* des Silius Italicus, insbesondere zur Darstellung der römischen Niederlagen siehe Niemann 1975; Stocks 2014; Lentzsch 2019, 390-429; Jacobs 2021, 63-90.

**39** Zur Schlüsselstellung der Schlacht von Cannae für die *Punica* siehe bereits Niemann 1975, 23-25; Ahl u. a. 1986, 2505-2507; Augoustakis 2010, 8-9; Lentzsch 2019, 390-391.

**40** Sil. 3,584-586. Zur Rede Jupiters in dieser Passage und des teleologischen Geschichtsbildes, das in dieser zum Ausdruck kommt, siehe Marks 2005; 210-217; Lentzsch 2019, 414-417.

sicher auch auf den historischen Kontext der Entstehung der *Punica* zurückzuführen. Dabei sind es moralische Qualitäten, die Scipio ausbilden muss, um der perfekte Anführer zu sein, der – als Präfiguration des Prinzeps – Rom aus der Niederlage und zum Sieg führt[41].

## Die *res publica aeterna*

Eben aus diesem stets gelungenen Weg aus der Krise und in der Gewissheit, dass Rom auch aus den dunkelsten Stunden seiner Geschichte letztlich stets siegreich hervorgegangen war, besteht ein bedeutsamer Aspekt in der römischen Auseinandersetzung mit Niederlagen. Die Erinnerung an diese wird als Argument dafür angeführt, auch künftige Krisen, die in dieser Lesart eben lediglich vorübergehende Rückschläge darstellen, überstehen zu können – und fungiert somit als eine Form einer Ressource für Resilienz.

Diese Denkweise lässt sich relativ weit zurückverfolgen, wie ein in diesem Zusammenhang wichtiges Fragment aus den *Satiren* des Lucilius zeigt, laut dem Rom zwar »oft und in vielen Schlachten besiegt« worden sei, aber eben niemals »im Krieg«, was letztlich entscheidend sei[42]. Dieses Lucilius-Fragment stellt die früheste greifbare Formulierung dieses Gedankens dar, der für den Umgang mit Niederlagen in der römischen Kultur generell eine wichtige Rolle spielt: Rom ist keineswegs unbesiegbar auf dem Schlachtfeld; aber eben jene Gewissheit, Niederlagen erlitten und deren Folgen überwunden zu haben, macht Rom letztlich stärker als seine Gegner. Lucilius wird vermutlich nicht der erste Römer gewesen sein, der diese Idee äußerte. So gehen Teile der Forschung davon aus, dass sie unter dem Eindruck wiederholter schwerer Niederlagen im Rahmen der langwierigen Kriege gegen Pyrrhos (280–275 v. Chr.) und Karthago (264–241 sowie 218–201 v. Chr.) entstanden sei[43]. In all diesen Konflikten waren die Römer tatsächlich mehrfach und bei hohen eigenen Verlusten besiegt worden, hatten indes letztlich einen Sieg davongetragen. Leider sind jedoch keine zeitgenössischen Zeugnisse erhalten, die Aufschluss darüber geben könnten, ob der bei Lucilius greifbare Gedanke schon in der Zeit der Konflikte selbst verbreitet wurde.

Einen gewissen Einblick in die Demonstration römischer Siegesgewissheit liefern immerhin die Abbildungen auf einer Serie von Münzen, die in den mittleren Jahren des Zweiten Punischen Krieges geprägt worden waren. Hierzu gehören die sogenannten Victoriate, auf deren Revers die Göttin Victoria zu sehen ist, die ein Tropaion bekränzt. Die Victoriate kursierten vor allem in Süditalien und auf Sizilien, also in Gebieten, die in dieser Phase des Konflikts besonders umkämpft und in denen einige Verbündete von Rom abgefallen waren. Die demonstrative Zurschaustellung mit Rom verbundener Siegessymbolik mag dabei als Botschaft an in ihrer Loyalität wankende Bundesgenossen gemeint gewesen sein – Rom hatte in einigen Schlachten gegen Karthago verloren, den Sieg im Krieg insgesamt jedoch weiterhin fest im Blick[44].

Müssen derartige Interpretationen angesichts des Mangels an zeitgenössischen Quellen notgedrungen spekulativ bleiben, lässt sich die Ausarbeitung des Gedankens, den wir bei Lucilius greifen können, in späteren Texten gut fassen. So werden die Römer in der Biografie des epirotischen Königs Pyrrhos aus der Feder des Plutarch mit einer Hydra verglichen. Wie dieser nach jedem Hieb ein neuer Kopf nachwuchs, seien die Römer stets in der Lage, nach jedem Rückschlag neue Kräfte zu mobilisieren[45]. In diesem Zusammenhang wurde die Ansicht vertreten, dass es sich bei dem Vergleich der Römer mit der Hydra um einen griechisch-karthagischen Topos gehandelt habe, der tatsächlich bereits in der Zeit des jeweiligen Krieges aufkam[46]. Das ist möglich, lässt sich jedoch nicht mehr klären. Wir können aber nachvollziehen, wie dieser Topos aufgegriffen wurde; so etwa in einer Rede, die Horaz Hannibal in einer Passage im vierten Buch der *Carmina* in den Mund legt[47]. Bei diesem Text handelt es sich um einen Lobpreis auf Nero Claudius Drusus, den Stiefsohn des Augustus, anlässlich des unter seiner Führung erfolgten Sieges über die germanischen Vindeliker. Dieser lediglich regional bedeutende Triumph wird nun damit überhöht, indem er mit der Schlacht am Metaurus im Jahr 207 v. Chr. in Verbindung gesetzt wird, in der ein Vorfahr des Dru-

**41** Zu diesem Gedanken siehe umfassend Marks 2005 und vgl. Lentzsch 2019, 417-429.

**42** Lucil. 591-592, Christes/Garbugino 2015: *ut Romanus populus victus vi et superatus proeliis / saepe est multis, bello vero numquam, in quo sunt omnia*. Siehe hierzu Clark 2018, 191; Lentzsch 2019, 281.

**43** Etwa Oakley 2005, 254.

**44** RRC 44/1. Siehe zu dieser Deutung bereits Thomsen 1961, 366-371; Seibert 1993a, 257; 1993b, 365; Lentzsch 2019, 254-255. Siehe ferner Sommer 2021, 173-174.

**45** Plut. Pyrr. 19,5.

**46** Thomas 2011, 147. Vgl. hierzu auch die weiteren Hinweise bei Lentzsch 2019, 372 Anm. 728.

**47** Hor. carm. 4,4,1-36. Siehe zu diesem Text u. a. Syndikus 2001, 304-305; Thomas 2011, 131-151; Lentzsch 2019, 369-373.

sus einen entscheidenden Sieg über die Armee des karthagischen Feldherrn Hasdrubal, eines Bruders Hannibals, errungen hatte[48]. In dieser historischen Situation also, nach der Schlacht am Metaurus, ist die Rede Hannibals angesiedelt. Hannibal reflektiert seine Taten im Verlauf des Krieges und erkennt, wie sinnlos jede Hoffnung auf einen Sieg von vornherein gewesen sei[49]. Ein zentraler Aspekt dieser Reflektion ist die Überlegung, dass Rom schon eine große Anzahl früherer Niederlagen nicht nur überstanden habe, sondern sogar gestärkt aus diesen hervorgegangen sei. Neben einer Reihe teilweise verrätselter Anspielungen und Verweise wird hervorgehoben, dass ein Volk, das schon den Untergang Trojas und die Flucht in den Westen überlebte, »wie eine von wuchtiger Axt behauene Eiche […] / Inmitten von Niederlagen und Gemetzeln / Aus dem Eisen selber Kraft und Mut« schöpfe[50]. Die Schläge, die Hannibal den Römern versetzt hat, hätten diese noch stärker gemacht, gerade diese früheren Niederlagen Roms dienen nun als Beleg für ihre Resilienz gegenüber der Erfahrung von Verlusten und Rückschlägen. Die Karthager seien wie Hirschkühe gewesen, die Wölfe gejagt hätten – ohne Aussicht auf Erfolg und den Gegnern letztlich hilflos ausgeliefert. Da verwundert es nicht, dass der Dichter aus der Erinnerung an den Zweiten Punischen Krieg, verbunden mit einer Reminiszenz an das Haus des Princeps, Zuversicht für künftige Konflikte schöpfen kann: »Nichts werden Claudierarme nicht vollbringen / Da Jupiter sie in gnädigem Walten / Beschützt und kluge Umsicht / Sie durch die Fährnisse des Krieges geleitet«[51].

In diesem Sinne werden Verweise auf Niederlagen in der römischen Historiografie immer wieder dazu genutzt, um hieraus und natürlich aus dem Bewusstsein, diese letztlich überwunden zu haben, Zuversicht hinsichtlich künftiger Krisen zu wecken. Ein Beispiel hierfür ist eine Rede, die Livius den P. Cornelius Scipio, den späteren Africanus, an die römischen Truppen in Spanien halten lässt, kurz nachdem er als ihr neuer Befehlshaber dort eingetroffen war. Ein Wechsel des Feldherrn war deswegen notwendig geworden, weil die beiden vorherigen Befehlshaber, Vater und Onkel des jungen Scipio, kurz nacheinander im Kampf gefallen waren[52]. In seiner Ansprache nimmt der junge Feldherr etwaige Befürchtungen vorweg, die die Soldaten nach den jüngsten Misserfolgen hegen könnten und die sie skeptisch in die Zukunft blicken ließen. Demgegenüber betont Scipio, es sei »die Bestimmung« (*fatum*) des römischen Volkes »in allen großen Kriegen besiegt« zu werden, um dann doch zu triumphieren. Mehr noch: Scipio hält es – was in der gegebenen Situation wahrlich nicht selbstverständlich ist – offenkundig für eine gute Idee, explizit auf zahlreiche römische Niederlagen einzugehen, und zwar nicht nur die »alten Kämpfe« – gegen Porsenna, die Gallier, die Samniten –, sondern auch auf jene des aktuellen Krieges, also auf die Schlachten an der Trebia, am Trasimenischen See und bei Cannae, sowie auf den Verlust der Kontrolle über weite Teile Italiens. Doch selbst in dieser Situation, »als alles zusammenbrach«, habe die *virtus* des römischen Volkes nicht gewankt, sondern die Wende zum Sieg eingeleitet[53].

Variiert finden wir diesen Gedanken in einer weiteren Rede Scipios. Da er sich aufgrund einer schweren Verwundung für einige Zeit dem Heer nicht zeigen konnte, hatten einige Soldaten angenommen, er sei gestorben, und eine Meuterei initiiert. Hierfür liest ihnen ihr Feldherr nun die Leviten und hebt hervor, wie sinnlos ihre Pläne von Beginn an gewesen seien. Denn hatten die Meuterer wirklich gedacht, mit seinem Tod würde auch die »Herrschaft des römischen Volkes« niedersinken? Auch er, Scipio, sei nur einer von vielen Feldherren Roms in einer langen Reihe, und viele seien bereits vor ihm gefallen, zahlreiche allein im Krieg gegen Karthago, darunter nicht zuletzt sein eigener Vater und Onkel. Die Taten dieser Männer seien erinnerungswürdig gewesen, aber letztlich gelte: »Das römische Volk lebt weiter und wird weiterleben, mögen auch noch tausend andere durch das Schwert oder durch Krankheit den Tod finden«[54]. Das Überleben der Gemeinschaft ist demnach unabhängig auch von dem der berühmtesten und verdienstvollsten Individuen[55].

Einen ähnlichen Gedanken entwickelt Livius auch im sogenannten Alexander-Diskurs im neunten Buch. Hier wagt sich Livius auf das Gebiet kontrafaktischer Geschichtsschreibung vor und stellt Überlegungen darüber an, wie ein Krieg zwischen dem Makedonenreich Alexanders des Großen und der Römischen Republik ausgegangen sei. Das Ergebnis

**48** Zur Schlacht am Metaurus siehe Seibert 1993a, 388-393; Le Bohec 1996, 232-234; Lazenby 1998, 186-190; Sommer 2021, 201.

**49** Hor. carm. 4,4,49-52.

**50** Hor. carm. 4,4,53-64.

**51** Hor. carm. 4,4,73-76. Eine ähnliche Botschaft vermitteln bei Livius mitunter nichtrömische Akteure, die aus langer Erfahrung schöpfend vor der besonderen Fähigkeit der Römer künden, jede Niederlage letztlich zu überwinden. Siehe etwa Liv. 9,3,12-13 (vgl. 9,7,2-5); 22,37,3. Hierzu Lipovsky 1984, 119. 145-146; Chaplin 2000, 37-37; Oakley 2005, 19-20. 68-78; Lentzsch 2019, 190-191.

**52** Niederlagen der Scipionen in Spanien Liv. 25,32-39.

**53** Die Rede Scipios nach seiner Ankunft bei den Truppen in Spanien bei Livius: Liv. 26,41,3-25. Vgl. Lentzsch 2019, 354-355.

**54** Die Rede Scipios an die Meuterer bei Livius: Liv. 28,27,1-29,8 bes. 28,28,11-12. Siehe hierzu Burck 1977, 430-440; Lentzsch 2019, 355-356.

**55** Siehe hierzu auch die Einleitung zu diesem Band.

dieser Überlegungen fällt nicht überraschend aus – natürlich hätte Rom diesen Konflikt gewonnen. Um diese Ansicht zu untermauern, schließt Livius auch etwaige Niederlagen gegen die Makedonen in seine Kalkulation ein. Allerdings habe man gewiss sein können, dass Rom insgesamt auch im Fall solcher Misserfolge nicht untergegangen wäre, da es schließlich selbst die Katastrophen von Caudium und Cannae bewältigen konnte. Daher hätte man auch einige Siege Alexanders verkraften können, wohlwissend dass Rom auch deren Folgen überstanden hätte[56].

In all diesen Passagen wird die Erinnerung an Niederlagen evoziert, um durch den Verweis darauf, dass diese schließlich überwunden wurden, Zuversicht für aktuelle Krisen zu schöpfen. Beispiele hierfür finden sich indes nicht allein in Form (wohl weitgehend) fiktiver Reden, die im frühen Prinzipat wichtigen Protagonisten des Zweiten Punischen Krieges in den Mund gelegt werden. So griff laut Tacitus auch der Princeps Tiberius auf dieses Narrativ zurück. Als die Bevölkerung Roms nach dem Tod des Germanicus im Jahr 19 n. Chr. zum einen von schockartiger Trauer ergriffen war, und sich manche enttäuscht über die ausbleibende öffentliche und emotionale Anteilnahme des Kaisers äußerten, habe sich Tiberius mit einem Edikt an das Volk gewandt. Darin habe er u. a. betont, wie oft das römische Volk militärische Niederlagen und den Tod seiner Feldherrn überstanden habe; nicht das Leben des Einzelnen zähle, allein die *res publica* existiere für ewig[57]. Inwiefern sich die trauernden Bewohner Roms von den Worten ihres Kaisers tatsächlich aufrichten ließen, lässt sich nicht sagen. Doch auch wenn Tiberius hier, wie bei anderen Gelegenheiten, mit seiner öffentlichen Kommunikation wenig Erfolg gehabt haben sollte, ist es bezeichnend, dass er an die offenbar etablierten Vorstellungen appellierte, die in der römischen Geschichtskultur hinsichtlich der eigenen Niederlagen existierten.

Derartige Anspielungen kamen auch weiterhin, bis in die Spätantike hinein, zum Einsatz. Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür bieten einige Zeilen aus der Feder des Rutilius Claudius Namatianus, die dieser unter dem Eindruck der Plünderung Roms durch die Goten unter der Führung Alarichs im Jahr 410 n. Chr. verfasste[58]. Auch Rutilius sucht durch den Verweis auf die Niederlagen Roms in der mittleren Republik Halt im Angesicht der Katastrophen seiner Zeit. Gerade um der Hoffnung Ausdruck zu verleihen, Rom werde sich nach einem schweren Sturz einmal mehr erneut erheben, lässt der Dichter die Niederlagen gegen Gallier, Samniten und Karthager Revue passieren. Auch diese Rückschläge sind mithin Teil der Geschichte der Römer und hätten diese letztlich sogar gestärkt, denn »was nicht untergehen kann, wird mit größerer Kraft wieder aufsteigen, und zwar höher als zuvor aus den tiefsten Tiefen empor; wenn die Fackel gesenkt wird, erlangt sie neue Stärke«. Auch aus dieser Stunde der Not werde Rom demnach am Ende gestärkt hervorgehen[59].

## Zusammenfassung und Ausblick

In der kulturellen Erinnerung Roms wurden Niederlagen nicht generell unterdrückt, sondern mitunter geradezu betont, wenn es darum ging, auf die moralischen Qualitäten und Tugenden einzelner Protagonisten sowie des *populus Romanus* insgesamt hinzuweisen. Diese hätten es erlaubt, auch die größten Rückschläge zu überwinden oder – wie Regulus – im Dienste der *res publica* auch die schlimmsten Härten zu ertragen. Die Darstellungen, Deutungen und Narrative, die in Bezug auf Niederlagen in Rom entwickelt und in unterschiedlichen Medien der römischen Geschichtskultur tradiert wurden, zeichnen das Bild eines überaus robusten Gemeinwesens, das auch schwerste Rückschläge bewältigt und sogar noch gestärkt aus ihnen hervorgeht. So nutzen etwa die Römer innerhalb der Darstellung des Livius die Erinnerung an Niederlagen, um auch erneute Katastrophen zu überwinden. Doch finden sich auch Hinweise darauf, wie diese Narrative rezipiert wurden, etwa in Form römischer Münzprägungen sowie im Edikt des Tiberius nach dem Tod des Germanicus. Diese kulturell vermittelte Erinnerung an Niederlagen konnte die Gewissheit vermitteln, auch mit erneuten Katastrophen umgehen zu können, und stellte ein zumindest vorgeblich erfolgreiches Muster an optionalen Reaktionen bereit und kann in diesem Sinne als Ressource der Resilienz bezeichnet werden[60].

**56** Der »Alexander-Exkurs« bei Livius: Liv. 9,17,1-19,17. Siehe hierzu (mit weiteren Hinweisen) vor allem den ausführlichen Kommentar bei Oakley 2005, 184-261.

**57** Tac. Ann. 3,5-6. Für den Hinweis auf diese Passage danke ich Andreas Hartmann. Zur Situation in Rom nach dem Tod des Germanicus siehe Brandt 2021, 128-131.

**58** Zu Rutilius Namatianus von Meier/Patzold 2010, 69-82; von Albrecht 2012, 1139-1143; Meier 2019, 216-217.

**59** Rut. Nam. 1,115-132. Vgl. Meier/Patzold 2010, 77-78; Lentzsch 2019, 431-432.

**60** Vgl. zum Potenzial kultureller Erinnerung in diesem Zusammenhang auch Schreyer in diesem Band.

Das Beispiel des Regulus eröffnet zudem die Perspektive auf weitere Aspekte des Themas, die im Rahmen dieses Beitrags nicht diskutiert werden können, auf die jedoch ein Ausblick gewagt sei. Der Umstand, dass der Umgang mit Folgen von Niederlagen in der (staats-)philosophischen Literatur der Antike aus ihrer ursprünglichen Konstellation ganz herausgelöst werden und stattdessen als Exemplum für individuell vorbildliches Verhalten gedeutet werden konnte, lässt zum einen fragen, inwiefern römische Vorstellungen vom Umgang mit Niederlagen auch in anderer Weise in philosophische Konzepte zum Umgang mit Krisen eingegangen sind – in der Antike und darüber hinaus. Denn der Fall des Regulus regte, zum anderen, auch eine umfangreiche Rezeption in Literatur und Kunst in Mittelalter und Neuzeit an, was auch für andere der großen Niederlagen Roms gilt. In diesem Zusammenhang dürfte es sich als lohnendes Unterfangen erweisen, die Rezeption von antiken Darstellungen und Deutungen von Schlachten in der Historiografie des Mittelalters noch intensiver zu erforschen[61].

Die weitere Untersuchung dieser Zusammenhänge soll jedoch künftigen Studien vorbehalten bleiben. Festgehalten werden kann bereits, dass auch schwerste Niederlagen in den römischen Quellen keineswegs generell unterdrückt oder kleingeschrieben wurden. Im Gegenteil wird die Erinnerung an sie als Beleg dafür genutzt, dass die römische Erfolgsgeschichte auch von erschütternden Rückschlägen und Krisen nicht aufgehalten werden könne.

## Bibliografie


**Ahl u. a. 1986**: F. M. Ahl / M. A. Davis / A. Pomeroy, Silius Italicus. In: ANRW II 32,4 (1986) 2492–2561.

**von Albrecht 2012**: M. von Albrecht, Geschichte der römischen Literatur. Von Andronicus bis Boethius und ihr Fortwirken (München ³2012).

**Armstrong 2016**: J. Armstrong, War and Society in Early Rome. From Warlords to Generals (Cambridge 2016).

**Augoustakis 2010**: A. Augoustakis, Silius Italicus, a Flavian Poet. In: A. Augoustakis (Hrsg.), Brill's Companion to Silius Italicus (Leiden, Boston 2010) 3–23.

**Beck 2005**: H. Beck, Karriere und Hierarchie. Die römische Aristokratie und die Anfänge des *cursus honorum* in der mittleren Republik. Klio Beih. N. F. 10 (Berlin 2005).

**2006**: H. Beck, Cannae – traumatische Erinnerung. In: E. Stein-Hölkeskamp / K.-J. Hölkeskamp (Hrsg.), Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt (München 2006) 204–218. 739–741.

**Bernard 2000**: J.-E. Bernard, Le portrait chez Tite-Live. Essai sur une écriture de l'histoire romaine. Collect. Latomus 253 (Bruxelles 2000).

**Bollig 2014**: M. Bollig, Resilience. Analytical Tool, Bridging Concept or Development Goal? Anthropological Perspectives on the Use of a Border Object. Zeitschr. Ethnol. 139, 2014, 253–279.

**Brandt 2021**: H. Brandt, Die Kaiserzeit. Römische Geschichte von Octavian bis Diocletian. 31 v. Chr. – 284 n. Chr. Handb. Altwiss. 3, 11 (München 2021).

**Briquel 2008**: D. Briquel, La prise de Rome par les Gaulois. Lecture mythique d'un événement historique (Paris 2008).

**Briscoe/Hornblower 2020**: J. Briscoe / S. Hornblower (Hrsg.), Livy. Ab vrbe condita. Book XXII. Cambridge Greek and Latin Classics (Cambridge 2020).

**Brizzi 2007**: G. Brizzi, Scipione e Annibale. La guerra per salvare Roma (Bari 2007).

**Bruckmann 1936**: H. Bruckmann, Die römischen Niederlagen im Geschichtswerk des T. Livius (Bochum 1936).

**Bücher 2006**: F. Bücher, Verargumentierte Geschichte. Exempla romana im politischen Diskurs der späten römischen Republik. Hermes Einzelschr. 96 (Stuttgart 2006).

**Buijs 2019**: M. Buijs, *ET RATIO ET RES*. Characterization of Roman Conduct through Speech Representation in the Battle of Cannae. In: L. van Gils / I. de Jong / C. Kroon (Hrsg.), Textual Strategies in Ancient War Narrative. Thermopylae, Cannae and Beyond. Amsterdam Stud. Class. Philol. 29 (Leiden, Boston 2019) 273–292.

**Burck 1950**: E. Burck, Einführung in die dritte Dekade des Livius (Heidelberg 1950).

**1977**: E. Burck, Scipio vor seinen Soldaten nach der Meuterei von Sucro. In: E. Burck (Hrsg.), Wege zu Livius. Wege Forsch. 132 (Darmstadt ²1977) 430–440.

**Chaplin 2000**: J. D. Chaplin, Livy's Exemplary History (Oxford 2000).

**Clark 2014**: J. H. Clark, Triumph in Defeat. Military Loss and the Roman Republic (Oxford 2014).


**61** Siehe hierzu einstweilen Scharff 2002; Clauss 2010.

**2018**: J. H. Clark, Defeat and the Roman Republic. Stories from Spain. In: Clark/Turner 2018, 191–212.

**Clark/Turner 2018**: J. H. Clark / B. Turner (Hrsg.), Military Defeat in Ancient Mediterranean Societies. Warfare in the Ancient Mediterranean World 2 (Leiden, Boston 2018).

**Clauss 2010**: M. Clauss, Kriegsniederlagen im Mittelalter. Darstellung, Deutung, Bewältigung. Krieg Gesch. 54 (Paderborn 2010).

**Daly 2002**: G. Daly, Cannae. The Experience of Battle in the Second Punic War (London, New York 2002).

**Demandt 2014**: A. Demandt, Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt (München ²2014).

**Engerbeaud 2017**: M. Engerbeaud, Rome devant la défaite (753–264 avant J.-C.). Collect. Études Anciennes: Sér. Latine 80 (Paris 2017).

**2018a**: M. Engerbeaud, La »bataille du Rhône« (218 avant J.-C.): la première défaite romaine de la deuxième guerre punique? Historia 67, 2018, 36–60.

**2018b**: M. Engerbeaud, Le jour de l'Allia (dies Alliensis). Recherches sur l'anniversaire d'une défaite dans les calendriers romains. Mél. École Française Rome Antiqu. 130(1), 2018, 251–266.

**Fröhlich 2000**: U. Fröhlich, Regulus, Archetyp römischer Fides. Das sechste Buch als Schlüssel zu den Punica des Silius Italicus. Interpretation, Kommentar und Übersetzung. Ad Fontes. Quellen europäischer Kultur 6 (Tübingen 2000).

**Fronda 2010**: M. Fronda, Between Rome and Carthage. Southern Italy during the Second Punic War (Cambridge 2010).

**Gärtner 1975**: H. A. Gärtner, Beobachtungen zu Bauelementen in der antiken Historiographie besonders bei Livius und Caesar. Historia Einzelschr. 25 (Stuttgart 1975).

**Galinsky 2014**: K. Galinsky (Hrsg.), Memoria Romana. Memory in Rome and Rome in Memory. Mem. Am. Acad. Rome Suppl. 10 (Ann Arbor 2014).

**2015**: K. Galinsky (Hrsg.), Cultural Memories in the Roman Empire (Los Angeles 2015).

**2016**: K. Galinsky (Hrsg.), Memory in Ancient Rome and Early Christianity (Oxford 2016).

**Geist 2009**: S. Geist, Der gescheiterte Feldherr (dux ferox). Der besiegte römische Feldherr als literarische Figur bei römischen Niederlagen, dargestellt an ausgewählten schweren Niederlagen von der frühen Republik bis zu Augustus. Europäi. Hochschulschr. R. III Gesch. u. Hilfswiss. 1068 (Frankfurt am Main u. a. 2009).

**van Gils/Kroon 2019**: L. van Gils / C. Kroon, Discourse-Linguistic Strategies in Livy's Account of the Battle of Cannae. In: L. van Gils / I. de Jong / C. Kroon (Hrsg.), Textual Strategies in Ancient War Narrative. Thermopylae, Cannae and Beyond. Amsterdam Stud. Class. Philol. 29 (Leiden, Boston 2019) 191–233.

**Goldsworthy 2000**: A. Goldsworthy, The Punic Wars (London 2000).

**Gowing 2005**: A. Gowing, Empire and Memory. The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture. Roman Literature and its Contexts (Cambridge, New York 2005).

**Gruen 2011**: E. S. Gruen, Rethinking the Other in Antiquity (Princeton NJ 2011).

**Hartmann 2010**: A. Hartmann, Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften. Stud. Alte Gesch. 11 (Berlin 2010).

**Heftner 2005**: H. Heftner, Der Aufstieg Roms. Vom Pyrrhoskrieg bis zum Fall von Karthago (280–146 v. Chr.) (Regensburg ²2005).

**Hölkeskamp 1994**: K.-J. Hölkeskamp, Rezension zu Rosenstein 1990a. Gnomon 66, 1994, 332–342.

**2004**: K.-J. Hölkeskamp, Krieg, Konkurrenz und Konsens. Die Expansion in Italien und die Entstehung der Nobilität. In: K.-J. Hölkeskamp (Hrsg.), SENATVS POPVLVSQVE ROMANVS. Die politische Kultur der Republik. Dimensionen und Deutungen (Stuttgart 2004) 11–48.

**2009**: K.-J. Hölkeskamp (Hrsg.), Eine politische Kultur (in) der Krise? Die »letzte Generation« der römischen Republik. Schr. Hist. Kolleg Koll. 73 (München 2009).

**2011**: K.-J. Hölkeskamp, Die Entstehung der Nobilität. Studien zur sozialen und politischen Geschichte der Römischen Republik im 4. Jh. v. Chr. (Stuttgart ²2011).

**2020**: K.-J. Hölkeskamp, History and Collective Memory in the Middle Republic. In: K.-J. Hölkeskamp (Hrsg.), Roman Republican Reflections. Studies in Politics, Power, and Pageantry (Stuttgart 2020) 114–136.

**2023**: K.-J. Hölkeskamp, The Self-Fashioning of the New Elite. Spoils as Representation of Victory. In: M. Helm / S. T. Roselaar (Hrsg.), Spoils in the Roman Republic. Boon and Bane (Stuttgart 2023) 371–383.

**Hölscher 1980**: T. Hölscher, Die Geschichtsauffassung in der römischen Repräsentationskunst. Jahrb. DAI 95, 1980, 265–321.

**Horsfall 1987**: N. Horsfall, From History to Legend. M. Manlius and the Geese. In: J. N. Bremmer / N. Horsfall (Hrsg.), Roman Myth and Mythography. Bull. Inst. Class. Stud. Univ. London Suppl. 52 (London 1987) 63–75.

**Itgenshorst 2005**: T. Itgenshorst, Tota illa pompa. Der Triumph in der römischen Republik. Hypomnemata 161 (Göttingen 2005).

**Jacobs 2021**: J. Jacobs, An Introduction to Silius Italicus and the Punica (London u. a. 2021).

**Jaeger 1997**: M. Jaeger, Livy's Written Rome (Ann Arbor MI 1997).

**Johner 1996**: A. Johner, La violence chez Tite-Live. Mythographie et historiographie. Groupe Rech. Hist. Romaine Univ. Scien. Humaines Strasbourg: Études et Trav. 9 (Strasbourg 1996).

**Kamenzin/Lentzsch 2023a**: M. Kamenzin / S. Lentzsch, Geschichte wird von den Besiegten geschrieben (?). Einleitung. In: Kamenzin/Lentzsch 2023b, 11–30.

**2023b**: M. Kamenzin / S. Lentzsch (Hrsg.), Geschichte wird von den Besiegten geschrieben. Darstellung und Deutung militärischer Niederlagen in Antike und Mittelalter. Krieg u. Konflikt 19 (Frankfurt am Main, New York 2023).

**Kath 2004**: R. Kath, Nulla mentio pacis. Untersuchung zu Formen der Verarbeitung und Memorierung militärischer Rückschläge und Niederlagen in der römischen Republik [Diss. TU Dresden 2004].

**Kubler 2018**: A. Kubler, La mémoire culturelle de la deuxième guerre punique. Approche historique d'une construction mémorielle à travers les textes de l'Antiquité romaine. Schweizer. Beitr. Altwiss. 45 (Basel 2018).

**Lapray 2000**: X. Lapray, Récit et mémoire d'une catastrophe. L'exemple de la bataille de Cannes. Hypothèses 3, 2000, 21–30.

**Lazenby 1998**: J. F. Lazenby, Hannibal's War. A Military History of the Second Punic War (Norman OK 1998).

**Le Bohec 1996**: Y. Le Bohec, Histoire militaire des guerres puniques. 264–146 avant J.-C. (Monaco 1996).

**Lentzsch 2017**: S. Lentzsch, Geese and Gauls. The Capitol in the Social Memory of the »Gallic Disaster«. In: K. P Hofmann / R. Bernbeck / U. Sommer (Hrsg.), Between Memory Sites and Memory Networks. New Archaeological and Historical Perspectives. Berlin Stud. Ancient World 45 (Berlin 2017) 127–150.

**2019**: S. Lentzsch, Roma victa. Von Roms Umgang mit Niederlagen (Stuttgart 2019).

**2020**: S. Lentzsch, Battle Descriptions in Livy's *Ab Urbe Condita*. In: J. Luggin / S. Fink (Hrsg.), Battle Descriptions as Literary Texts. A Comparative Approach (Wiesbaden 2020) 211–236.

**Levene 2010**: D. S. Levene, Livy on the Hannibalic War (Oxford, New York 2010).

**Linke 2017**: B. Linke, Die Nobilität und der Sieg. Eine komplizierte Beziehung. In: M. Haake / A.-C. Harders (Hrsg.), Politische Kultur und soziale Struktur der Römischen Republik. Bilanzen und Perspektiven. Akten der internationalen Tagung anlässlich des 70. Todestages von Friedrich Münzer (Münster, 18.–20. Oktober 2012) (Stuttgart 2017) 381–399.

**Lipovsky 1984**: J. P. Lipovsky, A Historiographical Study on Livy. Books VI–X (New York 1984).

**Marks 2005**: R. D. Marks, From Republic to Empire. Scipio Africanus in the *Punica* of Silius Italicus. Stud. Klass. Philol. 152 (Frankfurt am Main 2005).

**Meier 2019**: M. Meier, Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr. (München 2019).

**Meier/Patzold 2010**: M. Meier / S. Patzold, August 410. Ein Kampf um Rom (Stuttgart 2010).

**Meier/Stoll 2016**: L. Meier / O. Stoll (Hrsg.), Niederlagen und Kriegsfolgen – Vae Victis oder Vae Victoribus? Vom Alten Orient bis ins Europäische Mittelalter. Historische und Kulturhistorische Beiträge eines Passauer Workshops, 4. bis 6. Oktober 2015 (Berlin 2016).

**Meißner 2000**: B. Meißner, Gaius Flaminius – oder: wie ein Außenseiter zum Sündenbock wurde. In: K.-J. Hölkeskamp / E. Stein-Hölkeskamp (Hrsg.), Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik (München 2000) 92–105.

**Mix 1970**: E. R. Mix, Marcus Atilius Regulus. *Exemplum Historicum*. Stud. Class. Lit. 10 (The Hague 1970).

**Modrow 2017**: S. Modrow, Vom punischen zum römischen Karthago. Konfliktreflexionen und die Konstruktion römischer Identität. Stud. Alte Gesch. 25 (Heidelberg 2017).

**Niemann 1975**: K.-H. Niemann, Die Darstellung der römischen Niederlagen in den Punica des Silius Italicus. Habelts Dissertationsdr. R. Klass. Philol. 20 (Bonn 1975).

**Oakley 2005**: S. P. Oakley, A Commentary on Livy. Books VI–X. 3: Book IX (Cambridge 2005).

**2015**: S. P. Oakley, Reading Livy's Book 5. In: B. Mineo (Hrsg.), A Companion to Livy (Malden MA 2015) 230–242.

**2019**: S. P. Oakley, Livy on Cannae. A Literary Overview. In: L. van Gils / I. de Jong / C. Kroon (Hrsg.), Textual Strategies in Ancient War Narrative. Thermopylae, Cannae and Beyond. Amsterdam Stud. Class. Philol. 29 (Leiden, Boston 2019) 157–190.

**Östenberg 2014**: I. Östenberg, War and Remembrance. Memories of Defeat in Ancient Rome. In: B. Alroth / C. Scheffer (Hrsg.), Attitudes towards the Past in Antiquity. Creating Identities. Proceedings of an International Conference held at Stockholm University, 15–17 May 2009. Acta Univ. Stockholmiensis 14 (Stockholm 2014) 255–265.

**2018**: I. Östenberg, Defeated by the Forest, the Pass the Wind. Nature as an Enemy of Rome. In: J. H. Clark / B. Turner (Hrsg.), Military Defeat in Ancient Mediterranean Societies. Warfare in the Ancient Mediterranean World 2 (Leiden, Boston 2018) 240–261.

**Pausch 2011**: D. Pausch, Livius und der Leser. Narrative Strukturen in Ab urbe condita. Zetemata 140 (München 2011).

**Perl 2007**: G. Perl, Haben die Gallier bei der Eroberung Roms 386 v. Chr. auch den Capitolinischen Hügel eingenommen? Klio 89, 2007, 346–355.

**Pietilä-Castrén 1987**: L. Pietilä-Castrén, Magnificentia publica. The Victory Monuments of the Roman Generals in the Era of the Punic Wars. Commentationes Humanarum Litterarum 84 (Helsinki 1987).

**Rich 1993**: J. Rich, Fear, Greed and Glory. The Causes of Roman War-making in the Middle Republic. In: J. Rich / G. Shipley (Hrsg.), War and Society in the Roman World. Leicester-Nottingham Stud. Ancient Soc. 5 (London, New York 1993) 38–68.

**2012**: J. Rich, Roman Attitudes to Defeat in Battle under the Republic. In: F. M. Simón / F. Pina Polo / J. Remesal Rodríguez (Hrsg.), Vae Victis! Perdedores en el mundo antiguo. VI. Coloquio Internacional de Historia Antigua, Universidad de Zaragoza, 9 y 10 de junio de 2011. Collecc. Instrumenta 40 (Barcelona 2012) 83–111.

**Richardson 2012**: J. H. Richardson, The Fabii and the Gauls. Studies in Historical Thought and Historiography in Republican Rome. Historia Einzelschr. 222 (Stuttgart 2012).

**Ridley 2000**: R. T. Ridley, Livy and the Hannibalic War. In: Ch. Bruun (Hrsg.), The Roman Middle Republic. Politics, Religion and Historiography, c. 400–133 B.C. Papers from a Conference at the Institutum Romanum Finlandiae, Sept. 11–12, 1998. Acta Inst. Romani Finlandiae 23 (Rome 2000) 13–40.

**Rosenberger 2003**: V. Rosenberger, The Gallic Disaster. Class. World 96/4, 2003, 365–373.

**Rosenstein 1986**: N. Rosenstein, Imperatores Victi. The Case of C. Hostilius Mancinus. Class. Antiqu. 5, 1986, 230–252.

**1990a**: N. Rosenstein, Imperatores Victi. Military Defeat and Aristocratic Competition in the Middle and Late Republic (Berkeley, Los Angeles, Oxford 1990).

**1990b**: N. Rosenstein, War, Failure, and Aristocratic Competition. Class. Phil. 85, 1990, 255–265.

**2004**: N. Rosenstein, Rome at War. Farms, Families, and Death in the Middle Republic (Chapel Hill 2004).

**2012**: N. Rosenstein, Rome and the Mediterranean 290 to 146 BC. The Imperial Republic (Edinburgh 2012).

**Samuels 1990**: M. Samuels, The Reality of Cannae. Militärgesch. Mitt. 47, 1990, 7–31.

**Scharff 2002**: Th. Scharff, Die Kämpfe der Herrscher und der Heiligen. Krieg und historische Erinnerung in der Karolingerzeit (Darmstadt 2002).

**Schulz 2012**: R. Schulz, Feldherren, Krieger und Strategen. Krieg in der Antike von Achill bis Attila (Stuttgart 2012).

**Seibert 1993a**: J. Seibert, Forschungen zu Hannibal (Darmstadt 1993).

**1993b**: J. Seibert, Hannibal (Darmstadt 1993).

**Sommer 2021**: M. Sommer, Schwarze Tage. Roms Kriege gegen Karthago (München 2021).

**Sordi 1984**: M. Sordi, Il Campidoglio e l'invasione gallica del 386 a. C. In: M. Sordi (Hrsg.), I santuari e la guerra nel mondo classico. Contributi Ist. Stor. Ant. 11 (Milano 1984) 82–91.

**Stocks 2014**: C. Stocks, The Roman Hannibal. Remembering the Enemy in Silius Italicus' Puncia (Liverpool 2014).

**Stoll 2016**: O. Stoll, »Vae Victis?« Das kaiserzeitliche Rom und sein Umgang mit Niederlagen. In: Meier/Stoll 2016, 91–120.

**2019**: O. Stoll, Vestigia Cladis – Roms Umgang mit militärischem Misserfolg. Niederlagen verdrängen, Siege betonen, Resilienz beweisen (Berlin 2019).

**2022**: O. Stoll, »Lernen aus Niederlagen« und »Schwächediskurse«? Oder doch nur »Aut vincere aut emori«? Bemerkungen zum komplexen Umgang Roms mit militärischen Niederlagen. Electrum 29, 2022, 197–217.

**Syndikus 2001**: H. P. Syndikus, Die Lyrik des Horaz. Eine Interpretation der Oden (Darmstadt ³2001).

**Tatum 1992**: W. J. Tatum, Rezension zu Rosenstein 1990a. Am. Journal Philol. 113, 1992, 637–641.

**Thomas 2011**: R. Thomas, Horace, »Odes«, book IV and »Carmen saeculare« (Cambridge 2011).

**Thomsen 1961**: R. Thomsen, Early Roman Coinage. A Study of the Chronology. Natmus. Skr. Ark.-Hist. Raekke 9–10 (Copenhagen 1961).

**von Ungern-Sternberg 2000**: J. von Ungern-Sternberg, Eine Katastrophe wird verarbeitet. Die Gallier in Rom. In: Ch. Bruun (Hrsg.), The Roman Middle Republic. Politics, Religion and Historiography, c. 400–133 B.C. Papers from a Conference at the Institutum Romanum Finlandiae, Sept. 11–12, 1998. Acta Inst. Romani Finlandiae 23 (Rome 2000) 207–222.

**2006**: J. von Ungern-Sternberg, Die Gefahr aus dem Norden. Die traumatischen Folgen der Gallierkatastrophe. In: J. von Ungern-Sternberg (Hrsg.), Römische Studien. Geschichtsbewußtsein – Zeitalter der Gracchen – Krise der Republik. Beitr. Altkde. 232 (München, Leipzig 2006) 132–146.

**Walbank 1957**: F. W. Walbank, A Historical Commentary on Polybius. I: Commentary on Books I–VI (Oxford 1957).

**Waller 2011**: M. Waller, Victory, Defeat and Electoral Success at Rome, 343–91 B.C. Latomus 70, 2011, 18–38.

**Walter 2001**: U. Walter, Die Botschaft des Mediums. Überlegungen zum Sinnpotential von Historiographie im Kontext der römischen Geschichtskultur zur Zeit der Republik. In: G. Melville (Hrsg.), Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart (Köln u. a. 2001) 241–279.

**2004**: U. Walter, Memoria und res publica. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom. Stud. Alte Gesch. 1 (Frankfurt am Main 2004).

**2017**: U. Walter, Politische Ordnung in der römischen Republik. Enzyklopädie Griech.-Röm. Ant. 6 (Berlin, Boston 2017).

**Weileder 1998**: A. Weileder, Valerius Maximus. Spiegel kaiserlicher Selbstdarstellung. Münchner Arbeiten Alte Gesch. 12 (München 1998).

**Will 1983**: W. Will, Imperatores Victi. Zum Bild besiegter römischer Consuln bei Livius. Historia 32, 1983, 173–182.

**Williams 2001**: J. H. C. Williams, Beyond the Rubicon. Romans and Gauls in Republican Italy (Oxford, New York 2001).

Simon Lentzsch
Universität Trier
Fachbereich III Alte Geschichte
Forschungszentrum Europa
Universitätsring 15
DE - 54296 Trier
lentzsch@uni-trier.de
ORCID: 0009-0007-4831-5078

## SUMMARY

Roman history during the Republic and Imperial periods is a story of military and political success. However, it also encompasses numerous devastating military defeats. This article examines how these defeats were portrayed, explained and integrated into Roman historical culture. In particular, it examines the construction of a segment of the Roman self-image, according to which it was precisely defeats that enabled Romans to overcome crises and ultimately emerge stronger from them. Focusing on sources related to defeats in the first two Roman-Carthaginian wars, the article identifies various interpretative patterns regarding Roman ways of dealing with defeat. In Roman historical culture, the memory of defeats becomes a source of self-affirmation, which can also be invoked in new crises in order to foster confidence in the present and future by drawing lessons from past defeats.

Krešimir Vuković

# The Floods of the Tiber and Resilience in Ancient Rome

## Narratives and Interpretations


### ABSTRACT

Flooding was a frequent environmental disaster in the urban history of Rome in the ancient period. This paper contends that religion and mythology were the primary means of resilience used to cope with repeated challenges presented by Tiber inundations. The annual sacrifice of the Argei and the office of the *pontifices* as guardians of the Sublician bridge provide unique examples of religious resilience at work as they are based on the tacit acknowledgment of flooding as an inevitable fact of life, accommodated in the framework of an annual religious practice. Myths are essential vehicles of the production of meaning deployed by the ancients to explain the changing physical environment of the river. Various authors (Livy, Ennius, Cicero) formed a range of narratives around Tiber floods and the best attested instances reflect the needs of Roman political elites, who attempted to align the divine status of the river with their claims of controlling the environment. Perhaps the most famous episode took place in January of 27 BC on the very night when the *princeps* assumed his presumptuous new name, Augustus.



### KEYWORDS

Rivers / Tiber / narratives of resilience / Roman history / Roman religion / Roman mythology / Caesar / Augustus / Tiberius


The river Tiber has influenced the shape and development of the city of Rome from its inception[1]. The foundation of the city on defensible hills next to a shallow river ford provided easy access to this vital artery of communication in Latium. Recently, new archaeological research has shown that the valley between the Palatine and Capitoline hills was especially prone to seasonal flooding and that flooding levels considerably increased from the 6th century BC onwards[2]. The problem of annual inundation was so severe that it prevented construction of permanent habitation and development on all the low-lying areas of the city, contributing to the preference for settlements on defensible hill in the early period. Flooding continued to cause significant problems throughout the ancient period and produced challenges for the inevitable growth of the capital that rose exponentially alongside the expansion of the Roman state.

In his seminal monograph on Tiber floods, Gregory Aldrete estimates that minor flooding occurred every five years on average and covered extensive areas of the ancient city, especially those immediately adjacent to the riverbanks, Campus Martius, Forum

1 My research was funded by a grant from Charles University in Prague, Primus Project »Rivers in the Ancient Mediterranean World«.

2 See Brock et al. 2021, 1–27.

In: A. Hartmann · A.-K. Rieger · Ch. Schliephake (Hrsg.), »Ressourcen der Resilienz« in der Antike. Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien.
LEIZA Publications 6 (Mainz 2025). DOI: 10.11588/propylaeum.1596.c22939

Boarium, and the opposite bank of the river, now called Trastevere[3]. A major flood is estimated to have occurred at least once every 20 years and inundated all the low-lying areas of the city[4]. Literary sources make it clear that the water reached as far as the Forum despite several projects to raise the ground level of the area and contain the river[5]. The number of deaths caused by flooding is difficult to estimate, but comparative data indicates a few thousand deaths in the event of a major flood is a reasonable supposition. Modern instances show that flooding still takes an unexpectedly high toll as people underestimate the power of running water. In a moderately fast current, as little as 30 cm of running water is enough knock an average person down and 50 cm is enough to float a car. In addition to immediate loss of life due to drowning, the receding waters cause a range of problems in the form of various diseases, not to mention crumbling buildings and substantial material losses[6].

Given the frequency of Tiber floods and their immediate impact on the population of the capital city, it is unsurprising that the issue required a range of different responses and management by the authorities. The various responses that Romans produced to face the challenges of Tiber flooding can be classed in two different categories:

1. Practical steps taken to improve river flow and alleviate discharge, including dredging the river, engineering projects and other actions that required technical expertise.
2. Myths and narratives created to explain environmental disaster as part of a religious discourse that involves the production of meaning with reference to the supernatural.

Many scholars have discussed practical ways of dealing with flooding such as dredging, clearing the river of trees and debris, building channels, and other attempts to alleviate discharge and delimit the areas of the city claimed by the rising river[7]. It would be impossible to discuss all of these in a single paper. My contention is that religion and mythology were the primary means of coping with repeated challenges presented by Tiber inundations and I shall discuss significant case studies to support this hypothesis. Myths are essential vehicles of the production of meaning deployed by the ancients to explain the changing physical environment of the river. As we shall see, various actors formed a range of narratives around Tiber floods and the best attested instances reflect the needs of Roman political elites, who attempted to align the divine status of the river with their claims of controlling the environment.

The concept of resilience can provide a useful framework to analyze the mechanisms that the ancients deployed to cope with Tiber flooding. It has been used as a heuristic means of analyzing the long-term adaptability and survival of human institutions in the face of recurrent negative environmental factors such as adverse climate and disasters such as volcanic eruptions, earthquakes, and floods[8]. There are many different definitions and forms of resilience but human attempts to address difficulties that arise as a result of natural catastrophe may be interpreted from the perspective of either ecological or social resilience[9]. Ecologists may discuss the present topic as a form of ecological resilience but as a humanist I have chosen to focus on a social resilience approach to this historical issue based on its use in anthropological research. Social resilience enables one to analyse the issue from the perspectives of different social actors[10]. As Michael Bollig writes »the concept urges us to ask who is resilient, at whose cost, and with what distributional consequences«[11]. Moreover, he argues that anthropological applications of the psychological concept of resilience tend to include narrativization and elite control as crucial strategies used to cope with repeated environmental challenges such as floods[12]. Both of these strategies are a form of social resilience that the Romans deployed as a response to Tiber flooding in the ancient period. Bollig defines narrativization as a way to make »extreme events [...] consistent with one's world view: they are made readable by giving them a place in culturally acceptable narratives«[13]. This form of resilience stands out as a potent mechanism of addressing the troublesome aspects of forceful inundations by incorporating them within the framework of Roman religion and mythology. As we shall see, the large majority of narratives created in response to Tiber floods were deployed by Roman elites as a form of justifying and bolstering their claim to power.

**3** See Aldrete 2007, 41-50. The Romans referred to this area as Janiculum and considered it a part of the hill.

**4** Aldrete 2007, 71-81.

**5** E. g., Horace Carm. 1.2.1-20. See Aldrete 2007, 10-39 for an overview and discussion of the ancient sources.

**6** See Aldrete 2007, 91-165.

**7** See Le Gall 2005, 137-142. 155-208; Aldrete 2007, 166-198; Lonardi 2013; Hettinger 2022, 206-241. An early instance of the praetor cleaning the riverbed of trees is cited in Gellius 11.17. See Albanese 1991.

**8** See e. g. DFID 2011 of the United Kingdom.

**9** For a discussion of forms of resilience see Bollig 2014, 253-276 (with references).

**10** Hastrup 2009, 11-30.

**11** Bollig 2014, 265.

**12** Bollig 2014, 268-269, following Scheper-Hughes 2008, 25-26.

**13** Bollig 2014, 269.

## The Foundation Myth of Rome

The most important narratives on the river that survive from the Roman period are myths. Many Roman myths reveal crucial aspects of the ancients' understanding of their environment and give an essential role to the river Tiber as an active agent that shapes the world[14]. However, the narrativization element of Roman myths includes strong political overtones that betray an elite perspective in the formation of social resilience. For example, the most famous myth of ancient Rome is the story of the foundation of the city in which the twins, Romulus and Remus, are saved from drowning by the sluggish stream of a river that has spread far beyond its banks. Non-human actors, the she-wolf and the Tiber (or rather the river god, Tiberinus), perform essential roles in the story, as one may glean from mainstream elite Roman sources, such as Livy, and iconographic evidence, such as the altar of Mars and Silvanus from Ostia[15]. Both the wolf and the river are crucial to the formation of the symbolic identity of the city of Rome from its inception[16]. The river Tiber encapsulates Rome for exiles and Roman heroes alike. Perhaps the most salient example of this comes from Livy, who has Camillus remember his city in exile; his memory blends the hills of Rome with the fields and the Tiber in a continuous sequence that makes the river an essential and inseparable ingredient in the Roman landscape[17].

It has been frequently observed that the attribution of resilience is closely linked to processes of identity formation and identification[18]. This is readily apparent in the Roman foundation narrative in which the deified river Tiber plays a role as important as that of the she-wolf. The ferocious she-wolf acting like a mother to the babies is a sight just as miraculous as the monstrous Tiber acting as a protector. His care of the abandoned infants seems more than a sign of the river's protective role as a border against Etruscan enemies in the early period of Rome[19]. The mythic narrative idealizes the river flood which was in fact destructive and took thousands of lives. The myth is not a faithful representation of historical events but conveys important messages about the origins of the city and its relationship to the river. Thus, the behaviour of the river in the most famous myth of Rome elevates the catastrophic phenomenon of flooding to a supernatural level that guarantees the survival of Rome through the salvation of the founding twins. Narrativization as a strategy seems to enable a negation of the negative aspects of flooding, rendering Roman society more resilient to the effects of a disaster that is framed as a divine omen.

However, social resilience urges us to consider the distributive nature of resilient strategies, as well as their subject and costs. The foundation myth provides a privileged stage for the members of the elite to claim this role. The Tiber contributes to the salvation of Romulus so that he may become the first king of Rome and justifies the elites' self-representation of power as a divine gift. The myth does not say anything about the consequence of flooding for people that may have inhabited the valleys. Though the Roman tradition insists that the hills were places of habitation in this period, one can imagine that some less fortunate individuals might have lost their lives to the same river that saved the royal offspring[20].

This ambiguous aspect of the river of Rome is more readily apparent in another episode of the foundation myth, which also happens to be the earliest reference to the Tiber in extant Roman literature. In Ennius' *Annales* the mother of the twins, Ilia, is troubled by a dream in which her father, Aeneas, appears to address her. The context in which the river appears is problematic[21]:

> *Exim compellare pater me uoce uidetur*
> *His uerbis: »o gnata, tibi sunt ante gerendae*
> *Aerumnae, post ex fluuio fortuna resistet.«*
> »Then our father seemed to address me with his voice in these words: ›O child, you must bear great sorrows before good fortune resurges from the river‹.«

At first glance, it is unclear how Ilia's fortune is meant to rise from the Tiber. As Skutsch notes in his commentary, the use of the verb *resistere* is also problematic: one would expect a more dynamic verb to denote a positive turn of luck, not one with the basic meaning of »stay, desist, stand«, and here used

**14** Agency (not to be confused with intentionality) is defined as a relational quality between human and non-human things that has an impact on the real world. See Latour 2005. See now Vuković 2024.

**15** Livy 1.4.4-6. The inscription (CIL XIV.51, Supplementum Ostiense p. 613) and dedication to Silvanus come from AD 124, but this seems to be a rededication, and the original dedication to Mars probably dates to the Flavian period. See Simon 1969, 222-224.

**16** On wolf in the formation of Roman identity see now Vuković 2022.

**17** Livy 5.54.3: *quotienscumque patria in mentem veniret, haec omnia occurebant, colles campique et Tiberis et adsueta oculis regio et hoc caelum sub quo natus educatusque essem.* – »And whenever my homeland came to mind, all these things appeared to me: the hills, the fields, and the Tiber, this region dear to my eyes and the sky under which I was born and raised«.

**18** For a discussion see Rampp 2019, 59-76.

**19** See Camporeale 1997, 197-199.

**20** On the evidence for habitation on the hills of Rome and the surrounding valleys see Forsythe 2005, 78-108 (with references).

**21** Ennius' *Annales,* Skutsch xlii-xlv.

in the sense of »rise again«[22]. Although the verb itself is ambiguous (depending on context it can mean both »stop« and »persist«), it is often used in the sense »to withstand/resist« natural disasters and is the closest that our Latin sources come to a verb denoting an action of resilience[23]. The foundation myth was well known already at this point, and Ennius' reference to the rising of fortune from the river must refer to the twins being saved by the Tiber, and Ilia herself, who ends her life either drowning in the river or marrying it, an ambiguous finale[24]. However, it may be argued that Ennius' account provides an ideal scene to reflect on Roman identity and resilience. The fate of the city is tied to the rising of the river and its resilience depends on the river's resurgence. The nature of fluvial flooding is just as volatile as the fortune (*fortuna*) that Ennius associates with the river and with Ilia, who is destined for the Tiber. Placing both Ilia's fate and the fate of Rome in the hands of a shifting river may seem counterintuitive but it is a device in line with the sort of narrativization that is operative in the foundation myth, as seen above. It is not the lowly summer stream that saves the founding twins from drowning but the mighty Tiber in the full force of a flood. The use of the verb *resistere* suggests a recursive relationship between the river and fortune of Rome, which constructs its resilience in the face of Tiber flood by embracing it. Ilia's marriage to the Tiber is thus a synecdoche of Rome's own relationship to its river. The fortune of Rome depends on the agency of the Tiber, a river with a life of its own, that influences the shape of the city and the life of its inhabitants.

As we have seen above, Bollig cautions that social resilience »urges us to ask who is resilient, at whose cost, and with what distributional consequences«. Ilia's self-sacrifice in the river resonates with many other cases of female sacrifice that were seen to be instrumental to the advancement of Roman society[25]. Ilia's gender is construed as inferior in Rome's patrifocal society and tallies with the lower status of those who suffered the worst consequences of Tiber flooding (as we shall see below). Ilia's status as Vestal Virgin particularly suggests the fact that women are expected to offer their lives in the service of the Roman state as the Vestals renounced marriage and offspring to serve the eternal fire of Vesta and perform the most sacred rites in Roman civic religion, often at the risk of being declared scapegoats in times of crisis[26]. One of these rites may serve to illuminate the costs of maintaining a relationship to the Tiber that was construed as socially resilient.

## The Sublician Bridge and the Ritual of the Argei

A very ancient ritual annually performed on the Ides of May carried memories of human sacrifice. The antiquarian Varro lists 27 places called the Argei chapels scattered throughout the city from which rush puppets were collected and tied foot and hand before being carried in procession by the *pontifices* and ceremoniously thrown into the Tiber from the Sublician bridge in the presence of the Vestals and the highest state magistrates[27]. The ritual continued well into the Empire and the ancient sources state that the puppets were offered in the place of human victims. Though the idea of human sacrifice must remain speculative, given the destructive force of Tiber flooding, it is likely that the ritual was created as a coping mechanism of resilience, seeking to appease the river god at the time when the bridge was constructed[28]. The Sublician bridge (also called »the wooden bridge« by the ancient sources) was the first bridge in Rome and so a natural place to make offerings to the river[29]. In ancient religion bridges

**22** See Skutsch 1985, 200. On the various meanings of the verb see ThLL, s. v. I thank the editors of ThLL for sharing a preview of the entry.

**23** E. g. in Ovid, Met. 1.288-9 in the context of a flood: *si qua domus mansit potuitque resistere tanto indeiecta malo.* For other examples see OLD, s. v., 7, ThLL s. v., II, III, 2β. In contrast, the verb *resilio*, 3. (»to leap or spring back«) is sometimes (though rarely) used with natural phenomena as its subject, but not object. See ThLL, s. v.

**24** On representations of Ilia and female subjectivity in the myth see Connors 1994, 99-112. There are many instances of death by water in Roman mythology; Aeneas himself drowns in the river Numicus but it is the Tiber that forebodingly warns him of his »future sacrifice« at *Aeneid* 8.59-65. See Vuković 2020, 476-479.

**25** Many female characters in Roman mythology are construed as objects of male desire and their sacrifice for their male relatives is deemed ultimate virtue. As opposed to Roman men who are also invited to offer their lives for the state, women are denied a voice even when they are in positions of power like the Vestals. See Thompson 2010, 112-120 for discussion.

**26** See Wildfang 2006. On Vestals accused of committing sexual offence and killed in times of major crises see Parker 2004, 563-601, who interprets this as a form of human sacrifice (from an etic perspective). See also Thompson 2010, 133-150 (with references).

**27** Varro Ling. 7.44 says that the puppets are *simulacra hominum.* See also Ovid, Fast. 5.635-662; Dion. Hal. Ant. Rom. 1.38.3 (who puts the number at 30 puppets); Plut. Quaest. Rom. 32, 86 calls it »the greatest of purifications«. Graf 2000 argues that the puppets represented ghosts of the dead, while Porte 1986 suggests they stand in for the drowned and are offered to appease their souls.

**28** See Frazer 1929, 74-79.

**29** It was also the only bridge in Rome until the construction of the Aemilian bridge in 179 BC.

were perceived to be offending the river and extensive religious deposits at bridges testify to continuous reverence of the agency of streams throughout the Roman provinces[30]. The Sublician bridge was destroyed many times by the forceful surge of Tiber flooding but it was carefully reconstructed entirely in wood each time by the *pontifices*, the standard Latin term for state priests that is a compound from the words *pons* (»bridge«) and *facere* (»make«)[31]. As Hallett argues, it is significant that the highest officials of Roman state religion related their title to this seemingly mundane operation[32]. It was taboo for any human to damage the wooden bridge, which was repeatedly destroyed by the Tiber and could only be rebuilt by the *pontifices*[33]. The fact that this was an annual ritual with regular recurrence suggests that the strategy was envisioned to surpass the initial appeasement of the river at the construction of the bridge and concomitant with its reconstructions.

The religious practices on the Sublician bridge bear important implications for Roman strategies of resilience. Firstly, the sacred status of the bridge is a clear admission of Tiber agency manifested in flooding. The bridge is constructed with the awareness that the river will repeatedly take whole objects and human lives. The recurrence of Tiber flooding is an inevitable fact of life in the city. Secondly, the invention of the ritual of the Argei is another explicit admission of this fact and makes for a ritual reckoning with the cost of Tiber inundations, which are to be mitigated by offering the river puppets in the place of human victims. Thirdly, the role of the *pontifices* (literally »bridgemakers«) as supervisors of the bridge combines the two strategies of coping with Tiber floods that I delineated at the beginning of the essay. The practical steps taken to ensure repairs after flooding are combined with the strategy of ritual narrativization that makes the bridge a sacred object entrusted to the keeping of priests who are endowed with sacred knowledge of its properties. This in turn facilitates normalization, another mechanism of social resilience which Bollig defines thus: »extreme events are routinized and actors do everything possible to return to everyday life as quickly as possible«[34]. By allowing for the repeated destruction and reconstruction of the sacred bridge, the *pontifices*, as representatives of the Roman elite, are incorporating catastrophic flooding events into a religious framework in which rituals are performed to mitigate stress and to invoke stability and divine favour. Thus, religious rituals were a crucial strategy of social resilience, especially in Roman society where religion and politics overlapped[35].

## Signs and Omens: A Rising »Prophet«

Another religious strategy of resilience, political narrativization, features prominently in the ancient sources on the historical period of Rome. As we have seen, in Ennius' description of Ilia's dream, the Tiber rises alongside the fortunes of the founding twins and of Rome herself. Towards the end of the 1st century BC, Tiber inundations become more frequent and reach unprecedented levels. Most of the attested incidents of Tiber flooding come from this period, between 60 BC and AD 15. Naturally, given that most of our written sources date to this period of Roman history one must be cautious not to infer that Tiber flooding was in fact more frequent than at other times[36]. Nevertheless, it is worth exploring the historical record for this period to see what strategies of resilience one may glean from it. One of the most disastrous floods struck in January of 27 BC, on the very night when the young Caesar (or Octavian) assumed his new presumptuous name (that subsequently became the title for emperor), Augustus. The omen of the rising waters was quickly interpreted by the *pontifices* as a sign of the *princeps'* rise to power, as Dio Cassius reports[37]:

> Αὔγουστος μὲν δὴ ὁ Καῖσαρ, ὥσπερ εἶπον, ἐπωνομάσθη, καὶ αὐτῷ σημεῖον οὐ σμικρὸν εὐθὺς τότε τῆς νυκτὸς ἐπεγένετο· ὁ γὰρ Τίβερις πελαγίσας

**30** Offerings to river gods and other deities included everything from animal sacrifice to coins and metal brooches. See Eckardt/Walton 2021.

**31** Latin *pons* derives from PIE **pontHs* which probably had a broader meaning as in English »path« (which derives from the same root). See de Vaan 2008, s. v. As Aldrete 2007, 23-24. 38. 115 notes, the Sublician bridge was destroyed by Tiber floods more frequently than any other bridge in the city.

**32** See Hallett 1970. The original significance of the term was probably more general, i. e. »pathmaker«.

**33** See Coarelli in LTUR, s. v. for references, Le Gall 1953, 78-80 and Le Gall 2005, 88-91 for discussion.

**34** Bollig 2014, 268.

**35** For a comparable case of rituals of resilience as a response to disasters in the Medieval period see Forlin 2020.

**36** See Aldrete 2007, 15. 80-81.

**37** Cass. Dio 53.20.1.

πᾶσαν τὴν ἐν τοῖς πεδίοις Ῥώμην κατέλαβεν ὥστε πλεῖσθαι καὶ ἀπ᾽αὐτοῦ οἱ μάντεις ὅτι τε ἐπὶ μέγα αὐξήσοι καὶ ὅτι πᾶσαν τὴν πόλιν ὑποχειρίαν ἕξοι προέγνωσαν.

»Caesar, as I have said, received the name of Augustus, and a sign of no little moment to him occurred that very night; for the Tiber overflowed and covered all of Rome that was on low ground, so that it was navigable for boats. From this sign the soothsayers prophesied that he would rise to great heights and hold the whole city under his sway.«

As is well known, Augustus weighed various options as to which name to adopt in the aftermath of civil wars that ended with the battle of Actium in 31 BC. The assassination of his adoptive father, Caesar (in 44 BC), was still in living memory at the time so he had to tread carefully lest his ambitions meet the same sort of ending as Caesar's[38]. The name Romulus was considered among various others but in the end he settled for *augustus*, a word that was usually used as an adjective to describe divinities (in the sense of »holy«, e. g. *Lares augusti*) or omens given by the gods in augury (in the sense of »favourable«)[39]. It is unsurprising that those in charge of telling the future from omens, i. e. priests, interpreted Tiber flooding as a sign of Augustus' ascent. From a modern perspective, it is easy to view this piece of imperial propaganda as a sort of »spin«, to use the parlance of modern media. However, it is worth exploring the range of associations that Augustus' new name invoked in the context of the surging waters of the Tiber in order to understand the process of narrativization that was here employed as a mode of resilience. Suetonius is the only direct source describing how the Senate awarded the young Caesar his new name. He says Augustus was deemed preferable to Romulus because it was even more honourable and linked to a number of religious institutions[40]:

[…]*quod loca quoque religiosa et in quibus augurato quid consecratur augusta dicantur, ab auctu vel ab avium gestu gustuve, sicut etiam Ennius docet scribens,* »*Augusto augurio postquam incluta condita Roma est.*«

»[…]inasmuch as sacred places too, and those in which anything is consecrated by augural rites are called ›august‹ (*augusta*), from the increase (*auctus*), or from movements or feeding of the birds, as Ennius also says when he writes: »after illustrious Rome had been founded by august augury.«

Suetonius lists a number of reasons for choosing the name »Augustus«, evoking a range of associations in the semantic field of augury. The adjective *augustus* denotes a favourable outcome of augury, not least Ennius' description of the auspices taken by Romulus at the founding of Rome. Augury itself is a discipline based on increase (*auctu*) in power, a magical operation that allows the augurs to delimit certain spaces as holy, most commonly in the regular ritual of the observation of birds, i. e. auspices[41]. Both augury and *augustus* are derived from the same verb, *augere* (»to increase«) as the mysterious operation carried out by the augurs to delimit certain areas of heaven and earth was believed to increase their religious potency from mundane to a sacred level. As Yann Berthelet has argued, augury was closely connected to power from its inception and patrician members of the Roman elite were particularly keen to maintain control over augury as a political instrument[42]. Augustus claimed a prerogative over augury by virtue of his *auctoritas* (»authority«) which was based on earlier Republican models. The term *auctoritas* also derives from the verb *augere*, which is the ultimate source of all the terms that belong to the semantic field of augury. According to Émile Benveniste, the great scholar of Indo-European social institutions, the verb *augere* originally denoted »a creative act which causes something to arise from a nutrient medium and which is the privilege of the gods or the great natural forces, but not of men«[43]. This interpretation has been rightly criticized by other philologists who pointed out that there are no instances of *augere* in early Latin that signify an act of creation[44]. Nevertheless, Benveniste's idea on *augere* and its derivatives denoting »the privilege of the gods or the great natural forces« may have some validity. In the passage cited above, Suetonius' first reason for naming sacred places *augusta* is the increase (*auctus*) that affects them in augural rites. This is the creation of augural *templa*, a matter of divine prerogative, not a mundane activity. Moreover, the terminology of augury overlaps with many of the terms applied to Tiber flooding.

**38** See Vuković 2023, with references.

**39** See Gradel 2004, 112-115.

**40** Suet. Aug. 7.2, see also Ovid, Fast. 1.609-612.

**41** For augural law and terminology see Lindersky 1986. For the etymology of *augur* and related terms see Weiss 2011.

**42** See Berthelet 2015.

**43** Benveniste 2016, 429. As we saw above, the rise of the Tiber was clearly perceived as a creative and productive event in the Roman foundation myth.

**44** See Weiss 2011, 8-10 (with references).

This is evident in a passage of Pliny the Elder, who finishes a long account of the Tiber, its tributaries, and properties by saying[45]:

> *nullique fluviorum minus licet inclusis utrimque lateribus, nec tamen ipse depugnat, quamquam creber ac subitus incrementis est, nusquam magis aquis quam in ipsa urbe stagnantibus. quin immo vates intellegitur potius ac monitor, auctu semper religiosus verius quam saevus.*
> »And no river is more circumscribed and shut in on either side; yet of itself it offers no resistance, though it is prone to frequent sudden floods, the inundations being nowhere greater than in the city itself. But in truth it is looked upon rather as a prophet of warning, its rise being always construed rather as a call to religion than as a threat of disaster.«

Of all the ancient sources, Pliny provides perhaps the most explicit statement on the strategy of resilience deployed in cases of Tiber flooding. The last sentence in the passage makes it clear that the rise (*auctus*) of the river is construed as a form of religious communication, not a natural disaster. The Flavian naturalist has many reasons to say that the Tiber is a prophet since the religious narratives of resilience in response to Tiber inundations are well established by the time he writes his *Naturalis historia*. When the priests pronounced on the divine omen of the rising waters on the day that Augustus assumed his name, they were relying on the connection between the sacred term that he was adopting and the natural propensity of the river to rise beyond its banks[46]. Given the creative potential of Tiber inundations, the *princeps* creation of a new name for himself was seen as appropriate. There was no rite of ascension for Augustus as the most powerful man in Rome (the title of »emperor« is a modern construct), but the rise of the Tiber could be interpreted as his inauguration[47].

## The Tiber and Empire

The strategy of political narrativization described in the previous section fits with Augustus' careful orchestration of his anomalous position in Roman Republican constitution, shifting between various offices that allowed him to retain power without assuming the dictatorship. In his official biography he boasts that he declined the office of *dictator* even in times of extreme crisis[48]. It was the trauma of Caesar's assassination that led his adopted son to such deliberations. Caesar himself envisaged an expansion of the city of Rome that involved curtailing the power of the Tiber. Cicero refers to this proposal using the same verb that we have seen applied to Tiber floods and in augural rites, *lex de urbe augenda* (»law on the enlargement of the city«). This appears in three of Cicero's letters, the first one dating to July of 45 BC, in which he is briefly asking Atticus to say more about it[49]. Later in the same year, the orator reports having heard details from Capito, an associate of Caesar[50]:

> *Sed casu sermo a Capitone de urbe augenda, a ponte Mulvio Tiberim duci secundum montis Vaticanos, campum Martium coaedificari, illum autem campum Vaticanum fieri quasi Martium campum.*
> »Capito fell to talking about the enlargement of the city: the Tiber is to be diverted, starting from the Milvian bridge along the Vatican Hills: the Campus Martius is to be covered with buildings; while the Vatican plain is to become a kind of new Campus Martius.«

Caesar envisaged an extremely ambitious plan to change Rome's topography by diverting its river away from the city centre and around the Vatican hill. It is clear that the immediate motive for this was Tiber flooding, though Cicero does not say this explicitly. Campus Martius was a large flatland prone to flooding, which prevented major construction projects until the early principate[51]. Cicero is indignant at the prospect of this massive enterprise and responds deploying his characteristic sarcastic wit[52]:

**45** Plin. HN 3.55.

**46** The verb *augere* is often used to describe rivers in flood. E. g. Livy 44.31.4: *flumen multis et aliis auctum aquis.* See also Tac. Ann. 1.76.1 (discussed below). The same applies to its nominal derivatives as we saw in the passage of Pliny cited above. See ThLL, s. v. *augeo*, 5.

**47** Similarly, the Nile flooded at the accession of Vespasian in Alexandria (Dio 65.8.1).

**48** Res Gestae 5.1. See Cooley 2009, ad loc.

**49** Cic. Att. 13.20.1.

**50** Cic. Att. 13.33a.

**51** The construction of stone buildings on the Campus Martius, starting with Pompey's theatre in 55 BC and continuing with the Mausoleum of Augustus and the baths of Agrippa, the Pantheon, Horologium, and Saepta Iulia in the early principate can be seen as attempts to claim dominance over the river on this floodplain. However, even this triumph was partial as river flooding and siltation caused the Horologium to go off course in a few decades. Space does not allow me to fully explore this issue here.

**52** Cic. Att. 13.35.1. For an analysis of historical context see Grandazzi 2018.

> *o rem indignam! Gentilis tuus urbem auget quam hoc biennio primum vidit, et ei parum magna visa est quae etiam ipsum capere potuerit! Hac de re igitur expecto tuas litteras.*
> »What a disgraceful thing! A countryman of yours enlarges the city, which he has not seen for these past two years, and regards it as too small, though it could hold even himself! So I am longing for a letter from you on the subject.«

Cicero's reaction to Caesar's sudden plan to enlarge (*augere*) the city is to cast him as a giant who deems the capital too small, though he has been away on campaign for most of this period. The implications of Cicero's ironic remark is that Caesar's political ambitions are boundless and comparable to the hubris of giants who sought to overthrow the Olympian gods[53]. Moreover, Caesar's planned urban development, denoted by the verb »increase« (*auget*) is a direct challenge to the rising waters of the Tiber that flooded the city several times in this period[54]. Thus Caesar wished to produce an enlargement of the city that would curtail the power of the Tiber and reduce the impact of flooding. In the next generation, Augustus, perceiving the enormity of the task and Caesar's untimely demise, chose to identify himself with the rising Tiber instead of antagonizing it. The *princeps* shrewdly capitalized on the symbolic connection between the city and its river. All this shows that narrative strategies of resilience were recognized as the most effective way of dealing with Tiber floods, whose regular recurrence in this period confirmed not only the agency of the river but also its quality as a resilient entity.

However, terrifying inundations continued to sweep over large areas of Rome during the 1st century AD and on one such occasion the surging Tiber (*auctus Tiberis*) coincided with the accession of Augustus' successor, Tiberius (in 15 AD), who decided to appoint a committee to investigate the issue[55]. According to Tacitus, they concluded that the best way to reduce Tiber floods would be to divert several of its tributaries into the Arno river[56]. The proposal was discussed in the Senate and met severe opposition from the inhabitants of the valleys of the Tiber tributaries, the Nar and the Clanis rivers, who protested against losing their fruitful fields and their livelihood, which provided vital resources for the economy or Rome downstream[57]. A religious argument was also added stating that nature has established the best order of things and that the sacred streams and their cults would not suffer the offence of human interference. In particular, it was argued that »the Tiber himself would be altogether unwilling to be deprived of his neighbouring streams and to flow with his glory diminished«.[58] Based on this combination of economic and religious arguments a resolution was passed to maintain *status quo*. There is little reason to doubt the authenticity of Tacitus' report on the case presented in the Senate. His account provides an explicit confirmation of the fact that religion played a crucial role in constructing Roman narratives of resilience.

However, religion was inextricably bound with politics. As Kragelund has recently argued, Tacitus' account of the event is heavily influenced by his portrayal of the new *princeps*, Tiberius, whose name is directly derived from the name of the Tiber (*Tiberis*)[59]. In Book one of his *Annales,* Tacitus portrays Tiberius as a vainglorious tyrant who is more concerned about his own *gloria* than the needs of the Senate or the people. The initial reaction of the new *princeps* was to dismiss the potentially ominous aspect of the flood and to deny the consultation of the Sibylline books (a collection of prophecies traditionally consulted by priests in times of crisis)[60]. Tiberius preferred to treat it as a technical issue that merits senatorial supervision and an engineering solution. However, once the committee submitted its report and the population of the Tiber tributaries vehemently opposed any interference, Tiberius could exploit their petition and their characterization of the Tiber to build on the existing symbolic connections between the Tiber and Rome as well as the fortuitous nominal relationship between the river and his own name. Although Tacitus does not make an explicit connection between the Tiber and Tiberius, his ascription of *gloria* to the river immediately recalls his earlier characterisation of the *princeps* in the same book[61]. The senatorial debate provided

**53** Plutarch (Caes. 58.4-8) places Caesar's diversion of the Tiber alongside his plan to conquer the Parthians, the Scythians and the Germans and so have the Ocean as the only limit of his empire. The Ocean is one of the most powerful titans, which points to the titanic scale of Caesar's ambitions.

**54** Massive Tiber floods are attested in 60 BC and 54 BC and they were probably not the only ones in this period. See Aldrete 2007, 19-22.

**55** Tac. Ann. 1.76.1 says the flood was so catastrophic as to cause a carnage of men and destruction of buildings: *eodem anno continuis imbribus auctus Tiberis plana urbis stagnaverat; relabentem secuta est aedificiorum et hominum strages*.

**56** Tac. Ann. 1.79.

**57** See Keenan-Jones 2013, 246-253.

**58** Tac. Ann. 1.79.15-16: [...]*Tiberim nolle prorsus accolis fluviis orbatum minore gloria fluere*.

**59** Kragelund 2022, 338-344.

**60** Tac. Ann. 1.76.1. On the Sibylline prophecies and how they were used see Gillmeister 2019.

**61** This also builds on the relationship between Augustus and *augere*, as outlined above.

Tiberius with an opportunity for self-promotion by siding with the riverine populations arguing for the glory of the Tiber. The interests of the river and Tiberius thus appeared to be aligned and the *princeps* decides to conclude the matter by appointing a permanent committee in charge of supervising the Tiber (on which see below). While Augustus created a symbolic link between his rise to power and the flooding river, it seems that Tiberius usurped a catastrophic inundation to associate himself with the Tiber, capitalizing on the fact that his name derives from that of the river[62].

It is from this perspective that we should also view the famous jingle *Tiberium in Tiberim* (»Tiberius into the Tiber«) that the populace of Rome chanted upon his death, which followed another flood of the Tiber in AD 36[63]. This was interpreted by some as an omen foreshadowing the death of the emperor[64]. It seems that the people of Rome seized on an association that was current from the beginning of Tiberius' reign when the *princeps* attempted to symbolically identify himself with the river. This is a very rare occasion when the voice of the people can be heard in response to Tiber flooding. As we have seen, the large majority of cases present only elite accounts of resilience. This brings us back to the issue of actors in the mechanics of resilience and Bollig's remark on its distributive nature. Roman responses to Tiber flooding were largely elite narratives in which the actors are members of the Senate, emperors and priests. This is unsurprising due to the paucity of our historical records and the fact that they were almost exclusively written by elite Roman men. This elite bias also chimes with the social theory of resilience which states that the mechanics of resilience closely reflect the dynamics of power in a society. Catastrophes do not impact all social classes equally and elites are frequently able to minimize negative consequences on their own wellbeing and property. The distributive nature of Roman resilience is also evident in the topography of Rome and the distribution of social classes across different parts of the city. The Roman elites largely built their villas on the hills which provided protection from the insalubrious environment of the valley and Tiber floods. Accommodation space in the elevated areas of the city was limited and subject to increased demand from the wealthy, a situation aggravated by several stages of expansion of the imperial palace on the Palatine in the 1st and 2nd century AD. The lower classes had no choice but to inhabit the remaining low-lying areas which were prone to flooding[65]. Moreover, the largest part of the urban population was crammed in large multi-story buildings (*insulae*), which were particularly vulnerable to water damage during and after flooding due to the inferior materials used in their construction and the lack of appropriate management by the landlords[66]. Thus, vulnerability to flooding was much higher among the lower classes due to the position and the situation of their habitation.

Another salient example of the elite's domination over Roman narratives of resilience is the permanent office of five men in charge of supervising the Tiber banks and the riverbed (*curatores riparum et alvei Tiberis*), established by Tiberius after the incident at the beginning of his principate in AD 15. These men of senatorial rank boasted overseeing the river so that, according to Dio, »it should neither overflow in winter nor fail in summer, but should maintain as even a flow as possible all the time«[67]. Their duties involved practical works: setting up stone markers on the riverbanks to demarcate the area as public property, ensuring the navigability of the river through clearance of any obstructions (such as trees and shipwrecks), dredging the riverbed, and building and maintaining quays and embankments used to unload ships[68]. The practice of raising stone posts (*cippi*) on the banks of the Tiber can be traced back to the late Republican period but its purpose is not entirely clear[69]. It seems to be a form of damage control to mitigate the effects of flooding by demarcating the boundaries of a public zone in which building was prohibited. The curatorship was a prestigious role reserved for men of senatorial rank (always headed by one of consular rank) who advertised it publicly on the *cippi* established all along the riverbanks, thus ensuring a form of public commemoration of their duties. I argue that this office primarily served to facilitate and propagate an elite narrative of resilience rather than any practical purpose. As Aldrete argues, practical works conducted in order to reduce the effects of Tiber flooding were piecemeal and lacked any comprehensive plan to solve the

**62** This line of argument may seem specious to a modern reader, but names were invested with enormous symbolic power in ancient Rome. See O'Hara 1996.

**63** Suet. Tib. 75.1.

**64** Cass. Dio 58.26.5-27.1. Criminals were unceremoniously thrown into the river and the bodies of dead emperors ended up in the Tiber.

**65** Aldrete 2007, 235.

**66** See Aldrete 2007, 104-107.

**67** Cass. Dio 57.14.8.

**68** See Aldrete 2007, 198-201.

**69** See Lonardi 2013, 48-56 (with references).

issue[70]. The committee of five men was reduced to only one curator in the time of Vespasian when this individual was appointed personally by the emperor and put in charge of both the Tiber and the city sewers[71]. The office continued in this form well into the 4th century AD which suggests that it proved to be a successful narrative of social resilience, at least for the members of the elite that occupied it[72].

My final indication of elite narratives of resilience is the inscription set up at the construction of Rome's new harbour (Portus) under Claudian in 46 AD. This massive construction project enabled mooring and unloading of numerous large ships carrying resources from overseas and ensured a stable supply of food for the imperial capital. It involved the construction of a channel connecting the new port to the Tiber, thus providing another link between Rome and the sea (in addition to the old port of Ostia). The inscription commemorating the construction of the channel contains a curious claim that it freed Rome from the danger of flooding[73]. Fluvial dynamics are determined by the amount of water going into the river upstream and their discharge downstream. Thus, creating another river mouth for the Tiber at Portus may have helped the discharge of excess water in times of severe flooding but the results of this operation were clearly very limited because catastrophic flooding continued well into the 2nd century AD. Established as a piece of imperial propaganda at the construction of an enormous new harbour, the inscription can be seen as the culmination of elite narratives of control over the Tiber and its floods.

## Conclusion

To conclude, Tiber floods were an inevitable fact of life for inhabitants of ancient Rome. I have analysed a whole range of narratives that accompanied inundations and served to explain the causes and effects of this »natural« phenomenon in the framework of Roman religion and mythology[74]. Following Bollig's model of social resilience, it is evident that elite narratives served a crucial role in the legitimization of public institutions, affirmation of elite power and perpetuation of inequalities in the city of Rome. Alongside the divine status of the Tiber as a divinity called Tiberinus, religious rituals provided a means of interpreting fluvial phenomena as signs from the gods. The annual sacrifice of the Argei and the office of the *pontifices* as guardians of the Sublician bridge provide unique examples of this mechanism at work as they are based on the tacit acknowledgment of flooding as an inevitable fact of life, one that can only be accommodated in the framework of a religious system. The Roman foundation myth is a narrative of resilience in which catastrophic flooding turns to benefit the city by saving its founding twins, Romulus and Remus, so that the former can become its first king. The association between powerful men and the river continues in the Republican period and culminates with the establishment of the principate when Augustus aligns his ascension with the rise of the floodwaters over Rome. Tiberius follows his example and sets up a permanent committee of senators entrusted with supervising the river. The distributional consequences of Roman strategies of social resilience thus favour the elites, leaving the lower classes vulnerable and exposed to the worst effects of the flooding and with hardly any say in the matter, aside from occasional barbs subverting elite narratives such as the catchy jingle »Tiberius in the Tiber!«

## Bibliography


**Albanese 1991**: B. Albanese, L'edictum vetus su qui flumina retanda publice redempta habent. Ann. Seminario Giuridico Univ. Palermo 41, 1991, 17–30.

**Aldrete 2007**: G. S. Aldrete, Floods of the Tiber in Ancient Rome (Baltimore 2007).

**Benveniste 2016**: É. Benveniste, Dictionary of Indo-European Concepts and Society (Chicago 2016).

**Berthelet 2015**: Y. Berthelet, Gouverner avec les dieux: Autorité, auspices et pouvoir, sous la République romaine et sous Auguste (Paris 2015).


**70** Aldrete 2007, 202. This is despite the fact that the Romans had the technology to build embankments, channels, and large harbours, as is evident in the case of Portus.

**71** See Campbell 2012, 318-320 (with references).

**72** Pliny the Younger was curator under Trajan (CIL V 5262). For a detailed analysis of the office and its development see now Hettinger 2022, 128-140.

**73** CIL XIV 85: […]*fossis ductus a Tiberi operis portus caussa emissique in mare urbem inundationis periculo liberavit.* For an analysis of the historical context see Zevi 2005, 35-37.

**74** The use of the word »natural« is problematic because many Tiber floods were partly caused by the human factor of excessive deforestation in the Tiber valley. Space does not allow me to address the debates on this vexed issue but see Harris 2013, 181-182. 189 (with references).

**Bollig 2014**: M. Bollig, Resilience – Analytical Tool, Bridging Concept or Development Goal? Anthropological Perspectives on the Use of a Border Object. Zeitschr. Ethnol. 139, 2014, 253–279.

**Brock et al. 2021**: A. Brock / L. Motta / N. Terrenato, On the Banks of the Tiber: Opportunity and Transformation in Early Rome. Journal Roman Stud. 111, 2021, 1–30.

**Campbell 2012**: J. B. Campbell, Rivers and the Power of Ancient Rome (Chapel Hill 2012).

**Camporeale 1997**: G. Camporeale, Il sale e i primordi di Veio. In: G. Bartoloni (ed.), Le necropoli arcaiche di Veio. Giornata di Studio in Memoria di Massimo Pallottino (Roma 1997) 197–199.

**Clark 2010**: R. J. Clark, Ilia's Excessive Complaint and the Flood in Horace, Odes 1.2. Class. Quart. 60(1), 2010, 262–267.

**Coarelli 1999**: F. Coarelli, Pons Sublicius. In: E. M. Steinby (ed.), Lexicon Topographicum Urbis Romae. 4: P–S (Roma 1999) 112–113.

**Connors 1994**: C. Connors, Ennius, Ovid and Representations of Ilia. Mat. e Discussioni Analisi Testi Class. 32, 1994, 99–112.

**Cooley 2009**: A. E. Cooley, Res gestae divi Augusti: Text, Translation and Commentary (Cambridge 2009).

**DFID 2011**: Department for International Development, Defining Disaster Resilience: A DFID Approach Paper. https://www.gov.uk/government/publications/defining-disaster-resilience-a-dfid-approach-paper (1.11.2011).

**Eckardt/Walton 2021**: H. Eckardt / Ph. J. Walton, Bridge over Troubled Water: The Roman Finds from the River Tees at Piercebridge in Context. Britannia Monogr. Ser. 34 (London 2021).

**Forlin 2020**: P. Forlin, Rituals of Resilience: The Interpretative Archaeology of Post-seismic Recovery in Medieval Europe. In: Ch. M. Gerrard / P. Forlin / P. J. Brown (eds), Waiting for the End of the World? New Perspectives on Natural Disasters in Medieval Europe. Soc. Medieval Arch. Monogr. 43 (London 2020) 21–42.

**Forsythe 2005**: G. Forsythe, A Critical History of Early Rome: From Prehistory to the First Punic War (Berkeley et al. 2005).

**Frazer 1929**: Publii Ovidii Nasonis Fastorum libri sex = The »Fasti« of Ovid. Ed. with a Translation and Commentary by Sir James George Frazer. 4: Commentary on Books 5 and 6 (London 1929).

**Gillmeister 2019**: A. Gillmeister, The Guardians of the Sibylline Books: the Viri sacris faciundis college in Roman Religion. Speaking Souls 6 (Lugano 2019).

**Gradel 2004**: I. Gradel, Emperor Worship and Roman Religion (Oxford 2004).

**Graf 2000**: F. Graf, The Rite of the Argei – Once Again. Mus. Helveticum 57, 2000, 94–103.

**Grandazzi 2018**: A. Grandazzi, *Vult enim Caesar*. La Rome de César: de l'uchronie à l'utopie. In: A. Grandazzi / A. Q. Bottineau (eds), Antiques uchronies: quand Grecs et Romains imaginent des histoires alternatives (Dijon 2018) 263–272.

**Hallet 1970**: J. P. Hallett, »Over Troubled Waters«: The Meaning of the Title Pontifex. Transact. and Proc. Am. Philol. Assoc. 101, 1970, 219–227.

**Harris 2013**: W. V. Harris, Defining and Detecting Mediterranean Deforestation, 800 BCE to 700 CE. In: W. V. Harris (ed.), The Ancient Mediterranean Environment between Science and History. Columbia Stud. Class. Tradition 39 (Leiden et al. 2013) 173–194.

**Hastrup 2009**: K. Hastrup, Waterworlds. Framing the Question of Social Resilience. In: K. Hastrup (ed.), The Question of Resilience. Social Responses to Climatic Change. Hist.-Fil. Meddel. 106 (Copenhagen 2009) 11–30.

**Hettinger 2022**: J. Hettinger, Hochwasservorsorge im Römischen Reich. Praktiken und Paradigmen. Geogr. Hist. 44 (Stuttgart 2022).

**Keenan-Jones 2013**: D. Keenan-Jones, Large-scale Water Management Projects in Roman Central-southern Italy. In: W. V. Harris (ed.), The Ancient Mediterranean Environment between Science and History. Columbia Stud. Class. Tradition 39 (Leiden 2013) 233–256.

**Kragelund 2022**: P. Kragelund, Tacitus and Dio on Tiberius and the Tiber (Annals 1.76.1, 1.79.1–4; Dio 57.14.7–8). Class. Quart. 72(1), 2022, 338–346.

**Latour 2005**: B. Latour, Reassembling the Social: An Introduction to Actor-network-theory (Oxford 2005).

**Le Gall 1953**: J. Le Gall, Recherches sur le culte du Tibre. Publ. Inst. Art et Arch. 2 (Paris 1953).

**2005**: J. Le Gall, Il Tevere: fiume di Roma nell'antichità (Roma 2005).

**Linderski 1986**: J. Linderski, The Augural Law. In: ANRW II 16,3 (1986) 2147–2312.

**Lonardi 2013**: A. Lonardi, La cura riparum et alvei Tiberis: storiografia, prosopografia e fonti epigrafiche. BAR Internat. Ser. 2464 (Oxford 2013).

**O'Hara 1996**: J. J. O'Hara, Vergil and the Alexandrian Tradition of Etymological Wordplay (Ann Arbor MI 1996).

**Parker 2004**: H. N. Parker, Why Were the Vestals Virgins? Or the Chastity of Women and the Safety of the Roman State. Am. Journal Philol. 125(4), 2004, 563–601.

**Porte 1986**: D. Porte, La noyade rituelle des hommes de jonc. In: R. Altheim-Stiehl / G. Radke (eds), Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte. Festschrift Gerhard Radke zum 18. Februar 1984. Fontes et commentationes: Suppl.-Bd. 2 (Münster 1986) 193–211.

**Rampp 2019**: B. Rampp, The Question of »Identity« in Resilience Research. Considerations from a Sociological Point of View. In: B. Rampp / M. Endreß / M. Nau-

mann (eds), Resilience in Social, Cultural and Political Spheres (Wiesbaden 2019) 59–76.

**Scheper-Hughes 2008**: N. Scheper-Hughes, A Talent for Life: Reflections on Human Vulnerability and Resilience. Ethnos 73, 2008, 25–56.

**Simon 1969**: E. Simon, »Altar des Mars«. In: W. Helbig (ed.), Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom. 3: Die staatlichen Sammlungen: Museo Nazionale Romano (Thermenmuseum), Museo Nazionale di Villa Giulia (Tübingen 1969) 222–224.

**Skutsch 1985**: The Annals of Q. Ennius. Edited with Introduction and Commentary by Otto Skutsch (Oxford, New York 1985).

**Thompson 2010**: L. J. Thompson, The Role of the Vestal Virgins in Roman Civic Religion. A Structuralist Study of the Crimen Incesti (Lewiston NY 2010).

**de Vaan 2008**: M. de Vaan, Etymological Dictionary of Latin and Other Italic Languages. Leiden Indo-European Etymological Dictionary Ser. 7 (Leiden 2008).

**Vuković 2020**: K. Vuković, Silvia's Stag on the Tiber: The Setting of the Aeneid's Casus Belli. Mnemosyne 73(3), 2020, 464–482.

**2022**: K. Vuković, Wolves of Rome: The Lupercalia from Roman and Comparative Perspectives. Transregional Practices of Power 2 (Berlin 2022).

**2023**: K. Vuković, The Festival of the Lupercalia as a Vehicle of Cultural Memory in the Roman Republic. In: M. T. Dinter / C. Guérin (eds), Cultural Memory in Republican and Augustan Rome (Cambridge 2023) 281–293.

**2024**: K. Vuković, River, Agency, and Gender: An Ecocritical Reading of the Myths of the Tiber. In: E. Eidinow / Ch. Schliephake (eds), Conversing with Chaos: Writing and Reading Environmental Disorder in Ancient Texts (London 2024) 120–134.

**Weiss 2011**: M. Weiss, Observations on the Prehistory of Lat. augur. Allesandria 5, 2011, 365–383.

**Wildfang 2006**: R. L. Wildfang, Rome's Vestal Virgins: A Study of Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire (London 2006).

**Zevi 2005**: F. Zevi, From Ancus Marcius to Apollodorus of Damascus: Notes on the Port Area of Ostia. In: S. Keay / M. Millett / L. Paroli / K. Strutt (eds), Portus, an Archaeological Survey of the Port of Imperial Rome. Arch. Monogr. Brit. School Rome 15 (London et al. 2005) 30–40.

Krešimir Vuković
Univerzita Karlova/Charles University
Filozofická fakulta
Ústav řeckých a latinských studií
Celetna 20
CZ - 11000 Praha
vukovik@ff.cuni.cz
ORCID: 0000-0002-7105-8766

## ZUSAMMENFASSUNG

Überschwemmungen waren eine häufige Umweltkatastrophe in der Stadtgeschichte Roms in der Antike. In diesem Beitrag wird die These vertreten, dass Religion und Mythologie die wichtigsten Mittel zur Bewältigung der wiederholten Herausforderungen durch Tiberüberschwemmungen waren. Das jährliche Opfer der Argei und das Amt der *pontifices* als Wächter der Pons Sublicius sind einzigartige Beispiele für religiöse Resilienz, da sie auf der stillschweigenden Anerkennung von Überschwemmungen als unvermeidliche Tatsache des Lebens beruhen, die in den Rahmen einer jährlichen religiösen Praxis eingebettet ist. Mythen sind wesentliche Träger der Sinnproduktion, die von den antiken Menschen eingesetzt wurden, um die sich verändernde physische Umwelt des Flusses zu erklären. Verschiedene Autoren (Livius, Ennius, Cicero) schufen eine Reihe von Erzählungen über Tiberüberschwemmungen, und die am besten bezeugten Beispiele spiegeln die Bedürfnisse der römischen politischen Eliten wider, die versuchten, den göttlichen Status des Flusses mit ihrem Anspruch auf Kontrolle der Umwelt in Einklang zu bringen. Die vielleicht berühmteste Episode ereignete sich im Januar 27 v. Chr. in der Nacht, in der der *princeps* seinen anmaßenden neuen Namen Augustus annahm.

Muriel Moser

# Resilience in Roman Greece?
## The Case of Athens


### ABSTRACT

This contribution is a critical investigation of the usefulness of the concept »resilience« for the study of Roman Greece. Based on a case-study of Roman Athens, the discussion reflects on the potential advantages and disadvantages of this concept for understanding the situation of Greek cities under Roman rule, compared to more commonly used frameworks of analysis. In the first two sections, I show how the concept of resilience allows a re-evaluation of two key problems in the study of the history of Roman Athens: the description of Roman military interventions in Athens, and the use of the Athenian past as an argument in Atheno-Roman relations. A third section then returns to the more general question of the usefulness of the term »resilience« in the context of Greek cities under Roman rule and reviews the advantages and disadvantages of the concept of resilience for the study of Roman Athens and other cities of Roman Greece more broadly, in particular in comparison with the concept of resistance.



### KEYWORDS

Athens / Roman Greece / resilience / resistance / Sulla / epigraphy / Posidonius / Plutarch / Pausanias / Appian


This contribution is a critical investigation of the usefulness of the concept »resilience« for the study of Roman Greece. Based on a case-study of Roman Athens, the discussion reflects on the potential advantages and disadvantages of this concept for understanding the situation of Greek cities under Roman rule, compared to more commonly used frameworks of analysis, in particular that of resistance.

From the 1st century BC, the Greek cities of the eastern Mediterranean came under the direct influence of Rome's empire. The »Romanisation« of Greek cities and culture that ensued – that is, the transformation of Greek culture and identity within the confines of Roman rule – is a matter of much debate. Roman domination is often viewed as having been a critical threat to the culture and identity of Greek cities and individuals. One reason for this is certainly that many ancient authors, in particular Greek authors of the Second Sophistic writing under Roman rule, tended to frame Roman rule and culture in these terms, as a threat to Greek culture and identity[1]. Post-colonial and subaltern studies have also highlighted the need to review assumptions about the supposed advantages of imperialism for op-

1 On the Second Sophistic and Greek authors in the Roman empire generally: Borg 2004; Cameron/Walker 1989; Goldhill 2001; Schmitz 1997; Whitmarsh 2005.

In: A. Hartmann · A.-K. Rieger · Ch. Schliephake (Hrsg.), »Ressourcen der Resilienz« in der Antike. Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien.
LEIZA Publications 6 (Mainz 2025). DOI: 10.11588/propylaeum.1596.c22940

pressed communities, often employing the concept of resistance to revisit the evidence. That said, while literary sources support a model of conflict, archaeological sources and inscriptions imply acculturation and adaptation. It is thus true that Roman imperialism impacted on Greek life and culture in ways that, while only occasionally aggressive and often subtle, were nonetheless intrusive[2]. Yet what happened in Athens with the coming of Rome is better understood in terms of acculturation and adaptation rather than conflict or opposition or even resistance[3]. Yet the question remains of whether the surviving evidence, material and literary, allows any such general conclusions. Does the concept of resilience offer a new heuristic dimension, an approach to these issues that resolves some of the problems at stake?

In the following, I consider whether resilience, as conceptualised in the introduction of this volume as a concept that foregrounds the idea of coping fruitfully with stressors and vulnerabilities, is a helpful analytical tool for studying Greek cities under Roman rule. In so doing, I follow the example of Jean-Louis Ferrary, whose recent discussion of the reaction of Greek cities to Roman rule also works with the notion of »resilience«. In an overview study of the fate of Greek communities under Roman rule, Ferrary identifies three aspects of their character as an expression of their resilience under Roman domination: the Greek ideal of liberty (expressed for instance through special legal or fiscal privileges of cities), the persistence and dominance of the Greek language, and the relative autonomy of Greek cities and municipalities between 200 BC and AD 100[4]. With this Ferrary sheds lights on several aspects that highlight the complexity of the relationship between Roman power and Greek culture, which are not explained by notions of »resistance«. At the same time, Ferrary adopts a very general notion of »resilience« and of the individuals and institutions whom he identifies as »resilient«. In the following, I understand »resilience« as a heuristic dimension that seeks to understand how ancient individuals or communities dealt with (non-)anthropogenic stressors. Although it requires the existence of a threat against which individuals or groups react in productive ways, the concept forces us to focus on the material, performative and narrative coping patterns, and the strategies employed in such situations, all while acknowledging the vulnerability or weakness of the resilient actor[5]. I restrict my analysis to the city of Athens in the first centuries BC and AD, which allows me to reflect on the advantages of thinking with the notion of »resilience« in the reconstruction of the history of a single Greek city under Roman rule. In the first two sections, I show how the concept of resilience allows a re-evaluation of two key problems in the study of the history of Roman Athens: the description of Roman military interventions in Athens, and the use of the Athenian past as an argument in Atheno-Roman relations. A third section then returns to the more general question of the usefulness of the term »resilience« in the context of Greek cities under Roman rule and reviews the advantages and disadvantages of the concept of resilience for the study of Roman Athens and other cities of Roman Greece more broadly, in particular in comparison with the concept of resistance.

## Ancient Narratives of Non-Resilience

Whenever ancient (and modern) authors set out to describe Athens' situation under Rome, they turn to Sulla's sack of the city and the Piraeus, its harbour, in 86 BC and the destruction it brought to Athens. This event highlights like no other Athens' submission to Roman will, so its depictions in ancient texts offers a good benchmark for investigating ancient conceptions of Athens' reaction to intrusive Roman rule[6].

In 86 BC, Athens had to accept defeat at the hands of the Roman general L. Cornelius Sulla, who had besieged the city after it supported King Mithridates of Pontus in the First Mithridatic War. This event was set in motion by the election of the philosopher Athenion as hoplite general, a leading official position in the government of Athens, in 88 BC and the ensuing political developments in Athens. Athenion had the backing of King Mithridates, who was seeking to expand his influence in Greece to the detriment of Rome, and Athenion convinced Athens to side with the Hellenistic king in the approaching war with Rome[7]. The election of Athenion seems

**2** Alcock 1997, 2. Also Spawforth 2012.

**3** E. g. Dench 2011; Jones 2001; Alcock et al. 1997; Cooper/Webster 1996. On the question more broadly see also Alcock 2007; 2002, and Hinds/Schmitz 2007.

**4** Ferrary 2023.

**5** As outlined in the introduction to this volume.

**6** See Lentzsch in this volume which also discusses the relationship between defeat and resilience.

**7** On Athenion and Aristion, see e. g. Antela-Bernández 2019, 45-51; Antela-Bernández/Verdejo-Manchado 2015; 2013; Bugh 1992; Dow 1942.

to have been prompted by internal troubles, but it meant the city was siding with Mithridates against Rome. Just a year later, Athenion was replaced by Aristion, also backed by Mithridates. Sulla arrived at Athens in the summer of 87 BC and besieged the city and its harbour, which were no longer connected by the Long Walls[8]. Athens fiercely resisted the siege and suffered a severe famine. Sulla captured the city in the night of 1 March 86 BC[9].

The siege and Sulla's reprisals for Athens' betrayal of Rome brought devastation to a city that had already experienced several decades of economic troubles and internal political turmoil[10]. Several accounts of these events survive. Famous and influential is Plutarch's description in his *Life of Sulla*, as is that of Pausanias in his *Description of Greece*[11], but Sulla's siege of Athens and its historical context are also treated by Posidonius, Strabo, Memnon of Heraclea, Appian, Livy, Velleius Paterculus and Aulus Gellius. Their accounts differ in length, focus, aim and detail, but there is one consistent feature: nowhere is there a narrative of resilience, whether we understand it as a complex modern concept or, more generally, as coping with existential threats. Rather, there is agreement among these accounts, from different times, genres and contexts, that this story was to be told above all as one of non-resilience.

Two aspects stand out in a close analysis of these texts. First, the ancient commentators on the events are split on whether to excuse or blame Athens for causing her own destruction. Some exculpate the city for its tenacious opposition to Rome by attributing its actions under Athenion and Aristion to Mithridates and his general Archelaos. They portray Athens as a city occupied by foreign forces and blame her opposition to Rome on external players[12]. Connected to this is an emphasis on Athens' suffering under the tyrants Athenion and Aristion (proscriptions, confiscations, terror, restrictions of freedom of movement, limits on food, religious infringements, assassinations), who are presented as acting against the city's interests[13]. Thus, these narratives, too, do not frame Athens' opposition to Rome as a story of resilience but, rather, they stress her vulnerability in the face of two superpowers or bad rulers. Some authors do blame the Athenians for provoking their own destruction by internal turmoil and the election of bad rulers, rather than Rome for besieging the city[14]. Secondly, in describing Sulla's capture of the city, there is a general tendency to castigate Sulla for the brutality of the siege[15]. Other accounts, however, highlight his clemency and present Sulla as a liberator of Athens and restorer of peace and the *status quo*[16]. Many ancient commentators note the magnitude of the siege and Sulla's difficulties in capturing the city, which in turn suggests that the event must have been brutal and destructive, especially in the Piraeus[17].

An important theme in these narratives is the famine that afflicted Athens in this period. This may be ascribed to Athens' tyrants or to Sulla, depending on the author's stance on the brutality of each of these figures[18]. The idea that Athens suffered both under its tyrants and under Sulla is also highlighted by the story of the library of Apellicon, a noble bibliophile from Teos with philosophical interests (he produced an edition of Aristotle and of Theophrastus)[19]. Apellicon moved to Athens, where he acquired Athenian citizenship and built a large book collection consisting of Aristotle's library and many other collections, as well as ancient original decrees from the Metroon and other rare and ancient documents. He was sent into exile but returned to support Athenion[20]. After his death, perhaps in Sulla's siege, Sulla brought the library to Rome, dispossessing Athens (again) of these precious documents[21]. Sever-

**8** On Sulla's siege, see Rogers 2021b; Parigi 2019a; Kuin 2017; Sassù 2016; Assenmaker 2013; Kleinschmidt 2011; Mango 2010; Antela-Bernárdez 2009; Ruggeri 2006.

**9** Plut. Sull. 14.6 with reference to Sulla's memoirs.

**10** Destruction: Based on ancient texts that suggest that Athens and its buildings suffered greatly under Sulla's attack, e. g. Plut. Sull. 12-14 and Paus. 1.20.4-7 examined below, it is still the dominant view in the literature that this event caused serious damage to the city. However, more recent research has revealed that the archaeological evidence for this view is rather scant, see Parigi 2019a; 2019b with review by Rogers 2020. Political and economic problems: e. g. Zoumbaki 2020, 33-35; Dreyer 2001, 58-62; Tracy 1979, 232-235.

**11** Plut. Sull. 12-14; Paus. 1.20.4-7.

**12** Liv. 78.3, 81.1; Str. 9.1.20; App. Mith. 38; Vell. 2.23.4-5; Gell. 15.1.

**13** FGrH 87 Fr. 36 = Posidon. Fr. 253, 112-144. 132-163 [Kidd]; Plut. Sull. 13; Vell. 2.23.4; Str. 9.1.20; App. Mith. 28-29.

**14** Paus. 1.20.4-5; FGrH 87 Fr. 36 = Posidon. Fr. 253 [Kidd]; Tac. Ann. 2.54; Vell. 2.23.5. See also Liv. 78.4.

**15** Suffering from Sulla's actions: during the siege: App. Mith. 38 (famine); App. Mith. 30 and Plut. Sull. 12 (destruction of walls and trees). After the siege: App. Mith. 38 (pillaging, enslavement, massacre, Athenians are stripped of their citizen rights), App. Mith. 39 (assassination of Aristion and his cronies); Plut. Sull. 14 (bloodbath on the Agora as far as the Cerameicus); Vell. 2.23.4 (prisoners taken in the Piraeus); Paus. 1.20.6 (reprisals against the supporters of Archelaos).

**16** Clemency: Flor. 1.40.10; Str. 9.1.20; Memn. 28.11-12; Plut. Sull. 14.5; Eutr. 5.7. Restorer of *status quo* (laws, liberty and possessions): Liv. 81.1; App. Mith. 39; Str. 9.1.20.

**17** App. Mith. 30-40 is the most detailed account of Archelaos' success in defending Athens, but see also Liv. 81.1; Vell. 2.23.4 and Gell. 19.1 on the efforts needed to take the Piraeus.

**18** Famine ascribed to Aristion: Plut. Sull. 13.2-5; FGrH 87 Fr. 36 = Posidon. Fr. 253, 112-144 [Kidd]; to Sulla: App. Mith. 38-39 (Archelaos in the Piraeus tries to help Athens, but Sulla intercepts his deliveries of supplies).

**19** Str. 13.1.54.

**20** FGrH 87 Fr. 36 = Posidon. Fr. 253, 147-154 [Kidd].

**21** Str. 12.3.16 and Plut. Sull. 26 with Theiler 1982, 127-128.

al accounts, notably those of Appian, Posidonius and Livy, portray Athens as a city caught in a conflict between two much larger political players, Mithridates and Rome, not so much to exculpate it for its decisions, but as a way of explaining why its election of Athenion and of Aristion set in motion such a major development[22].

In none of these accounts is there any reference to the resilience of the Athenians after the event, of their ability to cope with the effects of the sack. One reason for this is that the texts all concentrate on the run-up to the confrontation and the sack itself; only Pausanias comments on Athens' (harsh) fate afterwards, but his remark suppresses her recovery in the late Hellenistic and Augustan period[23]. This selectiveness is conspicuous and deserves comment, given the swift recovery evident in the archaeological and epigraphic record of the mid to late 1st century BC, for instance in the reconstruction of the Long Walls, economic infrastructure and religious sites[24]. Why is there no account of Athens' resurgence after the sack?

The passages give the impression that they purposefully constructed this absence of resilience. Playing up Athens' suffering from the acts of the Roman general and the tyrant Aristion highlighted the destructive brutality of the event, and this helped to construct a central position for Athens as a cultural capital[25]. This also made it possible to emphasise the destructive effect of internal strife and bad leaders, an emphasis that informs Posidonius' account (as preserved in Athenaeus) in particular. More to the point, by foregrounding the destructive nature of the siege and its lasting impression on the city, Athens is constructed as a victim of the sack, rather than as its instigator or survivor; and so, implicitly, Athens is excused for its revolt against Rome. Importantly, the blame is not laid on Rome, but on a third party, notably Mithridates and his general Archelaos. It is argued that it was their support for the tyrants Athenion and Aristion that caused Athens to revolt against Rome, so Rome had no other choice than to besiege the city. Rome's victory can thus be cast as a liberation of Athens from its tyrants. This version works particularly well in the case of the Piraeus, which was defended by Archelaos[26], which may explain why so many commentators focus on the events there.

Any account of Athens' resilience – her ability to rebuild herself as an important city in the eastern Roman Empire under Augustus – would have emphasised the damage her opposition to Rome inflicted on her relationship with Rome, a relationship that was still ongoing at the time when these reports were written, and which determined much of her fate in the centuries to come[27]. A comment on Athens' resurgence would also have demanded a more detailed account of the city's role in the run-up to the siege and the harms it brought not only to Athens but also to the Roman people (Sulla also lost a lot of men in the siege). Neither Athens nor Rome had an interest in telling such a version of events, especially in the immediate aftermath of the sack[28].

A chronological survey of the accounts and their focus can illustrate this point. What survives of our earliest source, Posidonius, suggests that his detailed account of the rise and rule of Athenion, the first Athenian leader to support Mithridates, presented him as a (bad) moral exemplar, with the aim of giving causal explanations for Athens' decision to side with Mithridates; the next part of his account has not been preserved, but Posidonius probably went on to describe the siege and sack of Athens in 86 BC[29]. Livy, by contrast, seems to have covered Mithridates' rise and Rome's war against him as a side story to his analysis of the political situation at Rome. In Livy's account, as preserved in the *Periochae* (list of contents) of his *Ab urbe condita* (*From the Founding of the City*), Athens appears as the object of Archelaos' actions, and Livy explains that many Greek cities experienced political turmoil when they had to choose a side in the conflict[30]. Aulus Gellius' brief reference to the siege of Athens in 87/86 BC in his *Attic Nights* was published much later, c. AD 177. Like Livy, Gellius also draws on Q. Claudius Quadrigarius, a historian from the time of Sulla whose *Annals* (Book 19 of 23) recounted Sulla's victory over Archelaos[31]. Gellius tells a story from his student days with one of his favourite teachers Antonius Julianus, when Julianus explained that it was possible to prevent wood

**22** App. Mith. 28-29; FGrH 87 Fr. 36 = Posidon. Fr. 253, 23-32. 64-103. 145-179 [Kidd], with commentary in Edelstein/Kidd 1999, 873-879; Liv. 78.4 and 81.2 (Magnesia as the only city in Asia to resist Mithridates and remain loyal to Rome).

**23** Paus. 1.20.7.

**24** Rogers 2021a, 304-311 (general overview); Theocharaki 2020, 206-208 (walls); Parigi 2019b, 108. 139 (sanctuaries); Grigoropoulos 2016, 25-26 (economic structures).

**25** As in the reports of Plutarch and Pausanias, which are discussed in detail in Kuin 2020; 2018.

**26** Piraeus: App. Mith. 40; Liv. 81.1; Paus. 1.20.5; Vell. 2.23.4; Gell. 15.1; Plut. Sull. 14.

**27** Reconstruction: e. g. Worthington 2021, 223-312, and Moser 2023.

**28** The same, of course, holds for the concept of resistance, which is also not used in these narratives.

**29** Edelstein/Kidd 1999, 886-887.

**30** Liv. 78 and 81.

**31** Gell. 15.1, citing Quadrigarius (Fr. 81, Peter) at Gell. 15.7. On Quadrigarius, see Beck/Walter 2004, vol. 2, 109-167.

from burning by applying alum, as it was described in Quadrigarius' report of Archelaos' defence of the wooden fortification constructions at the Piraeus during the siege of Sulla. It is hence likely that Livy and Gellius followed Quadrigarius' pro-senatorial stance and that their exculpation of Athens was prefigured there[32].

In Velleius Paterculus' *Roman History*, written under Emperor Tiberius, the siege and sack of Athens is also introduced by a brief comment on Sulla's efforts against Mithridates' generals in Greece, Boeotia and Macedonia, but with a very strong sense that Athens should not be blamed for its revolt against Rome. Half of Velleius' account of the event addresses this topic. Velleius explains that it would be wrong and an expression of ignorance to accuse Athens of having rebelled against Rome. Indeed, Athens' loyalty towards Rome always remained unshaken, so much so that, as he continues to explain, the Romans started to call all acts of scrupulous loyalty »Attic loyalty«[33]. He goes on to excuse the Athenians by explaining that they were in a most lamentable situation during these events, being occupied by enemies and besieged by friends, their hearts outside their walls, their bodies by necessity enclosed within the city[34]. Clearly, by the time of the early empire, when Rome's relations with Athens had been firmly re-established on a good footing, it was possible to view Athens' actions in a different light. This is also suggested by Tacitus' critique of the city, put in the mouth of Gnaeus Piso[35]. Strabo has a different take on the story. In a passage of his *Geography*, he gives an account of the development of Athenian democracy from its beginnings to Sulla[36]. The Romans are said to have preserved Athens' independence and freedom, things that were imperilled by the imposition of tyrants by Mithridates. Aristion is singled out as the most powerful of them, so it is possible that Strabo also knew of Athenion, his predecessor. According to Strabo, Sulla pardoned the city after the sack and the city had retained her freedom and honour in the eyes of the Romans until his own times, the reign of Tiberius[37]. There is no reference to death or destruction, but it is clear that a pardon was necessary and that there was a need to explain to his readers how it came about that Athens re-emerged as an attractive city in the early empire despite its defection from Rome a century earlier.

The issue of Athens' lapse is less distinct in later accounts. Instead, the city is increasingly cast as an icon of Greek culture and history. One way to encompass both the notion of Athens' failing and also her prominent cultural role is to foreground Sulla's brutality and to portray his treatment of the city as disproportionate. This logic is particularly pronounced in Plutarch, who explains that Sulla was only willing to pardon Athens because of its illustrious history and the merits of the ancient Athenians, while also pointing out that Sulla may have been so keen to capture her because he envied her renown[38]. A similar idea is expressed in the *Epitome of Roman History* of Florus, written in the early 2nd century AD, where it is said that Sulla pardoned Athens citing the merits of the ancient Athenians, inventors of the Eleusinian Mysteries[39]. In Plutarch and Pausanias, whose accounts are more detailed, Sulla is presented as emotional and impulsive, rather than as a rational and circumspect general[40]. Among the later accounts, Appian's narrative of the confrontation of Archelaos and Sulla at Athens and the Piraeus in his *Roman History* is unusual for its neutrality and the richness of the detail[41]. Appian describes the labours, difficulties and brutality of the siege, the sack and its aftermath, the famine, the high death toll and reprisals, but there is no assignment of guilt. Some details in his account suggest that he used Roman sources, but it is impossible to know whether they took a similarly neutral stance[42]. But here, too, no information is given about the resurgence of Athens after the events.

The extant accounts of Sulla's siege of Athens are thus examples not of the lack of resilience narratives, but rather of the existence of narratives of non-resilience. Nonetheless, several details provide insights into the strategies employed by the Athenians to weather these events: they were inventive in finding food and mobilised their past to beg for pardon (if Plutarch is to be believed)[43], and the elites who had fled or been exiled from Athens pressured Sulla to pardon their city. These fugitives are mentioned by

**32** Such a pro-senatorial version of the events can also be found in the comment of Memnon of Heraclea that Sulla pardoned Athens on account of interventions by the Senate, which is probably a reference to the senators in Sulla's camp, who are also mentioned in Velleius Paterculus, Plutarch and Eutropius: Memn. 28.11–12; Vell. 2.23.3; Plut. Sull. 14.5; Eutr. 5.7.

**33** Vell. 2.23.4.

**34** Vell. 2.23.5.

**35** Tac. Ann. 2.53.1, criticising Athens' revolt against Sulla and a long history of civil wars.

**36** On Strabo's Greece (in contrast to that of Pausanias), see Pretzler 2005.

**37** Str. 9.1.20.

**38** Plut. Sull. 13.1; 14.5.

**39** Flor. 1.40.10.

**40** Plut. Sull. 13.1; 14.4–5; Paus. 1.20.7.

**41** App. Mith. 28–40.

**42** Roman sources: Appian uses Roman weights and measures to describe what was taken from the Acropolis by Sulla: App. Mith. 39 with commentary by Goukowsky 2001, 165. It is unknown how Sulla retold his capture of Athens in his memoirs, which are mentioned in Plutarch: Plut. Sull. 14.2,6.

**43** Plut. Sull. 13.4, 14.5.

several authors[44], suggesting that their role in the affair was vividly remembered, perhaps also to exculpate Athens retrospectively.

In these ancient narratives of non-resilience, as in modern narratives of (non-)resilience, a crucial question is who controls the selection of information, its emphasis and presentation[45]. Depending on the political situation at the time of composition and the aim of the respective narrative, the role of Athens, Sulla or Mithridates can be evaluated in a different manner, and certain aspects can be foregrounded or omitted. These accounts of the sack of Sulla are still influential in modern assessments of the event and of Athens' situation under Roman rule between 100 BC and AD 100, yet none of them were written with the intention of producing a history of Athens in this period. Rather, they are narrated within accounts of the history of Rome or the accomplishments of Sulla, or to add information to a description of the city in other contexts. Also, none are composed by an Athenian author who experienced the sack and its aftermath. Comments and references to local knowledge in the texts examined do, however, provide some information about how the event was retold in Athens. Plutarch reports that eyewitnesses among the Athenians (the oldest ones) used to report where Sulla's army broke through Athens' walls[46]. It is also likely that Pausanias learned certain details of the event from his Athenian guides during his stay in the city. In particular, the emphasis on the elite's opposition to Aristion and the manner in which Sulla chose which of the tyrant's supporters were to be put to death are potentially drawn from local versions of the event[47]. Posidonius, too, must have known first-hand accounts of Athenion's speech[48]. Yet, to find an official Athenian version of the events that stresses its resilience and its resurgence from the destructive event, we have to turn elsewhere.

## Athenian Narratives of Resilience

After this analysis of how narratives of non-resilience were constructed in the ancient reports of the arrival of Roman rule as embodied in Sulla's sack of Athens, in this section I will suggest that official Athenian narratives of resilience can nonetheless be found in the archaeological record of Athens. I do not mean that the Athenians operated with a concept of »resilience« similar to that proposed by this publication. Rather, I want to examine whether we can find a narrative, more generally, of coping with external threat. A group of portrait statue monuments from the Athenian Acropolis are a valuable source for gauging Athens' reaction to Sulla's sack and to Roman rule more generally. I shall quickly summarise the unique characteristics of these monuments before commenting on their significance for our understanding of Athens' reaction to the sack and to Roman rule more generally.

The group is composed of about 20 statue monuments from the Classical or Hellenistic period that were later rededicated to Roman benefactors (but also to Hellenistic kings) between the reign of Augustus and the death of Nero[49]. The reuse of statue monuments was something of a cultural trend in this and later periods, much to the displeasure of e. g. Dio Chrysostomus, whose *Rhodian Oration* is famous for its outspoken criticism of the phenomenon[50]. The monuments from Athens stand out because of the unique characteristics of their reuse. First, the original statues remained *in situ* during the reuse (as was common enough)[51], but, secondly, the original inscriptions or parts thereof were retained or partially reinscribed, a peculiarity that can be documented in only a handful of other cities[52]. In Athens, statue reuse was thus not arbitrary, but consciously underlined: preserving a trace of the statue's original identity and context reveals a clear intention and awareness of the reuse[53]. This form of *metagraphē* visibly paid attention to the act of reuse in a way that entails an important element of »memory preservation«[54].

A good example of this special form of reuse is the monument to L. Cassius Longinus (**figs 1–2**). It

**44** Paus. 1.20.5; FGrH 87 Fr. 36 = Posidon. Fr. 253, 112–144 [Kidd]; Cic. Brut. 306.

**45** As highlighted in the introduction to this volume.

**46** Plut. Sull. 14.2.

**47** Paus. 1.20.5–6.

**48** FGrH 87 Fr. 36 = Posidon. Fr. 253, 64–103 [Kidd], with Edelstein/Kidd 1999, 873.

**49** The monuments are discussed in Moser 2023; 2017; Krumeich 2022a; 2022b; 2018; 2014a; 2014b; 2011; 2010; 2008; Rous 2019, 146–147; Biard 2017, 237–245; Lo Monaco 2016; Krumeich/Witschel 2015; 2013; 2010; 2009; Ma 2007; Keesling 2007; Perrin-Saminadayar 2007, 131–135; Shear 2006; Payne 1984; Blanck 1969 and Raubitschek 1949.

**50** D. Chr. Or. 31, see also D. Chr. Or. 37 (Favorinus). A critical stance also in Cic. Att. 6.1.46.

**51** Oropos: Heil 2023; Lo Monaco 2016; Ma 2007; Löhr 2000; Petrakos 1997. Lindos: I.Lindos II no. 419. Kos: *IG* XII 4 2 471; with Habicht 1996, 86. Cyrene: IRCyr 2020, C. 446.

**52** I.Oropos 426 and 411 with Ma 2007, 93.

**53** Similarly in Kos, on which Ma 2007, 95.

**54** Citation from Rous 2019, 159.

**Fig. 1** Reconstruction of the statue monument of L. Cassius Longinus. – (Drawing and © J. Ochmann).

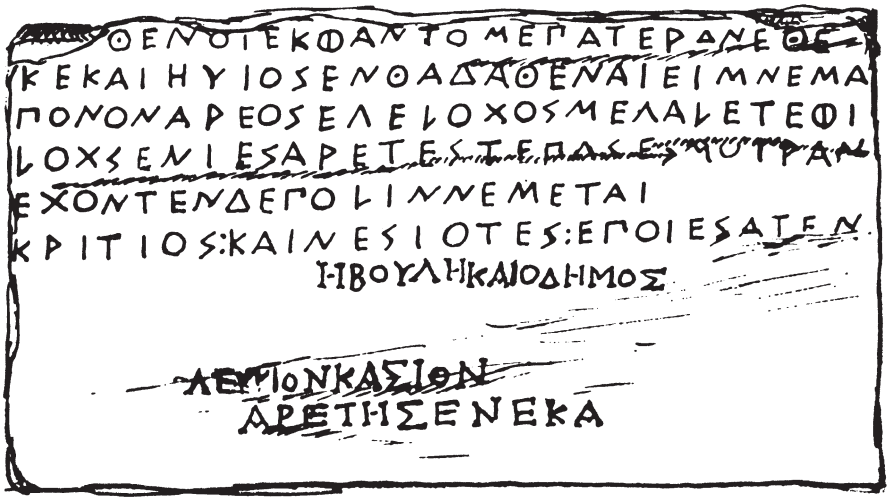


**Fig. 2** Facsimile of the pedestal of a statue of Hegelochos, reused as a public honorary statue for L. Cassius Longinus. – (After Rumpf 1964, 142 fig. 5d).

was composed of a statue base of Pentelic marble and a bronze statue in a highly dynamic pose, lunging towards the viewer[55]. The statue base bears two inscriptions (**fig. 2**). The first is an old, metrical text recording a dedication by a person called Hegelochos[56]. It is written in old-fashioned script and set *stoichedon*, giving the monument an appearance of great age that enhanced its quality and noteworthiness[57]. This inscription also includes the artists' signatures, indicating that the statue was made by Kritios and Nesiotes; these were among the most famous sculptors of Classical Athens and produced the replacement for the statue group of the Tyrannicides on the Agora that had been destroyed in the sack of Athens by the Persians in 490 BC[58]. Below the metrical inscription and artists' signatures, a further Greek inscription was carved, which is briefer and of more recent date. This second inscription records that the Boulē and Demos used the monument to a certain L. Cassius on account of his virtue[59].

The arrangement of the inscriptions indicates that this is a conscious reuse of antique material, with the purpose of comparing the two individuals represented by the single statue, Hegelochos (or perhaps his father, who is also mentioned in the older inscription) and Cassius. The monument's double identity demanded that the viewers set the two honorands or use-phases together in a single context: a comparison between them was inherently implied. The texts were aligned so that they underlined Cassius' *aretē*[60]. If we also take on board the way Greek art was adopted to express Roman virtues[61], it becomes clear that the reuse of a statue of a nude, dynamically posed Greek warrior of the Classical period also underlined Cassius' virtue.

The monument to L. Domitius Ahenobarbus is another case in point (**fig. 3**). It consists of a dedication from the Hellenistic period, to Phanomachos, son of Phanias, from Eleusis, that was rededicated to Domitius under Augustus[62]. The original dedicatory inscription was erased on the front face of the base and partly reinscribed on the top. A new Greek inscription for Domitius was then added on the front face. The old bronze statue, from the Hellenistic period, remained in place in the process, as did the artist's signature.

How can »this rather curious way of honouring people« be explained, and what does it say about Athens as a resilient city under Roman rule[63]? Scholars have traditionally taken a negative attitude towards reuse and have repeatedly argued that it was prompted by lack of resources, time or space, by opportunism or in »calculated disrespect«[64]. Such explanations fail to grasp the phenomenon in its entirety, for it is clear that the age and quality of the statues – highlighted by the conscious retention or re-inscription of the artists' signatures – was an important factor, which argues against any accidental or purely convenient motive for reuse as it is implied by its ancient commentators Dio Chrysostomus, Favorinus and Cicero[65]. The great number of such reused statues from the Athenian Acropolis powerfully reveals that many other elite individuals did not share their qualms. Julia Shear therefore proposed that old statues were, to the contrary, a particularly valuable gift: by reusing old statues, Athenians could honour Romans (and other important benefactors) who appreciated this art with »a bronze Old Master portrait« of important historical and antiquarian value, which was emphasised by the preservation of old inscriptions on the bases and the artists' signatures[66]. Another reason for the reuse of these statues may have been the desire to present Romans in a Greek guise, a way for the Athenians to preserve the Greek appearance of their statuary[67]. Alternatively, the representation of Romans in Greek garb may have aimed to embed them more fully into Athenian culture and history and so underline that Romans were not foreign to Athens[68].

If we grant these possibilities, then the reuse of old Athenian portrait statues for Roman benefactors can be interpreted as a conscious expression of

**55** Krumeich 2010, B5 = *IG* I³ 850 + *IG* II² 4168, *PIR* C 503.

**56** *IG* I³ 850 [Πα]ρθένοι Ἐκφάντο με πατὲρ ἀνέθε-| κε καὶ huιὸς ἐνθάδ Ἀθεναίει μνεῖμα | πόνον Ἄρεος Ἐγέλοχος μεγάλε<ς> τε φι-|λοχσενίες ἀρετές τε πάσες μοῖραν | ἔχον τένδε πόλιν νέμεται. vacat | Κριτίος καὶ Νεσιότες ἐποιεσάτεν, »Hegelochos, the father and son of Ekphantos, dedicated me here to Athena Parthenos as a memorial of the toils of Ares; and, having a share of great *philoxenia*, and of all excellence, he lives in the city. Kritios and Nesiotes made (me)« (Translation from Shear 2006, 236).

**57** I discuss the significance of the *stoichedon* arrangement in more detail elsewhere: Moser 2023.

**58** Krumeich 2010, 342; Raubitschek 1949, 457.

**59** *IG* II² 4168: ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος | Λεύκιον Κάσιον | ἀρετῆς ἕνεκα, »The demos (honoured) Lucius Cassius, on account of his virtue«.

**60** Shear 2007, 235-238 with fig. 9.9.

**61** Hölscher 2006, 252; 1987; Zanker 1979.

**62** Krumeich 2010, A6 = *IG* II² 4144 and PIR D 128.

**63** Quotation from Raubitschek 1949, 460.

**64** Cheap honours: an argument based on D. Chr. Or. 31, 37 (Favorinus) and Cic. Att. 6.1.46, which are often cited in this context. Opportunism: Boardman 2002, 103. Disrespect: Galinsky 2008, 7-8. Lack of resources and saving time: e. g. Keesling 2018, 101; Blanck 1969, 99-105. 107.

**65** Raubitschek 1949, 460. On Dio's stance against the reused monuments, see also Moser 2017. On Favorinus and Cicero, see e. g. Moser 2023.

**66** Shear 2007.

**67** As argued e. g. by Krumeich 2010, 367.

**68** Rous 2019, 172; Platt 2006, 256; Shear 2006, 345-346. I discuss elsewhere the energetic impression given by these reused statues, an important aspect that portrayed the (would-be) Romans as energetic, godlike benefactors of Athens: Moser 2023; 2017.

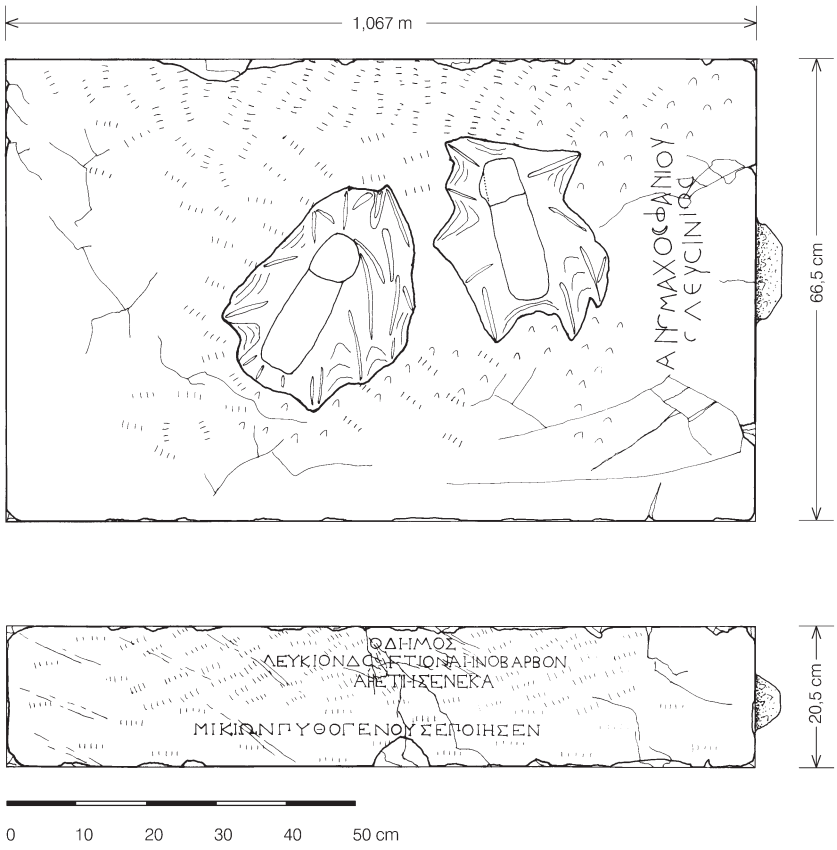



**Fig. 3** Reconstruction of the pedestal of a statue of Phanomachos, reused as a public honorary statue for L. Domitius Ahenobarbus. – (Drawing and © A. Brauchle/Z. Spyranti).

Re-Hellenisation and of nostalgia, two models that have been used to explain the turn to the Athenian past in this period[69]. It could also be read as a form of resistance, in that the Athenians forced their Roman masters to appear thoroughly Greek rather than Roman, or because they were given merely »old« statues[70]. Yet such arguments do not hold: these statues were a rare honour, and their Roman recipients clearly relished the chance to be shown in the guise of a Classical hero and be honoured with such a rare antique statue. Greek dress was the usual way to represent Romans in Greek cities, and the reuse of old statues by famous artists was particularly sought-after in this period. Rather than resistance, then, this trend should be viewed as collaboration or complicity, if we wish to stay in the register of »resistance«[71].

By contrast, it is productive to view these monuments through the lens of »resilience«. If we apply to this material the basic characteristics of resilience processes as they have been established in the introduction to this volume, several interesting insights into the reused statues and their role in Atheno-Roman (cultural) relations present themselves.

First, normalisation. The reuse of old monuments as public statues for Roman benefactors, alongside the erection of »new« monuments, normalised the existence of Roman benefactors and Athens' need for them. It revealed that the presence of Roman benefactors was nothing uncommon, but part of the normal course of life.

Second, narrativization. The reuse of old monuments produced culturally acceptable narratives about Athens' need for Roman benefactors and their superior status. It argued that these Roman benefactors continued a longstanding Athenian tradition by which, throughout its long history, outstanding elite individuals assisted Athens in times of need. So, even if the ongoing presence of Romans was considered an extreme event (though there is no evidence that it was), it is now brought into line with the Athenians' own world view. In the process, the core parameters of good behaviour towards Athens are skilfully reinstated: what counts as praiseworthy in Athens is virtuous behaviour (financial or other support) to the benefit of the city, not elite status, outstanding careers or military success.

**69** Re-Hellenisation: the classic treatment is Bowersock 2002. Nostalgia: Alcock 1993.

**70** Resistance: Galinski 2008, 7–8.

**71** On the semantic field of »resistance«, see Goldhill 2023 discussed in more detail below.

Third, reframing. The interplay of image and text, of old and new, on the reused monuments invited comparison between the Roman honorand and the Athenian past. The retention of the old inscriptions in full, on around half the monuments in question – a unique feature of the reused statues from Athens – and the partial re-inscription of the old inscriptions on some monuments, each carefully preserving the memory of the original honorand, expressively call for this comparison. The presentation of Romans as the successors or equals of the Athenians of earlier centuries was a strong reframing of actual power relations and history. Reframing the benefactor relationships between Athens and Rome in this way also raised the self-esteem of the Athenians. These monuments testified to the ongoing importance of Athens and its culture in the Roman period. Here the Athenians portrayed themselves not as victims but as victorious survivors of Sulla's sack and of their submission to Rome, destined to survive as the »chosen ones« among Greek cities, a claim that was underlined by the very large number of public monuments to Roman benefactors in Athens. No other Greek city counts so many Roman benefactors in its epigraphic record, which suggests that Athens was extraordinarily successful in acquiring foreign support in this period and that it was willing to display this by setting up a great number of statues to the Roman benefactors[72].

Fourth, projection. By this reframing, the Athenian past is made to matter in the Roman present and future. The reuse is thus characterised by the same future-orientation that is inherent in resilience narratives[73]. The reused monuments show that Athens profited from Roman support, suggesting that it will thrive also in the future thanks to it. In this way, the monuments project a narrative about Athens' present that forecasts her success also in the future.

Fifth, the 20 reused monuments, as well as some 180 other such entirely new benefactor monuments (i. e. not made from reused statues) that have been found in Athens and the sanctuaries under its control, document the maintenance of supportive and stable affective relationships with Rome. The monuments reveal the opportunistic expansion of a network of predominantly weak ties – many of these Roman benefactors do not seem to have had official relationships to the city – with low investment costs. Finally, these monuments embody a long-term form of resilience in that they contain a strong element of conservatism, claiming unbroken continuity while at the same time comprising subtle innovations and shifts in meaning.

In sum, these monuments retain the Greek appearance of the statue arrangements of the Acropolis, insert Romans into Greek culture and stress the importance of the Athenian past and culture in the Roman present and future. Significantly, the Athenian past and the cultural memories attached to it are thus mobilised to reframe the current situation, with a view to improving Athens' position in the Roman Empire and creating a framework of mutually productive exchanges in the future. There is hence – and this is important – an inherent future-orientation. This use of the past is not primarily backward-looking nostalgia, but forward looking, providing feedback on what is deemed exemplary and worthy of future imitation. This should not surprise us: mobilising the past as a coping strategy was a common feature of Athenian culture, employed in relation to different stressors and crisis phenomena[74]. This has been acknowledged for earlier periods of Athenian history, but recently Estelle Strazdins has argued that the same future-orientation is present also in the expressions of Greek culture – texts, inscriptions, art and monuments – of the late 1st and 2nd century AD, the period of the Second Sophistic[75]. Strazdins' interdisciplinary study explores how imperial-period Greeks and the Second Sophistic attempted to fashion a place in future consciousness and provides fresh perspectives on the political implications and temporal positionings of imperial Greek culture. Like her, I argue that in the reused monuments reference to the past is a means of constructing the future of Athens in the Roman Empire, following Sulla's sack of Athens.

The concept of resilience thus embraces several aspects of Athens' reuse of older portrait statue monuments to Roman benefactors that have been undervalued by earlier approaches. It allows us to give more weight to how this reuse enabled creative opportunities for rewriting and reframing Athens' position in the Roman Empire, which in turn enabled a productive exchange of favours – statues in return for benefactions – with Roman elites, who had the means and contacts to act in Athens' interest when Hellenistic kings no longer could. Viewing these monuments as expressions of resilience has also highlighted the inherent future-orientation of these monuments, which has until now been greatly underestimated. Rather than looking back and responding (only) to the need to preserve, these monu-

**72** This is discussed in more detail in Moser 2023.

**73** On the future-orientation of resilience narratives, see also Lentsch and introduction to this volume.

**74** E. g. Rous 2019 and Kuin 2017.

**75** Strazdins 2023.

ments have the future in mind: Athens' future well-being and the future (Roman) benefactors who will provide it. Indeed – and this is perhaps the most important result of approaching the monuments from this perspective – the monuments signal that Athens' resilience lay, precisely, in its ability to use its past to recover from the sack of Sulla by establishing new, mutually supportive links with Rome. Her resilience, both against Sulla's siege and other Roman infringements of her position, lay in reconstructing and continuously investing in her relationship with Rome, the centre of power, wealth and generous benefactors.

## Resilience in Roman Greece: Advantages and Pitfalls

In this last section, I would like to return to the question of how useful the concept of resilience is for understanding Athens and provincial societies in the Roman Empire more generally. Like every concept, »resilience« furnishes a new toolkit that can be applied to known material in the hope of drawing new conclusions. As has been shown above, in the case of Roman Athens the concept allows us to contrast the lack of resilience narratives in ancient texts about the siege and sack of Athens in 87/86 BC with an official Athenian narrative of resilience that can be found in the city's material culture. Ancient commentators narrate the sack as a story of non-resilience and do so to exculpate Athens for the rupture in its good relationship with Rome, to depict the city as an icon of Greek culture and identity, and to underline the importance of defending it from Roman interference. Yet the set of reused statue monuments from the Athenian Acropolis that were rededicated as public honours to Roman benefactors under Augustus and the Julio-Claudian dynasty has here been identified as an official Athenian narrative of resilience. The statue reuse enabled Athens to reframe the narrative of its importance in the Roman Empire and its relationship to Rome in ways that were productive and future-oriented, in other words, in ways that enabled her to construct her resilience against the vicissitudes of Roman rule.

On a more general level, »resilience« offers a rhetorical category that highlights positive adaptation after a stressful or adverse situation, but its major advantage is its focus on the weak actor and its positive connotation of change. As noted above, »resilience« is a heuristic dimension that seeks to understand how ancient individuals or communities dealt with (non-)anthropogenic stressors. Although it requires the existence of a threat against which individuals or groups react in productive ways, the concept forces us to focus on the material, performative and narrative coping patterns, and the strategies employed in such situations, all while acknowledging the vulnerability or weakness of the resilient actor[76].

A comparison with the concept of »resistance«, which is usually invoked to explain change in Greek cities under Roman rule, is particularly helpful here. In a seminal article, Simon Goldhill recently re-examined »resistance« as a concept for the study of Greek culture under Roman rule. Goldhill pointed out that the terminology of »resistance« describes cultural, social or political conflict. It presupposes that there is oppressive injustice to be rectified. As a result, it has been used frequently in »empire« studies, which seek to investigate the impact of empires on local communities and culture. Depending on the viewpoint of the narrator in this division, acts may be labelled with the language of resistance or with its opposite, the language of transgressions, terms like terrorism or rebellion. Similarly, the failure of the »oppressed« to be resistant can be described as collaboration or complicity with the »enemy«. More importantly, »resistance« is above all an act of self-description, a rhetoric of self-positioning. It furnishes a rhetorical category through which participants in ancient society tell their stories of self-justification in an oppositional stance within social, intellectual and cultural conflict[77]. And yet: it is hard to define »resistance«, especially when it takes place at the level of cultural interaction, where it is difficult to distinguish between cultural difference and cultural conflict. The term also suffers from its glorification by Christian communities, praising the »glamour of resistance« against enemies of the faith[78]. Goldhill concludes that »resistance« is a blunt tool for studying the dynamic negotiations of cultural difference and antagonism in the Roman Empire, while at the same time providing »necessary entrance into the conflict internal to empire and to the complex and politicised responses in modernity to such histories«[79].

**76** As outlined in the introduction to this volume.
**77** Goldhill 2023, 239-241.
**78** Goldhill 2023, 245.
**79** Goldhill 2023, 256.

Against this background, »resilience« furnishes a helpful term to investigate cultural change in Greek cities under Roman rule. First, it comes with a positive connotation of historical change: it casts adaptation and assimilation in the cultural or political realms not as something bad (collaboration or complicity), but good and necessary for coping with externally inflicted change. Change is thus seen as positive, as an act of self-assertion and resourcefulness, rather than as decline (by giving up Athens' Greekness by »collaborating« with Rome). In the case of Greek cities under Roman rule, it thus has the advantage of highlighting how evolution and innovation in Greek culture and identity was not the end of the Greek tradition or its self-abandonment in the face of Rome, but rather part of its strength and survival. It also forces us to think about the »core« identities of Athens and about how this core was transformed or persisted throughout history.

Resilience stresses the agency of the »weak« participant, it investigates their scope of action and foregrounds contingency, thus moving us away from a focus on the destructive power of the transformative threat or its (»imperialist«) actions or agendas. Rather than examining the relationship between two actors – the »stressed« and the »stressor« – »resilience« forces us to focus on the »stressed« actor and their actions. This makes it possible to identify coping patterns and strategies that may not be directed against the stressor (as in »resistance«) but to the benefit of the stressed actor. We are no longer in a bipartite world, but in one where there are endless possibilities for self-help. And while resilient actors are »weak« during their acts of resilience, the means by which they achieve their resilience are not viewed as »weak« or »desperate«. What is termed »collaboration« or »complicity« in the rhetoric of »resistance« can now be viewed as expedient and resourceful: establishing new power relationships, using the past as a political resource, reusing old material. Indeed, reuse need no longer be viewed as a reaction to something: it can be understood as an art form in itself, as offering an added value that new monuments cannot[80].

Moreover, acts of resilience have an inherent »future-orientation« that acts of »resistance«, with their focus on past and present, sometimes lack. By approaching Roman Athens from the perspective of »resilience«, it is possible to see that the mobilisation of the past as an act of resilience was not backward looking, »nostalgia« or »Re-Hellenisation«, but future-oriented. In the case of the reused monuments examined above, it allowed Athens to define itself and its relationship with Rome in the newly established Roman Empire of Augustus and beyond. Athens' past was being revered and remembered, but in order to visualise her position in the Roman Empire in the present and future.

Yet there are still several potential pitfalls. First, »resilience« is often a retrospective attribution. While it is possible to be »resistant« in the act, »resilience« is something that can be asserted only in hindsight. »Resilience« is not self-descriptive or a rhetoric of self-positioning, but a label employed by (modern) commentators to describe responses to existential threats in the past. Secondly and more importantly, »resilience« demands the restoration of a person or entity to its core parameters, and while those may be more easily defined in health, economic or ecological terms, it is more difficult to define the core parameters of political, cultural or identity properties adequately or consistently. Resilience thus poses a tricky question: in respect to which of its core parameters is the object of study resilient? Is a city (Athens) resilient because it survives (Roman imperialism)? What canonical models need to remain unchanged in this process? How do we measure the depth of, say, its Greek »identity« and culture, or its religious and political system[81]? Does the adoption of features of Roman architecture endanger Athens' retention of its core parameters, and hence its resilience?

»Resilience« also requires a stressful or adverse situation, to which one can successfully adapt. But what is the transformative threat in the case of Roman Athens? My two case-studies above examined Athens' successful resurgence from the sack of Sulla and investigated how far Athens was seen as resilient in the face of this event and whether it described itself as such. Many cities suffered the impact of the civil wars that Rome fought on Greek soil in the subsequent decades, so it is valuable to ask if they weathered these political and military events successfully. Yet we should be wary of ascribing »resilience« too quickly: mere survival does not constitute resilience[82].

In any case, the study of the cities of Roman Greece predominantly focuses on another question: did the

**80** E. g. Rous 2019 (Athens) and Griesbach/Herbin 2017; Griesbach 2016; 2014; Leypold 2014a; 2014b; Leypold et al. 2014 (Epidauros, Olympia and Greece more generally).

**81** Political system: See Gray in this volume on (Greek) democracies in post-Classical periods.

**82** For instance, it is unclear where Athens' resilience lies for Ian Worthington (2021): is it in its mere survival or its continued ability to be an attractive city to outsiders?

cities of Roman Greece retain their Greek identity and culture under Roman rule? In view of the impossibility of identifying canonical models in these areas, it seems impossible to apply the concept of resilience in a meaningful way to this question. Unlike war, illness or natural disasters, historical change – social, cultural, political, religious – is subtle and does not lend itself to the tracing of core parameters. On possible solution to this problem, as proposed by Ferrary, is macro-analysis, i. e. to restrict oneself to general observations, which are nevertheless highly insightful for our understanding of the negotiations, consciously or unconsciously undertaken, between the Roman government and the Greek cities. Still, by applying the concept of resilience, we acknowledge that we subscribe to the traditional views about Athens under Roman rule: that we believe Athens suffered a form of oppression (whatever the intensity of it) or that it felt threatened by Rome or that Athenian identity and Roman culture could not be combined without loss of Athens' Greek identity or culture. There is thus a fine line between using the language of »resilience« as a new way to order old concepts and reservations or, on the other hand, to advance new insights into known problems of Roman Athens, Roman Greece and Greek culture under Roman rule more broadly.

## Conclusion

In this paper, I have offered a critical investigation of how useful the concept of resilience is for the study of Roman Greece. Based on a case-study of Roman Athens, the discussion reflected on the potential advantages and disadvantages of the concept for understanding the situation of this Greek city under Roman rule. It was suggested that a particularly fruitful application of the perspective of »resilience« to the material from Roman Athens is the investigation of resilience narratives or of their opposite, narratives of non-resilience, in ancient texts, inscriptions, art and monuments. The first section of the paper investigated the narratives of non-resilience in the surviving ancient accounts of Sulla's siege and sack of Athens in 87/86 BC. I argued that Athens' non-resilience was purposefully constructed to exculpate Athens from its opposition to Rome, and Rome from the destruction and death that the sack caused Athens. My second section then argued that the conscious reuse of old portrait statue monuments as public honours to Roman benefactors embodies an official Athenian narrative of resilience. It enabled Athens to reframe the narrative of its importance in the Roman Empire and its relationship to Rome in ways that were productive and future-oriented, ways that enabled her to construct her position and resilience against the vicissitudes of Roman rule.

The third section then proposed that resilience offers a useful new tool to approach established problems in our interpretation of Greek culture under Roman rule. Its advantages are particularly clear when »resilience« is compared to »resistance«, a rhetorical category commonly adopted to address these issues: the concept of resilience focuses on the »stressed« actors and their coping patterns and strategies rather than on the infringements of the »stressor« and it presents change or adaptation as positive developments, not as complicity or collaboration. This is a helpful approach for understanding how Greek cities and individuals reacted to the expansion and enforcement of Roman domination. As a heuristic dimension of the study of Greek cities in Roman Greece and beyond, it allows us to redefine established approaches, as set out in the first section above, to explain the reaction of Athens to historical and cultural change following the establishment of Roman rule. Yet the concept is a slippery one: »resilience« implies a return to a canonical model or core parameters, and these are not easily defined in culture or identity. There is thus a risk of continuing old debates rather than offering new ways of conceiving historical or cultural change. »Resilience« then, is not a perfect concept, but one that has great potential for the study of Greek cities and culture under Roman rule[83].

**83** I thank the organisers of the »Resilience in Antiquity« network as well as its participants and guests for their insightful comments on my paper as it was presented at the third internal colloquium.

## Bibliography


**Alcock 1993**: S. E. Alcock, Graecia Capta: The Landscapes of Roman Greece (Cambridge 1993).

**1997**: S. E. Alcock, The Early Roman Empire in the East. Oxbow Monogr. 95 (Oxford 1997).

**2002**: S. E. Alcock, Archaeologies of the Greek Past. Landscape, Monuments, and Memories (Cambridge 2002).

**2007**: S. E. Alcock, Making Sure You Know Whom to Kill: Spatial Strategies and Strategic Boundaries in the Eastern Roman Empire. Millennium 4, 2007, 13–20.

**Alcock et al. 1997**: S. E. Alcock / J. C. Barrett / D. J. Mattingly (eds), Dialogues in Roman Imperialism: Power, Discourse, and Discrepant Experiences in the Roman Empire. Journal Roman Arch. Suppl. 23 (Portsmouth RI 1997).

**Antela-Bernárdez 2009**: B. Antela-Bernárdez, Sila no vino a aprender Historia Antigua: El asedio de Atenas en 87/6 A. C. Rev. Études Anciennes 111, 2009, 475–491.

**2019**: B. Antela-Bernárdez, The Last Tyrants of Athens. Karanos 2, 2019, 42–53.

**Antela-Bernárdez/Verdejo-Manchado 2013**: B. Antela-Bernárdez / J. Verdejo-Manchado, Medeios at the Gym. Zeitschr. Papyr. u. Epigr. 186, 2013, 134–140.

**2015**: B. Antela-Bernárdez / J. Verdejo-Manchado, Pro-Mithridatic and Pro-Roman Tendencies in Delos in the Early First Century BC: The Case of Dikaios of Ionidai (ID 2039 and 2040). Dialogues Hist. Ancienne 41(1), 2015, 117–126.

**Assenmaker 2013**: P. Assenmaker, Poids symbolique de la destruction et enjeux idéologiques de ses récits: Réflexion sur les sacs d'Athènes et d'Ilion durant la première guerre mithridatique. In: J. Driessen (ed.), Destruction: Archaeological, Philological, and Historical Perspectives (Louvain-la-Neuve 2013) 391–414.

**Beck/Walter 2004**: Die frühen römischen Historiker. II: Von Coelius Antipater bis Pomponius Atticus. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Hans Beck und Uwe Walter. Texte Forsch. 77 (Darmstadt 2004).

**Biard 2017**: G. Biard, La représentation honorifique dans les cités grecques aux époques classique et hellénistique. Bibl. Écoles Françaises Athènes et Rome 376 (Athènes 2017).

**Blanck 1969**: H. Blanck, Wiederverwendung alter Statuen als Ehrendenkmäler bei Griechen und Römern. Stud. Arch. 11 (Roma 1969).

**Borg 2004**: B. E. Borg, Paideia: The World of the Second Sophistic. Monogr. Millennium-Stud. 2 (Berlin, New York 2004).

**Bowersock 2002**: G. W. Bowersock, The New Hellenism of Augustan Athens. Ann. Scuola Normale Superiore Pisa 7(1), 2002, 1–16.

**Broadman 2002**: J. Broadman, The Archaeology of Nostalgia: How the Greeks Re-created Their Mythical Past (London 2002).

**Bugh 1992**: G. R. Bugh, Athenion and Aristion of Athens. Phoenix 46(2), 1992, 108–123.

**Cameron/Walker 1989**: A. Cameron / S. Walker (eds), The Greek Renaissance in the Roman Empire: Papers from the Tenth British Museum Classical Colloquium. Bull. Inst. Class. Stud. Univ. London Suppl. 55 (London 1989).

**Cooper/Webster 1996**: N. Cooper / J. Webster (eds), Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives. Leicester Arch. Monogr. 3 (Leicester 1996).

**Dench 2011**: E. Dench, Roman Imperial Pasts. In: S. Benoist / A. Daguet-Gagey / C. Hoët-van Cauwenberghe (eds), Figures d'empire, fragments de mémoire: pouvoirs et identités dans le monde romain imperial (II$^{e}$ s. av. n. è. – VI$^{e}$ s. de n. è.) (Villeneuve d'Ascq 2011) 487–502.

**Dow 1942**: S. Dow, A Leader of the Anti-Roman Party in Athens in 88 B.C. Class. Philol. 37, 1942, 313–314.

**Dreyer 2001**: B. Dreyer, Wann endet die klassische Demokratie Athens? Ancient Soc. 31, 2001, 27–66.

**Edelstein/Kidd 1999**: L. Edelstein / I. G. Kidd, Posidonius. Cambridge Classical Texts and Commentaries 36 (Cambridge 1999).

**Ferrary 2023**: J.-L. Ferrary, Les cités grecques face à l'imperium Romanum. Résilience, participation et adhesion des communautés grecques à la construction d'un empire (II$^{e}$ siècle avant – I$^{er}$ siècle de notre ère). Dialogues Hist. Ancienne Suppl. 26 (Franche-Compté 2023) 13–23.

**Galinsky 2008**: K. Galinsky, Recarved Imperial Portraits: Nuances and Wider Context. Mem. Am. Acad. Rome 53, 2008, 1–25.

**Goldhill 2001**: S. Goldhill, Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic, and the Development of Empire (Cambridge 2001).

**2023**: S. Goldhill, Resisting Resistance. In: D. Jolowicz / J. Elsner (eds), Articulating Resistance under the Roman Empire (Cambridge 2023) 239–256.

**Goukowsky 2001**: Appian. Histoire Romaine. Tome VII, Livre XII: La guerre de Mithridate. Texte établi et traduit par Paul Goukowsky. Collect. Univ. France Sér. Grecque 409 (Paris 2001).

**Griesbach 2014**: J. Griesbach, Jede(r) ist ersetzbar? Zur Wiederverwendung von Statuenbasen im Asklepios-Heiligtum von Epidauros. In: Ch. Leypold / M. Mohr / Ch. Russenberger (eds), Weiter- und Wiederverwen-

dungen von Weihestatuen in griechischen Heiligtümern. Tagung am Archäologischen Institut der Universität Zürich 21./22. Januar 2011. Zürcher Arch. Forsch. 2 (Rahden/Westf. 2014) 55–69.

**2016**: J. Griesbach, Wechselnde Standorte: Griechische Porträtstatuen und die Neu-Konfiguration von Erinnerungsräumen. In: R. von den Hoff / F. Queyrel / É. Perrin-Saminadayar (eds), Eikones. Portraits en contexte. Recherches nouvelles sur les portraits grecs du Ve au Ier s. av. J.-C. Archeologia N. S. 3 (Venosa 2016) 149–184.

**Griesbach/Herbin 2017**: J. Griesbach / F. Herbin, Les nouvelles contextualisations: Remploi, transfert et changement de contexte. In: R. von den Hoff / F. Queyrel (eds), La vie des portraits grecs. Statues-portraits du Ve au Ier siècle av. J.-C. Usages et re-contextualisations (Paris 2017) 111–149.

**Grigoropoulos 2016**: D. Grigoropoulos, The Piraeus from 86 BC to Late Antiquity: Continuity and Change in the Landscape, Function, and Economy of the Port of Roman Athens. Annu. Brit. School Athens 111, 2016, 239–268.

**Habicht 1996**: C. Habicht, Inschriften aus Kos. Zeitschr. Papyr. u. Epigr. 112, 1996, 83–94.

**Heil 2023**: M. Heil, Ehrungen für Römer in Oropos. In: D. Hofmann / A. Klingenberg / K. Zimmermann (eds), Religion und Epigraphik. Kleinasien, der griechische Osten und die Mittelmeerwelt. Festschrift zum 65. Geburtstag von Walter Ameling. Asia Minor Stud. 102 (Bonn 2023) 313–326.

**Hinds/Schmitz 2007**: S. Hinds / T. Schmitz, Constructing Identities in the Roman Empire: Three Studies. Millennium 4, 2007, 1–12.

**Hölscher 1987**: T. Hölscher, Römische Bildsprache als semantisches System; vorgetragen am 16. Juni 1984. Abhandl. Heidelberger Akad. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1987,2 (Heidelberg 1987).

**2006**: T. Hölscher, Greek Styles and Greek Art in Augustan Rome. Issues of the Present Versus Records of the Past. In: J. I. Porter (ed.), Classical Pasts. The Classical Traditions of Greece and Rome (Princeton, Oxford 2006) 237–269.

**Jones 2001**: C. Jones, Memories of the Roman Republic in the Greek East. In: O. Salomies (ed.), The Greek East in the Roman Context. Proceedings of a Colloquium Organised by the Finnish Institute at Athens; May 21 and 22, 1999. Papers and Monogr. Finnish Inst. Athens 7 (Helsinki 2001) 11–19.

**Keesling 2007**: C. Keesling, Early Hellenistic Portrait Statues on the Athenian Acropolis. Survival, Reuse, Transformation. In: M. C. Hoff / S. I. Rotroff (eds), The Romanization of Athens. Oxbow Monogr. 94 (Oxford 2007) 141–160.

**2018**: C. Keesling, Epigraphy of Appropriation: Retrospective Signatures of Greek Sculptors in the Roman World. In: D. Y. Nyg / M. Swetnam-Burland (eds), Reuse and Renovation in Roman Material Culture: Functions, Aesthetics, Interpretations (Cambridge 2018) 83–111.

**Kleinschmidt 2011**: T. Kleinschmidt, Die Sylleia und die attischen Tetradrachmen der Münzmeister Eumelos und Theoxenides. In: O. Pilz / M. Vonderstein (eds), Keraunia. Beiträge zu Mythos, Kult und Heiligtum in der Antike. Beitr. Altkde. 298 (Berlin 2011) 131–160.

**Krumeich 2008**: R. Krumeich, Formen der statuarischen Repräsentation römischer Honoranden auf der Akropolis von Athen im späten Hellenismus und in der frühen Kaiserzeit. In: S. Blizos (ed.), Athens during the Roman Period: Recent Discoveries, New Evidence. Μουσείο Μπενάκη 4 (Athēna 2008) 353–370.

**2010**: R. Krumeich, Vor klassischem Hintergrund. Zum Phänomen der Wiederverwendung älterer Statuen auf der Athener Akropolis als Ehrenstatuen für Römer. In: Krumeich/Witschel 2010, 329–398.

**2011**: R. Krumeich, Vom Krieger zum Konsul. Zwei frühklassische Weihgeschenke auf der Akropolis von Athen und ihre Weiterverwendung in der frühen Kaiserzeit. In: O. Pilz / M. Vonderstein (eds), Keraunia. Beiträge zu Mythos, Kult und Heiligtum in der Antike. Beitr. Altkde. 298 (Berlin 2011) 87–104.

**2014a**: R. Krumeich, Denkmäler für die Ewigkeit? Zum Fortbestehen kollektiver und individueller Erinnerung bei wiederverwendeten Statuen auf der Athener Akropolis. In: Ch. Leypold / M. Mohr / Ch. Russenberger (eds), Weiter- und Wiederverwendungen von Weihestatuen in griechischen Heiligtümern. Tagung am Archäologischen Institut der Universität Zürich 21./22. Januar 2011. Zürcher Arch. Forsch. 2 (Rahden/Westf. 2014) 71–86.

**2014b**: R. Krumeich, Ehrung Roms und Stolz auf die Polis. Zur Repräsentation römischer Magistrate auf der Akropolis von Athen. In: J. Griesbach (ed.), Polis und Porträt. Standbilder als Medien der öffentlichen Repräsentation im hellenistischen Osten. Stud. Ant. Stadt 13 (Wiesbaden 2014) 141–153.

**2018**: R. Krumeich, Zwei Denkmäler für Pisonen auf der Akropolis von Athen. Ehrungen römischer Amtsträger im griechischen Modus. In: P. Karanastasi / Th. Stefanidou-Tiveriou / D. Damaskos (eds), Γλυπτική και κοινωνία στη ρωμαϊκή Ελλάδα: Καλλιτεχνικά προϊόντα, κοινωνικές προβολές. Διεθνές Συνέδριο Ρέθυμνο, 26–28 Σεπτεμβρίου 2014 (Thessaloniki 2018) 11–22.

**2022a**: R. Krumeich, Zur Repräsentation von Dichtern und anderen »Intellektuellen« auf der Akropolis von Athen. In: U. Gotter / E. P. Sioumpra (eds), Identität aus Stein. Die Athener Akropolis und ihre Stadt. Xenia 55 (Tübingen 2022) 7–22.

**2022b**: R. Krumeich, Ehrenstatuen à la grecque. Neue Forschungen zur statuarischen Repräsentation römischer und weiterer Honoranden auf der Akropolis von Athen. In: P. Karanastassi / Th. Stefanidou-Tiveriou / D. Damaskos (eds), Πλαστική στη ρωμαϊκή Ελλάδα: Νέα ευρήματα και νέες έρευνες, Διεθνές Αρχαιολογικό Συνέδριο, Αθήνα, 12–14 Δεκεμβρίου 2019 (Thessaloniki 2022) 31–46.

**Krumeich/Witschel 2009**: R. Krumeich / Ch. Witschel, Hellenistische Statuen in ihrem räumlichen Kontext: Das Beispiel der Akropolis und der Agora in Athen. In: A. Matthaei / M. Zimmermann (eds), Stadtbilder im Hellenismus. Die hellenistische Polis als Lebensform 1 (Berlin 2009) 173–226.

**2010**: R. Krumeich / Ch. Witschel (eds), Die Akropolis von Athen im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit (Wiesbaden 2010).

**2013**: R. Krumeich / Ch. Witschel, »Statuen wie Schauspieler.« Zur statuarischen Ausstattung der Akropolis von Athen im Hellenismus und der römischen Kaiserzeit. Ant. Welt 3, 2013, 49–56.

**2015**: R. Krumeich / Ch. Witschel, Die Akropolis von Athen im Hellenismus: Zur statuarischen Ausstattung eines zentralen Polis-Heiligtums. In: A. Matthaei / M. Zimmermann (eds), Urbane Strukturen und bürgerliche Identität im Hellenismus. Die hellenistische Polis als Lebensform 5 (Heidelberg 2015) 153–162.

**Kuin 2017**: I. N. I. Kuin, Anchoring Political Change in Post-Sullan Athens. In: T. M. Dijkstra / I. N. I. Kuin / M. Moser / D. Weidgenannt (eds), Strategies of Remembering in Greece under Rome (100 BC – 100 AD). Publ. Netherlands Inst. Athens 6 (Leiden 2017) 157–167.

**2018**: I. N. I. Kuin, Sulla and the Invention of Roman Athens. Mnemosyne 71(4), 2018, 616–639.

**2020**: I. N. I. Kuin, Sulla and the Philosophers: The Cultural History of the Sack of Athens. In: A. Eckert / A. Thein (eds), Sulla: Politics and Reception (Berlin, Boston 2020) 143–158.

**Leypold 2014a**: Ch. Leypold, Dem Zeus geweiht – für alle Zeit? Phänomene des Umgangs mit Weihestatuen im Heiligtum von Olympia. In: Ch. Leypold / M. Mohr / Ch. Russenberger (eds), Weiter- und Wiederverwendungen von Weihestatuen in griechischen Heiligtümern. Tagung am Archäologischen Institut der Universität Zürich 21./22. Januar 2011. Zürcher Arch. Forsch. 2 (Rahden/Westf. 2014) 31–42.

**2014b**: Ch. Leypold, Der topographische Kontext der Statuenaufstellung im Zeusheiligtum von Olympia in hellenistischer Zeit. In: J. Griesbach (ed.), Polis und Porträt. Standbilder als Medien der öffentlichen Repräsentation im hellenistischen Osten. Stud. Ant. Stadt 13 (Wiesbaden 2014) 33–41.

**Leypold et al. 2014**: Ch. Leypold / M. Mohr / C. Russenberger, Der Umgang mit älteren Weihestatuen in griechischen Heiligtümern: Eine Einführung. In: Ch. Leypold / M. Mohr / Ch. Russenberger (eds), Weiter- und Wiederverwendungen von Weihestatuen in griechischen Heiligtümern. Tagung am Archäologischen Institut der Universität Zürich 21./22. Januar 2011. Zürcher Arch. Forsch. 2 (Rahden/Westf. 2014) 11–19.

**Lo Monaco 2016**: A. Lo Monaco, Wreaths, Shields, and Old Statues. Roman Magistrates in the Sanctuaries of Greece. In: O. Bobou / M. Melfi (eds), Hellenistic Sanctuaries: between Greece and Rome (Oxford 2016) 206–227.

**Löhr 2000**: Ch. Löhr, Griechische Familienweihungen: Untersuchungen einer Repräsentationsform von ihren Anfängen bis zum Ende des 4. Jhs. v. Chr. Internat. Arch. 54 (Rahden/Westf. 2000).

**Ma 2007**: J. Ma, Observations on Honorific Statues at Oropos (and Elsewhere). Zeitschr. Papyr. u. Epigr. 160, 2007, 89–96.

**Mango 2010**: E. Mango, *Tanta vis admonitionis inest in locis*. Zur Veränderung von Erinnerungsräumen im Athen des 1. Jahrhunderts v. Chr. In: Krumeich/Witschel 2010, 117–167.

**Moser 2017**: M. Moser, Reused Statues for Roman Friends. The Past as a Political Resource in Roman Athens. In: T. M. Dijkstra / I. N. I. Kuin / M. Moser / D. Weidgenannt (eds), Strategies of Remembering in Greece under Rome (100 BC – 100 AD). Publ. Netherlands Inst. Athens 6 (Leiden 2017) 169–181.

**2023**: M. Moser, Athens and its Roman Benefactors. From Atticus to Nero (86 BC to AD 68) [unpubl. diss. Univ. Frankfurt am Main].

**Parigi 2019a**: C. Parigi, Atene e il sacco di Silla evidenze archeologiche e topografiche fra l'86 e il 27 a.C. Kölner Schr. Arch. 2 (Wiesbaden 2019).

**2019b**: C. Parigi, Athen und die Plünderung durch Sulla: Archäologische und topographische Überlegungen. In: J. Fouquet / S. Herzog / K. Meese / T. Wittenberg (eds), Argonautica: Festschrift für Reinhard Stupperich. Boreas Beih. 12 (Marsberg 2019) 158–174.

**Payne 1984**: M. J. Payne, Aretes heneken. Honors to Romans and Italians in Greece from 260 to 27 BC (East Lansing 1984).

**Perrin-Saminadayar 2007**: É. Perrin-Saminadayar, Visites impériales et visites royales à Athènes au 1er siècle de notre ère. Histoire et raison d'un rendez-vous manqué. In: Y. Perrin (ed.), Neronia VII. Rome, l'Italie et la Grèce. Hellénisme et philhellénisme au premier siècle après J.-C. Actes du VIIe colloque international de la SIEN (Athènes, 21–23 octobre 2004). Collect. Latomus 305 (Bruxelles 2007) 126–144.

**Petrakos 1997**: V. C. Petrakos, Οἱ ἐπιγραφὲς τοῦ Ὠρωποῦ (Athens 1997).

**Platt 2006**: V. Platt, »Honour Takes Wing« Unstable Images and Anxious Orators in the Greek Tradition. In: Z. Newby / R. Leader-Newby (eds), Art and Inscriptions in the Ancient World (Cambridge 2006) 247–271.

**Pretzler 2005**: M. Pretzler, Comparing Strabo with Pausanias: Greece in Context vs. Greece in Depth. In: D. Dueck / H. Lindsay / S. Pothecary (eds), Strabo's Cultural Geography: The Making of a Kolossourgia (Cambridge 2005) 144–160.

**Raubitschek 1949**: A. E. Raubitschek, Dedications from the Athenian Akropolis. A Catalogue of the Inscriptions of the Sixth and Fifth Centuries B.C. (Cambridge MA, Chicago 1949).

**Rogers 2020**: D. K. Rogers, Review of: C. Parigi (2019) Atene e il sacco di Silla: Evidenze archaeologiche e topographiche fra l'86 e il 27 a.C. Bryn Mawr Class. Rev. 2020.10.13.

**2021a**: D. K. Rogers, Sulla and the Siege of Athens. Reconsidering Crisis, Survival, and Recovery in the First Century B.C. In: A. Fachard / E. M. Harris (eds), The Destruction of Cities in the Ancient Greek World (Cambridge 2021) 288–318.

**2021b**: D. K. Rogers, Roman Athens. In: J. Neils / D. K. Rogers (eds), The Cambridge Companion to Ancient Athens (Cambridge 2021) 421–436.

**Rous 2019**: S. A. Rous, Reset in Stone. Memory and Reuse in Ancient Athens (Madison WI 2019).

**Ruggeri 2006**: C. Ruggeri, Silla e la conquista di Atene nell'86 a.C. In: P. Amann / M. Pedrazzi / H. Taeuber (eds), Italo – Tusco – Romana: Festschrift für Luciana Aigner-Foresti zum 70. Geburtstag am 30. Juli 2006. Tyche Sonderbd. 4 (Wien 2006) 315–324.

**Rumpf 1964**: A. Rumpf, Zu den Tyrannenmödern. In: E. Homann-Wedeking / B. Segall (eds), Festschrift Eugen von Mercklin (Waldsassen/Bay. 1964) 131–151.

**Sassu 2016**: A. Sassu, Note sul bottino di Silla ad Atene. In: F. Longo / R. Di Cesare / S. Privitera (eds), ΔΡΟΜΟΙ. Studi sul mondo antico offerti a Emanuele Greco dagli allievi della Scuola archeologica italiana di Atene (Paestum 2016) 155–164.

**Schmitz 1997**: Th. A. Schmitz, Bildung und Macht: Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit. Zetemata 97 (München 1997).

**Shear 2006**: J. L. Shear, Reusing Statues, Rewriting Inscriptions and Bestowing Honours in Roman Athens. In: Z. Newby / R. Leader-Newby (eds), Art and Inscriptions in the Ancient World (Cambridge 2006) 221–246.

**2007**: J. L. Shear, Cultural Change, Space and the Politics of Commemoration in Athens. In: R. Osborne (ed.), Debating the Athenian Cultural Revolution (Cambridge 2007) 91–115.

**Spawforth 2012**: A. J. S. Spawforth, Greece and the Augustan Cultural Revolution (Cambridge, New York 2012).

**Strazdins 2023**: E. Strazdins, Fashioning the Future in Roman Greece. Memory, Monuments, Texts (Oxford, New York 2023).

**Theiler 1982**: W. Theiler, Posidonius, Rhodius: Die Fragmente. 1. Texte. 2. Erläuterungen. Texte und Kommentare 10, 1–2 (Berlin, New York 1982).

**Theocharaki 2020**: A. Theocharaki, The Ancient Circuit Walls of Athens (Berlin, Boston 2020).

**Tracy 1979**: S. V. Tracy, Athens in 100 BC. Harvard Stud. Class. Philol. 83, 1979, 211–235.

**Whitmarsh 2005**: T. Whitmarsh, The Second Sophistic. New Surveys in the Classics 35 (Oxford 2005).

**Worthington 2021**: I. Worthington, Athens after Empire. A History from Alexander the Great to the Emperor Hadrian (Oxford 2021).

**Zanker 1979**: P. Zanker, Zur Funktion und Bedeutung griechischer Skulptur in der Römerzeit. In: Th. Gelzer / H. Flashar (eds), Le classicisme à Rome aux 1ers siècles avant et après J.-C. Neuf exposés suivis de discussions; Vandœuvres-Genève, 21–26 août 1978. Entretiens Antiqu. Class. 25 (Genève 1979) 283–306.

**Zoumbaki 2020**: S. Zoumbaki, Sulla's Relations with the Poleis of Central and Southern Greece in a Period of Transition. In: A. Eckert / A. Thein (eds), Sulla: Politics and Reception (Berlin, Boston 2020) 33–54.

**Muriel Moser**
Goethe-Universität Frankfurt am Main
Historisches Seminar
Abteilung für Alte Geschichte
Norbert-Wollheim-Platz 1
DE - 60323 Frankfurt am Main
m.moser@em.uni-frankfurt.de
ORCID: 0000-0003-2522-6834

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag bietet eine kritische Untersuchung der Nützlichkeit des Konzepts »Resilienz« für die Untersuchung des römischen Griechenlands. Anhand einer Fallstudie zum römischen Athen, genauer gesagt zu mehreren athenischen Inschriftendenkmälern aus der Zeit von ca. 100 v. Chr. bis 70 n. Chr., werden die potenziellen Vor- und Nachteile dieses Konzepts für das Verständnis der Situation griechischer Städte unter römischer Herrschaft im Vergleich zu üblicherweise verwendeten Analyserahmen erörtert. In den ersten beiden Abschnitten zeige ich, wie das Konzept der Resilienz eine Neubewertung von zwei Schlüsselproblemen in der Erforschung der Geschichte des römischen Athens ermöglicht: die Beschreibung der römischen Militärinterventionen in Athen und die Verwendung der athenischen Vergangenheit als Argument in den athenisch-römischen Beziehungen. Ein dritter Abschnitt kehrt dann zu der allgemeineren Frage nach der Nützlichkeit des Begriffs »Resilienz« im Kontext der griechischen Städte unter römischer Herrschaft zurück und prüft die Vor- und Nachteile des Konzepts der Resilienz für die Untersuchung des römischen Athens und anderer Städte des römischen Griechenlands im weiteren Sinne, insbesondere im Vergleich zum Konzept des Widerstands.

Andreas Hartmann

# Griechen, Juden und Christen in Alexandria

## Muster in der narrativen Konstruktion von Resilienz


### ZUSAMMENFASSUNG

Griechen, Juden und Christen waren im kaiserzeitlichen Alexandria unterschiedlichen Belastungen ausgesetzt. Während die Konstruktionen der Krisen und ihrer Ursachen unterschiedlich ausfallen, lassen sich in den diesbezüglichen Narrativen doch gemeinsame Muster finden. Dies betrifft die Abgrenzung von den Ägyptern, die Präsentation von Sündenböcken, die Zuweisung von Verantwortung allein an »schlechte« Römer und die gleichzeitige Darstellung »guter« Römer als Gegenbild, schließlich die Forderung nach der Bereitschaft, auch das eigene Leben für die Bewahrung der eigenen Identität zu geben. Damit wird paradoxerweise gerade die Erinnerung von individueller »Nicht-Resilienz« zum Ausweis und Instrument der Resilienz der Gruppe. Die analysierten Narrative lassen sich besser als Ausdruck von »Resilienz« als von »Widerstand« verstehen, da sie die imperiale Ordnung Roms nicht grundsätzlich ablehnen, sondern das Überleben der eigenen Gruppe in diesem Rahmen sichern wollen.



### SCHLÜSSELWÖRTER

Römisches Reich / Ägypten / Alexandria / Juden / Christen / kulturelle Identität / Geschichtskultur / *Acta Alexandrinorum* / Philon / Dionysios von Alexandria, Bischof


Auf den ersten Blick muss es merkwürdig erscheinen, bezüglich Alexandrias in der Kaiserzeit von Resilienz zu sprechen[1]. Eine generell krisenhafte Entwicklung der Stadt ist auch nach der römischen Eroberung nicht auszumachen. Naheliegend ist die Frage nach einer auf Bedrängungen reagierenden Resilienz zunächst vor allem für die bedeutende jüdische Gemeinde, die seit der römischen Eroberung zunehmend in Konflikte mit den anderen Bewohnern der Stadt geriet, die sich mehrfach in bürgerkriegsartigen Ausschreitungen entluden[2]. Wir kennen diese Vorgänge vor allem aus den Berichten des Philon und des Flavius Josephus, mithin aus jüdischer Perspektive, und zumindest aus dieser waren die Juden unschuldige Opfer einer Verfolgung[3]. Ebenso evident erscheint die Verfolgungssituation

**1** Eine Forschungsmonografie zur Geschichte Alexandrias in der Kaiserzeit ist immer noch ein Desiderat. Ausblicke in die Kaiserzeit geben die maßgeblichen Standardwerke zur Stadtgeschichte im Hellenismus (Fraser 1972) und in der Spätantike (Haas 1997). Einen allgemeinen Überblick gibt Clauss 2003; speziell zur Frühen Kaiserzeit auch Huzar 1988.

**2** Aus der umfangreichen Literatur seien nur erwähnt Bergmann/Hoffmann 1987; Ameling 2003; Pfeiffer 2004; Blouin 2005; Schimanowski 2006; Gambetti 2009; Alston 2020.

**3** Diese Optik prägt die Forschung bis heute, wenn etwa ein neuerer Kommentar zu Philons Schrift *Gegen Flaccus* den Titel »The First Pogrom« trägt: van der Horst 2003. Etliche Jahre zuvor erschien gar ein Aufsatz mit dem effekthascherischen Titel »Holocaust, Two Millenia Ago«: Polaček 1981. Aus römischer Sicht handelte es sich hingegen um einen Bürgerkrieg bzw. Krieg zwischen den Stadtbewohnern: τῆς δὲ πρὸς Ἰουδαίους ταραχῆς καὶ στάσεως μᾶλλον δ' εἰ χρὴ τὸ ἀληθὲς | εἰπεῖν τοῦ πολέμου (P. Lond. 6,1912/CPJ 2,153 [Brief des Claudius an die Alexandriner, 41 n. Chr.] Z. 73-74).

In: A. Hartmann · A.-K. Rieger · Ch. Schliephake (Hrsg.), »Ressourcen der Resilienz« in der Antike. Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien.
LEIZA Publications 6 (Mainz 2025). DOI: 10.11588/propylaeum.1596.c22941

hinsichtlich der vorkonstantinischen Christengemeinde[4]. Die jüdische Gemeinde behauptete sich immerhin bis zu ihrer physischen Auslöschung im Jahr 117[5]; das Christentum überlebte nicht nur, sondern erlangte letztlich selbst eine dominante Position. Beiden Gruppen lässt sich daher leicht »Resilienz« zuschreiben.

Aber warum sollten die griechischen Bewohner Alexandrias als »resilient« gelten? Bekanntermaßen beschränkten die römischen Kaiser die Selbstverwaltung der Stadt und verweigerten ihr bis in die Severerzeit die Einrichtung eines Rates[6]. Auch ist richtig, dass erst unter Caracalla der erste Alexandriner in den Senatorenstand aufstieg[7]. Schon auf der Ebene der ritterlichen Laufbahn konnten Alexandriner jedoch durchaus erfolgreiche Karrieren bis hin zu den Spitzenämtern am kaiserlichen Hof durchlaufen[8]. Mit dem Philosophen Areios befand sich ein Alexandriner schon im engsten Zirkel um Augustus[9]. Einer der engsten Vertrauten des Tiberius war dann der Philosoph und Astrologe Thrasyllos, der – sofern man ihn als Vater des Ti. Claudius Balbillus identifizieren darf – auch ein Alexandriner gewesen wäre[10]. Dieser Ti. Claudius Balbillus ist im Brief des Claudius an die Alexandriner als Gesandter der Stadt bezeugt und wird in diesem Zusammenhang vom Kaiser ausdrücklich als geschätzter Freund charakterisiert[11]. Intellektuelle aus Alexandria wurden auch später an den Kaiserhof berufen, um dort als Prinzenerzieher zu wirken[12]. In Ägypten selbst wurde die alexandrinische Oberschicht für Aufgaben in der Provinzialadministration herangezogen. Sie stellte im 1. Jahrhundert das wichtigste Rekrutierungsreservoir für die Besetzung der Gaustrategien und des Amtes des Königlichen Schreibers dar[13], während im 2. Jahrhundert die Eliten der Gaumetropolen diese Aufgabe übernahmen[14].

Die Bürger der griechischen Poleis in Ägypten, und deren mit Abstand größte war eben Alexandria, stellten demnach eine politisch, rechtlich und fiskalisch stark privilegierte Elite dar. Die Stadt florierte wirtschaftlich, avancierte zum Knotenpunkt des römischen Indienhandels und wuchs so stark, dass das besiedelte Areal nach Osten erweitert werden musste[15]. Germanicus konnte bei einem mit begeisterten Akklamationen aufgenommenen Auftritt von den zahlreichen Wohltaten sprechen, die Alexandria von Augustus und Tiberius empfangen habe[16]; ganz ähnliche Überlegungen legt Philon den Alexandrinern selbst in den Mund, wenn sie den Status ihrer Stadt herausstreichen wollen[17]. Erst die Seuchen und Wirren des 3. Jahrhunderts bedeuteten hier einen gewissen Einschnitt, der zu einem massiven Einbruch der Bevölkerungszahlen und zur Aufgabe eines ganzen Stadtviertels führte[18]. Wenn sich das zuvor alles so vorteilhaft verhielt – welchen Sinn macht dann eine Zuschreibung von »Resilienz«? Um darauf eine Antwort zu finden, werde ich zunächst die Verlusterfahrungen der Alexandriner im Anschluss an die römische Eroberung beleuchten. Dabei wird sich zeigen, in welchem Maße bereits die Diagnose einer Krise eine standortgebundene Konstruktion darstellt. In einem zweiten Schritt werde ich dann untersuchen, wie Griechen, Juden und Christen krisenhafte Erlebnisse jeweils so narrativierten, dass dadurch die Resilienz der jeweiligen Gruppe gefördert wurde. Es darf als besonderer Glücksfall gelten, dass uns die Quellenlage im Falle Alexandrias eine solche vergleichende und teilweise sogar auf dieselben Ereigniszusammenhänge bezogene multiperspektivische Annäherung ermöglicht. Wie sich zeigen wird, lagen den Resilienzerzählungen der genannten Gruppen bei allen Gegensätzen durchaus gemeinsame Muster zugrunde.

**4** Zum frühen Christentum in Alexandria und Ägypten Griggs 1991; Jakab 2001; Fürst 2007.

**5** Zum Diasporaaufstand und seinen Folgen Pucci Ben Ze'ev 2005; Schwemer 2013.

**6** D. C. 51,17,2-3; vgl. Hist. Aug. Sept. Sev. 17,2. Gesuch um Einrichtung eines Rates an Augustus: PSI 10,1160/SB 4,7448/Musurillo, APM 1/CPJ 2,150; dilatorische Ablehnung durch Claudius: P. Lond. 6,1912/CPJ 2,153 (41 n. Chr.) Z. 66-72. Die umstrittene Frage, wann der Rat abgeschafft wurde, kann hier auf sich beruhen.

**7** D. C. 51,17,2-3; vgl. D. C. 76,5,5.

**8** Ti. Claudius Balbillus als *ad legationes et res[ponsa Graeca?]*: I.Ephesos 3042; Dionysios, Sohn des Glaukos als *a bibliothecis, ab epistulis* und *ab responsis ad legationes*: Sud. s. v. Διονύσιος (Δ 1173); P. Aelius Coeranus als *a libellis*: I.Ephesos 2026.

**9** M. Aur. 8,31: Areios neben Maecenas als Freund des Augustus Teil von dessen Hof. Augustus begründete die Schonung von Alexandria u. a. mit seiner Freundschaft zu Areios: Plut. Ant. 80,2; Plut. praec. ger. rei pub. 18 (~ mor. 814d); Plut. apophth. Rom. Aug. 3 (~ mor. 207a-b); D. C. 51,16,3-4; Iul. epist. 111 Bidez. Nach Iul. Themist. 11 ~ p. 343 Hertlein soll Augustus dem Areios sogar die Präfektur von Ägypten angeboten haben.

**10** Dafür: Cichorius 1927; dagegen jedoch Stein 1933; Schwartz 1949.

**11** P. Lond. 6,1912/CPJ 2,153 (41 n. Chr.) Z. 16 und 36.

**12** Chairemon/Nero: Sud. s. v. Ἀλέξανδρος Αἰγαῖος.

**13** In augusteischer Zeit wurden noch Ägypter aus der lokalen Oberschicht herangezogen, wie der in SB 3,7257/SEG 8,653/I.Portes du désert 24 genannte Ptolemaios, Sohn des Panas.

**14** Whitehorne 1988, 606. Listen der bekannten Gaustrategen und königlichen Schreiber bietet Whitehorne 2006, allerdings ohne weitere prosopografische Kommentierung.

**15** Ökonomische Blüte: Str. 17,1,13; J. BJ 2,385; D. Chr. 32,36; Expos. mundi 35; Hist. Aug. quatt. tyr. 8,5-7; Adamnan. de loc. sanct. 2,30,15-16; Ausdehnung der Mauern: Abdo 2022, S. 11-13; vorsichtiger jedoch Tkaczow 2013, 692. Unbestritten ist jedoch die Ausbreitung von Wohnbebauung auf die Areale der ehemaligen Nekropolen.

**16** P. Oxy. 25,2435 *recto*/Oliver, Greek constitutions 295 Z. 21-23.

**17** Ph. Flacc. 23.

**18** Einbruch der Bevölkerungszahl: Dionysios v. Alexandria ap. Eus. HE 7,21,9; Aufgabe des Broucheion-Viertels: Amm. 22,26,15; Epiph. mens. 9; vgl. Hier. chron. Ol. 262. Im 4. Jh. ließen sich in dem nun nicht mehr zur Stadt gerechneten Gebiet Einsiedler nieder: Hier. vita Hilar. 33.

## Verlusterfahrungen: die Krise als Konstrukt

Zunächst bedeutete der Verlust der Funktion als Königsresidenz einen erheblichen Einschnitt für die Stadt. In hellenistischer Zeit konnte man sich in Alexandria im Zentrum der griechischen Welt fühlen. Exemplarisch sei auf das Städtelob in einem staatstheoretischen Traktat der Ptolemäerzeit verwiesen, in dem Alexandria zur einzigen wirklichen Stadt, der »Welt-Stadt« schlechthin erklärt wird[19]. Nach der römischen Eroberung konnte Alexandria nur noch den zweiten Rang im Reich einnehmen[20]. Aelius Aristides übertrug das Bild der »Welt-Stadt« auf Rom[21], Polemon von Laodikeia lobte Rom als »Kompendium der gesamten Welt«[22].

In Alexandria selbst konnte man diese Anschauung verständlicherweise nicht ohne Weiteres teilen. Dionysios Periegetes erkennt den politischen Vorrang Roms an, doch ist das Lob Alexandrias viel farbiger[23]. Die Behauptung, man könne keine reichere Stadt als Alexandria finden, steht in einer Spannung zur Charakterisierung Roms als »reich« – jedoch ohne den überhöhenden Vergleich. Diese prekäre Gleichrangigkeit kommt am besten in der Grabinschrift eines in Rom verstorbenen Alexandriners zum Ausdruck, der beide Städte zusammen als »Metropolen des Universums und der Erde« bezeichnet[24]. Dem Autor des mit Alexandria eng verbundenen *Alexanderromans* war der Nachweis sehr wichtig, dass Alexandria die größte Stadt der Welt wäre, größer auch und gerade als Rom[25]!

Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch eine gewisse Ptolemäernostalgie in kaiserzeitlichen Texten. Für Appian waren die Ptolemäer noch in der Antoninenzeit »unsere Könige«[26]. Der Historiker, der ein Mitglied der Oberschicht Alexandrias war, schildert stolz die militärischen Ressourcen Ptolemaios' II. und begründet den Untergang der hellenistischen Staatenwelt allein mit inneren Ursachen bzw. der Multipolarität dieser Staatenwelt. Der Erfolg Roms basierte aus dieser Perspektive nicht auf einer besonderen eigenen Leistung, sondern die an sich überlegenen hellenistischen Staaten scheiterten daran, ihre Ressourcen in sinnvolle Kanäle zu lenken. Sogar die Gestalt Kleopatras VII. erfuhr in der Kaiserzeit eine positive Umdeutung: Die Königin galt nun als Bauherrin von Leuchtturm und Heptastadion-Damm[27]. Die bei Ammianus bewahrte Tradition macht sie zur Wohltäterin der Seeleute und zu einer Trickster-Gestalt, die die Rhodier schlau um Tributansprüche bringt. Dieses positive Kleopatra-Bild war auch die Voraussetzung für die Selbstdarstellung der Zenobia von Palmyra als neue Kleopatra[28].

Praktisch führten diese nostalgischen Rückbezüge dazu, dass die Entscheidung Vespasians, erhebliche Teile des alten Königspalastes zu privatisieren, womit auch eine archäologisch nachweisbare Neubebauung einherging, zu massiven Protesten der Stadtbevölkerung führte[29]. Aus der Perspektive der Demonstranten erschien die römische Herrschaft als eine Bedrohung des eigenen Status und der eigenen kulturellen Identität, auf die man zum einen durch eine positive Rückerinnerung, zum anderen durch eine Bewahrung von stadtbildprägenden »Baudenkmälern« begegnen konnte[30]. Schon die Übernahme des Palastes durch die römische Provinzialverwal-

**19** P. Berl. inv. 13045/BKT 7, p. 13-31 Z. 28-30; vgl. D. S. 17,52,5-6. Zum Papyrus Amendola 2018, 132 ff.; 2022, 93 ff.

**20** J. BJ 4,656; D. Chr. 32,35; Aristid. or. 26,26; Hdn. 4,3,7; Hdn. 7,6,1. Auson. ord. 4 reiht Alexandria zusammen mit Antiochia *ex aequo* nach Rom, Konstantinopel und Karthago ein. Amm. 22,26,7 spricht zwar von Alexandria als *vertex omnium civitatum*, doch sind der Vergleichspunkt im Kontext vor allem die anderen Städte Ägyptens.

**21** Aristid. or. 26,61. Alexandria verglich Aelius Aristides in seiner *Romrede* hingegen als Zierde des Reiches mit dem Schmuck einer reichen Frau: Aristid. or. 26,95. Zur Darstellung Roms und Alexandrias bei Aelius Aristeides und im *Alexanderroman* vgl. auch de Polignac 2005.

**22** Gal. in Hipp. de artic. comm. p. 18,1,347 Kühn. Dieselbe Metapher auch bei Ath. 1,36 (~ 20b-c).

**23** D. P. 254-259 und 354-356.

**24** IG 14,1561/CIL 6,21664/IGUR 3,1191/Peek, GVI 1017 Z. 1-2.

**25** Ps.-Kallisth. 1,31. Die verderbte Überlieferung des griechischen Textes kann aus der lateinischen Bearbeitung des Iulius Valerius (1,31) sowie dem diesem entstammenden Auszug im Cod. Par. 8319 korrigiert werden, der als *laus Alexandriae* ediert wurde (Geog. Lat. Min. p. 140).

**26** App. pr. 38-41. Vgl. die Bemerkung des Lucius bei Philostr. v. soph. 2,1 (~ p. 557): Alexander d. Gr. »mein König« im Gegensatz zum römischen Kaiser.

**27** Amm. 22,16,9-10; vgl. auch Chron. pasch. p. 363-364 Dindorf.

**28** Von dieser berichtet die freilich wie immer nicht über Zweifel erhabene *Historia Augusta*, sie habe eine Abstammung von Kleopatra behauptet und ihren Schmuck getragen: Hist. Aug. trig. tyr. 27,1; Hist. Aug. trig. tyr. 30,2; Hist. Aug. trig. tyr. 30,19; vgl. HA Claud. 1,1-2. Wie Kleopatra soll Zenobia die ägyptische Sprache beherrscht haben: HA trig. tyr. 30,21. In einem fiktiven Brief an Aurelian wird ihr ein Bezug auf Kleopatra in den Mund gelegt: HA Aurelian. 27,3. An einer Stelle des Werkes wird Zenobia sogar direkt als Kleopatra bezeichnet: HA Prob. 9,5. Vielleicht lässt sich in diesem Fall auch eine Quelle für das positive Kleopatra-Bild der Spätantike konkret benennen: Kallinikos von Petra widmete nämlich einer »Kleopatra« seine zehnbändige Geschichte Alexandrias: FGrHist/BNJ 281/FGrHist 1090 T 1a. Es liegt nahe, dies auf Zenobia zu beziehen: Stein 1923, 452-456. Sollte der postulierte Zusammenhang zwischen dem Werk des Kallinikos, Zenobia und Kleopatra zutreffen, muss Kleopatra VII. im Geschichtswerk des Kallinikos in jedem Fall positiv dargestellt gewesen sein. Auch der Zenobia selbst wurde im Übrigen ein Werk zur alexandrinischen Geschichte zugeschrieben: Hist. Aug. trig. tyr. 30,22.

**29** D. C. 66,8,2-6.

**30** Zu objektbezogenen Erinnerungspraktiken vgl. Hartmann 2010.

tung muss als Demütigung empfunden worden sein, wenn man bedenkt, dass noch in den 70er Jahren v. Chr. die bloße Einquartierung des Lucullus im Palast eine unerhörte Ehre dargestellt hatte[31]. Man muss in diesem Kontext auch daran erinnern, dass nach einer zeitgenössischen Quelle gerade die Furcht vor einer Provinzialisierung den Gegnern Caesars in Alexandria die beste Munition geliefert hatte, um in Volksversammlungen die Bevölkerung zum Kampf aufzustacheln[32]. Das ptolemäische Königshaus war zumindest für erhebliche Teile der Alexandriner identitätsrelevant.

Ganz anders erscheinen die Dinge im Bericht Strabons: Der Geograf kontrastiert die Missstände unter den späteren Ptolemäern mit der klugen römischen Verwaltung[33]. Aus dieser Perspektive waren die Römer überhaupt kein Stressor, der irgendeine Form von Resilienz erforderte, sondern die Römer ermöglichten Resilienz im Sinne einer Überwindung der angeblichen administrativen Missstände der späten Ptolemäerzeit und der damit zusammenhängenden ökonomischen Probleme[34]. Diese unterschiedliche Optik kommt dadurch zustande, dass Strabon fast ausschließlich auf ökonomisch-fiskalische Parameter fokussiert, um den Status des von ihm beobachteten Systems zu messen[35]. Die Erfahrung politischer Entmachtung und Fragen kultureller Identität blendet er hingegen aus. Der Geograf aus Amaseia bereiste das Land im Gefolge des römischen Präfekten Aelius Gallus[36]. Es erstaunt daher nicht, dass er sich eine »koloniale« Perspektive zu eigen macht[37], die ziemlich genau der fürsorglichen Selbstdarstellung der römischen Administration entspricht, wie sie in deren offiziellen Verlautbarungen greifbar ist[38]. Dass Octavian nach der Eroberung der Stadt als Preis für den Verzicht auf eine unkontrollierte und vollständige Plünderung zwei Drittel allen Privatbesitzes enteignet und den Schatz der Ptolemäer nach Rom transferiert hatte, wurde dabei geflissentlich ausgeblendet[39]. Nur am Rande wird auch angedeutet, dass keineswegs alle Alexandriner mit den neuen Zuständen glücklich waren und Strabons Auffassung von einer segensreichen römischen Herrschaft teilten, wenn der Geograf berichtet, dass in den 20er Jahren v. Chr. der Präfekt P. Petronius in der Stadt mit Steinen beworfen wurde[40].

Wieder anders sah es der Jude Philon[41]. Von einer klugen Verwaltung durch die römischen Präfekten weiß er nichts. Die römische Provinzverwaltung erscheint ihm so korrupt und verdorben wie dem Strabon die Regierung der Ptolemäer, aber die Gerechtigkeit des Kaisers schreitet gegen diese Missstände ein[42]. Auch für Philon ist die römische Herrschaft daher eine potenzielle Ressource der Resilienz, wenngleich nur durch Rekurs auf ihre zentralen Instanzen. Anders als für den »kolonialen« Blick Strabons war für den Alexandriner Philon jedoch überschwängliches Lob der römischen Kaiser durchaus mit einer positiven Erinnerung an die Ptolemäer vereinbar[43]. Im Unterschied zu Appian speiste sich diese für ihn aber weniger aus dem imperialen Glanz der frühen Ptolemäerzeit, sondern den Wohltaten vor allem Ptolemaios' II. für seine Untertanen und der ihm zugeschriebenen Rolle bei der Entstehung der *Septuaginta*[44].

Diese Beispiele zeigen exemplarisch die narrative Konstruiertheit von Resilienzzuschreibungen. Schon die Identifizierung eines bestimmten Zustands als »krisenhaft« ist höchst standortgebunden. Entsprechend variieren dann auch die Quellen von »Resilienz«. Jedes dieser Narrative impliziert ferner Wertungen, welche Systemen bzw. Systembestandteile als »resilienzwürdig« betrachtet werden. Als Octavian den Leichnam Alexanders d. Gr. verehrte, erwarteten die Alexandriner, dass er auch einen Blick auf die Ptolemäer werfen würde. Octavian lehnte jedoch ab, weil er einen König und keine Leichen sehen wollte[45]. Während die Ptolemäer für die Alexandriner einen Teil ihrer kulturellen Identität darstellten, den es zu bewahren galt, waren sie für Octavian eine Art politischer Abfall, der so schnell wie möglich entsorgt werden sollte. Das ist exakt der von Strabon übernommene Standpunkt.

**31** Plu. Luc. 2,6-7.

**32** Bell. Alex. 3,2-4. Vgl. auch die Darstellung der Situation bei der Ankunft Caesars in Alexandria bei Lucan. 10,11-14.

**33** Str. 17,1,12-13. Das Motiv der ptolemäischen Misswirtschaft wird auch bei Jul. Ep. 111 Bidez noch aufgenommen.

**34** Vgl. die ähnliche Perspektivierung in D. Chr. 32,69.

**35** Umgekehrt kann D. Chr. 32,35-38 die Verhältnisse in Alexandria nur dadurch in dunklen Farben malen, dass er die infrastrukturellen und ökonomischen Aspekte für irrelevant erklärt.

**36** Str. 2,5,12.

**37** Dies bedeutet nicht, dass der Blick Strabons auf den römischen Imperialismus keine Ambivalenzen aufweisen würde: Dueck 2000, 115-122.

**38** SB 5,8303/OGIS 666/IGRR 1,1110/I.Égypte prose Z. 2-11; OGIS 2,669/IGRR 1,1263/M. Chrest. 102/FIRA 1,58/SB 5,8444 Z. 3-5; vgl. D. Chr. 32,95.

**39** D. C. 51,17,6-8. Welches Ausmaß diese Enteignungen hatten, zeigt die dadurch ausgelöste Geldschwemme, die in Italien zum Einbruch der Kreditzinsen und zum Emporschnellen der Grundstückspreise führte: Suet. Aug. 41,1; Oros. hist. 6,19,19.

**40** Str. 17,1,53.

**41** Grundlegend zum politischen Denken Philons Barraclough 1984.

**42** Ph. Flacc. 105.

**43** Ph. Mos. 2,28-30. Dazu vgl. Carleton Paget 2004, 148-150.

**44** Berichtet unmittelbar im Anschluss an die in der vorigen Anmerkung zitierte Stelle.

**45** Suet. Aug. 18,1; D. C. 51,16,5.

## Resilienz durch Narrativierung: gemeinsame Muster

Im Folgenden möchte ich nun griechische, jüdische und – in einem knappen Ausblick – christliche Resilienzerzählungen aus Alexandria näher beleuchten, um gemeinsame Muster herauszuarbeiten. Ich werde mich zunächst auf die griechische und jüdische Perspektive konzentrieren und mit einem Ausblick auf christliche Texte schließen. Die Diskussion stützt sich einerseits auf die Werke Philons und andererseits auf das Corpus der *Acta Alexandrinorum*. Diese *Acta* sind eine Gattung fluider Texte, die aus erzählenden Passagen und fiktionalisierten Pseudodokumenten über die Geschichte Alexandrias im 1. und 2. Jahrhundert bestehen und den Status Alexandrias als griechischer Stadt verherrlichen[46]. Der christliche Blickwinkel wird durch den Bischof Dionysios von Alexandria vertreten, von dem längere Brieffragmente in der *Kirchengeschichte* des Eusebios bewahrt sind.

Neben dem schon erwähnten politischen Statusverlust bestand das größte Problem für die alexandrinischen Eliten seit der hellenistischen Zeit darin, dass ihnen aus der Außenperspektive oft die Hellenizität abgesprochen wurde[47]. In der bereits zitierten Strabonpassage ist ein Polybiosfragment versteckt, in dem dies in aller Schärfe geäußert wird: Bei den Bewohnern der Stadt handele es sich um »Mischlinge« und selbst diese seien in den Unruhen unter Ptolemaios VIII. praktisch ausgerottet worden[48]. Bei Livius, der den Polybios ausführlich nutzte, finden sich ähnliche Ideen[49]. Athleten aus Alexandria konnten in Olympia als »Ägypter« diskreditiert werden[50], und ebenso wurden die Ptolemäer und insbesondere Kleopatra VII. von außen zunehmend als »Ägypter« wahrgenommen[51]. Cassius Dio legt Octavian vor der Schlacht von Actium eine Rede in den Mund, in der dieser die Alexandriner als »Ägypter« demaskiert – »was für einen schlechteren und mehr der Wahrheit entsprechenden Namen könnte man ihnen sonst geben?«[52]. Dieser Ethnizitätsdiskurs erstreckte sich wenig überraschend auch auf die Sprache, die ja schon Herodot als einen der zentralen Marker einer gemeinsamen griechischen Ethnizität benannt hatte[53]: Ein gelehrter Streit befasste sich in der Kaiserzeit mit der Frage, ob eine bestimmte alexandrinische Perfektbildung als attisch oder »barbarisch« zu betrachten wäre[54]; der in Kleinasien wirkende Sophist Phrynichos stellte Alexandriner und »Ägypter« sprachlich zusammen[55]. In kaiserzeitlichen Gerichtsakten werden griechische Rechtstraditionen in der Chora teilweise mit klarer polemischer Intention als »Recht der Ägypter« deklariert[56]. Philon nutzt solche Wahrnehmungsmuster in seinen Werken geschickt, um die Gegner der alexandrinischen Juden als »Ägypter« abzustempeln[57]. Josephus erklärt die Judenfeindlichkeit in Alexandria im Anschluss an das polybianische Paradigma als Folge fortschreitender Ägyptisierung, wobei er zugleich betont, dass die Juden sich diesem schädlichen Prozess der Rassenmischung erfolgreich entzogen hätten[58].

Die Gegenseite versuchte, ihre griechische Ethnizität durch verschiedene Beweise zu festigen, die eine enge Beziehung zu Athen belegen sollten: Der alexandrinische Dialekt sollte dem Attischen ent-

**46** Dazu Harker 2008; Rodriguez 2009; 2010a; 2010b; 2012; Vega Navarrete 2017; Rodriguez 2018b; 2018a; 2022.

**47** Grundlegend zu Ethnizitätsdiskursen im griechisch-römischen Ägypten Goudriaan 1988; 1992.

**48** Plb. 34,14,4-7.

**49** Liv. 38,17,11-13.

**50** Plb. 27,9,7-13, bes. 12-13. Zum Ruf der Ägypter in der ethnischen Polemik vgl. Reinhold 1980; Berthelot 2000; 2004, 352-370.

**51** Für Pausanias waren die Ptolemäer selbstverständlich »Ägypter« - und die Selbstbezeichnung des Soter als »Makedone« auf einer Statue in Olympia störte ihn offenbar: Paus. 1,5,5; Paus. 1,8,6; Paus. 6,3,1; Paus. 10,10,2; vgl. zur »ägyptischen« Flotte Ptolemaios' II. Paus. 1,1,1; Paus. 3,6,4. Zu Kleopatra Verg. Aen. 8,626-731, bes. 688 und 696-700; D. C. 48,24,2; D. C. 50,3,5; D. C. 50,6,1; D. C. 50,24,3; Flor. 2,21.

**52** D. C. 50,24,6.

**53** Hdt. 8,144.

**54** Ety. Gen./EM s. v. ἀνήγκακα. Paradoxerweise sprach sich in diesem Kontext gerade der in Alexandria geborene, aber später in Rom wirkende Aelius Herodianos gegen die attische Herkunft von Eigenheiten des alexandrinischen Dialektes aus

**55** Phryn. ecl. 305. Dazu Ascheri 2010, 143-144.

**56** Dazu Mélèze-Modrzejewski 1989. Die polemische Färbung kommt am deutlichsten in P. Oxy. 2,237 col. vii Z. 29-35 zum Ausdruck, wo der »ägyptische«, in Wahrheit griechische Rechtsbrauch als »unmenschlich« bewertet wird.

**57** Ph. Flacc. 17 and 29; Ph. leg. 120; Ph. leg. 162-163; Ph. leg. 166. Leider wird diese narrative Strategie in manchen Übersetzungen verunklart, indem »Griechen« in den Text eingeführt werden, wo Philon einfach Pronomina oder Partizipien gebraucht. Dazu Goudriaan 1992, 86-87; Pearce 1998, 80-97; Birnbaum 2001, 48-52. 55-56; Barclay 2002; 2004. Der Vorschlag von Atkinson 2006, 46-47, dass die Schuldzuweisung an die »Ägypter« einen Weg zur Verständigung mit den griechischen Eliten eröffnen sollte, ist deshalb nicht ganz überzeugend, weil Philon und Josephus mit Isidoros, Dionysios und Apion ja durchaus Angehörige dieser Eliten als konkrete Unruhestifter benennen. Richtig ist jedoch, dass die Brandmarkung der Gegner der Juden als »Ägypter« einen *common ground* eröffnete, auf dem eine Verständigung mit anderen Teilen der griechischen Eliten möglich war. Gruen 2002, 63-65 berücksichtigt den ethnischen Diskurs bei Philon und Josephus nicht und schenkt den Schuldzuweisungen beider Autoren an die Ägypter Glauben. Die Marginalisierung antijüdischer Ressentiments unter den alexandrinischen Griechen ist gerade wegen des Zeugnisses der *Acta* nicht plausibel.

**58** J. Ap. 2,69-70.

sprechen[59], das alexandrinische Recht aus dem Attischen abgeleitet sein[60], religiöse Bräuche in Alexandria und Athen identisch sein[61]. Dieser Athenozentrismus hat zwar Wurzeln in hellenistischer Zeit, erlangte aber vor dem Hintergrund des restriktiven Bildes vom klassischen Griechenland, wie es bei den Römern verbreitet war, zusätzliche Bedeutung[62]. Die narrative Resilienzstrategie bestand nicht etwa in einer grundsätzlichen Ablehnung dieses römisch geprägten Deutungsrahmens, sondern darin, sich innerhalb dieser Spielregeln einen möglichst guten Platz zu verschaffen.

Mit ganz ähnlichen Problemen waren die Juden in Alexandria konfrontiert: Von griechischer Seite wurden sie mit den Ägyptern gleichgesetzt[63]. Die bekannte alexandrinische Version der Exodus-Erzählung zielt im Wesentlichen genau auf diesen Nachweis der ägyptischen Abstammung der Juden[64]. Diesen Texten zufolge waren die Juden eben ägyptische Aussätzige und/oder Tempelschänder, die sich nach ihrer Vertreibung in Jerusalem niedergelassen hatten. Mit der in der antiken Historiografie so beliebten etymologischen Methode ließ sich das trefflich plausibilisieren: War der Stadtname Jerusalem/Hierosolyma nicht als Expansion von Hierosyla, d. h. in etwa »Stadt der Tempelräuber«, entstanden[65]? Auch der von dem Alexandriner Apion geäußerte Ritualmord und Kannibalismus-Vorwurf, der oft in Zusammenhang mit antikem »Antisemitismus« diskutiert wird, ist primär im Kontext dieser Argumentation zu sehen[66], weil man genau solche Praktiken auch den Ägyptern zutraute[67]. Bezeichnenderweise ist der Punkt, über den sich Philon bei der Beschreibung der antijüdischen Ausschreitungen im Alexandria des Jahres 38 n. Chr. am ausführlichsten erregt, der, dass der römische Präfekt Angehörigen der jüdischen Oberschicht bestimmte Strafprivilegien absprach und sie ostentativ wie Ägypter behandeln ließ[68]. Vor diesem Hintergrund wird auch klar, warum Josephus mit seiner ganzen Schrift *Gegen Apion* darauf abzielte zu beweisen, dass die Juden mit Ägyptern nichts zu tun hätten[69]. Dass er den ägyptischen Juden – im Gegensatz zu den Griechen – eine erfolgreiche Aufrechterhaltung ethnischer Barrieren zuschreibt, wurde bereits erwähnt.

Beide Gruppen legten demnach in ihren Erzählungen großen Wert darauf, sich von den Ägyptern zu distanzieren und gerade dadurch ihre eigene ethnische Identität zu stärken. Auf welche stereotypen Vorurteile diese narrative Strategie bauen konnte, zeigt das Mandat des Kaisers Caracalla, das die Ausweisung von Ägyptern aus Alexandria anordnete[70]. An Dialekt, Erscheinung und Kleidung könne man die »echten Ägypter« leicht erkennen, ja überhaupt an ihren bäuerisch-ungehobelten Sitten. Ganz ähnliche Gedanken findet man schon in einem der ältesten Stücke aus dem Umkreis der *Acta Alexandrinorum*, in dem für Alexandria die Einrichtung eines Rates gefordert wird, um den Bürgerkörper rein von unkultivierten Eindringlingen zu halten[71].

Diese Arbeit an der eigenen Identität war freilich ein mühsames und oft vergebliches Geschäft, da sich Außenstehende mit der inneren Differenzierung der Provinzialbevölkerung oft nicht aufhielten. Der römische Historiker Tacitus stellt den Neffen Philons, Ti. Iulius Alexander, schlicht als »Ägypter« vor[72]. Damit überging er nicht nur die jüdische Herkunft dieses Mannes, sondern auch sein römisches Bürgerrecht, das ihm eine glänzende Laufbahn bis zur Prätorianerpräfektur ermöglichte[73].

Den Resilienznarrativen beider Gruppen gemein ist ferner die Benutzung von Sündenböcken und Verschwörungstheorien. Die *Acta Alexandrinorum* behaupten allen Ernstes, Trajan sei über seine Frau Plotina von jüdischen Strippenziehern in Rom kontrolliert worden[74]. Noch extremer ist der gegenüber Claudius geäußerte Vorwurf, er sei selbst das Kind einer Jüdin[75]. Freilich: Philon bemüht genau dasselbe Schema, wenn er behauptet, Caligula sei von seinen »ägyptischen« (tatsächlich alexandrinischen) Domestiken kontrolliert und gegen die Juden aufgehetzt worden[76]. Beide Erzählungen entlasten die

**59** Sud. s. v. Εἰρηναῖος; vgl. zu diesem Werk auch Sud. s. v. Πάκατος; EM s. v. πυδαρίζειν. Zu den Wurzeln dieser Anschauung in hellenistischer Zeit Ascheri 2010; zusammenfassend zum Dialekt von Alexandria Fournet 2009.
**60** P. Oxy. 18,2177/Musurillo, APM 10 fr. i col. i.
**61** App. BC 5,11.
**62** Zur Verengung des Griechenlandbegriffes in der römischen Kaiserzeit vgl. Hartmann 2009.
**63** Musurillo, APM 4c/CPJ 2,156c col. ii Z. 25-27.
**64** Dazu vgl. Aziza 1987; Gruen 1998; Feldman 1998; Assmann 2002.
**65** Lysimachos BNJ 621 F 1,311.
**66** Apion FGrHist/BNJ 616 F 4i. Dazu Bickermann 1927, 171-187. Bar-Kokhva 2010, 253-279 arbeitet deutlich heraus, dass die Motive der Ritualmordlegende auf Ägypten verweisen, verortet den Entstehungskontext aber dennoch im Kontext der seleukidisch-hasmonäischen Auseinandersetzungen. Dies basiert im Wesentlichen auf quellenkritischen Spekulationen, denn Apion stellt für uns die früheste Quelle dar.
**67** Iuv. 15,9-13; Iuv. 15,77-92; Suet. Nero 37,2; D. C. 72,4,1-2; Ach. Tat. 3,15,2-5. Vgl. auch die Ritualmordvorwürfe in der Polemik des Dionysios v. Alexandria ap. Eus. HE 7,10,4 gegen den als ὁ διδάσκαλος καὶ τῶν ἀπ' Αἰγύπτου μάγων ἀρχισυνάγωγος eingeführten älteren Macrianus.
**68** Ph. Flacc. 73-80.
**69** J. Ap. 1,252-253.
**70** P. Giss. 2,40/W. Chr. 22/P. Giss. Lit. 6 col. ii Z. 27-30.
**71** PSI 10,1160/SB 4,7448/Musurillo, APM 1/CPJ 2,150 col. ii Z. 2-6.
**72** Tac. hist. 1,11.
**73** Turner 1954; Burr 1955.
**74** P. Oxy. 10,1242/P. Lond. Lit. 117/Musurillo, APM 8/CPJ 2,157.
**75** BGU 2,511/W. Chr. 14/Musurillo, APM 4a/CPJ 2,156a&d col. iii Z. 7-17.
**76** Ph. leg. 166-177 und 203-205.

römischen Behörden von Verantwortung und suggerieren, dass die Römer in Wirklichkeit gar nicht so feindselig seien, sondern in gewisser Weise selbst Opfer wären.

Ferner bemühten sich beide Parteien darum, etablierte Schurken als verantwortlich für ungünstige Entwicklungen darzustellen. Für Philon waren das Sejanus, Avillius Flaccus und Caligula[77]. Man könnte nun meinen, dass etwa Avillius Flaccus in den *Acta Alexandrinorum* als Lichtgestalt erscheinen müsste. Das ist jedoch nicht der Fall: Auch in der griechischen Erinnerung galt der Präfekt als korrupt und gefährlich[78]. Es versteht sich, dass diese Vorwürfe zu einem Zeitpunkt geäußert wurden, als diese Personen bereits gestürzt waren. Indem man ihnen unerwünschte Verhaltensmuster zuschrieb, wurde eine Art negatives Rollenmodell konstruiert, das mit einer impliziten Warnung verbunden war.

Zu den narrativen Mustern gehört aber auch die Gestalt des guten Römers. Aus Sicht der *Acta Alexandrinorum* gehörte zu dieser Gruppe wohl Caligula, der einen Ankläger gegen die Alexandriner, vermutlich einen Juden, aufgrund seines fehlenden Bürgerrechtes und der somit fehlenden Klageberechtigung verbrennen ließ[79]. Möglicherweise ließen die *Acta* auch den anfänglich als den Juden hörig dargestellten Kaiser Trajan durch ein Wunder des Serapis bekehrt werden[80]. Umgekehrt glorifiziert Philon die Regierung des Augustus und des Tiberius[81]. Den syrischen Statthalter Petronius stellt Philon sogar als Sympathisanten der »jüdischen Philosophie« dar[82].

Schließlich mussten sowohl die *Acta Alexandrinorum* als auch Philon die Frage beantworten, wie weit der Einsatz für die eigene kulturelle Identität gehen sollte. Zwar wissen wir bei den meisten Fragmenten der *Acta* letztlich nicht, wie die geschilderten Auseinandersetzungen endeten. Es wäre daher verfehlt anzunehmen, dass die alexandrinischen Gesandten immer hingerichtet wurden, wie es der von Herbert Musurillo eingeführte Titel *Acts of the pagan martyrs* suggeriert. In einigen Fällen war das aber durchaus der Fall, und das Beispiel des Appian zeigt, wie pathetisch die *Acta* solche Hinrichtungen als Bekenntnisakte darstellten[83]: Zuerst bittet Appian den »Tyrannen« Commodus, in seinen Amtsinsignien hingerichtet zu werden. Nachdem der Kaiser dies genehmigt hat, ruft der Gymnasiarch das Volk von Rom auf, diesem unerhörten Schauspiel der Hinrichtung eines alexandrinischen Gymnasiarchen und Gesandten beizuwohnen. Es geht hier nicht nur um die freimütige philosophisch Rede (Parrhesia), sondern um die Darstellung des eigenen sozialen und kulturellen Status[84]. Kaum zufällig erscheinen hier als Insignien des alexandrinischen Amtsträgers wieder jene weißen Schuhe, die der Historiker Appian als Gemeinsamkeit alexandrinischer und athenischer Priester ausmachte.

Auch Philon sieht grundsätzlich eine solche Verpflichtung zur Hingabe des eigenen Lebens[85], da er aber selbst aus Rom lebend zurückkehrte, musste er seine Situation als Sonderfall rechtfertigen[86]. Andere Juden zogen radikalere Schlüsse: Hatten die Ereignisse von 38 n. Chr. nicht gezeigt, dass Gott sein Volk verlassen hatte[87]? Dass Apostasie ein ernst zu nehmendes Problem für das alexandrinische Judentum war, zeigen andere Passagen Philons, in denen er auf die entsprechenden Strafen eingeht[88]. Namentlich kennen wir vor allem den Fall von Philons Neffen Ti. Iulius Alexander[89]. Philon schrieb mit seinen Werken gegen solche Erosionserscheinungen an. Daraus erklärt sich das aus heutiger Sicht befremdlich erscheinende Bestreben, die angemessene Bestrafung der Gegner der Juden nach dem Talionsprinzip herauszustreichen[90]. Avillius Flaccus musste ebenso viele Wunden erleiden, wie den alexandrinischen Juden infolge seiner Politik zugefügt worden waren[91]. Bevor ihn sein Ende ereilte, hatte er aber in Philons Imagination noch seine Fehler einzugestehen und damit eben jene göttliche Gerechtigkeit zu erkennen, die Philons jüdischen Adressaten abhandenzukommen drohte[92]. Die ursprünglich fünf Bücher, die Philon zum Thema schrieb[93], verfolgten im Grunde dieselbe Idee wie später die Schrift des Lactantius *Über die Todesarten der Verfolger*. Identität

**77** Ph. Flacc. 1; Ph. leg. 159-160; vgl. auch Eus. HE 2,5,7. Philon treibt dabei die Dämonisierung des Sejanus so weit, dass er ihm genozidale Absichten zuschreibt.

**78** P. Oxy. 1089/Musurillo, APM 2/CPJ 2,154.

**79** P. Giss. univ. 5,46/Musurillo, APM 3/CPJ 2,155/P. Yale 2,107/P. Giss. Lit. 4,7 col. Iii.

**80** P. Oxy. 10,1242/P. Lond. Lit. 117/Musurillo, APM 8/CPJ 2,157.

**81** Ph. leg. 8-9 und 141-161.

**82** Ph. leg. 213 und 243-245.

**83** P. Oxy. 1,33/W. Chr. 20/Musurillo, APM 11/CPJ 2,159 col. i Z. 9-col. iii Z. 11.

**84** Zu den *Acta Alexandrinorum* als Märtyrerliteratur vgl. Hartmann 2012.

**85** Ph. leg. 117.

**86** Ph. leg. 369.

**87** Ph. leg. 3.

**88** Ph. praem. 138-162. Wie sehr das Thema der Apostasie die jüdische Gemeinde Alexandrias beschäftigte, zeigt auch der in 3 Mkk 7,10-15 imaginierte königliche Freibrief zur Tötung aller Apostaten.

**89** Den Begriff der Apostasie hinterfragen in Bezug auf Ti. Iulius Alexander Étienne 2000 und Schimanowski 2007, 126-135. Es ist richtig, dass wir über die persönliche Religiosität des Iulius Alexander kaum eine Aussage machen können. Dann darf man freilich auch nicht unterstellen, dass er sich nicht als Apostat gefühlt habe. Da er als hoher Verwaltungsbeamter und Offizier im römischen Heer kaum nur passiv an religiösen Handlungen teilgenommen haben kann, scheint mir das traditionelle Urteil nach wie vor treffend. Vgl. die ausgewogene Diskussion bei Jördens 2008, 116-125.

**90** Ph. leg. 206; Ph. Flacc. 146.

**91** Ph. Flacc. 188-191.

**92** Ph. Flacc. 169-170.

**93** Eus. HE 2,5,1 und 2,5,7.

und Kohäsion der eigenen Gruppe sollten gestärkt werden durch den Nachweis, dass alle Verfolgung nur zeitlich befristet sei und die Verfolger letztlich die göttliche Strafe treffen würde.

Dies bringt uns abschließend zu dem angekündigten Ausblick auf die christlichen Verfolgungserzählungen aus Alexandria. Ich verweise hier auf die Deutung der valerianischen Verfolgung durch den Bischof Dionysios von Alexandria. Der mit Valerians Sohn Gallienus in guten Beziehungen stehende Bischof exkulpiert Valerian, indem er einen Sündenbock präsentiert, den als gescheiterten Usurpator gegen Gallienus ohnehin übel beleumundeten älteren Macrianus[94]. Dieser wird allerdings nicht einfach als römischer Amtsträger dargestellt, sondern als Anführer der »ägyptischen Zauberer«, denen auch gleich noch Ritualmorde zugeschrieben werden[95]. Das *Scapegoating* und die ethnischen Erzählstrategien der älteren Texte wurden demnach auch in einem christlichen Kontext fortgeschrieben. Dies gilt auch für die in den griechischen Quellen erkennbare Tendenz, Ägyptisierung und Dehumanisierung zu verbinden, obwohl oder vielleicht auch gerade, weil die Christen selbst sich bekanntlich ganz ähnlichen Vorwürfen ausgesetzt sahen.

Ferner wird von Dionysios der baldige Sturz der Macriani betont. Sehr viel zurückhaltender als bei Philon, aber eben doch präsent, wird damit der Aspekt der göttlichen Strafe ins Spiel gebracht. Die Überlebenden werden damit auf narrativer Ebene von passiven Opfern zu Siegern. Schließlich zeichnen die Martyrienerzählungen bei Dionysios die Verfolgung als Werk eines gewaltaffinen und unkontrollierten Pöbels, was ebenfalls der apologetischen Strategie Philons entspricht, die wiederum auf die generellen Vorurteile antiker Oberschichten gegenüber städtischen Unterschichten rekurrierte[96]. Man denke hier nur an Ciceros Bild von der durch Ackerverteilungen zu entleerenden »Kloake« Rom[97], das nicht von ungefähr eine ziemlich exakte Entsprechung in der Beschimpfung der Alexandriner als »Müllhaufen« aus von überallher zusammengetragenen Abfällen durch Dion Chrysostomos findet[98].

Die Figur des »guten Römers« wird bei Dionysios zum einen von Gallienus eingenommen, der in einer staatstragend-panegyrischen Weise gelobt wird, die schon auf Eusebios und Konstantin vorausweist[99]. Daneben wird aber schon bei Dionysios vor allem Philippus Arabs als Freund der Christen präsentiert, und der Bischof kannte auch bereits die Legende, der Kaiser sei selbst zum Christentum konvertiert[100].

Was die Bereitschaft zum Martyrium angeht, befand sich Dionysios in einer ähnlich schwierigen Position wie Philon oder zeitgleich sein Amtskollege Cyprian von Karthago: Er war ein Überlebender, den nicht zuletzt die Zugehörigkeit zur im römischen Justizwesen privilegierten Oberschicht vor strengeren Strafen bewahrt hatte. Die Berichte des Dionysios über die Decische und Valerianische Verfolgung sind explizit apologetische Reaktionen auf Vorwürfe gegen den Bischof, der zu Beginn der Decischen Verfolgung – wie er betont auf göttliche Weisung hin – die Stadt verlassen hatte[101].

Es mag auf den ersten Blick überraschen, auch christliche Verfolgungsberichte als Antworten auf eine Krise der eigenen Identität aufzufassen. Tatsächlich stellte sich die Frage der Theodizee für die Christen nicht in derselben Schärfe wie noch für Philon, da die feste Überzeugung von einer Auferstehung der Toten das Schicksal im Diesseits generell relativierte. Man darf aber nicht übersehen, was in den zeitgenössischen Berichten des Dionysios und des Origenes auch offen ausgesprochen wird, dass nämlich viele Christen eben nicht zu Märtyrern wurden, sondern der Verfolgung nachgaben[102]. Die Streitigkeiten um den Umgang mit diesen *lapsi* stellten die Gemeinden vor massive Herausforderungen und führten, wenngleich nicht in Ägypten selbst, zu mehreren Schismen[103]. Die Herausforderung bestand demnach darin, die Verfolgung so zu erzählen, dass diese Bruchlinien möglichst entschärft und die Position des Bischofs gegenüber der charismatischen Autorität der Bekenner möglichst gestärkt wurden, um eine Spaltung der Gemeinde zu verhindern.

**94** Dionysios v. Alexandria ap. Eus. HE 7,10,3-9.

**95** Vgl. auch die Rolle eines Sehers, der den »einheimischen Aberglauben« anstachelte, beim ersten Ausbruch der Verfolgung unter Decius: Dionysios v. Alexandria ap. Eus. HE 6,41,1.

**96** Dionysios v. Alexandria ap. Eus. HE 6,41-42. Dass Dionysios die Verfolgung als eine blanke Plünderung darstellt, ist eine auch bei Philon greifbare apologetische Strategie, ebenso die Herausstellung der eigenen Friedfertigkeit und Passivität, die bei Dionysios allerdings zu der Behauptung übersteigert ist, dass sich die Christen über die Verfolgung sogar gefreut hätten. Zu Darstellungen des alexandrinischen »Mobs« als Snobismus der Oberschicht vgl. Barry 1993, 31-32.

**97** Cic. Att. 1,19,4; vgl. Cic. leg. agr. 2,70; Cic. Catil. 1,12 und 2,7.

**98** D. Chr. 32,87. Für diesen Autor fiel auch die Bekämpfung städtischer Armut im Wesentlichen mit der Entfernung der Armen aus der Stadt zusammen: D. Chr. 7,107-108.

**99** Dionysios v. Alexandria ap. Eus. HE 7,23.

**100** Dionysios v. Alexandria ap. Eus. HE 6,34 and 7,10,3.

**101** Dionysios v. Alexandria ap. Eus. HE 6,40.

**102** Dionysios v. Alexandria ap. Eus. HE 6,41,10-14; Orig. Cels. 3,8.

**103** Äußerungen des Dionysios v. Alexandria zu diesem Thema ap. Eus. HE 6,44,2-6 und 6,46,1.

## Schlussfolgerungen

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sich Griechen, Juden und Christen im kaiserlichen Alexandria aus je unterschiedlichen Gründen als diskriminierte Gruppen ansahen, deren Identität bedroht war. Dieses Empfinden steht durchaus in einer Spannung mit objektiven Gegebenheiten wie der ökonomischen Blüte der Stadt, der privilegierten Stellung der Alexandriner in der Provinz Ägypten sowie den erfolgreichen Karrieren von Angehörigen der alexandrinischen Oberschicht in der ritterlichen Laufbahn und am Kaiserhof. Tatsächlich waren die in den *Acta Alexandrinorum* verhandelten Statusfragen primär für eine sozial privilegierte Schicht relevant. Auch Philon, der aus einer der reichsten Familien Alexandrias stammte und vielleicht sogar über das römische Bürgerrecht verfügte, kann nicht pauschal als sozial randständig beschrieben werden[104]. Ähnliches gilt für den Bischof Dionysios von Alexandria[105]. Die untersuchten Quellen nehmen jedoch einen Standpunkt ein, der Fragen der kulturellen Identität, worin ich religiöse Aspekte einschließe, gegenüber sozialen und ökonomischen Fragen priorisiert und diese kulturelle Identität als unverhandelbaren Fixpunkt definiert, der selbst um den Preis des eigenen Lebens zu verteidigen war.

Universalistische Bestrebungen wurden hingegen nicht als Verheißung eines Endes von Diskriminierungen begriffen, sondern primär als Bedrohung der eigenen Identität und des eigenen Status. Das gilt evidentermaßen für die Weigerung von Juden und Christen, sich durch Kultpartizipation und synkretistische Theologie in ihr religiöses Umfeld einzufügen. In diesem Kontext ist jedoch auch bedeutsam, dass der Überlieferungsschwerpunkt der *Acta Alexandrinorum* in der Severerzeit liegt. Alexandrinische Identität musste gerade dann gepflegt werden, als die privilegierte Stellung Alexandrias durch verschiedene Entwicklungen infrage gestellt wurde: Zu nennen sind (1) die Munizipalisierung Ägyptens unter Septimius Severus, welche die ägyptischen Gaumetropolen rechtlich und kulturell an die griechischen Poleis anglich, (2) die zunehmenden familiären Verflechtungen zwischen den Oberschichten Alexandrias und der Chora sowie (3) die Verleihung des römischen Bürgerrechtes an alle freien Reichsbewohner durch Caracalla, welche die alten ethnischen Statusgruppen in der Provinz letztlich obsolet machte.

In Verfolgungserzählungen wurde gerade die Narrativierung von Nicht-Resilienz zum Resilienzakt, der die jeweiligen Gruppen stabilisieren sollte. Das ist nur auf den ersten Blick paradox: Tradition und Erinnern sind Handlungen der Überlebenden und wie jede historische Überlieferung letztlich auf die Zukunft bezogen. Sie sind Ausdruck der Überzeugung, dass es auch in Zukunft noch ein Publikum geben würde, das die Überzeugungen der eigenen Gruppe teilt. Es ist jedoch genau dieser Glaube an die eigene Zukunftsfähigkeit, der abgesehen vom physischen Überleben die wesentlichste Voraussetzung für das Fortbestehen bzw. die »Resilienz« sozialer Gruppen darstellt.

Im Vergleich zeigen sich als gemeinsame Grundstrukturen die scharfe Abgrenzung gegenüber den Ägyptern, die Verunglimpfung der Gegner als »Ägypter«, die Annahme eines starken Einflusses der Gegner auf den kaiserlichen Hof, der ungünstige Entscheidungen erklären sollte, die Darstellung von »gerechten« Adressaten innerhalb der römischen Obrigkeit, um die eigene Situation nicht zu aussichtslos erscheinen zu lassen, die Darstellung des rettenden göttlichen Eingreifens und die Idealisierung des Todes zur Aufrechterhaltung der eigenen kulturellen Normen. *Othering* und *Scapegoating* sind dabei Instrumente einer parasitären Resilienz, die auf Kosten Dritter realisiert wird.

Warum Resilienz und nicht Widerstand? Alle untersuchten Texte gehen (anders als die apokalyptische Literatur) nicht davon aus, dass die Parameter der wahrgenommenen Probleme verändert werden

**104** Philons Bruder Alexander Lysimachos galt als reichster Mann der Stadt: J. AJ 20,100. Dieser Glanz strahlte auch auf Philon ab: J. AJ 18,259. Alexander Lysimachos agierte als *procurator* der jüngeren Antonia: J. AJ 19,276. Es ist sehr wahrscheinlich, dass seine Familie unter Augustus oder Tiberius das Bürgerrecht erhielt, da seine beiden Söhne das Gentilnomen Iulius führten. Der in J. AJ 19,276-277 genannte Sohn Marcus darf mit einiger Wahrscheinlichkeit mit einem in den Ostraka CPJ 2,419a-e (~ O. Petrie 252, 266-267, 271 und 282) erwähnten M. Iulius Alexander gleichgesetzt werden. Die Ostraka dokumentieren wirtschaftliche Aktivitäten in den Häfen am Roten Meer. Der besser bekannte Ti. Iulius Alexander machte eine höchst erfolgreiche Karriere in römischen Diensten, was ohne römisches Bürgerrecht und ritterlichen Status nicht möglich gewesen wäre. Der Besitz des römischen Bürgerrechtes ist zudem die beste Erklärung für die Wahl römischer Vornamen für die Söhne des Alabarchen. Zu Philons Familie vgl. Schwartz 1953.

**105** Dionysios beschreibt seine Verfolgungserlebnisse als »Verurteilungen, Beschlagnahmungen, öffentliche Versteigerungen, Raub von Hab und Gut, Verlust von Ehrenämtern, Geringschätzung weltlicher Ehren, Verachtungen von Auszeichnungen durch Statthalter und Ratsherren«: ap. Eus. HE 7,11,18. Daraus folgt, dass der Bischof vor Beginn der Verfolgung über erheblichen Privatbesitz verfügte und eine herausgehobene soziale Stellung verfügte. Er gehörte demnach demselben sozialen Milieu an wie sein Amtskollege Cyprian in Karthago. Dionysios berichtet im Übrigen, dass nach dem Opferedikt des Decius zunächst die »Angesehenen«, also die Angehörigen der Oberschicht, unter den Christen zum öffentlichen Opfer aufgerufen worden seien: ap. Eus. HE 6,41,11.

können. Die untersuchten jüdischen und christlichen Erzählungen schlagen einen grundsätzlich loyalistischen Ton an. In den *Acta Alexandrinorum* ist zwar ein starkes Überlegenheitsgefühl zu spüren, aber auch diese Texte gehen nicht so weit, die römische Herrschaft grundsätzlich infrage zu stellen und zu einem Aufstand aufzurufen. Die Herrschaft Roms bleibt letztlich unangefochten. Nur bei Philon gibt es verschleierte Drohungen, die aber durch Loyalitätsbekundungen sorgfältig ausbalanciert werden[106]. In diesem engen Rahmen arbeiten alle Texte an der gleichen Aufgabe: Da die Situation selbst nicht verändert werden kann, muss sie (a) so interpretiert werden, dass die Identität und der Zusammenhalt der eigenen Gruppe möglichst gestärkt werden, und (b) müssen Vorbilder für das Verhalten im Konfliktfall angeboten werden. In diesem Zusammenhang ist nochmals zu bedenken, dass alle untersuchten Texte von Angehörigen der sozialen Oberschicht stammen. Es ist daher vielleicht nicht überraschend, dass sie die gesellschaftlichen Grundstrukturen nicht infrage stellen, sondern im Kern konservativ auf eine Bewahrung des Status quo zielen, zu dem auch das römische Imperium gehörte. Auch Philon und der Bischof Dionysios entstammten der Oberschicht der Stadt und verfügten über eine gründliche griechische Bildung. Diese Sozialisierung im gleichen Milieu bestimmte unabhängig von der religiösen Gruppenzugehörigkeit die Argumentationsmuster.

Am Beispiel der untersuchten Gruppen und Texte lassen sich schließlich auch die Grenzen von Resilienz erkennen: Das alexandrinische Judentum konnte die Krisen des 1. Jahrhunderts n. Chr. überstehen und seine religiös-kulturelle Identität trotz prominenter Fälle von Apostasie bewahren. Die physische Auslöschung im Diasporaaufstand der trajanischen Zeit setzte dem jedoch ein Ende[107]. Es versteht sich, dass kulturelle Resilienz, verstanden als Fortbestehen einer kulturellen Gruppenidentität, immer physisches Überleben einer Gruppe voraussetzt. Dieses ist jedoch wiederum von kulturellen Faktoren abhängig: Die Katastrophe des alexandrinischen Judentums war wesentlich die Folge des Abgehens von der loyalistischen Grundhaltung Philons. Die Christen verließen diesen Pfad nie, was sich letztlich auszahlen sollte, da sich eine wirklich systematische Verfolgung als unpraktikabel erwies[108].

Die Überlieferung der *Acta Alexandrinorum* endet im Laufe des 3. Jahrhunderts. Da unsere Textzeugen ausschließlich aus der ägyptischen Chora stammen, könnte man argumentieren, dass diese Texte in Alexandria noch länger gelesen wurden. Denkbar und m. E. auch wahrscheinlicher ist aber etwas anderes: Im 3. Jahrhundert wurde die primäre Trägerschicht dieser Überlieferung von zahlreichen Krisen in dichter Folge getroffen, beginnend mit dem »Massaker« Caracallas in Alexandria, über die Cyprianische Pest und die Bürgerkriege der Zeit, insbesondere die Usurpation des Präfekten Mussius Aemilianus, bis hin zur zeitweiligen Eroberung durch die Palmyrener, die über lokale Unterstützer auch in Teilen ein Bürgerkrieg war[109]. Das Ergebnis dürfte ein erheblicher Aderlass der Stadtbevölkerung insgesamt und der politisch exponierten Oberschicht im Besonderen gewesen sein[110]. Wahrscheinlich verloren die *Acta* in dieser Zeit schlicht ihre Trägerschicht. Parallel dazu erodierte im Gefolge der *constitutio Antoniniana* die traditionelle Hierarchie von bürgerrechtlichen Statusgruppen im römischen Ägypten. Wenn aber alle freien Reichsbewohner, alle Alexandriner und Ägypter, »Römer« geworden waren, welchen Sinn machte dann noch der hellenozentrische Alexandrinismus der *Acta*?

Es ist wichtig, diese narrativen Resilienzstrategien zu verstehen und einzuordnen, weil sie bis heute unser Verständnis der Gesellschaft Alexandrias maßgeblich vorprägen. Fast zwangsläufig sprechen wir von »den« Griechen, Juden und Christen in Alexandria, so als ob wir es hier jeweils mit homogenen Gruppen zu tun hätten, die in kulturellen Prägungen, sozialem Milieu und politische Standpunkt völlig übereinstimmten. Das ist jedoch eine völlig unrealistische Prämisse. Wir müssen uns klar machen, dass die Identitätsdiskurse unserer Quellentexte eine sehr viel komplexere und ambivalente Realität verdecken: Philons Familie kam gerade durch Funktionen im römischen Abgabenwesen zu enormem Reichtum und verfügte auch über das rö-

**106** Ph. Flacc. 47–48; Ph. leg. 208–217 und 279–282.

**107** Vgl. die in Anm. 5 genannte Literatur.

**108** Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, dass selbst in der sehr standortgebundenen Darstellung Philons Caligula letztlich anerkennt, dass die Juden zwar »Verrückte«, aber keine Verräter seien: leg. 367. Das entspricht ziemlich genau der Haltung des Galerius gegenüber den Christen im Toleranzedikt von Serdica: Lact. mort. pers. 34,2.

**109** Zos. 1,44: maßgebliche Unterstützung der Palmyrener durch den »Ägypter« Timagenes; vgl. HA Claud. 11,1–2, wo aber zur Herkunft des Timagenes nichts gesagt wird. Amm. 22,16,15 berichtet in diesem Zusammenhang von der Zerstörung der Stadtmauer und des Broucheion-Viertels *civilibus iurgiis ad certamina interneciva prolapsis*.

**110** Dieser Aderlass wurde durch Stadtflucht verstärkt. Ein Edikt des Präfekten Hadrianius Sallustius aus dem Jahr 279 n. Chr. offenbart, dass damals zahlreiche Angehörige der alexandrinischen Oberschicht in die Chora abgewandert waren und sich so auch teuren Sonderabgaben zum Wiederaufbau der städtischen Infrastruktur entzogen: P. Oxy. 51,3613. Dazu Habermann 2014.

mische Bürgerrecht[111]. Dem festen Glauben Philons an die letztliche Gerechtigkeit Gottes und seinen Bund mit dem jüdischen Volk steht die Apostasie seines Neffen Ti. Iulius Alexander gegenüber[112]. Die strukturkonservative Oberschicht der jüdischen Gemeinde sah im Jahr 73 n. Chr. ihre Autorität durch theokratische Fundamentalisten herausgefordert[113]. Der Judenhasser Apion, der die Juden als Ägypter diskreditierte, war selbst ein alexandrinischer Neubürger, der aus der ägyptischen Chora stammte[114]. Appian, der die Ptolemäer noch im 2. Jahrhundert als »seine« Könige beschreibt, ging schließlich nach Rom und erhielt dort eine kaiserliche Prokuratur, was voraussetzt, dass er das römische Bürgerrecht besaß und dem Ritterstand, also der erweiterten Reichsaristokratie, angehörte[115]. Zur selben Zeit, als die *Acta* den Höhepunkt ihrer Überlieferung erlebten, bekleidete der erste Alexandriner von Kaiser Caracalla gefördert in Rom den Konsulat[116]. Der potenziell staatstragende Dionysios musste in der ägyptischen Chora wenig erfolgreich gegen »judaisierende« Deutungen der Apokalypse anpredigen, welche die Ankunft des Gottesreiches nicht spirituell, sondern als einen innerweltlichen politischen Umsturz verstehen wollten[117]. Dass Dionysios auch pagane und heterodoxe Schriften las, um sich mit ihnen intellektuell auseinanderzusetzen, fanden manche seiner Kleriker suspekt, die eine Befleckung der Seele durch derlei toxische Gedanken befürchteten – sie forderten eine viel striktere Abgrenzung gegen das kulturelle Umfeld[118]. All diese Ambiguitäten treten in den analysierten Verfolgungserzählungen, jedoch zugunsten klarer Abgrenzungen in den Hintergrund. Diese antiken Identitätskonstruktionen treffen sich mit dem Bedürfnis der historischen Forschung, die Vielfalt vergangener Realität in idealtypische Kategorien zu ordnen. Das Ergebnis ist eine »Resilienz« antiker Quellennarrative über das Ende ihrer ursprünglichen Trägerschichten hinaus, ja es leben in der historischen Rekonstruktion Gruppen fort, die es in dieser Eindeutigkeit nie gegeben hat.

**111** J. AJ 18,259; J. AJ 20,100; vgl. J. AJ 18,159.

**112** J. AJ 20,101. Den Begriff der Apostasie hinterfragt in Bezug auf Ti. Iulius Alexander Schimanowski 2007, 126-135. Es ist richtig, dass wir über die persönliche Religiosität des Iulius Alexander kaum eine Aussage machen können. Dann darf man freilich auch nicht unterstellen, dass er sich nicht als Apostat gefühlt habe. Da er als hoher Verwaltungsbeamter und Offizier im römischen Heer kaum nur passiv an religiösen Handlungen teilgenommen haben kann, scheint mir das traditionelle Urteil nach wie vor treffend. Vgl. die ausgewogene Diskussion bei Jördens 2008, 116ff.

**113** J. BJ 7,409-419. Zu ähnlichen Konflikten in Kyrene vgl. J. BJ 7,437-451. In Kyrene gelang es der jüdischen Oberschicht nicht, einen Aufstand zu verhindern, was letztlich zu einer regelrechten Hexenjagd führte, die auch auf Alexandria und Rom überzugreifen drohte, bevor ihr der Kaiser ein Ende machte.

**114** J. Ap. 2,28-30.

**115** App. pr. 62; Front. ad Ant. Pium 10,2-3. Sofern die Inschrift eines stadtrömischen Sarkophags auf den Historiker zu beziehen ist, wäre er auch Priester der Venus und der Roma gewesen: IGUR 4,1700.

**116** D. C. 76,5,5.

**117** Dionysios v. Alexandria ap. Eus. HE 7,24,1-9.

**118** Dionysios v. Alexandria ap. Eus. HE 7,7,1-3. Vgl. die ähnlich gelagerte Kritik an Origenes: Eus. HE 6,19,11-14.

## Bibliografie


**Alston 2020**: R. Alston, Ethnic Violence in Roman Alexandria: a Comparative Approach. Acta Class. 62, 2020, 15–42.

**Ameling 2003**: W. Ameling, »Market-place« und Gewalt. Die Juden in Alexandrien 38 n. Chr. Würzburger Jahrb. Altwiss. N. F. 27, 2003, 71–123.

**Amendola 2018**: D. Amendola, A Ptolemaic »*speculum principis*« in P. Berol. inv. 13045, A I-III? In: G. Roskam / S. Schorn (Hrsg.), Concepts of Ideal Rulership from Antiquity to the Renaissance. Lectio 7 (Turnhout 2018) 123–154.

**2022**: D. Amendola, The Demades Papyrus (P.Berol. inv. 13045). A New Text with Commentary. Sozomena 17 (Berlin, Boston 2022).

**Ascheri 2010**: P. Ascheri, Demetrio Issione »dialettologo«: l'attico e il dialetto degli Alessandrini. In: F. Montana (Hrsg.), *Aner polytropos*. Ricerche di filologia greca antica dedicate dagli allievi a Franco Montanari. Storia e Letteratura 261 (Roma 2010) 125–152.

**Assmann 2002**: J. Assmann, Antijudaismus oder Antimonotheismus? Hellenistische Exoduserzählungen. In: D. Borchmeyer / H. Kiesel (Hrsg.), Das Judentum im Spiegel seiner kulturellen Umwelten. Symposium zu Ehren von Saul Friedländer. R. GegenSatz 5 (Neckargemünd 2002) 33–54.

**Atkinson 2006**: J. E. Atkinson, Ethnic Cleansing in Roman Alexandria in 38. Acta Class. 49, 2006, 31–54.

**Aziza 1987**: C. Aziza, L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins (IV$^{ème}$ siècle av. J.-C. – I$^{er}$ siècle ap. J.-C.). In: ANRW II 20,1 (1987) 41–65.

**Barclay 2002**: J. M. G. Barclay, Flavio Giuseppe e i conflitti culturali nell'antichità: Giudei ed Egiziani nel libro I del *Contra Apionem*. Quad. Dipartimento Filol., Linguistica e Tradizione Class. »Augusto Rostagni« N. S. 1, 2002, 29–45.

**2004**: J. M. G. Barclay, The Politics of Contempt: Judaeans and Egyptians in Josephus's *Against Apion*. In: J. M. G. Barclay (Hrsg.), Negotiating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire. Library Second Temple Stud. 45 (London, New York 2004) 109–127.

**Bar-Kokhva 2010**: B. Bar-Kokhva, The Image of the Jews in Greek Literature. The Hellenistic Period. Hellenistic Culture and Soc. 51 (Berkeley u. a. 2010).

**Barraclough 1984**: R. Barraclough, Philo's Politics: Roman Rule and Hellenistic Judaism. In: ANRW II 21,1 (1984) 417–553.

**Barry 1993**: W. D. Barry, Popular Violence and the Stability of Roman Alexandria, 30 BC–AD 215. In: N. Swelim (Hrsg.), Alexandrian Studies in Memoriam Daoud Abdu Daoud. Bull. Soc. Arch. Alexandrie 45 (Alexandria 1993) 19–34.

**Bergmann/Hoffmann 1987**: W. Bergmann / Ch. Hoffmann, Kalkül oder »Massenwahn«? Eine soziologische Interpretation der antijüdischen Unruhen in Alexandria 38 n. Chr. In: R. Erb / M. Schmidt (Hrsg.), Antisemitismus und jüdische Geschichte. Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss (Berlin 1987) 15–46.

**Berthelot 2000**: K. Berthelot, The Use of Greek and Roman Stereotypes of the Egyptians by Hellenistic Jewish Apologists, with Special Reference to Josephus' *Against Apion*. In: J. U. Kalms (Hrsg.), Internationales Josephus-Kolloquium Åarhus 1999. Münsteraner Judaist. Stud. 6 (Münster u. a. 2000) 185–221.

**Birnbaum 2001**: E. Birnbaum, Philo on the Greeks: A Jewish Perspective on Culture and Society in First-Century Alexandria. Stud. Philonica Annu. 13, 2001, 37–58.

**Blouin 2005**: K. Blouin, Le conflit judéo-alexandrin de 38–41. L'identité juive à l'épreuve (Paris 2005).

**Burr 1955**: V. Burr, Tiberius Iulius Alexander. Antiquitas 1, 1 (Bonn 1955).

**Carleton Paget 2004**: J. N. Carleton Paget, Jews and Christians in Ancient Alexandria from the Ptolemies to Caracalla. In: A. Hirst / M. S. Silk (Hrsg.), Alexandria, Real and Imagined. Publ. Centre Hellenic Stud., King's College London 5 (Aldershot u. a. 2004) 143–166.

**Cichorius 1927**: C. Cichorius, Der Astrologe Ti. Claudius Balbillus, Sohn des Thrasyllus. Rhein. Mus. Philol. 76, 1927, 102–105.

**Clauss 2003**: M. Clauss, Alexandria. Schicksale einer antiken Weltstadt (Stuttgart 2003).

**Dueck 2000**: D. Dueck, Strabo of Amasia. A Greek Man of Letters in Augustan Rome (London, New York 2000).

**Étienne 2000**: S. Étienne, Réflexion sur l'apostasie de Tibérius Julius Alexander. Stud. Philonica Annu. 12, 2000, 122–142.

**Feldman 1998**: L. H. Feldman, Did Jews Reshape the Tale of the Exodus? Jewish Hist. 12, 1998, 123–127.

**Fournet 2009**: J.-L. Fournet, Alexandrie: une communauté linguistique? Ou la question du grec alexandrin. Études Alexandrines 17 (Le Caire 2009).

**Fraser 1972**: P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria (Oxford 1972).

**Fürst 2007**: A. Fürst, Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria. Stuttgarter Bibelstud. 213 (Stuttgart 2007).

**Gambetti 2009**: S. Gambetti, The Alexandrian Riots of 38 C.E. and the Persecution of the Jews: a Historical Re-

construction. Suppl. Journal Stud. Judaism 135 (Leiden u. a. 2009).

**Goudriaan 1988**: K. Goudriaan, Ethnicity in Ptolemaic Egypt. Dutch Monogr. Ancient Hist. and Arch. 5 (Amsterdam 1988).

**1992**: K. Goudriaan, Ethnical Strategies in Graeco-Roman Egypt. In: P. Bilde / T. Engberg-Pedersen / L. Hannestad / J. Zahle (Hrsg.), Ethnicity in Hellenistic Egypt. Stud. Hellenistic Civilization 3 (Aarhus 1992) 74–99.

**Griggs 1991**: C. W. Griggs, Early Egyptian Christianity. From Its Origins to 451 CE. Coptic Stud. 2 (Leiden u. a. 1991).

**Gruen 1998**: E. S. Gruen, The Use and Abuse of the Exodus Story. Jewish Hist. 12, 1998, 93–122.

**2002**: E. S. Gruen, Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans (Cambridge 2002).

**Haas 1997**: Ch. Haas, Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict (Baltimore u. a. 1997).

**Habermann 2014**: W. Habermann, P. Oxy. LI 3613: ein Präfektenedikt mit »ehemaligen« Ratsherren von Alexandria. Chiron 44, 2014, 393–438.

**Harker 2008**: A. Harker, Loyalty and Dissidence in Roman Egypt. The Case of the Acta Alexandrinorum (Cambridge 2008).

**Hartmann 2009**: A. Hartmann, Was ist griechische Geschichte? Ein Fallbeispiel zur Problematik historischer Räume. In: W. Schreiber / C. Gruner (Hrsg.), Raum und Zeit. Orientierung durch Geschichte. Eichstätter Kontaktstudium Geschichtsunterricht 7 (Neuried 2009) 119–186.

**2010**: A. Hartmann, Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften. Stud. Alte Gesch. 11 (Berlin 2010).

**2012**: A. Hartmann, Judenhass und Märtyrertum. Zum kulturgeschichtlichen Kontext der *Acta Alexandrinorum*. In: A. Hartmann / G. Weber (Hrsg.), Zwischen Antike und Moderne. Festschrift für Jürgen Malitz zum 65. Geburtstag, dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern und Weggefährten (Speyer 2012) 119–209.

**van der Horst 2003**: P. W. van der Horst, Philo's *Flaccus*. The First Pogrom. Philo of Alexandria Commentary Ser. 2 (Leiden, Boston 2003).

**Huzar 1988**: E. G. Huzar, Alexandria ad Aegyptum in Julio-Claudian Age. In: ANRW II 10,1 (1988) 619–668.

**Isaac 2004**: B. H. Isaac, The Invention of Racism in Classical Antiquity (Princeton NJ 2004).

**Jakab 2001**: A. Jakab, »Ecclesia Alexandrina«: évolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II$^{e}$ et III$^{e}$ siècles). Christianismes Anciens 1 (Bern u. a. 2001).

**Jördens 2008**: A. Jördens, Judentum und Karriere im antiken Alexandria. In: A. Jördens / H. A. Gärtner / H. Görgemanns / A. M. Ritter (Hrsg.), *Quaerite faciem eius semper*. Studien zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Dankesgabe für Albrecht Dihle zum 85. Geburtstag aus dem Heidelberger »Kirchenväterkolloquium«. Schriftenr. Stud. Kirchengesch. 8 (Hamburg 2008) 116–133.

**Mélèze-Modrzejewski 1989**: J. Mélèze-Modrzejewski, »La loi des Égyptiens«: le droit grec dans l'Égypte romain. In: M. Piérart / O. Curty (Hrsg.), Historia testis. Mélanges d'épigraphie, d'histoire ancienne et de philologie offerts à Tadeusz Zawadzki. Seges N. F. 7 (Fribourg 1989) 97–115.

**Pearce 1998**: S. Pearce, Belonging and Not Belonging: Local Perspectives in Philo of Alexandria. In: S. Jones / S. Pearce (Hrsg.), Jewish Local Patriotism and Self-identification in the Graeco-Roman Period. Journal Stud. Pseudepigr. Suppl. Ser. 31 (Sheffield 1998) 79–105.

**Pfeiffer 2004**: S. Pfeiffer, Die Juden Alexandriens und ihr Agon um Zugehörigkeit – der Konflikt der Jahre 38–41 n. Chr. In: A. Gestrich / L. Raphael (Hrsg.), Inklusion/Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart (Frankfurt a. M. u. a. 2004) 113–134.

**Polaček 1981**: A. Polaček, Holocaust, Two Millennia Ago. In: R. S. Bagnall / G. M. Browne / A. E. Hanson / L. Koenen (Hrsg.), Proceedings of the Sixteenth International Congress of Papyrology (New York, 24–31 July 1980). Am. Stud. Papyrol. 23 (Chico 1981) 699–706.

**de Polignac 2005**: F. de Polignac, Rome et Alexandrie métropoles universelles: une rhétorique en miroir. Mètis N. S. 3, 2005, 307–318.

**Pucci Ben Ze'ev 2005**: M. Pucci Ben Ze'ev, Diaspora Judaism in Turmoil, 116/117 CE: Ancient Sources and Modern Insights. Interdisciplinary Stud. Ancient Culture and Religion 6 (Leuven, Dudley 2005).

**Reinhold 1980**: M. Reinhold, Roman Attitudes toward Egyptians. Ant. Welt 1980(3), 97–103.

**Rodriguez 2009**: Ch. Rodriguez, P. Mich. Inv. 4800: un témoignage du conflit Judéo-Alexandrin de 38–41 de n. è.? Journal Juristic Papyrol. 39, 2009, 161–197.

**2010a**: Ch. Rodriguez, Le PSI inv. 123: un nouveau fragment des Acta Isidori? Rev. Hist. Droit Français et Étranger 88, 2010, 449–454.

**2010b**: Ch. Rodriguez, Les Acta Isidori: un procès pénal devant l'empereur Claude. Rev. Hist. Droit Français et Étranger 88, 2010, 1–41.

**2012**: Ch. Rodriguez, Caius Vibius Maximus, un préfet abusif. Rev. Internat. Droits Antiqu. 59, 2012, 253–280.

**2018a**: Ch. Rodriguez, Antoninos, un ambassadeur alexandrin citoyen romain ayant trahi l'Empire. In:

A. Queyrel-Bottineau / M.-R. Guelfucci (Hrsg.), Conseillers et ambassadeurs dans l'Antiquité. Dialogues Hist. Ancienne Suppl. 17 (Besançon 2018) 799–820.

**2018b**: Ch. Rodriguez, L'apport de l'approche juridique pour l'étude des *Acta Alexandrinorum*: l'exemple des *Acta Pauli et Antonini*. In: G. Thür / U. Yiftach / R. Zelnick-Abramovitz (Hrsg.), Symposion 2017. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Tel Aviv, 20.–23. August 2017). Akten Ges. Griech. u. Hellenist. Rechtsgesch. 27 (Wien 2018) 31–55.

**2022**: Ch. Rodriguez, Alexandrie sous tension en 38–41 après J.-C. Les *Acta Isidori*, une vision des vaincus (Paris 2022).

**Schimanowski 2006**: G. Schimanowski, Juden und Nichtjuden in Alexandrien. Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan (117 n. Chr.). Münsteraner Judaist. Stud. 18 (Berlin 2006).

**2007**: G. Schimanowski, Die jüdische Integration in die Oberschicht Alexandriens und die angebliche Apostasie des Tiberius Julius Alexander. In: J. Frey / D. R. Schwartz / S. Gripentrog (Hrsg.), Jewish Identity in the Greco-Roman World. Ancient Judaism and Early Christianity 71 (Leiden, Boston 2007) 111–135.

**Schwartz 1949**: J. Schwartz, Ti. Claudius Balbillus, préfet d'Égypte et conseiller de Néron. Bull. Inst. Français Arch. Orient. XLIX, 1949, 45–55.

**1953**: J. Schwartz, Note sur la famille de Philon d'Alexandrie. Annu. Inst. Philol. et Hist. Orient. et Slaves 13, 1953, 591–602.

**Schwemer 2013**: A. M. Schwemer, Zum Abbruch des jüdischen Lebens in Alexandria – der Aufstand in der Diaspora unter Trajan (115–117). In: T. Georges / F. Albrecht / R. Feldmeier (Hrsg.), Alexandria. Civitatum Orbis Mediterranei Studia 1 (Tübingen 2013) 381–399.

**Stein 1933**: A. Stein, Balbillus. Aegyptus 1933, 123–136.

**Turner 1954**: E. G. Turner, Tiberius Iulius Alexander. Journal Roman Stud. 44, 1954, 54–64.

**Vega Navarrete 2017**: N. Vega Navarrete, Die *Acta Alexandrinorum* im Lichte neuerer und neuester Papyrusfunde. Papyrol. Coloniensia 40 (Paderborn 2017).

**Whitehorne 1988**: J. E. G. Whitehorne, Recent Research on the *strategi* of Roman Egypt (to 1985). In: ANRW II 10,1 (1988) 598–617.

Andreas Hartmann
Universität Augsburg
Philologisch-Historische Fakultät
Lehrstuhl für Alte Geschichte
Universitätsstr. 10
DE - 86159 Augsburg
andreas.hartmann@philhist.uni-augsburg.de
ORCID: 0000-0001-5465-5553

## SUMMARY

In imperial Alexandria, Greeks, Jews, and Christians each faced unique challenges ranging from severe persecution and loss of political status to the gradual erosion of their ethno-cultural identities. The interpretations of these crises, their causes, and the qualities deemed worthy of resilience varied among these groups. However, recurring themes are evident in their narratives. These include the efforts to strengthen group identity by distinguishing themselves from Egyptians, identifying scapegoats, blaming the »bad« Romans while highlighting »good« Romans for contrast, and the expectation of sacrificing one's life to preserve identity during conflicts. Paradoxically, the remembrance of instances where individuals were not resilient serves as proof and a tool of the group's overall resilience. The concept of resilience is useful in analyzing these narratives, which are not outright texts of resistance but rather acknowledge the Roman imperial order as an unavoidable reality. The primary goal was to ensure the survival and improve the status of one's group within this established order.

# Register

*Acta Alexandrinorum* 257. 263. 265–266. 269
Abai (Kalapodi) 19. 53–63
Abdera 131. 136–144
Abila (Syria) 83. 102. 104. 112
Adaption, Adaptation, s. Anpassung
Adonis (river and god) 20. 83. 85. 88–90. 92. 95–100. 104. 106. 108–109. 112
Aelius Aristides 151–152. 154–155. 259
L. Aemilius Paullus 213. 215–216
agency 16. 19–20. 22. 86. 111–112. 116. 120. 127–128. 138. 140. 143. 229–231. 234. 250
Ägäis 34. 135–136. 139–141. 145
Ägypten 5. 19–20. 65–66. 69. 80. 82. 125. 200. 257. 258–259. 262. 264–266. 270
Alexander d. Gr. 55. 140. 219–220. 259–260
Alexandria 22. 55. 233. 257–267. 270
Amnestie 14
Andania 189–192
Anpassung 10. 11. 16. 18. 20. 35–36. 38–41. 44. 67. 87. 132. 135. 142. 214. 240. 249. 251
Antiocheia in der Persis 131. 140–145
Aphrodite 42. 88. 91–92. 95. 98–100. 105–106. 109
Aphacitis 88. 91–92. 99
Apion 261–262. 267
Apollon 19. 46. 53–57. 200–201
Appian 239. 241–243. 259. 260. 263. 267
Aquädukt 20. 98–99
Archäologie 7. 10. 45. 65. 67. 85–86. 141
Argei 21. 227. 230–231. 236
Argos / Argolis / Argiver 183–187. 191. 205
Aristion 240–244
Aristomenes 189–192
Aristoteles 132. 142–144. 153. 206–207. 241
Artemis 30. 34. 40–43. 45. 48. 141
  Soteira 40–43
Asklepios 34–35. 41–43. 91. 133. 205
Athen 19. 21–22. 29–30. 32–46. 54–55. 59. 135. 138. 144–145. 147. 184. 187–189. 192. 199–205. 207. 210. 239–244. 246–251. 256. 261–263
Athena 33. 38. 41–45
  Polias 42–43
Athenion 240–244
M. Atilius Regulus 216–217. 220–221
Attika 19. 29–46. 53–54. 204
Assilienz 195
Augustus 154–156. 158. 161. 164. 218. 222–223. 227. 231–236. 238. 242. 246. 250. 258. 260. 263. 265
Baumaterial 13. 50
Bendis 34. 39–41. 45
Berg, s. Gebirge
Bild
  Selbst- 15. 211
  Vergangenheits- 19
Boden 38. 67–68. 73. 75. 78–79. 88. 90. 108. 115. 121. 123. 124. 127. 158. 169. 250
  -bearbeitung 69. 73. 95. 100. 104. 115. 123. 140. 145. 130
  -management 20. 95
Boiotien 33–35. 53. 193–194
Bürgerkrieg, s. Krieg
Bürgerrecht 158. 193. 265. 267
Byblos (Phoenicia) 20. 83–85. 88. 92. 95. 97–100. 108. 112
Byzantinisch 76. 92. 94–97. 104
G. Iulius Caesar 156. 227. 232–234. 260
G. Iulius Caesar Octavianus 231–232
Caligula 154. 158. 262–263. 266
Cannae 213–217. 219
Caracalla 258. 262. 265–267
Christen(tum) 22. 167. 169. 171. 173. 175–177. 257–258. 264. 266
Ti. Claudius Balbillus 258. 268. 270
Delphi 116. 121. 123. 141. 202. 205
Demeter 30. 33. 36. 39. 40. 43. 45. 60. 123
Demokratie 134–135. 142. 144. 199. 201. 203–204
Desaster 9. 216, s. auch Katastrophe
Deutung 21. 165. 167. 170–172. 174. 176. 178. 187. 213. 216. 218. 264
  -shoheit 21
Dion Chrysostomos 244. 246. 264
Dione 115. 122–123
Dionysos 30. 34. 123. 136
  Eleutheros 33
Dionysios von Alexandria, Bischof 257. 258–259. 261–262. 264–267
Dioskouroi 41–42
Diskurs 9. 11. 16. 61. 167. 200. 205–206. 213. 219. 261
Dodona 20. 40. 115–127. 130
Dominanz 127. 233. 240
Eid, s. Schwur 63. 92. 103. 126. 132–135. 139–140. 144
Eleusis 30. 33. 35–37. 39–40. 43. 45. 189. 192. 243. 246
Elite 17. 20–21. 30. 73. 79–80. 99. 134. 136. 143. 145. 147. 153. 157. 161. 166. 176. 212. 227–229. 231–232. 235–236. 238. 243–244. 246–248. 258. 261
Ennius 227. 230–232
Epameinondas 184. 191–192
Epidemie 36. 67. 80. 199–204. 207, s. auch Krankheit
Epigraphik 138. 239
  epigraphisch 37. 41–43. 86. 142. 144–145. 242. 248
Epiros 115. 119. 122. 125
Erfolg 21. 65. 76. 82. 118–119. 140. 143–144. 154. 160. 168. 174. 186. 211–212. 219–220. 225. 247–248. 259
Erinnerung, s. auch Gedächtnis 14. 16. 19. 21. 36. 40. 42–43. 53–55. 60–61. 63. 69. 86. 108. 119. 138. 154. 191. 192. 211–213. 218–221. 225. 230. 232. 244. 248. 257. 259–260. 263
  communities of 86

kollektive 14. 19. 21. 40. 43. 53. 63. 133. 185. 192
Erzählung, s. Narrativ
Ethnizität 45. 261
Flut 8. 21. 71–72. 78. 86. 102. 169. 227–236
Fluss 20. 21. 83–86. 88. 90. 92. 95–100. 102–109. 227–231. 233–236. 238
Freiheit, s. auch Unfreiheit 21. 37–38. 42. 153. 160. 183–188. 192–195. 243
Gedächtnis, s. Erinnerung
Gebirge 20. 83–86. 88. 90. 99. 105. 108. 112. 187. 191
Gemeinde, jüdische 257–258. 263–264
Gemeinschaft 7. 11–12. 19–20. 32. 41. 45. 65–67. 69–70. 72. 75–76. 79–80. 83–84. 86. 88. 102–104. 107–109. 112. 115–116. 118–123. 126. 131–142. 145. 149. 171. 217. 219. 240. 249
Genealogie 9. 14. 194–195
Geschichte 11. 13–16. 18. 21. 36. 45. 65–66. 69. 82. 86. 98. 115–116. 132. 138. 141. 143–144. 167. 183–187. 189. 192. 194. 196. 205. 211–213. 216. 218. 220. 225. 227. 231. 239–240. 243–244. 246–248. 250. 256–257. 259. 261
-skultur 211–213. 216. 220. 257
Gesellschaft 7. 10–16. 19–21. 61. 166. 200. 204. 207. 266
-ssystem 185
gesellschaftlich 200–201. 206. 266
Krieger- 202
Gott/Götter 29. 30. 32–35. 39. 40–44. 86. 91–92. 102. 104. 108–109. 117. 119. 121. 123–125. 127. 230–231
Göttin/Göttinnen 34. 36. 38–43. 45. 90–91. 98–99. 125
Griechenland 19. 21. 55. 59. 122. 152. 183–185. 195. 201. 213. 162
Große Oase (Ägypten) 20. 65–80
Handlungs-, Wirkmacht, s. agency
Hannibal 213–219
Heiligtum 19. 20. 30. 34. 36. 38–41. 46. 53–60. 63. 77–78. 92. 95. 102. 108. 115–120. 122–123. 133
Hellenismus 58. 257. 130. 159. 205
Heloten 21. 183–184. 186–189. 193–195
Herakleia am Latmos 131. 139–140. 142–143
Herakles/Herakliden 33. 40. 46. 184. 186–187. 194
Herodot 56–59. 121. 138. 184. 187. 190. 261
Herrschaft 19–21. 152–154. 165–166. 168. 170–174. 176–177. 187. 217. 219. 256. 259. 260. 266
Allein- 152. 161
-sanspruch/-sgebiet/-slegitimität/-ssytem/-sverhältnisse 159. 151. 153. 161. 177. 206
Unrechts- 150
Volks- 199–201. 203. 205. 207
Hochwasser, s. Flut
Hygieia 35. 98–100. 205
Idee(n) 9–11. 13–16. 153. 168. 172. 218–219. 261. 263
Identität 10. 15. 16. 18. 21–22. 87. 132. 184–186. 199. 229–230. 239. 246. 249–251. 257. 259. 260. 262–267. 270
-sangebot/-sbehauptung/-sbildung/-sdiskurs/-sgemeinschaft/-skonstruktion/-sstiftend 14–15. 17. 21–22. 61. 192. 266
Gruppen- 186. 266. 270
Infrastruktur 9. 13. 20. 83. 98–99. 102. 107–109. 112. 242. 260. 266
Inschrift(en) 20–21. 37. 41–43. 60. 86. . 88. 90. 102-107. 109. 131-134. 136-140. 145. 149. 155. 191–193. 202. 239. 242. 248. 256. 259. 267, s. auch Epigraphik
Institution(en) 9–10. 12–14. 17–20. 29–30. 36. 38. 45–47. 73. 79. 83–84. 86–88. 108. 112. 115. 117. 119. 122–124. 127. 130. 132–136. 138. 142–144. 153. 164. 166. 185. 194. 200. 202. 204. 232. 236
Interpretation 17. 21–23. 36. 42. 86. 104. 118. 120. 124. 140. 180. 190. 200. 204. 212. 216. 218. 227. 232. 251. 270, s. auch Deutung
Individuum 10–13. 15. 17. 45–46. 70. 84. 86–88. 108. 109. 117–121. 124–126. 132. 134–135. 138. 140. 142. 144. 185. 200. 208. 213–214. 219. 229. 236. 239–240. 246–247. 249. 251. 257. 279
Individuell 12. 15. 60. 154. 185. 200. 207. 214–215. 221. 257
Ti. Iulius Alexander 262–263. 265. 267
Juden(tum) 174. 257–267
Justinian 21. 165–177. 180
-ische Pest 201
Kaiser/Kaisertum, s. Monarchie
Kanzlei 21. 165. 170. 172
Karthago/Karthager 213–220
Katastrophe 11–12. 14. 16–18. 20–21. 71. 87–88. 151–161. 166. 169–172. 174. 176. 180. 229. 231. 234–236, s. auch Desaster
Militärische 205. 213–216. 220
Kharga (Ägypten) 19. 65. 67. 69–72, s. auch Große Oase (Ägypten)
Knappheit 13. 156. 170, s. auch Mangel
Kohärenz 11. 15
Kollektiv 9. 14–15. 20. 30. 84. 103. 118. 131–132. 134. 138. 140. 143–144. 154. 207, s. auch Gedächtnis, kollektives
Kommunikation 13. 19. 85–86. 92. 108–109. 115. 117. 119–120. 122. 124–127. 136. 154–156. 203–204. 207. 220. 227
Herrschafts- 168. 172. 176–177
Konsens 7. 12. 117. 133–134
Konstantinopel 165–166. 168–171. 173. 176
Konstruktivismus 11. 87. 116. 118. 120. 127
Kontingenz 12. 14–16. 18. 21. 120. 168. 199–201. 203. 214. 250, s. auch Zufall

Kontinuität 10–12. 14. 15. 17–20. 36. 47. 76. 87. 95. 108. 123. 132. 134–136. 138–139. 141–144. 159. 167. 176. 184. 230–231. 234. 236. 247–248. 251
Dis- 17. 69. 79
Kore 33. 36. 39–40. 42. 45
Krankheit 12. 21. 165. 169. 172. 199–207. 219, s. auch Pest, s. auch Seuche
Krieg 12. 18–19. 34–36. 38–39. 41–42. 44. 46. 53–55. 58–61. 80. 131. 136. 138–140. 149. 154. 160. 168. 175. 184. 187–192. 194–195. 199. 202–204. 207. 211–220. 240. 242. 251. 257
Bürger- 131. 138. 143. 149. 160. 188. 232. 243. 250. 257. 266.
Krise *passim*
Lakonien / Lakedaimon, s. Sparta
Landschaft 29. 30. 34. 45. 84. 86. 139. 229
-sarchäologie 13. 95
Erinnerungs- 54. 61
Sakral- 41. 54. 61
Landwirtschaft 20. 67. 72–73. 75. 79. 90. 100. 115. 124–125. 130. 136. 183. 194
Libanon 20. 83–109
Livius 213–216. 219–220. 227. 299. 233. 241–243. 261
Macht 16–17. 20–21. 33–34. 38–39. 41–43. 46. 63. 86. 88. 90–92. 95. 100. 102–104. 108. 116. 124–125. 127. 131. 133. 137. 139. 141. 143. 145. 153. 161. 168. 174. 177. 188. 206. 228. 231–238. 240. 243. 248–250
Magnesia am Maiandros 140–141. 144. 242
Mahnmal 19. 54. 61, s. auch Monument
Makedonien / Makedonen 19. 36–46. 125. 135. 219–220. 243. 261
Marginalität und -sierung 86. 142. 145
Mangel / Knappheit 9. 18. 20. 46. 86. 121. 131. 137. 156. 169–170. 174. 200. 213–214. 235. 246
Marcus Aurelius 102. 104. 151–152. 154–155
Materialität 10. 12–16. 19. 58–61. 84. 122. 145. 151. 153–154. 156–157. 159. 165–166. 170. 177. 249
Medien, kulturelle 12–14. 20. 123. 212–213. 220
Mehrheit 143. 200. 210. 214
Messenien / Messene / Messenier 21. 183–195, s. auch Heloten
Mineralien 20. 80. 88
Misserfolg 25. 65. 66. 70. 71. 73. 82. 115–116. 121. 212–213. 217. 219–220. 249, s. auch Niederlage
Mithradates VI. / Mithradatische Kriege 240–244
Monarchie 20–21. 90. 102. 106. 132. 142. 145. 151–161. 165–177. 180. 202. 207. 217, s. auch Prinzipat
Monument 10. 38. 59–61. 77. 79. 155. 158–160. 244–251
Münzen 40. 42–43. 78. 102. 122. 155. 218. 231
Mythen 14–15. 20–21. 30. 34. 40. 83. 88. 92. 97. 112. 121–122. 127. 138. 184. 186. 188–189. 194–195. 227–230. 232. 236
Nachhaltigkeit 9. 18. 102. 121. 138
Nahrung 14. 65. 77. 118. 121. 131. 140. 156. 169. 170. 236. 241. 243
Narrativ 10. 12–13. 21–22. 44–45. 54. 86–86. 108. 117. 120–123. 131. 132
Nero 155–161. 244
Niederlage (militärisch) 14. 19. 21. 34. 53. 187. 194–195. 203. 211–221. 240, s. auch Misserfolg
Nil 65. 69. 72. 78. 169. 233
Oase 19–20. 65–80
Octavian, s. Augustus
Ödipus 21. 199. 201–202. 205–207. 210
Ökologie / Ökosystem 10. 12. 65. 73. 79. 84. 86–88. 92. 108. 115–116. 118–119. 124. 127. 131. 136–137. 139. 143. 228. 250
Ökonomie 11. 30. 35. 38–39. 46. 65. 67–68. 72–73. 76. 78–79. 83–84. 86–88. 90. 92. 99. 103. 108. 116. 118. 119. 122–123. 136. 140. 143. 234. 241–242. 250
Opfer 16. 126. 139–140. 242. 248. 257. 263. 264
freiwilliges 22. 215–217. 230. 263
religiöses 14–15. 21. 36. 43. 46. 115. 123. 134. 141. 156. 200–201. 205. 227. 230–231. 236. 238. 265
Orakel 14–15. 20. 40. 56. 60. 90–91. 104. 109. 115–127. 186. 191. 200–202. 204–205. 207
Ordnung 14. 21. 39. 47. 135. 153. 155. 161. 165–166. 168–174. 176–177. 185. 200. 204. 211–212. 234. 257
Organisation 12–13. 16. 86. 90. 107–108. 112
Ort, sakraler 19–20. 46. 56. 72. 83–109. 231–232. 234, s. auch Heiligtum
Oströmisches Reich 21. 165–177
Palatin 157–160. 227. 235
Palast 158–159. 166. 259–260
Pausanias 42. 55. 58. 60–62. 184. 189–192. 241–244. 261
Peloponnes 184–191
Peloponnesischer Krieg 34–35. 39–40. 42. 44. 199–207
Penesten 21. 183–184. 193–195
Performativität 10. 12. 13–15. 20. 36. 41. 87. 115. 117–118. 123. 133–134. 151. 153. 156. 164. 188. 229–231. 240. 249
Perser / Perserkriege 33–34. 42–44. 53–61. 138. 145. 246
Pest, s. Seuche
Philon v. Alexandria 257–258. 260–267
Philosophie 11. 55. 142–144. 206. 221. 241. 258. 263
Piräus 34. 36–38. 40–43. 45. 203. 240–243
Plataiai 34. 42. 53–55. 59–61
Platon 40. 42. 143. 187
Plutarch 116. 138. 190. 218. 234. 241. 242–244
Polis 13. 20. 29–46. 131–145. 184. 187. 190–191. 193. 195. 200. 202–204. 207
Politik 32. 46. 138. 141. 143. 154. 160. 168. 171–174. 177. 202. 207. 231. 234. 263
Polybios 215. 261

Pontifices 227. 230–231. 237
Poseidon 30. 41–43
Poseidonios 241–242. 244
Praktik
materielle 10. 12. 13–16. 19. 151. 157. 166. 249
religiöse 15. 19. 26–46. 83–109. 115–127. 142. 144. 201–202. 213. 227. 231–232. 236. 262
Prinzipat 20. 151–161
Problemlösung 18. 20. 69. 102. 115. 117. 119–120. 127. 130. 138. 234. 251
Prokop 166. 169–174
Psychologie 8–10. 15. 84. 87. 143. 228
Punische Kriege, s. Karthago
Recht(swesen) 30. 125–126. 139–140. 143. 156. 158. 171. 174–175. 183. 185–187. 193. 195. 202. 213. 258. 261–263. 265–267
Rede 14. 54. 155–156. 172. 207. 214. 217–220. 244. 261. 263
Redundanz 16. 45–46. 136
Regeneration 14. 138
Religion 15. 19–20. 29–47. 83–86. 107–109. 112. 119. 121. 132. 168–169. 173–174. 177. 199. 201–202. 207. 227–228. 230–231. 233–234. 236
Resilienz 9–22. 29. 32. 41. 44. 51. 53–54. 63. 65–66. 69–71. 73–74. 82. 83–84. 86–88. 102. 108. 116. 124–125. 130. 136–138. 140. 142–145. 149. 151–153. 157. 159. 160–161. 165. 180. 183. 189–192. 194–195. 197. 199–201. 203. 212–213. 219. 227. 230–231. 239. 242. 248. 250–251. 257. 260. 265–266. 270
als Konzept in unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen 9–11. 86. 116. 118–120. 127. 145. 152. 166. 192. 228. 239–240. 248–249
Ressourcen der 12. 21. 74. 133–134. 136–138. 152. 155. 168. 177. 201. 218. 220. 260
und Bewältigungsstrategien 13. 15. 18–21. 29. 45. 112. 134. 140. 171. 206. 262. 266
und Forschungsperspektive/Zuschreibung von 10–11. 14. 17–18. 22. 83–84. 86–87. 115. 122. 126. 131–132. 142. 145. 229. 240. 247. 250. 258. 260
und Narrativ 14–15. 21. 44. 132. 137–138. 141. 161. 184–186. 233–236. 240–244. 249. 258. 261–262
und/als Widerstandsfähigkeit 9–12. 14. 51. 59. 61. 112. 203. 213
Ressource 9. 11–12. 15–21. 34. 38. 45. 54. 65. 67. 69. 72. 75. 79–80. 83–84. 86. 88. 90. 102–104. 107–109. 112. 116. 118. 121–123. 125. 127. 131–140. 143. 152. 155. 165–166. 168. 170–174. 176–177. 180. 201. 218. 220. 234. 236. 246. 250. 259–260
-nmanagement 19–20. 83–84. 86. 88. 95. 99. 103. 108. 118–119. 124. 228. 235, s. auch Ressourcen der Resilienz
Rhamnous 35. 38–39. 43
Rhianos v. Bene 189–191
Risiko 13. 15. 21. 39. 45. 59. 67. 70. 83. 95. 108. 116. 118–120. 132. 135. 142. 144–145. 230. 251
Ritual 12–14. 19–21. 29–30. 32–33. 35–36. 39–47. 61. 83. 86. 90–92. 108. 115. 120–123. 126–127. 132–135. 156. 201. 207. 230–232. 236. 264, s. auch Religion und Praktiken, religiöse
Rohstoff, s. Ressource
Rom 13. 20–22. 55. 80. 99. 139. 151–161. 166. 168. 174–175. 212–221. 227–236. 239–244. 248–251. 257. 259–267
Römische Republik 21. 153–154. 156. 161. 201. 211–214. 217. 219–220. 225. 232–233. 235–236
Römische Kaiserzeit 21–22. 55. 58. 60. 72. 76. 78–79. 98. 145. 152–153. 189–190. 211–213. 225. 235–236. 240. 248. 250. 257. 259. 261. 270, s. auch Oströmisches Reich
Romulus 223. 229. 232. 236
Ruine 53–61
Salamis 33–34. 37–38. 41–42. 44
Sardeis 154–155. 160
Sassaniden (Perser) 168–169. 175. 188
Schlacht 34. 36. 42. 54–55. 60. 63. 187–188. 193. 204. 213–216. 218–219. 221. 232. 261
Schwur 14. 53–55. 58. 60. 63. 126. 132–135. 139–140. 144
Scipio Africanus 217–219
Selbstbehauptung 11–12. 131. 195. 250
Seuche 21. 34. 36. 51. 116. 156. 165. 169. 170–173. 180. 199–207. 210. 258, s. auch Krankheit
Silius Italicus 211. 217. 221–223
Sklave/Sklaverei 34. 137. 139. 145. 171. 241
-nhalterklasse 175. 183–184. 187
Sophistik 206, s. auch Zweite Sophistik
Sophokles 21. 199–202. 205–208
Sounion 37–38. 41. 43
Sparta 21. 59. 135. 184. 186–195. 199. 203. 205. 207
Stabilität 10–13. 17. 21. 67. 73. 83. 86–87. 107–108. 112. 119. 133. 135–136. 156. 161. 165–166. 177. 180. 185. 199–200. 203. 205. 207. 211–212. 231. 265
Stadt 19–22. 29–31. 36–46. 53. 56. 59. 98. 102. 131–133. 135–145. 149. 151–161. 165–166. 169. 172–173. 193–195. 200. 202. 204–205. 216. 240–251. 256–267
Strabon 69. 243. 255. 260–261. 268
Strategie 11–15. 18. 20. 29. 36. 39. 44. 84. 86. 102. 108. 112. 130. 140–141. 168. 172. 175. 199–200. 204. 206. 212. 228–229. 231. 234. 236. 240. 243. 249–251. 262. 264. 266
Stress 9–10. 17–19. 29. 44. 66. 70–71. 73. 83. 108. 116. 132. 134. 231. 249
Stressor 10. 16–17. 19. 86. 88. 108. 112. 116. 119. 240. 248. 250–251. 260
Sueton 154. 157–159. 232
Sulla 22. 239–244. 248–251. 254
»Sündenbock« 14. 17. 158. 230. 257. 262. 264–265. 270

Symbol(e) 13–14. 21. 86. 107–108. 122–123. 126–127. 133–134. 137. 144. 156. 159. 161. 165. 168. 170–177. 190–192. 206. 218. 229. 234–235
System 9–13. 15–20. 30. 32. 36. 38. 41. 44–47. 66. 68–69. 73. 79–80. 84. 86–87. 108. 116. 118–120. 132. 138. 151–153. 156–161. 185. 205. 236. 250. 260
Öko- 66. 84. 86. 116. 119. 140
Systemökologie, s. Ökologie
Syria (römische Provinz) 83–85. 88. 92. 102
Tacitus 154–159. 220. 234. 237. 243. 262
Technologie 9. 18. 76. 87. 236
Tempel 19–20. 53–61. 158. 160. 191. 200. 262
Telos/Teleer 131. 132–136. 138. 140–141. 143–144
Teos/Teer 136–139. 144. 241
Theben 34. 60–61. 67. 70. 138. 184. 202. 205. 207
Theopomp 54–55. 60. 184. 187–189
Thessalien 21. 122. 183. 193–195
Thrakien 40. 136. 169
Thukydides 21. 166. 179. 187. 199–209
Tiber 21. 227–236
Tiberius 154–155. 158. 160. 220. 227. 234–237. 243. 258. 263–265
Tod 14. 88. 136. 139. 142. 169. 172. 190. 205. 207. 215–216. 219–220. 228. 230. 235. 241. 243–244. 251. 263. 265
Transfer 29. 43. 45. 260
Transformation 10–15. 17. 21. 78. 87. 153. 159. 161. 165–168. 177. 211. 239
Trasimenischer See 213. 215. 219
Trauma 14. 53. 59. 61. 138. 233
Trebia 213. 219
Trockenheit 65. 67. 116
Troja 201. 205. 219
Tyrtaios 187–188. 192
Umsturz 22. 234. 267
Umwelt 13. 36. 65–67. 69–71. 82. 83–86. 103. 107–109. 112. 118. 124. 127. 139. 199. 227–229. 235. 238
Unfreiheit, s. Freiheit
Unsicherheit 9. 16. 121. 187
Ursprungserzählung, s. Narrativ
Verschwörung 134. 155. 199. 203–207. 210
-diskurs/-serzählung/-glaube/-theorie 21. 200–201. 203–205. 207. 262
Vertrauen 10. 12. 16. 54. 119. 125. 134. 161
Vespasian 159–160. 163. 233. 236. 259
Vulnerabilität 16–17. 45. 65. 135. 138. 235. 240–241. 249
Wandel 9. 11–12. 17–18. 22. 38–40. 42. 45. 86. 119. 131–132. 135. 138. 142–144. 161. 165–166. 177. 249–251
Wasser 13. 19–20. 65–79. 83–112. 123. 228. 230–236
Hoch-, s. Flut
-management 95. 99
Wirtschaft, s. Ökonomie
Wissen 10. 20. 30. 40. 59. 75. 86. 95. 97. 100. 102–103. 108. 112. 115. 117–120. 123. 127. 135. 202. 231. 244
Wüste 65–82. 102
Yanouh (Libanon) 88. 92–95. 108–109
Zeus 41–43. 62. 104–106. 110. 115. 117. 122–123. 127–129. 139. 191. 254
Soter 41–43. 141
Zoras 173–174. 177
Zufall 207, s. auch Kontingenz
Zukunft 9–10. 14. 39–40. 44. 47. 79. 83. 109. 116–118. 120–121. 123–127. 134. 137. 144. 170. 211. 217. 219. 225. 230. 232. 248–251
-erwartung 11. 123
Zusammenhalt 61. 83. 86. 108–109. 112. 124. 136. 266
Zuschreibung 60–61. 91. 234
Zweite Sophistik 239. 248

Wie gingen Menschen in der Antike mit politischen Krisen, Kriegen oder ökologischen Katastrophen um, die ihre soziale Ordnung, wirtschaftliche Lebensgrundlage oder physische Unversehrtheit bedroht haben? Auf welche Strategien griffen sie zurück, um Krisen unterschiedlicher Art zu begegnen? Und wie spiegeln sich diese strukturellen Anpassungsstrategien im überlieferten Quellenmaterial?

Diesen Fragen gehen die Autorinnen und Autoren in Beiträgen nach, die systematisch die Perspektiven sowie Probleme aufzeigen, die mit der Erforschung von Resilienzphänomenen in der Antike und der Anwendung des Resilienzbegriffes auf historische Gesellschaften und Prozesse überhaupt einhergehen. Dabei nehmen sie materielle Praktiken, performative Akte und Resilienznarrative in den Blick und fragen nach ihrem jeweiligen sozialen Ort, ihrer politischen Relevanz und den zugrunde liegenden kulturellen Traditionslinien. Aus archäologischer, historischer und klassisch-philologischer Sicht wird die Resilienz als ein Zuschreibungsphänomen behandelt, das die Standortgebundenheit der Quellen ebenso einbezieht wie die Perspektive der Forschung.

Die Beiträge sind aus der Abschlusstagung des DFG-Netzwerks »Ressourcen der Resilienz in der Antike: ökologische, soziale und kulturelle Systeme zwischen Beharrung und Transformation« am 30./31. März 2023 in Augsburg hervorgegangen. Sie stellen konzeptionelle Grundlagenarbeit dar, um insbesondere sozial-ökologische Resilienztheorien für die Anwendung auf antike Gesellschaften anschlussfähig zu machen.

PropylaeumDIGITAL
FACHINFORMATIONSDIENST
ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN

ISBN 978-3-88467-374-4

leiza.de