

SAMMLUNG GÖSCHEN BAND 679

RÖMISCHE GESCHICHTE

von

FRANZ ALTHEIM

o. Prof. an der Freien Universität Berlin

III

BIS ZUR SCHLACHT AN DER MILVISCHEN BRÜCKE

(312 n. CHR.)



WALTER DE GRUYTER & CO.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag,
Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.

BERLIN 1958

Die Gesamtdarstellung umfaßt folgende Bände:

- Band I: Von den Anfängen bis zur Schlacht bei Pydna
(168 v. Chr.) Band 19
- Band II: Bis zur Schlacht bei Actium (31 v. Chr.) Band 677
- Band III: Bis zur Schlacht an der Milvischen Brücke
(312 n. Chr.) Band 679
- Band IV: Bis zur Schlacht am Yarmuk (636 n. Chr.) Band 684



Copyright 1958 by Walter de Gruyter & Co., Berlin W 35, Genthiner Str. 13.
— Alle Rechte, einschl. der Rechte der Herstellung von Photokopien und
Mikrofilmen, von der Verlagshandlung vorbehalten. — Archiv-Nr. 11 06 79.
— Satz und Druck: Kahmann-Druck, Berlin-Steglitz. — Printed in Germany

I N H A L T

1. Ursachen der Größe Roms	7
2. Folgen der Größe Roms	18
3. Augustus: Beschränkung und Ordnung	34
4. Ausbau des Reichs	55
5. Die Adoptivkaiser	79
6. Soldatenkaiser und Tetrarchie	102
Literaturnachweis	139
Register	142

1. Ursachen der Größe Roms¹⁾

Die augusteische Epoche bezeichnet den Höhepunkt römischer Geschichte. In ihr vollendete sich die Machtstellung im Mittelmeerraum und über diesen hinaus, und gleichzeitig offenbarten sich die Grenzen, die solchem Streben gesetzt waren. Wenn irgendwo, so darf an dieser Stelle die Frage aufgeworfen werden, wie es zum Aufstieg Roms kommen konnte und warum ihm ein Stillstand beschieden war. Vielleicht läßt sich die doppelte Frage dahin vereinfachen, daß eben in der Art des Aufstieges auch die Gründe des Stillstandes und späteren Abstieges beschlossen lagen.

In einer Rede, die auf die Zeitgenossen ihren Eindruck nicht verfehlte, hat R. Heinze²⁾ gezeigt, wie stetige Hingabe an das gemeine Wesen, sorgfältige Auswahl der Oberbeamten und eine darauf beruhende stetige Führung den römischen Staat kennzeichneten. In der Tat bildeten die genannten Eigentümlichkeiten unerläßliche Voraussetzungen für eine durch Jahrhunderte fortgesetzte Politik erfolgreicher Machterweiterung. Nur bleibt damit die Frage offen, was denn Rom zu solcher Politik veranlaßt habe. Die Antwort, die darauf gegeben wurde, ist denkbar unbefriedigend. Denn einen Willen zur Machterweiterung, wie Heinze es tut, auf einen „Trieb zur Machtentfaltung und zum Machtgenuß um seiner selbst willen“ zurückzuführen oder, wie es an anderer Stelle heißt: Machtpolitik auf Herrschsucht sich gründen zu lassen, läuft auf eine

1) Erstmals, in teilweise abweichender Form, veröffentlicht in: A History of Roman Religion (1938) 411 f.

2) Von den Ursachen der Größe Roms. Leipziger Rektoratsrede 1921 (seitdem mehrfach neu aufgelegt).

Tautologie heraus. Berufung auf Macht (dies sei hinzugefügt) bedeutet, daß, was seinem Wesen nach Mittel ist, zum Selbstzweck wird. Macht als solche besagt wenig: es kommt darauf an, welchen Gebrauch man von ihr macht. Sie kann ordnend und zerstörend, hilfreich oder bedrückend sein. Erst eine Zeit des positiven und technischen Denkens konnte das Tun als solches mit dessen Sinn verwechseln.

Gerade einer Zeit wie der heutigen, die Machtstreben und Machtentfaltung wie kaum eine andere gesehen hat, muß sich das Ungenügen des Machtbegriffes, soweit er eine Sinngebung einschließt, verdeutlichen. Hier darf die politische Ideologie ihren Rang beanspruchen. Völker, die in zwei Weltkriegen um die Wette die Blüte ihrer Jugend auf den Schlachtfeldern geopfert haben, hätten bei Berufung auf ein bloßes Machtprinzip schwerlich die Hand geregt. Es bedurfte anderer, idealer und fortreisender Vorstellungen — Hingabebereitschaft, Vaterlandsliebe und Zukunftsglaube —, um die Betroffenen zu solcher Tat zu vermögen.

In der Nachkriegszeit vollends hat seinen Abschluß gefunden, was sich zuvor nur in Anfängen gezeigt hatte. Die Bildung politischer Ideologien beschränkt sich nicht mehr auf einzelne Völker, sondern schickt sich an, ganze Gruppen von ihnen zu umfassen. Kein Staatswesen und keine Gruppe von solchen kann heute dieser Ideologie entraten. Die billige Auskunft, daß es sich um bloße Schlagworte handle, gut genug, um dem nächsten Zweck der Mobilisierung der Massen zu genügen, geht am Entscheidenden vorbei. Denn mit der politischen Ideologie eines Staates ist an seine Grundlage gerührt; er findet sich, als geschichtlich Gewordenes und politisch Wirkendes, in seiner Ideologie wieder. Er schöpft aus ihr das Vermögen, Not und Niedergang zu überwinden. In den großen Augenblicken seiner Geschichte findet er, was er stets ersehnt, hochgehalten oder verkündet hat, in glänzender Weise bestätigt.

Politische Ideologie gibt der Macht Sinn und Inhalt; sie bestimmt auch deren Gebrauch. Damit wird unser Forschen, und zwar gerade dann, wenn es von der überkom-

menen Auffassung ausgeht, in eine Richtung gelenkt, die von solchem Ausgangspunkt weitab führt. Eine Fragestellung, die zunächst auf Macht und nur auf sie hinauslief, findet sich auf die geistigen Grundlagen der Politik verwiesen.

Machtpolitik bedeutet stets etwas, das seinem Wesen nach allgemein ist. Rückführung bestimmter Handlungen und Vorgänge auf Machtpolitik trägt, ob man wolle oder nicht, einen gleichmacherischen Zug. Der einzelne und eigenwüchsige Fall wird einem durchgehenden Prinzip untergeordnet und so zu „erklären“ versucht. Man spricht von römischer Machtpolitik, doch daneben kennt man auch solche anderer Staaten, Völker und Zeiten. Dabei ergibt sich eine Rechnung, die alle, unter sich so verschiedenen Formen staatlichen Verhaltens auf einfache und meist gleiche Faktoren: Mittel und Zweck, Ursache und Folge, Plan und Durchführung und was dergleichen mehr ist, zurückführt.

Eine politische Ideologie hingegen, die einem bestimmten Staate gehört, ist nichts Allgemeines, sondern etwas höchst Eigenständiges. Sie ist dem besonderen Charakter des geschichtlich einmaligen Staatswesens verhaftet. Untrennbar ist damit verbunden, daß solche Ideologie in ihrem Eigentlichen irrational ist. Sie kann sich rationaler Formen aus Gründen der Zweckmäßigkeit bedienen — in der politischen Rede, in der Programmschrift, in der Debatte und wo immer —, aber sie bedient sich nur dieser Form, nie gründet sie sich im Rationalen oder vermag darin aufzugehen.

Ein letzter Gegensatz sei vorerst angedeutet. Während Machtpolitik, wo sie betrieben wird, ausschließlich auf unmittelbar greifbaren Erwerb sich ausrichtet, während sie stets innerweltlichen und zumeist höchst irdischen Zielen zustrebt, erweist sich politische Ideologie als weniger beschränkt. Es besteht die Möglichkeit, daß sie an den metaphysischen Bereich rührt; sie kann zur Sache des Glaubens werden. Im Falle Roms wird sich das zeigen.

2.

In berühmten Versen hat Vergil vom Beruf des Römern zum Herrschen über die Völker gesprochen (Aen. 6, 847 f.). Auch sie hat man zum Zeugnis römischen Machtwillens machen wollen, und noch seltsamer war, daß man lange an dieser Deutung festhielt. Und doch meint dieser Dichter nicht ein Schalten und Walten über solche, die unterworfen sind, nicht ein Willkürregiment, das der Römer zu errichten habe, sondern er spricht von einem *regere imperio*: römische Herrschaft geschieht zwar nach eigenem Ermessen, aber dieses Ermessen gründet sich auf legitime Befehlsgewalt (*imperium*). Nicht Machtstreben, sondern der Wille, eine Ordnung aufzurichten, spricht sich aus; dazu ist der Römer berufen. Und dieser Ordnung, die als solche Recht ist, fügt sich, was folgt. Nämlich „dem Frieden Gesittung und Gesetz zu geben“, zu „begnadigen, wer sich gehorsam fügt“, und im Krieg „der Rebellen Trotz zu brechen“.

Dem Inhalt entspricht die Form der vergilischen Verse. Was der Nation als ihre Berufung eingeprägt wird, gibt sich als göttlicher Spruch. Feierliche Mahnung an den „Römer“ (851) findet ihre Entsprechung in einem alten Sibyllinum und anderen göttlichen Geheiß, die dem Verlauf der römischen Geschichte zur Seite gehen. Wenn also Rom unter den Völkern eine Ordnung aufrichten wird, so darum, weil ihm der Götter Auftrag zuteil geworden ist.

Von Machtwille als Ursache und Machtpolitik als Ziel des Römertums ist mit keinem Wort die Rede. Man blickt hinein in eine göttliche Ordnung und Führung. Wie sie den einen heißt, in Erz und Stein Bilder zu formen oder der Gestirne Bahn zu erforschen, so weist sie dem Römer seinen Bereich und damit seine Aufgabe zu. Gewiß bedarf jeder Staat, um leben zu können, und so auch der römische der Macht. Doch darum ist man nicht berechtigt, den Machtbegriff als geschichtliche Panazee zu verwenden. Für Rom zumindest muß man anerkennen, daß an die Stelle eines elementaren Machtstrebens, das nicht weiter ableitbar ist, ein Anspruch tritt, der sich auf geistige Voraus-

setzungen gründet. Den bloßen Trieb ersetzt das Wissen um eine Berufung, die sich der Macht als Werkzeug zur Verwirklichung bedient. Darin liegt beschlossen, daß solche Macht, wenn ihr ein Platz zukommt, weder Ursache noch Ziel, sondern Mittel bedeutet. Somit scheidet sie, wie wesentlich auch sie in anderem Betracht sein mag, bei einer Erörterung über die Ursachen der Größe Roms aus. Die Anschauung eines Dichters — nicht eines beliebigen, sondern Vergils, den Rom zu den Größten rechnete und in dessen Worten sie sich wiedererkannte — verweist auf den religiösen Bereich. Doch noch ein Weiteres vermag dieser Dichter zu lehren, wofern man auf das hört, was er zu sagen hat.

Die Worte über Roms Berufung werden in der Unterwelt gesprochen. Sie beschließen Anchises' große Rede, darin dieser seinem Sohn Aeneas die Zukunft kündigt. Er beginnt mit dem Ruhm, der des eignen Stammes und seiner italischen Nachbarschaft harrt (756 f.). Roms Helden gestalten stehen beiden vor Augen: im elysischen Gefilde versammelt, harren sie des Aufstieges zur Welt der Lebenden. Gleich einem figurenreichen Gemälde schicken sie sich an, in Anchises' Worten aufzutauchen, sich auszuprägen und dann dem Nächsten Platz zu machen. Aber auch, was dem Sohne selbst die Zukunft bringen wird, will der Vater enthüllen; er wird, wie es einleitend heißt, ihm das Schicksal (*fatum*) künden (759). Davon wiederum unterscheiden sich jene Verse, in denen Anchises vom Beruf des Römertums spricht. Wies er bisher die Zukunft, indem er sie gestalthaft hinstellte, oder teilte er sie dem mit, den es angeht, so erhebt sich nunmehr seine Rede zu maßgebender Norm. Indem er jene Verse ausspricht, als Forderung und Geheiß, legt er unverrückbar den geschichtlichen Sinn des Römertums fest.

Anchises' Verkündung durchläuft demnach verschiedene Stufen. Schicksal, oder römisch gesprochen: *Fatum*, ist nach Vergils Worten nur, was über Aeneas' Zukunft gesagt wird. Aber auch mit der Heldenschau ist Roms *Fatum* gemeint. Das erweist sich daran, daß Aeneas' Geschick dem römi-

schen verknüpft wird (887 f.). Doch da *fatum* dem Wort-sinn und Wesen nach bedeutet, was da „gesagt“ und solcherart als göttliche Bestimmung festgelegt ist, durfte bei den *Bildern* von Roms Zukunft jenes Wort — aber auch nur das Wort — nicht verwandt werden. Im höchsten und eigentlichen Sinn *Fatum* sind endlich die Verse über den Römer und sein Völkerregiment. Indem sie „gesprochen“ und „gesagt“ werden, setzen sie Roms *Fatum*.

Lucan, ein anderer Dichter und Nachfahre Vergils, wirft einmal die Frage auf, welche Gottheit durch das delphische Orakel zu den Menschen spreche (Phars. 5, 92 f.). Wer es denn sei, der hier wirke: möge er nun, was da *Fatum* heiße, mitteilen, oder möge er, indem er durch sein Künden befehle, zugleich das *Fatum* setzen. Damit sind zwei Formen gegeben: die erste entspricht der Kundgebung von Aeneas' Geschick und der Heldenschau (wo beide Male alles schon festgelegt ist, aber sich in Anchises' Mund erst offenbaren wird); der zweiten aber, die durch den bloßen Spruch bereits das *Fatum* setzt, entspringen die Verse über Roms Berufung.

Auch bei Homer ist es so, daß Verkündung des Schicksals und dieses Schicksal selbst gleichgestellt werden³). Nicht nur das Geschick (X 303) oder das Todeslos (Σ 465) vermag den Betroffenen zu „ereilen“, auch der schicksalwirkende Spruch kann dies tun (ν 172). Römische Anschauung hat, was in der griechischen angelegt war, mit äußerster Folgerichtigkeit durchgeführt. Denn *Fatum* bedeutet nicht nur den von den Göttern festgesetzten Gang der Ereignisse, sondern geradezu das Numen des verkündenden Wortes⁴). Diese Feststellung gilt es für das Folgende festzuhalten.

3.

Horaz' fünfte Römerode (c. 3, 6, 5), so zeigte sich (1, 28), kündigt von der inneren und ursächlichen Verknüpfung von Herrschaft und Gehorsam, von gesetzmäßiger Befehlsgewalt und unbedingter Anerkennung des göttlichen

³) G. Björck, Symb. Osl. 15—16, 89 Anm. 1.

⁴) W. F. Otto, RE. 6, 2047 f.

Willens. Was damit gemeint ist, zeigt sich an den Beispielen, mit denen Horaz die entgegengesetzte Haltung verdeutlicht.

Die Sünden der Väter werden am gegenwärtigen Geschlecht, so vernimmt man, gebüßt werden, solange Tempel und Götterbilder nicht hergestellt sind. Der Götter Vernachlässigung hat Italien viel Leids gebracht, heißt es im Anschluß an den eingangs angeführten Vers. Solche „Vernachlässigung“ hat ein positives Tun zum Gegenüber, das zu den wichtigsten Anliegen des Römers gehört: *religio*. Gemeint ist das „Achthaben“ auf die Forderungen der Götter, die den Menschen durch maßgebende Hinweise zuteil werden. Auf diese hat er zu hören und sie auszuführen. Darum wendet sich Horaz, wenn er dazu aufruft, den Göttern wieder die ihnen zukommenden Ehren zu erweisen, in feierlicher, an den Götterspruch gemahrender Form an seine Mitbürger. Er selbst spricht das Schicksalswort und setzt durch dieses das *Fatum*. Als Seher und Känder, als *vates* tritt der Dichter vor sein Volk hin.

Vergleichen läßt sich Livius' Erzählung von dem delphischen Orakel, das die Römer vor der Eroberung Vejis einholen (5, 16, 9 f.). Neben Anderem (damals Wichtigem, im vorliegenden Zusammenhang aber Bedeutungslosem) begegnet die Aufforderung, ererbte Kulte, deren Ausübung man unterlassen hatte, nach alter Weise herzustellen (5, 16, 11); auch hier ist dies Vorbedingung des Erfolgs. Und wiederum erscheint ein maßgebendes Geheiß, diesmal aus göttlichem Mund. Die Mahnung an den „Römer“, die das Orakel einleitet, verbindet es mit der Redeform, die Horaz und Vergil in gleicher Lage gewählt haben.

Doch *religio* erschöpft sich nicht in der Erfüllung kultischer Forderungen. In einer Rede, die Livius dem Eroberer Vejis in den Mund legt (5, 51, 1 f.), warnt Camillus vor dem Verlassen des von den Galliern zerstörten Rom. Auch da geht *religio* eine Verbindung mit der Größe und dem Wohlergehen der Stadt ein. Man brauche nur auf die letzten Jahre zu blicken, um zu erkennen, daß für die Römer

alles günstig verlief, wenn man „den Göttern folgte“ (5, 51, 5). Umgekehrt schlug zum Nachteil aus, wenn man ihrer nicht achtete. Unter den Beispielen, an denen der Gegensatz zwischen dem „Achthaben“ auf die Götter und ihrer „Vernachlässigung“ (5, 51, 7—8; vgl. 52, 1) aufgezeigt wird, begegnen auch solche aus dem Kult. Doch sie begegnen nicht allein.

Das feindliche Veji wurde erobert, weil man auf die Meinung der Götter gehört hatte, aber die gallische Katastrophe dadurch verschuldet, daß man der himmlischen Stimme nicht achtete, die von der Feinde Nahen kündete (5, 51, 6—7). Es zeigt sich, daß die Römer in ihrem Tun durch göttliche Hinweise gelenkt wurden und daß *religio* demzufolge die Forderung enthält, auf solche Hinweise zu hören. Unterläßt man es, so bekommt man die Folgen zu spüren. Damit, daß man sich der nächtlichen Mahnung, die klarer denn menschliche Stimme unterhalb des Palatin (5, 32, 6) erschallte, versagte, nahm das Unheil seinen Weg.

Diese nächtliche Stimme selbst ist es, die das Geschehen ins Rollen bringt. Indem sie ertönt oder „spricht“, setzt sie das *Fatum*. Daraufhin überstürzen sich die Ereignisse. Camillus wird aus Stadt und Heimat vertrieben. Der Einzige, der das Verderben hätte aufhalten können, wird beseitigt, und damit öffnet sich den Galliern der Weg (5, 32, 7; 33, 1). Erst jetzt erfährt man von deren Einbruch, aber die Änderung der zeitlichen Folge hat zur Folge, daß man sieht, wie sich die Lawine vom Norden her in Bewegung setzt. Es folgt das völkerrechtswidrige Verhalten der römischen Gesandten, zu einem Zeitpunkt, da, wie Livius sagt (5, 36, 6), schon das *Fatum* auf Rom lastete. Und wieder geht es um einen Schritt weiter: obwohl das Gewicht des Unheils schon spürbar ist (5, 37, 1), ergreift man nur ungenügende Maßnahme gegen den furchtbaren Feind. Das göttliche Strafgericht bildet den Abschluß. Es heißt Niederlage an der Allia und Zerstörung der Stadt.

Was sich derart in Stufen vollzieht, konnte in solch einprägsamer Form nur römische Geschichtsschreibung gestal-

ten. Wie der vergilische Aeneas durch der Götter Spruch und Ansage, die ihm sein Schicksal setzen, nach Latium geführt wird, so stehen dieselben Mächte seinen Nachkommen zur Seite, um sie bei ihrem Tun und mehr noch: bei ihrem Fortschreiten zu geleiten. Sprüche der Sibylle und jene Wunderzeichen, die deren Befragung veranlaßten, dazu Gutachten der römischen Leberbeschauer begleiten die römische Geschichte in ihrem gesamten Verlauf. Sie unterrichten dieses Volk fortwährend über sein Verhältnis zu jenen Mächten, die das Fatum bestimmen. Sie lenken jeden der Schritte Roms, denn sie enthalten maßgebende Hinweise darauf, was man jeweils zu tun und zu lassen habe.

Indem die Römer ausführen, was sie solcherart geheißt werden, indem sie „den Göttern folgen“, sind sie zu Herren der Welt geworden. Dies ist der Sinn des horazischen Kündens, das am Beginn dieses Abschnittes stand.

4.

Die bisher angeführten Äußerungen gehören der augusteischen Zeit an, also einem begrenzten und nicht allzu frühen Abschnitt der augusteischen Geschichte. Aber es wäre leicht, ihren Kreis zu erweitern. Cicero, um seine Stimme nicht zu überhören, darf auf Verständnis und Zustimmung seiner Zuhörer rechnen, wenn er die Götter durch Zeichen die kommende catilinarische Verschwörung voraussagen und sich an deren Niederwerfung maßgebend beteiligen läßt (Cat. 3, 18—22). Umgekehrt ist noch für Kelsos (ἄλ. λόγ 8, 69) selbstverständlich, daß die Götter das Römerreich geschaffen haben, und Augustin hat sich sauer werden lassen, diese Ansicht zu widerlegen.

Anderes führt in älteste Zeit, und dort hätte man solche Gedanken ohnedies zu erwarten. Wenn sorgfältige und unablässige Verehrung der Götter die Voraussetzung für Roms Aufstieg und Herrschaft bildeten, so mußte solches Verhalten Rom von seinen Anfängen ab bestimmt haben. Da ist der feierliche Spruch, mit dem der *pater patratus* die Kriegserklärung eröffnete. Nicht dem zukünftigen

Gegner, sondern den Göttern gegenüber suchte man die eigene Forderung als gerecht hinzustellen. Mit härtesten Eiden bekräftigte der Priester seinen Anspruch (Liv. 1, 32, 6 f.), und Iupiter, Ianus Quirinus sowie die Götter alle wurden angerufen, um ihnen die Ungerechtigkeit des gegnerischen Verhaltens anzuzeigen (l. c. 10). Erst nachdem man derart gegenüber den Mächten, die über allem Geschehen walten und die allein zu gutem Ausgang verhelfen, sich gebunden hatte, konnte der „gerechte Krieg“ eröffnet werden (l. c. 12). Nie verließ den Römer diese Grundhaltung. Unter feierlicher Anrufung der heiligen Ordnungen und aller Götter, die es hören mochten, verkündeten sie vor Beginn des Aequerkrieges den Bruch der Verträge seitens des Feindes, die Nichtachtung des menschlichen und göttlichen Rechtes.

Solches Verfahren konnte sich zu regelrechtem Wettlauf um die göttliche Gunst steigern. Tullus Hostilius gelang, die Albaner so lange am Vorbringen ihrer an sich gerechtfertigten Beschwerden zu hindern, bis die Römer ihnen zuvorkamen und als erste den Gegner des Rechtsbruchs bezichtigten. So gewann man dem Gegner den Vorteil ab und sicherte sich, einmal im Besitz des göttlichen Beistandes, die Oberhand. Umgekehrt vermochten die Samniten sich einem ähnlichen Vorteil, diesmal zuungunsten der Römer, zuzuwenden, nachdem sie bisher unter der Götter Zorn gelitten hatten. Gestärkt durch das Bewußtsein, daß sich das Blatt gewendet habe, gingen sie in den Kampf und brachten den Römern die kaudinische Niederlage bei. „Denn“, so sprach der Führer der Samniten vor dem Kampf, „es kommt bei den menschlichen Dingen vor allem darauf an, ob man mit den Göttern oder gegen sie handelt. Darum wisset, daß wir früher mehr den Göttern als den Menschen unterlagen, daß wir jetzt aber unter der göttlichen Führung selbst kämpfen werden.“

Hier ist nichts von Völkerrecht in unserem Sinn zu spüren. Die Götter sind die Kontrahenten des Rechtsganges, und ähnlich steht es in einem weiteren Fall. Der

römische Triumph wird nicht zu Ehren des Feldherrn gefeiert, sondern zu Ehren des Gottes, der den glücklichen Ausgang herbeigeführt hat. Iupiter ist der Sieger, und darum triumphiert er selbst⁵⁾ Wie römische Politik überhaupt, wenn sie rechtens ist, nur göttliches Geheiß ausführt, so ist auch der Feldherr Werkzeug in des Gottes Hand. So tritt er vor diesem als dem eigentlichen Sieger zurück, geht ganz in dem Größeren auf, der das Tun des Römervolkes und seines Feldherrn lenkt.

Alles, was zuvor als göttlicher Hinweis, als Erfragung und Kundgebung göttlichen Willens bezeichnet wurde, besaß eine gewaltige Bedeutung für Roms Staat und Geschichte. Und doch hat man sich daran gewöhnt, die darauf bezüglichen Berichte der römischen Geschichtsschreiber bestenfalls als Unbequemlichkeit für modernes Empfinden zu betrachten. Vor allem Mommsens Verhalten hat dahin gewirkt. Ausgehend von Entartungserscheinungen der späten Republik, war er geneigt, Vogelschau und dergleichen abschätzig, wenn nicht gar als Lächerlichkeit zu werten. Und doch ist Tacitus' Interesse für Wunderzeichen und Prodigien ein unabdingbarer Bestandteil seiner geschichtlichen Gesamtauffassung, die durch Fatum und Fatalität weithin bestimmt wird⁶⁾. Wie entscheidend die göttlichen Weisungen in römisches Leben eingegriffen haben, läßt sich am Verhalten des Einzelnen greifen, zumal an dem des großen Einzelnen. In ihm wird zusammengefaßt, was römisches Wesen ausmacht.

Von Augustus berichtet Sueton⁷⁾ eine Reihe von Zügen, die nach ihrer Besonderheit und Genauigkeit auf ein wirkliches Wissen zurückgehen. Mit Erstaunen vernimmt man von der Gewitterfurcht des Kaisers, von Gesichtern, die ihn besonders im Frühjahr heimsuchten, von Träumen, deren Mahnungen er folgte. Vogelschau hat er gewissenhaft beobachtet, und seine Vorsicht ging so weit, daß, wenn er des Morgens in den falschen Schuh schlüpfte, er dies als

⁵⁾ G. Rohde, Die Kultsatzungen der Pontifices 135 Anm. 6; F. Altheim, Terra Mater (1931) 80 f.

⁶⁾ Vgl. Römische Religionsgeschichte 1 (Slg. Göschen 1035), 89 f.

⁷⁾ Aug. 90—92; vgl. Vell. Paterc. 2, 59, 6; Lactant., div. inst. 2, 7. 22.

unheilbedeutendes Zeichen ansah. . . . Anderes kommt hinzu, wie die fast belustigende Geschichte vom Bauern Eutychos und seinem Esel Nikon. Ihnen war er am Morgen der Schlacht bei Actium begegnet, und das war diesem Römer Grund genug, um beiden, Mensch und Tier, als Trägern glückbringender Namen und Kündern des Sieges, zwei ehernen Statuen zu errichten. Augustus, von dessen Bildnissen es zuweilen scheint, als entströme ihnen eine überlegene, ja erkältende Rationalität, war ein Römer wie alle anderen. Ein echter Vertreter seines Volkes, der an sich und um sich das Walten des Fatum beobachtete und der keinen Hinweis übersah, der ihm davon hätte künden können.

Noch merkwürdiger in alledem ist Sulla: wie er sich weithin als Augustus' Vorgänger erweisen wird, so auch im vorliegenden Fall. Vorzeichen, die Sulla zuteil wurden, durchziehen die Biographie Plutarchs. Das Wissen um diese Dinge, hier und auch bei Appian, ging auf Sulla selbst zurück: in seinen Denkwürdigkeiten hatte er davon umständlich berichtet. Er hat sich unter der Leitung und unter dem Schutz der Götter gefühlt, die auch ihn durch ständige Weisung davon unterrichteten, was er zu tun hatte. In diesem Sinn ist zu verstehen, wenn er das „Glück“ höher schätzte als das menschliche Vermögen⁸⁾. Denn was er sich darunter dachte, hat er klar ausgesprochen: Glück war ihm nichts anderes als auszuführen, was der Gott ihn geheißen hatte⁹⁾.

Überhaupt hat es mit diesem Glück Sullas seine besondere Bewandnis. Nach Plutarchs Worten könnte scheinen, als sei damit gemeint, was die Griechen als Tyche bezeichneten. Also jene mächtige, aber stets wandelbare Gottheit, die nach unerforschlichem Gesetz bald das Gelingen verleiht, bald es versagt; die heute erhebt, um morgen zu stürzen. Aber Plutarch bemerkt¹⁰⁾ und andere Bezeugungen bestätigen, daß der Beiname des „Glück-

8) Plutarch., Sulla 34, 2.

9) Dazu Plutarch., Sulla 27, 3; 28, 6, beides aus Sullas Erinnerungen.

10) Plutarch., Sulla 34, 2 f.; Appian, civ. 1, 11, 97.

lichen“ (*Felix*), den Sulla sich zulegte, in der von ihm gewählten griechischen Übersetzung (Ἐπαφρόδιτος) keineswegs den Günstling der Tyche meinte. Sie brachte vielmehr zum Ausdruck, daß, wer ihn trug, unter dem Schutz und in der Huld der Aphrodite stehe. Aber auch das lateinische Wort besagt nichts darüber, daß der so Bezeichnete der unerwarteten und wechselnden Gaben Tyches teilhaftig sei. Sondern *Felix* meint das Fruchtbare und Schöpferische, all das, was immerfort unter der Götter Schutz steht, und damit nicht das augenblicklich, sondern das dauernd Glückliche¹¹⁾.

Schließlich ist hier des älteren Scipio zu gedenken¹²⁾. Schon zu Lebzeiten hatte sich eine geheimnisvolle Kunde seiner bemächtigt. Neben manch anderem Wunderbaren erzählte man sich von ihm, daß er kein Unternehmen beginne, ohne zuvor im Tempel des kapitolinischen Iupiter zu weilen und dessen Rat einzuholen. Überhaupt glaubte man, daß er um die Zukunft wisse und alles auf Weisung der Götter tue; anders gewendet, daß er durch seinen Umgang mit dem höchsten Gott Einblick in den Verlauf des Fatum erhalte: in das, was von Iupiter „gesagt“ und damit unabänderlich bestimmt war. Diesen Verlauf, den der Römer geradezu als „Iupiters Fatum“ bezeichnen kann, setzt der Gott, indem er ihn vor Scipio ausspricht. Größe und Berufung dieses Römers liegt darin, daß er dessen achtet und erkennt, was dem göttlichen Mund an Spruch und Schicksal entströmt. Indem Scipio vollzieht, was das Fatum will und ihn zu tun heißt, wird er zum Werkzeug von Iupiters Planung. Er wird zum Werkmeister an der Größe Roms.

5.

Scipios Handeln ist darin nur Abbild des Römertums selbst. In drei Dingen haben die Römer, einem Wort

¹¹⁾ Thes. 1. lat. 6, 435, 72 f.; 437, 44 f.; 439, 54 f.; 442, 84 f.; 446, 20 f. (Ammann). Im Anschluß daran: H. Ericson, *Eranus* 41, 77 f.

¹²⁾ F. Altheim, *Epochen der röm. Gesch.* 2 (1935), 65 f.; *Röm. Religionsgesch.* 2 (1953), 30 f.

Ciceros (de har. resp. 19) zufolge, alle anderen Völker übertroffen: in der Frömmigkeit, in ihrem „Achthaben“ auf die Götter und in ihrem besonderen Wissen darum, daß diese Götter durch ihr Wirken alles lenken.

Solches Wissen führte Rom mit Notwendigkeit zu einer Haltung, die man als *splendid isolation* bezeichnen darf. Sie begegnet schon früh, insofern man sich, obwohl latinischer Abstammung, doch niemals zu den Latinern gerechnet hat. Die Latiner pochten auf Stammesverwandtschaft¹³⁾, die Römer nie. Auch späterhin blieb man „ein isoliertes Volk; wir sehen sie nicht als Mitglied eines Staatensystems. Es bestand keine Gemeinsamkeit zwischen ihnen und den übrigen Völkern. Die Bündnisse, die sie diesen gewähren, bringen denselben nur eine Art äußerer Unabhängigkeit. Eine übermächtige, in sich konzentrierte Gewalt war es, die sich immer weiter ausdehnte.“

Hegel, von dem diese Worte stammen, hat bereits auf dieselben Eigentümlichkeiten in der Urgeschichte Roms hingewiesen. Diese Stadt, die doch von Göttersöhnen gegründet sei, werde gleichviel als Gemeinde von Ausgestoßenen geschildert, mit der keiner der Nachbarn etwas zu tun haben wolle. Bewußtsein der Römer selbst sei gewesen, daß bereits ihre Ahnväter „sich in Gegensatz zu allen Nachbarn stellten“. Hier sind wir im mythischen Bereich: auch da hat die Sonderstellung Roms ihren Ausdruck gefunden. Die auf göttliches Geheiß und durch die Nachkommen eines Gottes erfolgte Stadtgründung hat vorweggenommen, was sich in den geschichtlichen Schicksalen Roms erfüllen sollte.

Man hat an Rom gerühmt, daß es in fortgesetztem Vorrücken die an das jeweilige Reichsgebiet angrenzenden Räume „in langer und zäher Arbeit“ einbezogen habe. Ich weiß nicht, ob man durch die Einführung des Begriffes „Arbeit“ die Dinge übers Maß vereinfacht, ob man sie nicht auch in allzu kleinbürgerlicher Art gesehen habe. Römertum gerät bei solcher Auffassung in die Rolle eines strebsamen jungen Mannes, der sich's nicht verdrießen

¹³⁾ Dion. Hal. 8, 69, 2.

läßt, eine ihm vorgeschriebene Aufgabe zur Zufriedenheit derer, die darüber zu befinden haben — in diesem Fall des modernen Historikers —, zu erledigen.

Demgegenüber sei betont, daß die Römer nicht weniger stark als im Vorwärtsschreiten auch im Abwarten gewesen sind. Ihre Politik gegenüber dem hellenistischen Osten gibt dafür ein Beispiel. Sie haben die Gelassenheit des wahrhaft Großen besessen, der warten kann, bis die Stunde kommt; der weiß, daß der Wille des Fatum hinter ihm steht und daß bestimmte Dinge zu bestimmter Zeit ihm zufallen müssen. Den Römern eignete Einsicht in die Bedingtheit und die Grenzen menschlichen Wirkens in hervorragendem Maße; sie sind sich bewußt, daß man dem Geschehen mit eignem, noch so eifrigem Bemühen nur zum geringsten Teil beikommen kann. Weil er um die Vergänglichkeit auch des Größten wußte, sind die Tränen des jüngeren Scipio beim Anblick des zerstörten Karthago geflossen. Derselbe Mann ließ als Zensor im Jahre 141 das Lustrationsgebet dahin ändern, daß fortan nicht, wie bisher, Roms Mehrung, sondern die Erhaltung dessen, was man erreicht habe, von den Göttern erfleht wurde (Val. Max. 4, 1, 10).

Auch dies ist eine Abwandlung jener Anschauung, der Horaz in seinem Wort vom Urgrund römischer Herrschaft und Größe Ausdruck verliehen hat.

2. Folgen der Größe Roms

1.

Schwerlich wird man von einem modernen Historiker verlangen, daß er sich den Glauben an Roms Götter zu eigen mache (obwohl manche, und gewiß nicht die schlechtesten, solche Forderung erhoben haben). Was man erwarten darf, ist ein anderes. Einmal, daß man der Römer eignen Glauben ernst nehme und in seiner Eigentümlichkeit, zugleich in seiner bestimmenden Kraft für römisches Handeln, erfasse. Als Zweites sei hinzugefügt, daß man über die zeitgebundene Form römischer *religio* hinaus sich ver-