

sakarater, karanter usw.); dazu kommen Imperative vom Typus des oskischen *censamur*. Für das Indikativum des „Perfekts“ gibt es aber, wie im Latein, periphrastische Bildungen: o. *teremnatu-st*, daneben steht doch $\text{Fετεν}\lambda\epsilon$, d. h. *vetenife* etwa 'proprium factum est', wenn ich in meiner Lesung und Auffassung LIA 4 C Recht habe (Vetter Nr. 192 liest $\text{Fετεπ}\sigma\iota$), worin ich, wie auch in den Konjunktiven Perf. u. *pihafei* usw., o. *sakrafir*, das $-\delta\eta-$ des griechischen Aor. Pass. wiedererkenne (LIA, S. 142 zu Tab. Ig. VIa 29). Dagegen würde uns $\epsilon\alpha\nu\gamma\mu\alpha\iota$ einen Rest des alten Perfekts bewahren (etwa wie im lat. Perf. Akt. aoristische und perfektische Bildungen zusammengefloßen sind): daß es $-\mu\alpha\iota$ wie das Griechische, nicht $*-ai$ wie das Sanskrit (und das Latein, das doch sein $-i$ im Aktivum gebraucht, s. u.) aufweist, hängt mit den alten Elementen zusammen, die das Oskisch-Umbrische mit dem Griechischen gemein hat: vgl. oben XCV, S. 10 ff. Dagegen hätte das Oskische mit dem Latein die aktive Form $\epsilon\mu\alpha\iota = \bar{e}m\bar{i}$ gemein, die ich einmal (Studi ital. 'di filol. class., N.S. XI, 1934, S. 324 f.) aus der Vaseninschrift v. Planta 11, Conway S. 530 (Vetter 186) erschließen zu können glaubte, indem ich las: $\tau\tau\ \tau\omicron\upsilon\tau\iota\chi\ \epsilon\mu\alpha\iota\ \pi\omicron\tau\epsilon\rho\epsilon\mu$ '(ego) Tit(us) Tutic(us) emi poterium'. Diese Inschrift stellt doch zuviele Probleme, und es steht nicht einmal fest, daß sie oskisch geschrieben sei (Vetter verneint das), so daß man damit in diesem Zusammenhang kaum operieren möchte.

Mailand

Vittore Pisani

Q. FABIVS MAXIMVS CUNCTATOR UND DIE KONSULWAHLEN DER JAHRE 215 UND 214 V. CHR.

Ein Beitrag zur religiösen Situation Roms im zweiten punischen Krieg

Seit M. Gelzers¹⁾ und F. Münzers²⁾ Werken über die römische Nobilität ist es eine Selbstverständlichkeit geworden, der jeweiligen gesellschaftlichen Struktur des römischen Staates nachzuspüren. Wir sind hellhörig geworden für die geheimen Beziehungen der nobiles untereinander und ihre Bedeutung für

1) Die Nobilität der römischen Republik. Leipzig-Berlin 1912.

2) Römische Adelsparteien und Adelsfamilien. Stuttgart 1920.

den Ausgang der Magistratswahlen. Diese entschieden darüber, wem die Leitung der Staatsgeschäfte auf ein Jahr übertragen wurde, und es konnte in der Wahl der Person bereits das Programm der zukünftigen Politik ausgedrückt sein. Besonders englische und amerikanische Gelehrte haben die von Gelzer und Münzer eingeschlagene Richtung weiter verfolgt und unser Wissen um diese in den Quellen kaum angedeuteten Hintergründe bereichert³⁾. Aber die jetzt vorherrschende soziologische Fragestellung birgt die Gefahr in sich, daß sie die gewonnenen Erkenntnisse einseitig überschätzt und nun umgekehrt für andere Kräfte den Blick verstellt, die in den politischen Entscheidungen wirksam waren. Außenpolitische Rücksichten, fachliche Eignungen, sowie religiöse Vorschriften und Gepflogenheiten, die alle ihren Einfluß auf die Magistratswahlen ausübten, werden kaum noch in Rechnung gestellt gegenüber dem einen Gesichtspunkt, den Münzer eindrucksvoll herausgearbeitet hat: daß der Wahlleiter und die hinter ihm stehende Partei den Ausgang der Wahlen weitgehend bestimmten⁴⁾.

Als eine der zentralen Figuren in diesem Spiel der Parteien ist Q. Fabius Maximus Verrucosus⁵⁾, der Cunctator des zweiten punischen Krieges, betrachtet worden. Von der entscheidenden Niederlage seines politischen Gegners C. Flaminius an bis zu dem Zeitpunkt, da der Ruhm des Eroberers von Neu-Karthago die Verdienste aller anderen militärischen Führer zu überschatten begann, hat er die Geschicke Roms bestimmt. F. Münzer, wie neuerdings H. H. Scullard, sah daher in ihm den Leiter einer eigenen Partei. Aber erklärt sich Fabius' Gegensatz z. B. zu Scipio Africanus wirklich als einer der

3) Es seien genannt: R. Syme, *The Roman Revolution*. Oxford² 1952. H. H. Scullard, *Roman Politics 220—150 B. C.* Oxford 1951. R. M. Haywood, *Studies on Scipio Africanus*. Baltimore 1933. L. R. Taylor, *Party Politics in the Age of Caesar*. Berkeley 1949.

4) Es kann hier nicht der Ort sein, zu Münzers Methode und Ergebnissen Stellung zu nehmen (vgl. de Sanctis in: *Riv. Fil.* 14 (1936) p. 193 sequ. 15 (1937) p. 84). Zweifellos hat M. den neuartigen und fruchtbaren Gedanken gehabt, die in den Fasten vorliegende Quelle auszuwerten. Er hat damit überraschende und überzeugende Resultate erzielt. Aber deutet sich schon bei ihm eine bedenkliche Verabsolutierung des einmal gewonnenen Prinzips an, so sind später immer weiterreichende Folgerungen daraus gezogen worden. Jedenfalls muß es verwundern, daß H. H. Scullard a.a.O. Münzers Ergebnisse weitgehend übernimmt, ohne sie erneut kritisch zu prüfen.

5) Verrucosus ergänzt Degrassi, *Inscriptiones Italiae Vol. XIII*, 1 p. 45 die inschriftliche Überlieferung der Fasten, da der Name z. J. 217 v. Chr. Verrucos. abgekürzt ist (an anderen Stellen Verrucos).

Parteien und nicht als einer der Generationen, der zu dieser Zeit zusammenfiel mit bedeutsamen Wandlungen in der inneren Struktur Roms⁶⁾? Seit dem zweiten punischen Kriege etwa — vielleicht schon seit dem Ende des ersten — befanden sich die Römer in geistiger Auseinandersetzung mit dem Griechentum. Auf allen Gebieten vollzog sich der Einbruch der hellenistischen Kultur. Dichtung und Geschichtsschreibung fanden zum ersten Mal eine Stätte in Rom. Auch mit der bildenden Kunst der Griechen wurden die Römer im Verlaufe des Krieges bekannt. Gleichzeitig öffneten sich besonders die Söhne der Vornehmsten im Staate griechischen Lebensformen. Sie brachten eine Verfeinerung der Sitte mit sich, aber auch ihre Gefahren: Lockerung der strengen altrömischen Moral und ein neues Verhalten im Verkehr mit den Göttern. Mochten die Auswirkungen dieser Begegnung zweier Kulturen erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts deutlich werden, so war doch von Anfang an das Problem gegeben, wie die neuen geistigen Strömungen sich mit den römischen Formen der Götterverehrung vereinbaren ließen.

Q. Fabius Maximus hat auch in diesem Zusammenhang eine bedeutende Rolle gespielt. So konnte G. Wissowa⁷⁾ mit dem Jahr seiner Diktatur, die mit religiösen Maßnahmen aller Art erfüllt war, eine neue Epoche der römischen Religionsgeschichte beginnen lassen. Auf der anderen Seite hat F. Münzer im Rahmen seiner Untersuchungen über die Politik der *nobiles* und ihre Beziehungen untereinander auch Fabius' religiöses Verhalten mehrfach erörtert. Er versteht grundsätzlich alle Äußerungen kultischer Vorschriften, die Gutachten der Priesterkollegien sowie die Folgen des *Auspizienwesens* als Mittel der von der Nobilität geleiteten Politik⁸⁾. D. h. er sieht die Fragen des römischen Kultus mit den Augen Ciceros⁹⁾, einer

6) W. Hoffmann hat in seiner Studie über „Livius und der zweite punische Krieg“ auf diesen Punkt hingewiesen: „Zwei Zeitalter treffen in Fabius und Scipio aufeinander“ Hermes, Einzelschriften, H. 8 (1942) S. 126.

7) Religion und Kultus der Römer. ²1912. S. 60 ff. Ihm folgen u. a.: F. Münzer, Röm. Adelsparteien S. 79. A. Rose, Ancient Roman Religion (1948) p. 98 sequ. Etwas vorsichtiger die Grenze der Hellenisierung verweisend, aber im Ganzen an Wissowas These festhaltend: Altheim-Mattingly, A History of Roman Religion (1938) p. 284. 296. Jetzt Altheim, Röm. Religionsgeschichte I, 1951, S. 286.

8) Röm. Adelsparteien S. 190. RE VI, 2 Sp. 1828.

9) Vgl. de div. II 43: hoc fortasse rei publicae causa constitutum est; comitorum enim non habendorum causas esse voluerunt. De div. II 74:

historischen Überlieferung, die durch die Zeit der Revolution seit den Gracchen hindurchgegangen war. Das Verhalten zur Zeit Caesars — z. B. hinsichtlich der Auspizien — ist jedoch nicht notwendig das gleiche, wie wir es für die ein bis zwei Jahrhunderte zurückliegende Epoche anzunehmen haben. Es ist also in der Überlieferung religiöser Vorgänge das, was als Tatsache berichtet wird, abzuheben von dem, was die Interpretation des später lebenden Schreibers hinzugefügt hat¹⁰⁾. In diesem Sinne ist neu zu überprüfen, was uns über Q. Fabius Maximus und sein Verhalten in Fragen des Staatskultes überliefert ist. Auf ihn wird in besonderem Maße verwiesen als Beispiel für einen Mann, der bereits zur Zeit des zweiten punischen Krieges Auspizien, Prodigien und Vorschriften der römischen Religion als Mittel im politischen Kampf benutzte, ohne daß den kultischen Formen noch eine verbindliche Kraft innewohnte¹¹⁾. Wenn sich erweist, daß diese Vorstellung für Fabius sich anhand der Quellen nicht erhärten läßt, so ist ein Ansatzpunkt gefunden, von dem aus das allzu generelle Urteil Münzers, das zur *communis opinio* geworden zu sein scheint, nicht mehr aufrecht erhalten werden kann, sondern im einzelnen von den verschiedensten Seiten her neu überprüft werden muß.

Bei den Konsulwahlen von 215 und 214 v. Chr. wurden religiöse Gründe geltend gemacht, die eine Wiederholung der schon erfolgten Wahl, bzw. Vorwahl erzwingen. Beide Male fiel das Endresultat zugunsten des Fabiers aus. So gilt es die Hintergründe dieser beiden Wahlen aufzuhellen. Dabei geht es uns darum, ein Bild von Fabius' religiöser Haltung überhaupt zu gewinnen, die nur zu verstehen ist aus der besonderen Situation Roms im zweiten punischen Krieg. Nur wenn wir beides im Auge haben, läßt sich vielleicht die Frage beantworten, welche Bedeutung der römischen Religion in der inneren und äußeren Politik der Republik zur Zeit des Cunctators

fulmen sinistrum auspiciis optimum habemus ad omnis res praeterquam ad comitia; quod quidem institutum rei publicae causa est, ut comitorum vel in iudiciis populi vel in iure legum vel in creandis magistratibus principes civitatis essent interpretes.

10) Andeutungen in dieser Richtung gibt neuerdings A. Rose, *Ancient Roman Religion* p. 100. Er setzt den Verfall der römischen Religion erst ins 2. Jhd. Vgl. auch L. R. Taylor, *Party Politics* p. 90 sequ.

11) Münzer RE VI 2 Sp. 1828: „Die scientia iuris augurii hat ihm übrigens hauptsächlich als Waffe gedient, um plebeische Ansprüche zu bekämpfen und eigene durchzusetzen.“

zukam. Als ein Beitrag zu dieser wichtigen Frage möchten die folgenden Ausführungen verstanden werden.

I.

215 v. Chr. starb der designierte patrizische Konsul L. Postumius Albinus noch vor Antritt seines Amtes. Eine Nachwahl war nötig, bei der *ingenti consensu* der Plebejer M. Claudius Marcellus gewählt wurde. Aber als der neue Konsul die erste feierliche Handlung seines Amtes vollzog, donnerte es¹²⁾. Das bedeutete nach römischer religiöser Vorstellung ein ungünstiges *Auspizium*. Man zog daher das *Augurenkollegium* zu Rate, *augures vitio creatum videri pronuntiaverunt*, erzählt Livius und fügt hinzu: *volgoque patres ita fama ferebant, quod tum primum duo plebei consules facti essent, id deis cordi non esse*. Marcellus dankte ab und an seine Stelle trat wieder ein Patrizier: Q. Fabius Maximus.

Livius' Bericht gibt in diesem Teil beste annalistische Überlieferung wieder¹³⁾. Das bezeugt der knappe, nur das Wesentliche anführende Stil, der in seinen Tatsachen durch die uns erhaltenen *Fasti* bestätigt wird, ferner das in seiner ursprünglichen Formulierung wiedergegebene Gutachten der *Auguren*. In dieser Form wurden die jeweils vom Senat angeforderten Auskünfte erteilt. Hatten doch die *Auguren* (ebenso wie die anderen *Priesterkollegien* oder die *Haruspices*) allem Anschein nach nicht das Recht, ohne Aufforderung ein derartiges Gutachten zu erteilen¹⁴⁾. *Videri* drückt dabei aus, daß mit der Antwort noch nicht ein endgültiger Rechtssatz ausgesprochen war, sondern den Vätern die Entscheidung zukam, ob dem *responsum* Folge geleistet werden sollte¹⁵⁾. Erst

12) Liv. 23, 31, 13 f.

13) A. Klotz, *Livius und seine Vorgänger* (1940 ff) S. 156 schließt auf *Valerius Antias* als Quelle, der aber an dieser Stelle zweifellos die *annales maximi* mehr oder weniger unverändert wiedergibt.

14) Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*³ I S. 115 f glaubt zwar auch für das *Kollegium* ein *Initiativrecht* annehmen zu können. Aber gerade der von ihm angezogene Beleg *Cic. de nat. deor. II 10 f* weist auf die notwendige Einschaltung des Senats hin. Dabei nimmt Mommsen a.a.O. I S. 103 A. 4 selbst an, daß *Ti. Gracchus* zunächst an den Senat berichtet habe. Vgl. zur Möglichkeit des Eingreifens des *Augurenkollegiums* Nilsson *Röm. Mitt.* 48 (1933) S. 251. L. R. Taylor, *Party Politics* p. 213 sequ. n. 22.

15) Anders Mommsen a.a.O. I S. 115. Aber immer noch ist Mommsens Darstellung des *Auspizienwesens* (a.a.O. I S. 76—116) grundlegend. Vgl. Taylor, *Party Politics* p. 213 n. 15.

wenn der Senat in dieser Richtung entschied, galt der betroffene Magistrat als *vitio creatus* und wurde zur Abdankung aufgefordert.

Verdeutlicht man sich die Folge dieser Vorgänge vom ungünstigen *Auspizium* bis zur endgültigen Abdankung des Magistrats, so ergeben sich verschiedene Fragen. Mit dem Donner bei Marcellus' Amtsantritt war ein Faktum gegeben, das entsprechend den Vorschriften der römischen Religion nicht unbeachtet bleiben durfte. Indem Auguren zu Rate gezogen wurden, wendete man sich an das für die Deutung des Vorkommnisses zuständige Kollegium. Zwar war an sich der jeweilige Imperiumsträger berechtigt, auch ohne Hinzuziehung eines Auguren die *Auspizien* auszudeuten, in diesem Fall umso mehr, als Marcellus selbst dem Kollegium angehörte. Aber sei es, daß dieser von sich aus wegen der Bedeutung des Vorgangs gerade beim Amtsantritt eine Befragung der anderen Auguren anregte, sei es, daß sie vom Senat gerufen wurden, sie traten jedenfalls nicht selbständig handelnd auf, sondern wurden aufgefordert zu kommen. Das *responsum* der Auguren focht die Rechtmäßigkeit der Wahl des Marcellus an. Damit wird deutlich, was schon die Art des Zeichens vermuten ließ, daß es sich bei dem vorliegenden *Auspizium* nicht um ein vom Magistrat eingeholtes erbetenes Zeichen (*auspicium impetrativum*) handelte, sondern um ein zufälliges (*auspicium oblativum*), über dessen Ausdeutung und Gültigkeit die Auguren zu befinden hatten. So schaltete die Möglichkeit aus, durch ein *repetere auspicia* ein günstigeres Ergebnis zu erzielen¹⁶). Trotzdem mußte der Unwille der Götter, der sich im Donner ausgedrückt hatte, nicht unausweichlich auf Marcellus' Wahl bezogen werden. Sofort erhebt sich die Frage: Warum entschied das Kollegium gegen den Claudier?

F. Münzer hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß Q. Fabius Maximus in auffälliger Weise mit diesen Vorgängen verbunden war. Schon seit etwa 50 Jahren bekleidete er das Augurat. Das mußte seiner Stimme innerhalb des Kollegiums ein besonderes Gewicht geben¹⁷). Er war somit selbst

16) Mommsen STR I S. 115 stellt fest, daß „dem *repetere auspicia*, in der Regel nichts im Wege steht“. Aber das gilt natürlich nur für die *Impetrativauspizien*, die vom Magistrat eingeholt wurden, die *Oblativauspizien* waren einmalig und wirkten endgültig.

17) Dabei muß man nicht notwendig voraussetzen — wengleich manches dafür spricht —, daß er die herausgehobene Stellung eines *augur*

entscheidend daran beteiligt, wenn Marcellus' Wahl für ungültig erklärt wurde und er an seine Stelle treten konnte¹⁸⁾. Aber müssen wir deshalb annehmen, wie es Münzer tut¹⁹⁾, daß ihm die *scientia iuris augurii* nur ein Mittel war, seinen persönlichen Ehrgeiz durchzusetzen? Wir erinnern daran, daß die Entwicklung der Ereignisse an bestimmte Formen gebunden war, die der Staatskult im Auspizienwesen ausgebildet hatte. Fabius' Einwirkung waren dadurch feste Grenzen gesetzt. Zunächst mußte es überhaupt dazu kommen, daß die Auguren wegen des Auspiziums befragt wurden. D. h. entweder hatte Marcellus ihr Gutachten angefordert, da ihm in erster Linie die Initiative zukam²⁰⁾, oder aber der Senat hatte von sich aus das *responsum* veranlaßt. Zweifellos hatte Fabius die Möglichkeit, ein *senatusconsultum* dieses Inhalts anzuregen. Aber es genügte nicht der eigene Wunsch und Wille, er mußte innerhalb des Senats eine Mehrheit dafür finden. Ferner: Wenn Münzer ihn für den entscheidenden Inspirator des Gutachtens aus eigensüchtigen Motiven hält, so übergeht er dabei die Tatsache, daß auch Marcellus Mitglied des Kollegiums war und damit gleichermaßen Möglichkeiten hatte, dem entgegenzuwirken. Nicht nur diese Tatsache, auch die gemeinsame Wahl beider im nächsten Jahre, läßt vermuten, daß die Abdankung des Claudiers nicht gegen seinen Willen erfolgte²¹⁾. Schließlich mußte Fabius — wenn wir ihn mit Münzer als den eigentlichen Akteur im Hintergrund annehmen wollen — im Senat wieder eine Mehrheit für den Beschluß finden, der den Plebejer zum Rücktritt aufforderte. Damit ist die Frage nach den Kreisen, die an Marcellus' Abdankung interessiert waren, neu gestellt.

Livius selbst gibt uns einen Hinweis: *volgoque patres ita fama ferebant, quod tum primum duo plebeii consules facti essent, id deis cordi non esse*²²⁾. In diesem Zusammenhang

maximus innegehabt hat, wie sie Liegle *Hermes* 77 (1942) S. 249 ff für Aemilius Paullus, den Sieger von Pydna, erschlossen hat.

18) Münzer, *Röm. Adelsparteien* S. 74: „Der wahre Grund der Ungültigkeitserklärung war der Wunsch, das Consulat zweier Plebeier zu verhindern; Fabius war es, der sie durch das Gutachten der von ihm geleiteten Auguren herbeiführte und der unmittelbar den meisten Vorteil davon hatte.“

19) RE VI, 2 Sp. 1828.

20) Vgl. dazu Cic. *de nat. deor.* II 10 f, wo der genaue Gang im Falle religiöser Fragwürdigkeiten angegeben wird. S. o. A. 14.

21) So auch Scullard, *Roman Politics* p. 58.

22) 23, 31, 13.

scheint es kein Zufall zu sein, wenn Livius von *patres* spricht, die gleichsam einzeln, in eigener Verantwortlichkeit, ohne daß ein Senatsbeschluß vorlag, die *fama* im Volke ausstreuten, die Götter wünschten nicht zwei Plebejer als Konsuln. Der ursprüngliche Bezug auf die nur patrizischen Geschlechter klingt in dem Wort an, ohne daß Sicherheit zu gewinnen wäre, ob Livius selbst bewußt darauf hindeuten will²³⁾. Jedenfalls ist es auffällig, wie an einigen Stellen seines Werkes — gerade im Zusammenhang mit dem religiösen Bereich — *patres* in Abhebung von der Gesamtheit der Senatoren auftaucht in deutlichem Gegensatz zu *plebei*²⁴⁾. Im Wirkungsbereich des Kultus hat sich die Sonderstellung der Patrizier am längsten erhalten. Aus diesem Grunde schien es auch nach römischer religiöser Vorstellung undenkbar, auf die Mitwirkung der Patrizier bei der Bekleidung des höchsten Amtes im Staate zu verzichten. Ihnen, nicht den Plebejern, stand es ursprünglich zu, die *Auspizien* einzuholen, an deren richtigem Vollzug das Wohl des Staates hing. In gewissem Sinne ist dieses Recht immer an den Patriziat geknüpft geblieben — Mommsen bezeichnet es geradezu als ein Reservatrecht²⁵⁾ —, wenngleich es auch den plebejischen Praetoren und Konsuln oblag, die *Auspizien* einzuholen, als diese Ämter ihnen geöffnet wurden. Ein Rest dieses ausschließlichen Rechtes der Patrizier ist aber auch in historischer Zeit noch erhalten geblieben. Im *Interregnum* wurden die *Auspizien* an die patrizischen Senatoren zurückgegeben, die aus ihrer Mitte durch Wahl oder Los den *Zwischenkönig* bestimmten. In dem *terminus technicus auspicia ad patres redire*, der uns mit geringen Varianten bei Cicero und Livius begegnet²⁶⁾, kommt somit noch zum Ausdruck, daß es sich um den ursprünglich patrizischen Senat handelte.

Nach der Interpretation der *patres* bedeutete also das Eingreifen der Götter, die das *auspicium oblativum* schickten und damit Marcellus' Abdankung verursachten, daß die religiöse Kontinuität gewahrt bleiben sollte, die nur in der Betei-

23) Livius' Gebrauch des *terminus patres* ist nicht eindeutig. Er benutzt das Wort für die Patrizier allein *und* den Gesamtsenat, so daß das Wort jeweils aus dem Zusammenhang zu interpretieren ist. Vgl. Mommsen STR III S. 1037 A. 1.

24) 27, 8, 2, 10; 37, 51, 6; s. u. S. 255 f.

25) STR I S. 91.

26) Cic. ep. ad Brut. I 5, 4. de leg. III 9. Liv. I 32, 1. Vgl. Mommsen STR I S. 91 A. 1 und 654.

ligung der Patrizier an der Leitung des Staates gewährleistet schien²⁷⁾. Es ist sehr wohl möglich, daß Fabius sich zu ihrem Sprecher gemacht hatte und bei den geschilderten Vorgängen die von Münzer angenommene Rolle spielte. Aber das hebt nicht auf, daß das religiöse Moment für das Augurengutachten und seine Folgen entscheidend war. Zumindest wirkte der Hinweis auf die religiösen Rechte der Patrizier so stark, daß erst 43 Jahre später zum ersten Mal in der Geschichte Roms zwei Plebejer gemeinsam das höchste Amt bekleideten²⁸⁾.

II.

Fabius' Anteil an den Konsulwahlen für das folgende Jahr ist eindeutiger zu bestimmen. Wir erfahren die näheren Umstände vor der Wahl²⁹⁾, vor allem, daß jener größte Eile hatte, die Comitien abzuhalten. Von Puteoli kommend, berührte er gar nicht erst die Stadt, sondern zog direkt aufs Marsfeld. Auf diese Weise führte er während des Wahlaktes nicht nur die Rutenbündel, sondern in ihnen zum Zeichen der Feldherrngerichtsbarkeit über Tod und Leben die Beile. Die Stimme der *centuria praerogativa*, die von den Römern als omen für den Ausgang der Wahl angesehen wurde³⁰⁾ und praktisch das Ergebnis zu entscheiden pflegte, fiel auf T. Otacilius, einen Verwandten des Fabius, und auf M. Aemilius Regillus. Fabius unterbrach daraufhin den Wahlgang, sprach sich scharf gegen die erwählten Personen aus und verlangte, daß in Anbetracht der gefährlichen Lage des Staates nur erprobte Männer zu Konsuln gemacht würden. Er ließ dabei durchblicken, daß er sich selbst für einen solchen Mann hielt. Die *Praerogativa* wiederholte ihre Wahl und ihre Stimme fiel nun, wie der Wahlleiter es gewünscht hatte, auf ihn selbst und M. Claudius Marcellus, der im Vorjahr zugunsten des Patriziers Q. Fabius Maximus abdanken mußte. Vorher wurde T. Otacilius durch Hinweis auf die Beile gewaltsam zur Ruhe

27) Münzer RE III, 2 Sp. 2742 vereinfacht den Vorgang zu sehr, wenn er meint: „da jetzt beide Consuln Plebejer gewesen wären, was noch nie vorgekommen war, wurden religiöse Bedenken vorgeschützt und die Wahl cassiert“. Die religiösen Bedenken wurden nicht nur vorgeschützt, sie waren auch da.

28) *Fasti cons. Cap. z. J. 172 v. Chr.* = *Inscr. Italiae XIII*, 1 p. 51: *Ambo primi de plebe.*

29) Liv. 24, 7, 11 ff.

30) Cic. *de div.* I 103. II 83. — Vgl. Mommsen STR III S. 398. L. R. Taylor, *Party Politics* p. 56. 204 n. 39.

gezwungen, als er sich gegen den ungewöhnlichen Eingriff des Wahlleiters wehren wollte. Rücksichtslos machte Fabius von den Möglichkeiten Gebrauch, die ihm seine Stellung als wahlleitender Konsul bot, um seinen Willen durchzusetzen. Er wurde darin — wenn wir auf Vollständigkeit der Wahlberichte in den erhaltenen Teilen des Livius rechnen dürfen — wenige Jahre später nur noch von Q. Fulvius Flaccus erreicht³¹⁾.

Livius' Bericht ist in diesem Fall weiter ausgesponnen. Es ist deutlich, daß er seine Kenntnisse aus einer ausführlicher erzählenden Quelle bezieht. Alfred Klotz hat auf Valerius Antias als Gewährsmann geschlossen³²⁾. Belebt wird die Erzählung durch eine Rede, die Fabius bei dieser Gelegenheit gehalten haben soll. Scheint der Bericht somit zunächst in seinem Wert verdächtig, so kann an dem tatsächlichen Vorgang doch nicht gezweifelt werden³³⁾. Er ist auch nie in Frage gestellt worden³⁴⁾.

Aber was für Gründe bewogen Fabius zu dem ungewöhnlichen Schritt, eine einmal begonnene Wahl zu unterbrechen und eine Wiederholung in seinem Sinne zu erzwingen? D. h. welche Argumente machte er gegen die getroffene Wahl der Praerogativa geltend? Wir beziehen uns auf die von Livius überlieferte Rede³⁵⁾, obwohl wir uns bewußt bleiben, wie anfechtbar in ihrem historischen Wert diese Reden sind. Aber insoweit sie konkrete Angaben enthalten, können und dürfen wir über ihren Inhalt nicht hinweggehen, zumal bestimmte Fakten von Livius an anderer Stelle wiederholt werden³⁶⁾. M. Aemili-

31) Liv. 27, 6, 2 ff.

32) Livius und seine Vorgänger S. 159.

33) Schon Nissen, Kritische Untersuchungen über die Quellen der 4. und 5. Dekade des Livius (1863) S. 45 f ist für die Glaubwürdigkeit des Livius, bzw. Valerius Antias, in den Berichten über die innere Geschichte Roms eingetreten, da sie auf die Notizen der pontifices maximi zurückgehen.

34) Sowohl Mommsen STR III S. 410 wie auch neuerdings L.R. Taylor, Party Politics p. 204 n. 40 nehmen Bezug auf die Liviusstelle.

35) 24, 8, 1 ff.

36) Liv. 29, 11, 14 und 38, 6 wird M. Aemilius Regillus anlässlich seines Todes als flamen Martialis (nicht Quirinalis) genannt. Da aber beide flamines in gleicher Weise an Rom gebunden waren, worauf es in diesem Zusammenhang ankommt, war eine Verwechslung der beiden Flamine leicht möglich und braucht nicht zu beweisen, daß die Fabius in den Mund gelegte Rede nicht wirklich von diesem benutzte Argumente wiedergibt. Sehr kritisch gegenüber der Livianischen Überlieferung ist zwar neuerdings wieder M. Gelzer, Die Glaubwürdigkeit der bei Livius überlieferten

lius Regillus war flamen Quirinalis³⁷⁾. Als solchen dürfen wir ihn, so sagt Fabius bei Livius, weder von seinen religiösen Pflichten in Rom entbinden und auf den Kriegsschauplatz entsenden, noch dürfen wir ihn angesichts der militärischen Lage in Rom zurückhalten. Entweder vernachlässigen wir den Dienst gegenüber den Göttern oder die Erfordernisse des Krieges. Wenn aber Regillus für die Kriegführung ausfällt, hängt alles von der militärischen Tüchtigkeit des T. Otacilius ab. Dieser ist zwar mit ihm, Fabius, verwandt, aber er hält ihn nicht für den Mann, der allein der schwierigen Lage Herr werden kann³⁸⁾. Daher soll die Wahl wiederholt werden.

Auch in diesem Fall spielte somit die Berufung auf bestehende religiöse Vorschriften eine Rolle. F. Münzer hat zwar entsprechend seiner grundsätzlichen Einstellung angenommen, daß auch diesmal das geistliche Amt des Aemiliers Fabius nur als Vorwand diente, um einen Parteigegner am Aufstieg zum Konsulat zu hindern³⁹⁾. Dem Angriff gegen Regillus fiel dann sein Verwandter Otacilius zum Opfer⁴⁰⁾. Aber diesem wurde zur Entschädigung für das ihm entgangene Konsulat ein zweites Mal die Praetur für Sizilien übertragen und sein Flotten-

Senatsbeschlüsse über röm. Truppenaufgebote in: *Hermes* 70 (1935) S. 269 ff. Neuere Arbeiten über die Reden bei Livius berücksichtigen nicht die Frage nach der historischen Verwendbarkeit: Gries, *Livy's Use of Dramatic Speech* in: *Am. Journ. of Phil.* 70 (1949) p. 118 sequ., Lambert, *Die indirekte Rede als künstlerisches Stilmittel des Livius*. Diss. Zürich 1946.

37) Vgl. A. 36. Welches Flaminat er wirklich bekleidet hat, ist schwer zu entscheiden. Livius kann für Fabius' Rede konkretes Material aus der Fabischen Geschlechtstradition vorgelegen haben. Wahrscheinlicher ist, daß die Bezeichnung des Aemilius als flamen Martialis auf Grund der Priesterlisten erfolgt und daher die richtige ist. Dafür spricht auch, daß es bezüglich des flamen Martialis den Präzedenzfall des Postumius schon gab. Für den flamen Quirinalis scheint es noch im Jahre 189 v. Chr. keinen anderen Präzedenzfall als eben denselben des Postumius gegeben zu haben (vgl. u. S. 256). Trotzdem bleibe ich im Text bei der Angabe, wie sie in Fabius' Rede auftaucht, da der Unterschied für unsere Fragestellung keine Rolle spielt.

38) Fabius beruft sich dabei wohl mit Recht auf Otacilius' bisherige Kriegführung in Sizilien. Holm, *Geschichte Siziliens III* (1898) S. 514 und ihm folgend Münzer, *Röm. Adelsparteien* S. 74 f scheinen mir Otacilius' Bedeutung zu überschätzen.

39) *Röm. Adelsparteien* S. 73 f.

40) Es weisen viele Indizien darauf hin, daß die Bewerbungen ums Konsulat von vornherein paarweise erfolgten. Vgl. wie häufig dieselben Paare in den Fasten auftreten, bei Iteration des Konsulats wie bei Erringung der Censur. So lassen sich auch bei Livius besonders ausgeführte und sonst schwer deutbare Fälle am leichtesten erklären (vgl. 26, 22, 2 ff)

kommando verlängert. Auf diese Weise erhielt er eine Sonderstellung, die ihm auf längere Zeit Möglichkeiten zu militärischer Initiative bot. Münzer vergleicht sein Kommando geradezu mit dem gleichzeitigen der Scipionen in Spanien und meint: „die Fabische Partei hat ihm eine der wichtigsten Aufgaben des ganzen Krieges übertragen“⁴¹⁾. Mit Recht, wie mir scheint, hat M. Gelzer⁴²⁾ gegenüber dieser Überschätzung des Otacilius seine Bedenken geltend gemacht. Münzer hat seine eigene These ad absurdum geführt, wenn er den Zusammenstoß zwischen Fabius und seinem „Parteifreund“ Otacilius wie folgt erklärt: „Das Ganze war ein abgemachtes Spiel, und wenn es in der Öffentlichkeit den von Livius geschilderten Eindruck gemacht hat, so haben die verschiedenen Personen ihre Rollen vorher vereinbart und verteilt, um das Volk darüber hinwegzutäuschen.“⁴³⁾ Durch Berufung auf Parteikonstellationen lassen sich diese Vorgänge nicht erklären. Gerade für diese Zeit läßt sich der von Münzer postulierte Gegensatz zwischen Fabiern und Aemiliern nicht erweisen. Er widerspricht sogar den ausdrücklichen Zeugnissen des Livius und Plutarch, die beide im Zusammenhang mit den Ereignissen von Cannae die Übereinstimmung zwischen dem Cunctator und L. Aemilius Paullus betonen. Zwar hat zuletzt Alfred Klotz diese Nachrichten als Mittel der künstlerischen Ausgestaltung des Fabiusbildes bezeichnet und ihre historische Grundlage bezweifelt⁴⁴⁾. Aber sie als ausdrückliche Verfälschung der wahren Beziehungen aufzufassen, hieße Livius' Kunstwillen zuviel zumuten. Ebenso erscheint es fragwürdig, Fabius nur persönlichen Ehrgeiz als Motiv zu unterschieben. Livius lehnt das ausdrücklich ab⁴⁵⁾. Münzer hat gerade deswegen vermutet, daß jener damit Stimmen zum Schweigen bringen wollte, die dem Wahlleiter diesen Vorwurf machten⁴⁶⁾. Aber auch Plutarch gibt uns dafür keinen Beleg, obgleich er den späteren Gegensatz zu Scipio Africanus durchaus in dieser Richtung interpretiert⁴⁷⁾.

41) Adelsparteien S. 75.

42) *Hermes* 70 (1935) S. 287.

43) Adelsparteien S. 74.

44) Q. Fabius Maximus Cunctator in: *Neue Jbb.* 3 (1940) S. 296.
Jetzt auch Scullard, *Roman Politics* p. 52 n. 4.

45) 24, 9, 10 f. Vgl. 27, 6, 8 f.

46) Adelsparteien S. 74.

47) *Fab.* 25.

Wir müssen also auf das einzige überlieferte Motiv für Fabius' Handeln zurückgreifen: Aemilius' Flaminat, der ihn hinderte, Rom zu verlassen. Nehmen wir diese Erklärung ernst — und wir werden an Hand von Parallelfällen erweisen, daß man diese Angabe des Livius aus Fabius' Rede bisher zu Unrecht bagatellisiert hat —, so lösen sich alle Interpretationsschwierigkeiten von selbst. Rom bedurfte in seiner augenblicklichen Situation zweier erfahrener Feldherrn, die stark genug waren, Hannibals Fortschritte zu hemmen, aber auch vorsichtig genug, den Staat nicht in neue Gefahren zu bringen. Die römische Kriegführung dieser Jahre war auf diesen Grundsatz der geteilten Konsularheere festgelegt, der die größtmögliche Aktionsbreite zur Verteidigung sicherte, andererseits immer nur einen Teil der Truppen der Gefahr des Kampfes aussetzte⁴⁸⁾. Es war die konsequente Fortführung der Cunctatortaktik durch beide Konsuln. Fabius selbst mochte auf diese Art der Kriegführung hingewirkt haben. Umso näher lag es gerade für ihn, daß er ein Wahlergebnis verhinderte, das diese Taktik unmöglich machte und den militärischen Oberbefehl in eine Hand legen würde. Dieser Gefahr trat der Wahlleiter energisch entgegen, zumal sein Verwandter Otacilius, als allein Verantwortlicher zu unbedeutend, gerade deshalb in Fabius' Sinne gefährlich war. Erkennt man an, daß Fabius' Berufung auf das religiöse Hindernis für Aemilius' Wahl ernst gemeint und schwerwiegend war, wird auch der Widerspruch in Otacilius' Verhalten erklärlich. Er wehrte sich aufs heftigste, als Fabius ihm das schon sichere Konsulat durch sein Eingreifen wieder entriß. Aber er konnte sich auf die Dauer nicht den ernstesten Gründen seines Verwandten verschließen, die diesen dazu bestimmt hatten. So gestaltete sich das Verhältnis zwischen beiden auch nach dem von Livius als sehr heftig geschilderten Zusammenstoß durchaus erträglich. Otacilius mochte im ersten Ärger gehandelt haben⁴⁹⁾.

48) Vgl. die Aufstellungen der Heere in der Dissertation von G. Staupe, Untersuchungen zum 2. punischen Krieg. Diss. Jena 1911. S. 24 ff.

49) Weist nicht auch die Bemerkung über Otacilius' Untüchtigkeit darauf hin, daß es sich hier nicht nur um ein abgekartetes Spiel zwischen „Parteifreunden“ gehandelt haben kann? Fabius dürfte schwerlich bewußt einen seiner Anhänger herabgesetzt haben, wenn nicht sachliche Feststellungen es nötig machten. Im übrigen ist bemerkenswert, daß Otacilius gegenüber seinem militärisch zweifellos tüchtigeren Halbbruder Marcellus zurücktreten mußte (Plut. Marc. 2,2).

Konnten wir bisher wahrscheinlich machen, daß gegenüber allen modernen Kombinationen und Vermutungen Livius' Begründung von Fabius' Vorgehen den Vorzug verdient, so gewinnt diese Deutung an Gewicht durch Vergleich mit ähnlichen Fällen.

III.

Es ist uns mehrfach überliefert, daß ein flamen Quirinalis oder ein solcher des Mars in Rom zurückgehalten wurde, da ihm nicht erlaubt war, *a sacris recedere*⁵⁰). Die eigentliche Kriegführung, bezw. Provinzialverwaltung, fiel jeweils dem Mitkonsul oder den anderen Praetoren zu, während ihre religiösen Pflichten sie selbst in Rom festhielten. Der erste uns bekannte Fall aus der Zeit der klassischen Republik ist derjenige des A. Postumius Albinus. Er wurde vom pontifex maximus Caecilius Metellus in Rom zurückgehalten⁵¹), so daß der Ruhm, den ersten punischen Krieg zum entscheidenden Sieg geführt zu haben, seinem plebejischen Kollegen zufiel. Auch in diesem Fall ist bezweifelt worden, daß den pontifex bei seiner Entscheidung wirklich die Sorge um die Erfüllung der religiösen Pflichten geleitet habe. Münzer hat angenommen, daß der plebejische pontifex dem plebejischen Consul den Ruhm zuschieben wollte⁵²). Es findet sich aber in der Überlieferung keine Stütze für diese Annahme. Vielmehr wurde als Ersatz für Postumius der patrizische Praetor Q. Valerius Falto mit besonderem Auftrag gegen die Karthager geschickt und somit dem plebejischen Consul nebengeordnet. Um ihn für diesen Auftrag freizustellen, wurde ausdrücklich eine zweite Praetorenstelle geschaffen⁵³). Diese außergewöhnliche Maßnahme führte zwar dazu, daß nach dem Sieg über die Karthager Kompetenzstreitigkeiten zwischen dem Consul und Praetor ausbrachen, da jeder von beiden sich den entscheidenden Anteil am Sieg zuschrieb. Aber das sind Folgeerscheinungen, die uns hier nicht interessieren. Das Entscheidende hat Valerius Maximus ausgesprochen. Dort heißt es, als Metellus Postumius verbietet, Rom zu verlassen: *religionique*

50) Liv. ep. 19. Val. Max. I 1, 2: *ne a sacris discederet*. Vgl. Liv. 37, 51, 2.

51) a.a.O.

52) Vgl. RE XIII 2 Sp. 2068. Adelsparteien S. 261: „Die Macht des geistlichen Oberamtes diente den plebeischen Inhabern nur dazu, das Vorrecht der Patricier, die ausschließliche Befähigung für den Flaminat, in eine politische Zurücksetzung zu verwandeln“.

53) Liv. ep. 19. Val. Max. II 8, 2. Zon. VIII 17 Anf. (Flaccus statt richtig Falto). Vgl. Mommsen STR II S. 195 A. 1. 196 A. 2.

summum imperium cessit, quod tuto se Postumius Martio certamini commissurus non videbatur caeremoniis Martis desertis⁵⁴⁾.

Die Quellen sagen nichts darüber, ob der Consul gegen die Forderung des Caeciliers, in Rom zu bleiben, aufbegehrte. Man könnte es erschließen aus Livius' Worten: certamen inter P. Licinium pontificem maximum fuit et Q. Fabium Pictorem flaminem Quirinalem, quale patrum memoria inter L. Metellum et Postumium Albinum fuerat⁵⁵⁾. Aber wenn Postumius dem Verlangen des pontifex maximus nicht sofort Folge leistete, so nahm der Kampf doch wohl nicht so heftige Formen an, wie sie uns für einen späteren Fall überliefert sind. Noch schien eine selbstverständliche Notwendigkeit, was Valerius Maximus zusammenfassend darüber sagt: religionique summum imperium cessit⁵⁶⁾.

Im Jahre 189 v. Chr. verbot der pontifex maximus P. Licinius Crassus dem Praetor und flamen Quirinalis Q. Fabius Pictor, in die von ihm erloste Provinz abzugehen. Der diesmal ausführliche Bericht wirft ein Licht auf die innerpolitische Situation wie auf die Bedeutung der Staatsreligion in ihr. Fabius Pictor war nicht gewillt, um seines Flaminates willen sich in seiner politischen Laufbahn beengen zu lassen, und setzte sich gegen die Anordnung des pontifex maximus zur Wehr. Senat und Volk wurden in den Kampf der beiden eingeschaltet, Volkstribune angerufen. Aber religio ad postremum vicit, sagt Livius⁵⁷⁾. Es wurde entschieden, daß der flamen in Rom bleiben sollte, eine Strafe wurde ihm jedoch vom Volke erlassen. Als er daraufhin sein Amt niederlegen wollte, griff der Senat ein. Auf Grund seiner auctoritas bestimmte er ihn, von seinem Vorhaben abzustehen, und übertrug ihm die Fremdenprätur.

Warum griffen die patres ein und wen im engeren Sinne haben wir darunter zu verstehen? Daß es nicht den in seinen Ansichten und Handlungen in sich einheitlichen Senat gab, wie es nach Livius' Diktion scheinen könnte, hat Münzer überzeugend bewiesen⁵⁸⁾. Es gibt im wesentlichen nur zwei Gründe, die einen größeren Teil des Senates bestimmen konnten einzugreifen. Man wollte verhindern, daß ein Magistrat sich seinem Amte entzog, wenn die Auftragserteilung nicht den

54) I 1, 2.

55) 37, 51, 1 f.

57) 37, 51, 5.

56) I 1, 2.

58) Adelparteien passim.

eigenen Wünschen entsprach; oder man suchte zu vermeiden, einen Präzedenzfall zu schaffen, demzufolge ein flamen überhaupt kein politisches Amt mehr ausübte, weil er an Rom gebunden war. Bei dem römischen Formalismus konnte das bedeutsame Folgen haben. Im letzteren Fall wären unter den von Livius genannten patres wieder die patrizischen Senatoren zu verstehen⁵⁹⁾, die in erster Linie ein Interesse daran hatten, nicht durch die Bekleidung eines Flaminats von der politischen Laufbahn ausgeschaltet zu sein.

Aus eben diesem Grunde hatte Fabius Pictor sich gegen die Entscheidung des pontifex maximus, vielleicht mit gutem Grunde, gewehrt. Denn es scheint vor 189 v. Chr. keinen Präzedenzfall gegeben zu haben, der dem flamen Quirinalis verbot, Rom zu verlassen. Als einzigen Vorgang für alle derartigen Beschränkungen der drei flamines wird in der Überlieferung immer wieder auf den Fall des Postumius verwiesen⁶⁰⁾. Das scheint darauf hinzudeuten, daß Metellus mit seinem Verbot neues Recht setzte⁶¹⁾. Dabei wird aus der Überlieferung nicht deutlich, ob der Fall vorher nicht akut war, daß einem flamen ein politisches Amt übertragen wurde, oder ob die betroffenen Patrizier sich widerspruchslos einem Usus gefügt hatten, der sie in Rom festhielt. Wäre das Letztere der Fall, so wäre nicht das machtmäßige Vordringen der pontifices maximi der Anstoß zum Konflikt gewesen⁶²⁾, sondern der Wille der Patrizier, sich von diesem Usus zu emanzipieren. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, daß tatsächlich erst mit Beginn des ersten punischen Krieges das Problem vordringlich wurde, ob ein flamen auf den Kriegsschauplatz entsendet werden dürfe. Vorher spielten sich die Kriege in größerer Nähe Roms ab, von wo er gegebenenfalls zur Vollziehung der Opfer sich schnell nach Rom begeben konnte. Non egredi Italia war die entscheidende Forderung an den flamen wie an den pontifex maximus⁶³⁾.

59) Vgl. o. S. 247 f. Münzers sprachliche u. formalrechtliche Analyse der Liviusstelle (Röm. Adelsparteien S. 262 A. 1) scheint mir anfechtbar. Sicher ist, daß Livius selbst nicht eindeutig scheidet zwischen den patrizischen patres und dem patrizisch-plebeischen Gesamtsenat.

60) Liv. 37, 51, 1. Tac. ann. III 71.

61) Nach Tac. ann. III 58 gab es kein Gesetz darüber, daß ein flamen Rom nicht verlassen dürfe. Vgl. Mommsen STR I S. 491, A. 2.

62) Vgl. Münzer, Adelsparteien S. 261.

63) Vgl. Tac. ann. III 58. Auch für die pontifices maximi gab es kein Gesetz darüber, daß sie Italien nicht verlassen durften (Wissowa,

Es ist noch auf eine Beobachtung hinzuweisen: beide Fälle — 242 sowie 189 v. Chr. — traten auf zu einer Zeit besonderer militärischer Entscheidungen. In solchen Zeiten war die religiöse Erregtheit der Römer besonders groß. Das bezeugt Livius ausdrücklich vom Antiochischen Krieg: *huius quoque dedicandae causa ludi facti, et omnia cum maiore religione facta, quod novum cum Antiocho instabat bellum* ⁶⁴). So kann diese Maßnahme der *pontifices maximi* verstanden werden zwar als eine subjektive neue Setzung, aber geboren aus einer Situation besonderer religiöser Bewegtheit. Gerade deswegen konnte auch Fabius Pictors Einspruch keinen Erfolg haben.

Von daher wird aber auch erklärlich, daß Q. Fabius Maximus sich gegen die Wahl des Aemilius Regillus wandte. Wir wissen aus der gesamten Überlieferung für die Zeit nach Cannae, daß die Römer von Furcht vor dem Zorn der Götter ergriffen waren, die die Niederlagen über sie verhängt hatten. Durch verstärkte kultische Verehrung und besondere Sühnemittel suchten Senat und Volk die Götter zu befriedigen und umzustimmen ⁶⁵). So mußte Fabius größte Zustimmung finden, wenn er gegen Aemilius' Wahl auftrat. Bedeutsam ist, daß es hier der Patrizier selbst war, der die Gebundenheit des *flamen* selbstverständlich anerkannte, während es doch ursprünglich im Interesse der Patrizier lag, daß sie nicht durch die Bekleidung der ihnen allein vorbehaltenen Priestertümer politisch benachteiligt wurden. Aber diese Folgeerscheinung wurde erst im Verlaufe des 2. Jahrhunderts wirklich deutlich. Damals begann der Kampf der betroffenen Patrizier gegen die ihnen auferlegten Beschränkungen, wie er in der Auseinandersetzung zwischen Licinius Crassus und Fabius Pictor zu Tage trat. Dabei richtete er sich nicht so sehr gegen die kultischen Verpflichtungen als solche oder gar gegen den Staatskult überhaupt, sondern gegen die für sie daraus entstehenden Nachteile ⁶⁶). Das wurde besonders dringlich, als der zahlen-

Religion und Kultus der Römer² S. 506). Aber gewöhnlich lehnten sie wegen der *cura sacrorum* ein Kommando außerhalb Italiens ab. Vgl. P. Licinius Crassus (Mommsen STR I S. 491 A. 2). Dieser Usus wurde von Licinius Crassus cos. 131 v. Chr. durchbrochen. 64) 36, 36, 7.

65) Augustin de civ. dei III 18 charakterisiert die Situation nach Cannae von seinem Standpunkt aus wie folgt: *Tunc magno metu perturbata Romana civitas ad remedia vana et ridenda currebat*. Vgl. Pol. 3, 112, 6 f. Diels, Sibyll. Blätter S. 84 f. Wissowa, Religion und Kultus² S. 60 f. Wiederholt bei Altheim, Röm. Religionsgeschichte I, 1951, S. 274.

66) In diesem Sinne hat Münzer Recht, wenn er hinter diesen Auseinandersetzungen Kämpfe und Rivalitäten zwischen Patriziern und Plebe-

mäßige Rückgang der vornehmen Geschlechter⁶⁷⁾ die Besetzung der ihnen offenstehenden politischen und geistlichen Ämter durch verschiedene Personen schwierig, ja fast unmöglich machte. Aus diesem Grunde dürfte es auch zum ersten plebejischen Konsulpaar im Jahre 172 v. Chr. gekommen sein⁶⁸⁾. Wir können hier diese Linie der Entwicklung der römischen Religion nicht verfolgen. Eines ist deutlich: Fabius' Argument, daß kein flamen gewählt werden solle, da er für die Kriegführung nicht in Frage komme, Rom aber in seiner augenblicklichen Situation zweier erfahrener Feldherrn bedürfe, bestand zu Recht. Tatsächlich sind in den Jahren nach Cannae immer dieselben im Felde bereits bewährten Männer zu Konsuln gewählt worden.

Allerdings ist damit noch nichts darüber gesagt, ob diese Tatsache für Fabius willkommener Vorwand für die Erfüllung eigener Wünsche oder echtes Motiv seines Handelns war. Aber nicht nur für ihn erhebt sich diese Frage, sondern auch für die Beteiligten der von uns herangezogenen Parallelfälle. Wenn wir die Bedeutung der Religion in den inneren Verhältnissen Roms, ihr Hineinwirken in die politischen Auseinandersetzungen in der Zeit des zweiten punischen Krieges bestimmen wollen, müssen wir das Verhältnis der einzelnen Persönlichkeiten zum Staatskult klären.

IV.

Über die Hintergründe der Auseinandersetzung zwischen Postumius und Metellus läßt sich über das Gesagte hinaus wenig mit Bestimmtheit ausmachen. Das Ereignis wie die Personen in ihrem Verhältnis zum Staatskult treten erst deutlicher vor unser Auge, wenn man sie in den Umkreis ihrer Zeit und ihres sonstigen Wirkens stellt. Da das den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde, beschränken wir uns darauf, die Hintergründe des zweiten Parallelfalles, die Aus-

fern vermutet (Adelsp. S. 261). Aber er setzt die Situation doch wohl zu früh an. Erst im 2. Jhd., als bei den vornehmsten Geschlechtern Nachwuchsmangel fühlbar wird, wirken sich die Flaminare wirklich als politischer Nachteil aus. Darüber hinaus stimme ich Münzer nicht zu, wenn er von vornherein geneigt ist, der Staatsreligion nur formal bindende Kraft zuzuerkennen, die dem politischen Interessenkampf jeweils dienstbar gemacht wird.

67) Als Beispiele seien genannt: die Fabier, die Scipionen, die Aemilier.

68) Nicht als Folge der *lex Villia annalis*, wie eine Heidelberger Arbeit demnächst erweisen wird.

einandersetzung zwischen Licinius Crassus und Fabius Pictor, zu beleuchten. Dies erweist sich umso fruchtbarer, als uns die Geschichte des religiösen Verhaltens beider zurückführt in die Zeit des zweiten punischen Krieges. Sie hilft uns die religiöse Situation Roms verdeutlichen, die auch Fabius Maximus' Wirken mitbestimmte. Wer waren die beiden Gegenspieler?

P. Licinius Crassus, der als erster seines Geschlechtes den Beinamen *Dives* trug, wurde im Jahre 212 v. Chr. zum *pontifex maximus* gewählt, obwohl seine Mitbewerber Q. Fulvius Flaccus und T. Manlius Torquatus ihm an Rang und Alter überlegen waren. Es mag bei seiner Wahl eine Rolle gespielt haben, daß er als *curulischer Aedil* durch prächtige Spiele das Volk für sich gewonnen hatte⁶⁹). Der entscheidende Grund dürfte seine besondere Kenntnis des weltlichen und geistlichen Rechts gewesen sein, die ihm Livius wie auch Cicero unter Berufung auf ältere Gewährsmänner nachrühmen⁷⁰). Im Jahre 210 v. Chr. war er *magister equitum* seines Rivalen um das Oberpontifikat Q. Fulvius Flaccus⁷¹). In demselben Jahre bekleidete er die Censur, wengleich der Tod seines Amtsgenossen ihn zum Rücktritt nötigte, noch bevor die *lectio senatus* vorgenommen werden konnte⁷²). Das Konsulat erreichte er zusammen mit Scipio. Es dürfte dabei mitgespielt haben, daß der *pontifex maximus* bei der Zuteilung der Amtsbereiche nicht als Rivale für den Cornelier auftreten würde. Trotzdem soll Fabius Maximus — aber ohne Erfolg — versucht haben, Licinius zu bestimmen, daß er Scipio Sizilien streitig mache⁷³). Ihm

69) Liv. 25, 5, 2-4 nennt ihn, wie Mommsen, *Röm. Forschungen* I S. 101 nachgewiesen hat, fälschlich *petiturus aedilitatem*. Vgl. Münzer, *Röm. Adelsparteien* S. 183 ff.

70) Liv. 30, 1, 4-6 (wahrscheinlich über Coelius auf die *laudatio funebris* zurückgehend). Cic. *de or.* III 134. Cato 27. 50. 61. Brut. 77. Vgl. Münzer, *Röm. Adelsparteien* S. 190 A. 1. 263 A. 1. — W. Kunkel, *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen* (1952) S. 49 weist auf die Umkehrung hin, die seit dem Ende des 3. Jhd. in dem Wechselbezug zwischen Jurisprudenz und Priesterschaft eintrat. War ursprünglich nur der Priester Jurist, so wurde nun Rechtskenntnis zur Qualifikation für das Priesteramt, besonders für das Oberpontifikat. Diese sachlichen Voraussetzungen dürften bei den Wahlen eine viel größere Rolle gespielt haben als ein zu einseitiger Parteienstandpunkt wahrhaben möchte. Münzer selbst (*Adelsparteien* S. 185) begründet die Wahl des Ti. Coruncianus zum ersten plebeischen *pontifex maximus* mit seiner hervorragenden Sachkenntnis.

71) Liv. 27, 5, 19.

72) Liv. 27, 6, 17.

73) Plut. Fab. 25. Diese Nachricht über Fabius scheint anzudeuten, daß Fabius sich über sakrale Vorschriften hinwegsetzte, wenn sie seinen

wie seinem Kollegen wurde der Oberbefehl für das folgende Jahr prorogiert. So konnte jener, heißt es bei Livius, sich zu seinen anderen Verdiensten auch militärischen Ruhm erwerben⁷⁴).

Indessen ist nur allzu deutlich, daß seine eigentliche Wirksamkeit sich auf seine religiösen Pflichten und Aufgaben als pontifex maximus richtete. Gleich zu Beginn seines Oberpontifikates mußte der bisherige flamen Dialis wegen eines Versehens bei der Darreichung des Opfers sein Amt niederlegen⁷⁵). Licinius bestimmte C. Valerius Flaccus wider seinen Willen zum Nachfolger: ob adolescentiam negligentem luxuriosamque C. Flaccus flamen captus a P. Licinio pontifice maximo erat, L. Flacco fratri germano cognatisque aliis ob eadem vitia invisus⁷⁶). Livius benutzt an dieser Stelle den terminus technicus „captus“, der Licinius als den schlechthin Handelnden und Verantwortlichen für Valerius' Ernennung erscheinen läßt, zumal an anderer Stelle von dem Zwang gesprochen wird, den der pontifex maximus auf den Erwählten ausübte. Dieselbe Bezeichnung wird uns aber auch für die Aufnahme einer neuen Vestalin überliefert, obgleich zumindest in späterer Zeit der pontifex maximus, der die captio aussprach, nicht willkürlich wählen konnte, sondern an eine feste Liste und Vorwahl der Kandidatinnen gebunden war⁷⁷). Dasselbe scheint für die Wahl des flamen Dialis zuzutreffen. Tacitus berichtet, daß vetusto more dem pontifex maximus eine Liste von drei Bewerbern vorgelegt wurde, an die dieser für die endgültige captio gebunden war⁷⁸). Wir wissen nicht, wie alt diese Sitte

Interessen im Wege standen. Aber erstens ist diese Nachricht in ihrem geschichtlichen Wert zuletzt von A. Klotz Neue Jbb. 3 (1940) S. 298 angezweifelt worden. Zweitens muß daran erinnert werden, daß es keine rechtliche Fixierung des Grundsatzes gab, daß der pontifex maximus Italien nicht verlassen dürfe (vgl. Mommsen STR I S. 491 A. 2). Vor allem banden den pontifex maximus an Rom nicht ein unmittelbarer Opferdienst gegenüber einem Gotte, der durch seine Entfernung vernachlässigt wurde, sondern seine allgemeine Oberaufsichtspflicht.

74) 29, 13, 3. 30, 1, 4 ff.

75) Liv. 26, 23, 8.

76) Liv. 27, 8, 4 ff. Vgl. Val. Max. VI 9, 3.

77) Wissowa, Religion und Kultus der Römer² S. 510. Vgl. u. A. 79.

78) Ann. IV 16. Aus diesem Grunde begegnen in den Quellen nebeneinander als Bezeichnung für die Feststellung des flamen: capere (Gell. I, 12, 15; Liv 27, 8,5) und creari (Liv. 29, 38, 6); flamen factus heißt es bei Val. Max. VI, 9, 3. Gemeinhin wird angenommen, daß es sich um eine Liste handelte, die vom Pontificalkollegium zusammengestellt wurde.

war und ob sie bereits für die Zeit des zweiten punischen Krieges vorausgesetzt werden darf⁷⁹⁾. Sie würde aber Livius' Erwähnung des Bruders und anderer Verwandter des Valerius einen klaren Sinn geben. Der Hinweis auf die Stimmung der Verwandten ist kaum anders zu verstehen, als daß Licinius auch in ihrem Sinne handelte, wenn er jenen als flamen verpflichtete. D. h. seine Maßnahme erscheint, entgegen Münzers Interpretation⁸⁰⁾, durchaus nicht gegen die Valerier gerichtet. Im Gegenteil, die Bekleidung eines Flamines — und schon gar des vornehmsten — bedeutete für das Geschlecht eine Ehre und mußte umso willkommener sein, wenn damit ein Mitglied des Hauses erreicht wurde, das das Ansehen des Geschlechtes zu gefährden drohte. Münzer selbst argumentiert an anderer Stelle seines Buches⁸¹⁾, dort wo es in das von ihm erschlossene Parteiensystem paßt, daß es eine Auszeichnung für die Veturier bedeutete, als im Jahre 204 v. Chr. Ti. Veturius Philo zum flamen Martialis ernannt wurde.

Im gleichen Jahre 209 v. Chr. wurde auch das Amt des curio maximus neu vergeben. Zum ersten Mal in der Geschichte Roms wurde ein Plebejer damit betraut⁸²⁾. Münzer sieht beide Geschehnisse als Beweise für Licinius' konsequente, gegen den Patriziat gerichtete Politik an⁸³⁾. Durch Valerius' Ernennung zum flamen Dialis habe er einen ehrgeizigen Patrizier aus dem politischen Leben ausschließen wollen. Dasselbe Ziel soll er später auch gegenüber Fabius Pictor verfolgt haben. Dagegen sollte die Wahl eines Plebejers zum curio maximus die plebejische Macht stärken. In den Quellen findet sich keinerlei Hinweis darauf, daß Licinius bei dieser Wahl irgendeine Rolle gespielt habe. Vielmehr setzten sich Volkstribune für das Recht des Plebejers Mamilius Vitulus ein, entgegen dem bisherigen Usus und gegen den Willen der Patrizier sich um die freigeordnete Würde zu bewerben. Sie wandten sich in diesem Sinne an den Senat. Dieser gab dem Volke freie Hand. Somit wurde der Plebejer gewählt. Wir können die Tatsache doch

79) Die bei Gell. I 12, 11 f. besprochene lex Papia de lectione Vestalium, die man ihrer Tendenz nach in Analogie setzen darf, wird verschieden datiert. Vgl. Münzer, Die röm. Vestalinnen bis zur Kaiserzeit in Philologus 92 (1937) 49 A. 9.

80) Röm. Adelsparteien S. 189 f.

81) a. a. O. S. 129.

82) Liv. 27, 8, 2-3.

83) Röm. Adelsparteien S. 173, 188 f.

wohl nur so verstehen, daß der Senat grundsätzlich die Wahl auch eines Plebejers zugestand. Oder aber — Livius' knappe Ausdrucksweise läßt verschiedene Interpretationsmöglichkeiten offen — konnte der Senat zu keinem eindeutigen Beschluß kommen und überließ deshalb die letzte Entscheidung dem Volke? Auf jeden Fall bedeutete die Wahl eines plebejischen curio maximus nur einen weiteren Schritt auf dem schon durch die lex Ogulnia vorgezeichneten Wege. Es bedurfte dazu nicht mehr des persönlichen Eintretens des pontifex maximus, das uns nirgends bezeugt ist.

Ebenso hält eine in ähnliche Richtung zielende Vermutung Münzers unvoreingenommener Prüfung nicht stand. 206 v. Chr. ließ Licinius in seiner Eigenschaft als pontifex maximus eine Vestalin mit Ruten züchtigen, weil sie das heilige Feuer hatte erlöschen lassen⁸⁴). Münzer erklärt die Härte der Strafe damit, daß Licinius in der Schuldigen eine Patrizierin habe treffen wollen, und vermutet, sie sei dann auch ihres heiligen Amtes enthoben worden⁸⁵). Nun wird uns ausdrücklich überliefert, daß Geißelung die rechtliche Strafe für eine solche Unachtsamkeit einer Vestalin gewesen ist⁸⁶). Ferner erfahren wir in den Quellen nichts über den Stand der Schuldigen. Zumindest ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß sie plebejischer Herkunft war⁸⁷). Auf jeden Fall verbietet sich eine Deutung dieses Vorgangs, die Licinius antipatrizische Motive bei der Verhängung der Strafe unterschieben will.

Alle Angaben über Licinius führen also darauf hin, daß er seine Pflichten als pontifex maximus ernst genommen und die religiösen Belange des Staates würdig vertreten hat. Nichts deutet an, daß seine Maßnahmen im Dienst persönlicher Interessen oder gar im Gegensatz zu den Forderungen des Kultus gestanden hätten. Alles, was wir von ihm erfahren, ist in irgendeiner Weise verknüpft mit seinen religiösen Pflichten⁸⁸). Besonders in dem Jahrzehnt nach Abschluß des zweiten puni-

84) Liv. 28, 11, 6. Val. Max. I 1, 6.

85) Röm. Adelsparteien S. 173, 176.

86) Vgl. dazu Wissowa, Religion und Kultus der Römer² S. 508 mit den Belegen.

87) Die Vermutungen über die Standes- bzw. Geschlechtszugehörigkeit der Vestalinnen um 206 v. Chr., die Münzer (Röm. Adelsparteien S. 176) anstellt, sind nicht unbedingt schlüssig. Vgl. auch Münzers Aufsatz Philologus 92 (1937) S. 47 ff. S. 199 ff.

88) Mommsen STR I S. 491 A. 2 führt Licinius als Beispiel eines gewissenhaften pontifex maximus an.

schen Krieges hören wir von ihm nur im Zusammenhang mit Gelübden für die Götter ⁸⁹⁾.

Von Belang ist in diesem Zusammenhang vielleicht auch die Tatsache, daß ein Verwandter seines Hauses, Praetor des Jahres 176 v. Chr., erklärte, durch religiöse Pflichten verhindert zu sein, die ihm zugefallene Provinz Hispania citerior zu übernehmen ⁹⁰⁾. Zwar gab sein Kollege für Hispania ulterior M. Cornelius Scipio Maluginensis daraufhin dieselbe Erklärung ab. Beide beschworen sie auch vor der Volksversammlung und durften somit in Rom bleiben. Aber während sich herausstellte, daß der Schwur des Patriziers ein Vorwand gewesen war — die Censoren belegten ihn deshalb 174 v. Chr. mit einer Rüge ⁹¹⁾ —, wurde Licinius' Angabe nicht angezweifelt. Sie wirkte sich auch nicht ungünstig gegen ihn aus, als er 171 v. Chr. das Konsulat erreichte ⁹²⁾ und sein Kollege sich darauf berief, daß Licinius früher aus religiösen Gründen eine überseeische Provinz abgelehnt habe, um Makedonien und den Perseuskrieg ohne Los als Amtsbereich für sich beanspruchen zu können ⁹³⁾.

Der flamen Quirinalis Q. Fabius Pictor, der sich gegen das Verbot des pontifex maximus, in die ihm zugeloste Provinz abzugehen, auflehnte, war ein Sohn des Historikers, der im Jahre 216 v. Chr. nach der Niederlage von Cannae vom Senat an das Delphische Orakel gesandt wurde ⁹⁴⁾. Kann man daraus auf Beziehungen zu Griechenland schließen, evtl. auch eine besondere Aufgeschlossenheit gegenüber griechischen Kultformen annehmen — man hat erschlossen, daß der Vater wahrscheinlich dem Kollegium der Decemviri angehörte ⁹⁵⁾ —, so be-

89) Liv. 31, 9, 7 f. 34, 44, 1 f. 36, 2, 3. — Den Entscheid über die Wiederholung des ver sacrum rückt zwar neuerdings auch H. H. Scullard, *Roman Politics*, p. 118 wieder in den Parteizusammenhang: der Parteifreund der Scipionen habe dem Africanus Gelegenheit zur Ausführung der heiligen Zeremonie geben wollen.

90) Liv. 41, 14, 5. 15, 9 f. 42, 32, 1-3.

91) Liv. 41, 27, 2. Münzer (*Röm. Adelsparteien*, S. 221) tut die ganze Überlieferung damit ab, daß er feststellt, es habe sich um einen beliebten Vorwand gehandelt. Den Beweis für diese Behauptung bleibt er schuldig.

92) Er gelangt zum Konsulat, nicht aber der Cornelier wie auch andere, die sich im religiösen Bereich bloßgestellt haben (s. u. S. 264).

93) Liv. 42, 32, 1-5.

94) Liv. 22, 57, 5. 23, 11, 1-6. Plut. Fab. 18, 3. App. Hann. 27.

95) Diels, *Sibyll. Blätter*, S. 11. 106. Münzer *RE VI 2 Sp. 1837*, 26 ff. — Vgl. Mommsen, *Röm. Forschungen I S. 84 f.* Bardt, *Die Priester*

rechttigt uns doch nichts, ihn oder seinen Sohn deswegen für emanzipiert vom römischen Staatskult zu halten. Schon die Tatsache, daß dem Sohn der Flaminat übertragen wurde, muß gegen eine solche Annahme vorsichtig stimmen und könnte darauf hinweisen, daß zumindest von Seiten der pontifices kein Gegensatz empfunden wurde.

Und doch kam es zu der heftigen Auseinandersetzung, weil Fabius sich Licinius' Forderung, in Rom zu bleiben, nicht fügen wollte. Mochte Fabius, wie schon erwähnt, mit einem gewissen Récht sich gegen die den flamines auferlegte Beschränkung zur Wehr setzen, weil sie im ursprünglichen Pontificalrecht nicht ausdrücklich verankert war ⁹⁶⁾, sein Kampf drückte doch aus, daß nicht mehr das mit Selbstverständlichkeit zutraf, was Valerius Maximus noch für den Fall des Postumius überliefert: *religionique summum imperium cessit* ⁹⁷⁾. Livius spricht sogar von *imperia inhibita ultro citroque*, wenn gleich auch diesmal *religio ad postremum vicit* ⁹⁸⁾. Fassen wir hier die ersten deutlichen Anzeichen, wie unter dem Einfluß der griechisch-hellenistischen Kultur, besonders der Philosophie, die Verbindlichkeit der altrömischen Religion in Frage gestellt wurde? Immerhin ist bemerkenswert, daß uns nichts über eine weitere Laufbahn Fabius Pictors berichtet wird. Hatte ihm sein Verhalten so sehr geschadet, daß ihm der Zugang zum Konsulat verschlossen blieb?

So weist auch Fabius Pictors Ergehen darauf hin, daß die Vorschriften des Kultus noch im 2. Jahrhundert eine Gültigkeit besaßen, an der aller Widerspruch scheitern mußte. Nichts berechtigt uns, das Verhalten der nobiles in den Fragen der Staatsreligion so zu deuten, wie es Cicero durch einige Äußerungen über die Bedeutung des Kultus in der Politik der principes civitatis naheulegen scheint ⁹⁹⁾. Die moderne Forschung hat diese Angaben einseitig verabsolutiert und der Erklärung vieler politischer Vorgänge zugrundegelegt ¹⁰⁰⁾. Sie

der vier großen Kollegien aus römisch-republikanischer Zeit — Jahresbericht des K. Wilhelms-Gymnasiums Berlin XI 1871. S. 28 f (nur Liste von 9).

96) s. o. S. 256. 97) I 1, 2.

98) 37, 51, 4.

99) de div. II 43; II 74. s. o. S. 243.

100) Vgl. Diels, Sib. Blätter S. 107. Münzer, Röm. Adelsparteien S. 190. RE VI 2, Sp. 1828, 50 ff. Scullard, Roman Pol. S. 26 ff. Taylor, Party Pol. Ch. IV p. 76 ff. Der zeitliche Wandel vom 3. zum 1. Jhd. v. Chr. wird viel zu wenig in Rechnung gestellt.

hat dabei übersehen, daß Cicero auch die Gegenbelege liefert. Die Widersprüchlichkeit seiner Äußerungen erklärt sich dabei nicht aus dem Unterschied etwa zwischen dem persönlichen Glauben, bzw. Nichtglauben, und der vom Senat vertretenen Staatsmoral, wie man angenommen hat, sondern sie liegt viel tiefer in Cicero selbst, wenn er etwa den gesicherten religiösen Untergrund der frühen Republik abhebt gegen die in Auflösung befindliche Staatsmoral seiner Zeit und wenn er einerseits die Voraussetzungen römischer Größe an die religio knüpft, andererseits den Rationalismus griechisch-hellenistischer Staatstheorie seinen Landsleuten nahebringt ¹⁰¹).

Mit einigen Cicerostellen haben wir uns auseinanderzusetzen, wenn wir nach der religiösen Haltung auch der Personen fragen, die bei den Vorgängen der Konsulwahlen von 215 und 214 v. Chr. eine Rolle spielten. Alle Beteiligten waren Mitglied wenigstens in einem der beiden bedeutendsten Priesterkollegien Roms. Fabius wird uns in dieser Hinsicht noch ausführlich beschäftigen. Marcellus war Augur ¹⁰²). Von ihm berichtet Cicero ¹⁰³), daß er sich in einer geschlossenen Sänfte tragen ließ, wenn er etwas vorhatte und sich nicht durch ein ungünstiges Auspizium hindern lassen wollte. Im ersten Jahrhundert wandten Auguren und Magistrate entsprechende Vorichtsmaßnahmen an, um ihre Absichten verfolgen zu können. Der Sprecher, M. Cicero, beklagt dieses Vorgehen als ein bewußtes Sich-Verschließen gegen die Warnungen des Juppiter Optimus Maximus. Gilt diese Interpretation auch für Marcellus' Verhalten? Müssen wir es verstehen als eine Nichtachtung der Vorschriften des Kultus, die für den Claudier nur noch formale Gültigkeit besaßen ¹⁰⁴)? Klagen über den Zerfall der Staatsreligion waren zur Zeit Ciceros zweifellos berechtigt. Gerade deshalb lag es für ihn selbst wie auch für seine Zeitgenossen nahe, frühere Ereignisse und Verhaltensweisen entsprechend zu deuten. Ursprünglich war es jedoch für römische religiöse Vorstellung gar nicht so abwegig, durch äußerliches Umgehen

101) Vf. wird diese Behauptungen an anderer Stelle ausführen und belegen.

102) Liv. 27, 36, 5. Plut. Marc. 2, 3. Cic. de div. II 77.

103) de div. II 77.

104) Vgl. Münzer RE III, 2 Sp. 2755: „der röm. Religion war er äußerlich ergeben, aber sein Geist ließ sich durch sie nicht beengen... Wie von religiösen Vorurteilen, so war er indes auch von moral. Vorurteilen frei.“

ungünstigen Auspizien auszuweichen¹⁰⁵). Jeder religiöse Akt erhielt für die Römer seine Gültigkeit nur durch den formal richtigen Vollzug. Marcellus' Verhalten deutet an, daß er das Auspizium in seiner bindenden Kraft voll anerkannte und ihm deshalb zu entgehen suchte, daß er aber auch mit Berechnung den Göttern gegenübertrat. In ihm sehen wir die Widersprüche einer solchen religiösen Haltung verkörpert, die leicht Ausgangspunkt einer rationalistischen Deutung kultischer Vorschriften werden konnte. Nicht zufällig hat Livius ihn in einem gewissen Gegensatz zu Fabius Maximus gezeichnet¹⁰⁶).

Nach der Eroberung von Syrakus führte Marcellus Götterbilder und andere Werke griechischer Kunst aus Sizilien nach Rom, zeigte sie im Triumphzug dem Volke und schmückte mit ihnen die römischen Tempel. Er selbst rühmte sich, daß er die Römer gelehrt habe, die Kunstwerke Griechenlands zu schätzen und zu bewundern¹⁰⁷). Polybios hat diese Handlungsweise des Marcellus aufs heftigste kritisiert und die Nachteile aufgezeigt, die für das gesamte Staatswesen daraus entstanden¹⁰⁸). Auch in Livius' Bericht klingt Mißbilligung durch, denn dadurch wurden die Römer gelehrt, Heiligtümer und Götterbilder wie profane Dinge zu sehen: eine Haltung, die sich schließlich gegen die eigenen Götter richtete¹⁰⁹). Daher war Marcellus beim Volke beliebt, aber bei den älteren Römern stand Fabius in höherem Ansehen, der nach der Eroberung von Tarent ablehnte, das Gleiche zu tun wie jener¹¹⁰).

Und doch besagen diese Beurteilungen der Taten des Marcellus aus späterer Sicht nichts über sein persönliches Verhältnis zu den römischen Göttern. Verschiedentlich sind uns Weihungen sowie auch eine Tempelgründung des Claudiers überliefert, die sich nicht nur aus traditioneller Gepflogenheit erklären lassen. Dennoch bleibt sein Verhalten in Bezug auf den römischen Kultus zwielichtig. Das gilt nicht nur für seine Auseinandersetzung mit den pontifices, die im Zusammenhang mit seinem Bau eines Tempels der Virtus entstand¹¹¹). Auch

105) Vgl. Mommsen STR I S. 87: es ist zulässig, „sich gegen solche Warnungen durch Vorkehrung zu schützen.“

106) 25, 40. Vgl. 27, 16, 8.

107) Plut. Marc. 21.

108) IX 10.

109) 25, 40. Vgl. 26, 30, 8.

110) Plut. Fab. 22, 7. Marc. 21, 4. Vgl. u. S. 273.

111) Liv. 27, 25, 7-9. Plut. Marc. 28. Es ist kaum möglich, hinter dem Gutachten der pontifices eine persönliche Animosität gegen Marcellus

die am ausführlichsten von Plutarch geschilderten Vorgänge, die zu seinem Tode führten, entbehren nicht der Vieldeutigkeit¹¹²⁾.

Otacilius auf der anderen Seite soll Augur und Pontifex gewesen sein¹¹³⁾. Doch nur für das Kollegium der pontifices erscheint seine Zugehörigkeit quellenmäßig gesichert. Ein Doppelpriestertum in den beiden vornehmsten Kollegien, wie es Münzer auch bei ihm für möglich hält¹¹⁴⁾, ist unwahrscheinlich. Nur für Marcius Rutilus, Fabius Maximus Cunctator und dann wieder für Caesar ist es mit Sicherheit überliefert. In allen drei Fällen ist das Außergewöhnliche der Tatsache erklärlich, nicht bei Otacilius. Aber klingt in dieser anfechtbaren Nachricht vielleicht noch nach, daß er als Verwandter des Fabius besonders enge Beziehungen zum Staatskult und den Priesterschaften hatte? Er dürfte bei der Aufnahme des Fabius in das Pontifikalkollegium eine bedeutsame Rolle gespielt haben. Darüber hinaus hören wir auch bei ihm von Weihungen und Tempelgründungen¹¹⁵⁾.

Scheinen die Angaben über Marcellus' und Otacilius' Verhältnis zum Staatskult — besonders im Vergleich zu dem, was wir über Licinius Crassus wissen — auf den ersten Blick nicht sehr ergiebig zu sein, so ist zu bedenken, daß bei der Art unserer Quellen über die Beziehungen einzelner Personen zur römischen Religion notwendigerweise nur wenig überliefert sein kann. In den Annalen fanden nur die Angaben der Priesterlisten, d. h. die personellen Änderungen der drei bedeutendsten Kollegien Aufnahme. Ferner wurden Weihungen, Gelöbnisse und Tempelgründungen erwähnt, soweit sie den Staatskult betrafen. Alle diese Angaben ermöglichen u. U. bedeutsame Einblicke in die Veränderungen der Kultformen und den Kreis der verehrten Götter, aber sie erlauben zunächst keine Rückschlüsse auf die religiöse Haltung einzelner. Darüber

zu vermuten, da im Kollegium Fabius und Otacilius saßen, die ihm beide freundschaftlich und durch verwandtschaftliche Beziehungen verbunden waren.

112) Plut. Marc. 28 f. Vgl. Liv. 27, 26.

113) Liv. 26, 23, 8. 27, 6, 15. Die Überlieferung von Liv. 27, 6, 15 ist anstößig. Vgl. Mommsen, Röm. Forschungen I S. 83 A. 25. Bardt a. a. O. S. 19 f. Wissowa, Religion und Kultus² S. 493 A. 2. Münzer RE XVIII 2 Sp. 1863 hält an der Mitgliedschaft in beiden Kollegien fest. Er hatte sie bereits als wahrscheinlich angenommen in seinem Buch „Röm. Adelsparteien“ S. 82.

114) a. a. O.

115) Liv. 22, 10, 10. 23, 31, 9.

hinaus werden Gesetze oder religiöse Vorschriften erwähnt, die Veränderungen in der bisherigen Übung des Staatskultus mit sich brachten und — wie die Beschränkung der flamines auf Rom — Kämpfe und Auseinandersetzungen auslösten. In diesem Zusammenhang sind uns gelegentlich Handlungen und Stellungnahmen einzelner Persönlichkeiten genannt, die uns erlauben, die Frage nach ihrer religiösen Haltung zu stellen und bis zu einem gewissen Grade zu beantworten. Naturgemäß ergibt sich diese Möglichkeit am häufigsten und eindringlichsten für die pontifices maximi, wie wir am Beispiel des Licinius Crassus gesehen haben. Als Vorsteher der kultischen Ordnungen in Rom werden sie wieder und wieder in Verbindung mit religiösen Maßnahmen genannt. Umso aufschlußreicher ist es, wenn statt ihrer in kultischen Fragen ein anderer hervortritt. Schon diese Tatsache bezeugt das besondere Verhältnis des Fabius zur Staatsreligion.

V.

Fabius Maximus gehörte den beiden vornehmsten Priesterkollegien Roms an. Das Augurat bekleidete er seit frühester Jugend, 62 Jahre lang ¹¹⁶). Pontifex wurde er im Jahre 216 v. Chr., im Jahre der Schlacht von Cannae zur Zeit seines höchsten Ansehens ¹¹⁷). Zweifellos bedeutete diese doppelte Übertragung eine besondere Ehrung für ihn. Sie bedeutete aber doch wohl auch, daß die pontifices den Mann in ihren Reihen haben wollten, der durch seine Haltung besonders während seiner zweiten Diktatur und in der Not nach Cannae die Belange der Staatsreligion mit Festigkeit vertreten hatte.

Die Quellen für die Zeit vor Beginn des zweiten punischen Krieges sind gering. Von Fabius wissen wir, daß er im Zusammenhang mit einem Feldzug gegen die Ligerer während seines ersten Konsulats Honos einen Tempel weihte, dem Marcellus 25 Jahre später einen solchen der Virtus hinzufügte ¹¹⁸). Schon in seinem ersten Konsulat wurde auch der Grund gelegt zu dem politisch und religiös begründeten Gegensatz zu C. Flaminius, der sich über mehr als ein Jahrzehnt erstreckte. Dieser, ein homo novus, über dessen Herkunft unsere Quellen nichts aussagen, war im Jahre 232 v. Chr. Volkstribun und brachte

116) Liv. 30, 26, 7. Val. Max. VIII 13, 3.

117) Liv. 23, 21, 7. Vgl. Liv. 30, 26, 10. Elog. CIL I² p. 193.

118) Cic. nat. deor. II 61.

als solcher den bedeutsamen Antrag ein, den *ager Picensis et Gallicus* zu verteilen. Fabius trat dieser *rogatio* aufs Bestimmteste entgegen: *quoad potuit*, heißt es bei Cicero¹¹⁹). Der Antrag, der von Polybios heftig getadelt wird, verschaffte dem Tribunen große Zustimmung im Volk und bahnte ihm den Weg, so daß er im Jahre 223 v. Chr. gegen den Widerstand des größeren Teiles der Nobilität das Konsulat erreichte. Er selbst verschärfte den Gegensatz, indem er offensichtlich die religiösen Gepflogenheiten der Römer nicht beachtete. Auch als ein Senatsbeschluß ihn wegen eines *vitium* zur Abdankung aufforderte, leistete er dieser Aufforderung keine Folge. Es liegt nahe, unter den Senatoren, die Flaminius als *vitio creatus* zur Abdankung zwingen wollten, auch Fabius zu vermuten¹²⁰). Sicher ist, daß Livius den Cunctator als scharfen Gegner des Flaminius charakterisiert, vor allem als Kritiker seiner unbekümmerten Rücksichtslosigkeit in allen Fragen des Kultes¹²¹).

Als Hüter der traditionellen Politik Roms tritt uns Fabius bei Ausbruch des zweiten punischen Krieges entgegen. Er machte sich zum Sprecher derer, die einer sofortigen Kriegserklärung abgeneigt waren, die vielmehr die Form des *bellum iustum* gewahrt wissen wollten und auf einer nochmaligen Gesandtschaft an die Karthager bestanden¹²²). Daß bei dieser Forderung nicht nur formale Gründe maßgeblich waren, sondern der Begriff des *bellum iustum* aus seiner religiösen Fundierung zu verstehen ist, braucht hier nicht erörtert zu werden.

Deutlich wird uns seine Persönlichkeit aus der Überlieferung erst mit Antritt seiner zweiten Diktatur. Schon um den politischen Gegensatz zu dem gefallenen Consul Flaminius her vorzukehren, betonte er bei seinem Amtsantritt die kultischen Verpflichtungen. In seiner ersten Rede im Senat ab *dis orsus*

119) Cato 11. Cicero bezeichnet zwar Fabius in seinem Kampf gegen Flaminius als *cos II.* Das ist ein Irrtum, da Pol. II 21, 7 f. das Gesetz ins Jahr 232 v. Chr. datiert. Aber gerade das *quoad potuit* gibt für das erste Konsulat des Fabius guten Sinn. Die Volkstribunen traten ihr Amt früher an als die neu gewählten Konsuln. Der Kampf des Flaminius um sein Gesetz begann also schon unter Fabius' Konsulat. Erst nachdem die neuen Konsuln ihr Amt angetreten hatten, drang Flaminius mit seinem Gesetz durch. Vgl. zu dieser Vermutung Niccolini, I *Fasti dei Tribuni della Plebe* p. 87 sequ.

120) Vgl. den Kampf des Flaminius gegen den Senat: Liv. 21, 63, 2.

121) Vgl. die Rede des Fabius an Aemilius Paullus: Liv. 22, 39, 1 ff. Flaminius' Fehler ist die *neglegentia* (über ihre Bedeutung im römischen Kultus: W. Otto in: ARW 12 (1909) S. 533 ff).

122) Zon. VIII 22. Dio frg. 55, 3—8. Sil Ital. I 676—694.

belehrte er die Väter¹²³), daß das Unheil des Staates weniger durch die Unbesonnenheit des Flaminius verursacht worden sei als durch die nachlässige Behandlung kultischer Zeremonien und insbesondere der Auspizien. Er stellte den Antrag und setzte ihn auch durch — anscheinend gegen Widerstand, da Livius es so besonders betont —, daß die sibyllinischen Bücher befragt wurden. Die Decemviren, denen diese Aufgabe zukam, berichteten an den Senat, daß ein Gelübde für den Kriegsgott Mars, non rite factum, erneut und umfassender geleistet werden müsse. Es folgt eine Aufzählung von Sühnemaßnahmen, die vorgenommen werden sollten: Spiele für Juppiter, eine supplicatio und ein lectisternium sollten abgehalten, Tempel der Venus Erucina und der Mens gegründet, schließlich ein ver sacrum gelobt werden¹²⁴). Mit der Durchführung und Überwachung aller dieser Aufgaben wurde der praetor urbanus M. Aemilius beauftragt¹²⁵), weil Fabius sich seinen militärischen Aufgaben widmen mußte. Aber den Tempel der Venus Erucina gelobte der Dictator persönlich, weil nach Aussage der sibyllinischen Bücher das demjenigen zukam, der das höchste imperium im Staate innehatte. Nach dem Wortlaut des Livius¹²⁶) brauchte die Gelobung des Tempels der Venus Erucina durch Fabius nichts darüber auszusagen, ob dieser eine nähere Beziehung zu dem Kult der ursprünglich sizilischen Göttin hatte. Aber da der Cunctator sich im nächsten Jahre ausdrücklich das Recht verleihen ließ, den von ihm gelobten Tempel zu weihen, müssen wir in dieser Tempelgründung schon ein persönliches Anliegen des Fabius sehen¹²⁷).

123) Liv. 22, 9, 7 ff. In diesem Teil seiner Darstellung folgt Livius dem Valerius Antias (Klotz, Livius und seine Vorgänger S. 140). Pol. III 88, 7 zeigt, daß bereits Fabius Pictor dasselbe behandelt hat. Vgl. auch Plut. Fab. 4, 4, der aber eine kleine Variante angebracht hat. S. u. S. 278.

124) Auf die Bedeutung der einzelnen Sühnemaßnahmen besonders für die Entwicklungsgeschichte der römischen Religion wird Vf. an anderer Stelle eingehen. Hier können nur die Fragen erörtert werden, die die Persönlichkeit des Fabius betreffen.

125) Es handelt sich wahrscheinlich um M. Aemilius Regillus, der als flamen Martialis 205 v. Chr. starb (Liv. 29, 11, 14) und dessen Wahl zum Konsul mit T. Otacilius im Jahre 214 v. Chr. Fabius verhinderte. 126) 22, 10, 10.

127) Die Kultübertragung stand zweifellos im Zusammenhang mit der Ausgestaltung der Aeneaslegende (Malten ARW 29 (1931) S. 53. Rose, Ancient Roman Religion S. 93 f.). Die Römer sollten an ihren göttlichen Ursprung erinnert werden (Rohde, Die Bedeutung der Tempelgründungen im Staatsleben der Römer S. 18) und daraus in ihrer gegen-

Georg Wissowa hat in seinem Buch „Religion und Kultus der Römer“ die Beobachtung mitgeteilt¹²⁸⁾, daß in dem Jahre 217 v. Chr., mit Fabius' Diktatur, ein Epochenjahr in der Geschichte der römischen Religion vorläge. Von hier datiere das immer stärker werdende Eindringen hellenistischer Kulte und griechischer Religionsvorstellungen, die die römische Religion allmählich vollständig überfremdet hätten. Betrachten wir die religiösen Maßnahmen von 217 und 216 v. Chr., so finden wir diese Feststellung nicht bestätigt. Zweifellos nahmen Sühnemittel, religiöse Maßnahmen, die aus griechischer Religionsübung kamen, einen breiten Raum ein. Doch daneben standen Kulthandlungen, die aus altrömischer und italischer Übung stammten, wie das Gelöbnis eines *ver sacrum*. Man griff in der höchsten Not zu allen Möglichkeiten, die Götter zu versöhnen. Ist es doch bezeichnend für die römische Religion, daß es nicht einen festen Kreis zu verehrender Gottheiten in Rom gab, sondern fremde Kulte übernommen, immer neuen Göttern Tempel gegründet wurden. In diesem Sinne dürfte den Römern gar nicht bewußt geworden sein, daß etwas Fremdes bei ihnen eindrang. Ob die Götter von den Italikern, von Etruskern oder schließlich von den Griechen übernommen wurden, spielte keine wesentliche Rolle, da sie alle auf römische Weise verehrt wurden. Ein wirklich fremdes Element drang erst mit den hellenistisch-orientalischen Kulturen in Rom ein. Diesem Fremden stellten sich die Römer aber auch sofort mit Energie entgegen, wie das SC de Bacchanalibus beweist. Fabius bewegte sich also durchaus in den römischen traditionellen Bahnen der Religion, wenn er auch griechische Kulte und Kultformen in die Sühnemaßnahmen mit einbezog. Es hing mit der geschichtlichen Lage zusammen, daß sie gerade damals in besonderem Maße in den Vordergrund traten, so daß Wissowa darauf seine These gründen konnte¹²⁹⁾.

wärtigen Not Mut fassen. Ich halte die Ansicht, daß es sich um eine Kultübertragung in Anwendung der *Evocatio* gehandelt habe, für verfehlt (vgl. Burck *Antike* 16 (1940) S. 224 und Basanoff, *Evocatio* (1947) S. 206. 210. 128) S. 60 ff. Vgl. o. A. 7.

129) Rom hat vielmehr schon früher Phasen der Übernahme griechischer Kulte durchgemacht. Vgl. zuletzt Altheim, *Röm. Religionsgeschichte* I, 1951, S. 268 ff. Dagegen wird 217 v. Chr. zusammen mit der *Venus Erucina* der *Mens* ein Tempel gelobt. Entgegen den früheren Annahmen handelt es sich dabei zweifellos um eine römische Religionschöpfung (Basanoff, *Evocatio* p. 206. 210. Altheim, *Röm. Religionsgeschichte* I, 1951, S. 284 f). Hier fassen wir ein Beispiel, wie eng sich in der römischen Religionsvorstellung Griechisches und Römisches verbinden konnten.

Alle diese Vorgänge hielten den Diktator längere Zeit in Rom fest. Sogar Polybios, der diese Dinge sonst selten erwähnt, berichtet, daß Fabius, als er sein Amt antrat, sofort den Göttern opferte und erst dann mit dem Heere ausrückte¹³⁰). Auch bei Livius findet sich kaum eine andere Stelle, an der in dieser Weise betont wird, daß die *res divinae* den politischen Fragen vorgingen. Ausdrücklich beschließt er seinen Bericht über die religiösen Vorgänge: *rebus divinis peractis tum de bello deque re publica dictator rettulit*¹³¹). Aus allem geht hervor, wie ernst es Fabius war, den Frieden mit den Göttern wiederherzustellen¹³²). Dahin gehört auch, daß er sich nicht der Vornahme bestimmter Opfer während seiner Diktatur entzog¹³³), vielmehr den Kriegsschauplatz verließ und seinem Reiterführer das Heer übergab, wengleich mit der Maßgabe, wie er selbst jeden Kampf mit Hannibal zu vermeiden. Es ist bekannt, daß Minucius diese Gelegenheit benutzen wollte, seine militärischen Fähigkeiten zu zeigen. Dadurch ermöglichte er Fabius, seine Heerführung und seine Politik vor der Menge zu rechtfertigen.

Nach der Niederlage von Cannae lag es auf der Hand, daß Fabius die Zügel in die Hand nahm, ohne doch ein bestimmtes Amt dafür zu haben. Zunächst galt es, die Mannschaft zu sammeln, die davongekommen war. Fabius Maximus — Livius nennt betont ihn und nicht den Senat als Ganzes — *censuit, equites... mittendos, qui obvios percunctando... referant, quae fortuna consulum atque exercituum sit et, si quid di immortales, miseriti imperii, reliquum Romani nominis fecerint, ubi eae copiae sint*¹³⁴). Dann wurden wieder ausführ-

130) III 88, 7. S. o. A. 123.

131) 22, 11, 1.

132) Für das Verhältnis der Römer zu den Göttern in Kriegszeiten sei noch einmal auf die bezeichnende Stelle Liv. 36, 36, 7 verwiesen: *huius quoque dedicandae causa ludi facti, et omnia cum maiore religione facta, quod novum cum Antiocho instabat bellum*. Vgl. auch Aug. de civ. dei III 18.

133) Pol. III 94, 9. Liv. 22, 18, 8. Vgl. Plut. Fab. 8, 1 und 9, 1: auch in bedrohlicher Lage gehen die Opfer vor.

134) 22, 55, 4/5. Gelzer Hermes 70 (1935) S. 269 ff. hat zwar grundsätzliche Bedenken geltend gemacht, den bei Livius sich als Senatsbeschlüsse darstellenden Angaben Glauben zu schenken. Viele hat Gelzer als spätannalistische Erfindung im Interesse rhetorischer Ausgestaltung nachgewiesen. Sollte es sich auch hier um rhetorische Ausmalungen ohne historische Grundlage handeln, so sind sie zweifellos situationsgerecht und Fabius' Charakter entsprechend erfunden. Vgl. auch A. Klotz, Livius und

liche Sühnemaßnahme vorgenommen, zweifellos mit inspiriert vom Cunctator¹³⁵). Am Ende des Jahres bat er den Senat um Vollmacht, den im Vorjahr gelobten Tempel weihen zu dürfen. Schließlich, als er 215 v. Chr. an die Stelle des vitio creatus Marcellus getreten war, ließ er sich durch Auspizien und Prodigien in seinem militärischen Vorgehen bestimmen¹³⁶). Dasselbe überliefert Livius für sein fünftes Konsulat. F. Münzer lehnt diesen Bericht, der auch bei Plutarch überliefert ist, als Anekdote ab¹³⁷). Es scheinen mir aber keine inneren Gründe gegen seinen Inhalt zu sprechen. Man hat diese Angaben auch mit der militärischen Überängstlichkeit des Fabius erklärt. Aber im Gegensatz dazu — allerdings war er da nicht der militärisch Verantwortliche — stand sein Verhalten bei Hannibals Marsch auf Rom. Er erkannte des Gegners Absicht, stimmte gegen den Abzug der Truppen vor Capua und berief sich dafür auf die Hilfe der Götter¹³⁸). Reale Einschätzung der Gefahr und religiöse Haltung gingen bei Fabius zusammen.

Ähnlich wird sich der bei Livius und Plutarch überlieferte Ausspruch erklären: ihre erzürnten Götter wollen wir den Tarentinern lassen¹³⁹). Es mochte bei Fabius eine gewisse Scheu vorhanden sein, Tempelschmuck und Götterbilder wie andere Beutestücke zur Bereicherung nach Rom zu schaffen. Und er mochte bedenken, daß die Mühen der Überführung in keinem Verhältnis zum Gewinn standen. Oder sah er bereits die verderblichen Folgen voraus, die aus dem in dieser Frage ganz anderen Verhalten des Marcellus erwachsen sollten¹⁴⁰)? An der Historizität des Ausspruchs zu zweifeln, besteht kein An-

seine Vorgänger S. 148, der alles für nicht auf Quellengrundlage beruhende Ausgestaltung des Fabiusbildes hält, die auf Valerius Antias zurückgeht. Dagegen meint W. Hoffmann, Livius und der zweite punische Krieg S. 43 nachweisen zu können, daß bei Livius nicht Fabius in den Mittelpunkt gestellt ist, sondern das ganze römische Volk die Standhaftigkeit zeigt, die zum Siege führt. Dieser Widerspruch der Deutungsmöglichkeiten beweist, daß allein von der künstlerischen Gestaltung her diese Angaben als Tendenzumformungen nicht einwandfrei erwiesen werden können.

135) Plut. Fab. 18.

136) Liv. 23, 36, 9.

137) Liv. 27, 16, 15. Plut. Fab. 19, 8 f. Zon. IX 8 gibt eine rationalistische Erklärung: Durch Vergleich der Handschriften entdeckt Fabius den Betrug. Vgl. Münzer RE VI 2 Sp. 1826.

138) Liv. 26, 8, 5.

139) Liv. 27, 16, 8. Plut. Fab. 22, 7. Marc. 21, 4 f.

140) S. o. S. 266.

laß¹⁴¹), auch wenn der Ausspruch in seiner unbedingten Gültigkeit dadurch aufgehoben wird, daß Fabius eine Kolossalstatue des Herakles nach Rom schaffte und auf dem Kapitol aufstellte¹⁴²). Jedoch das fabische Geschlecht berief sich auf Herakles als seinen Ahnherrn¹⁴³). So könnte gerade auch durch diese Handlungsweise des Fabius angedeutet sein, daß er in dem Standbild kein Beutestück sah, sondern aus einem echten Interesse am Herculeskult handelte. Auf jeden Fall widerlegt die Aufstellung der Heraklesstatue in Rom die Angabe des Plinius, daß Fabius mit Rücksicht auf die Schwere der Standbilder auf ihre Überführung verzichtet habe¹⁴⁴).

Wir haben bisher vornehmlich auf Grund der Livianischen Überlieferung, die aber durch gelegentliche Erwähnungen bei Polybios und Plutarch gestützt wird, ein Bild gewonnen, das Fabius durchaus als Vertreter der altrömischen Religion zeigt. Nicht nur, daß er im politischen Kampf gegen die Verächter der Auspizien auftrat, auch er selbst kam den Forderungen des Staatskultes nach, ließ sich durch religiöse Verpflichtungen vom militärischen Schauplatz abberufen, trat gegen die Erwählung eines Mannes auf, dessen Wahl im Widerspruch zu seinen kultischen Aufgaben stand und schließlich — wenn wir annehmen wollen, daß er an dem Gutachten der Auguren, das Marcellus zur Abdankung zwang, maßgeblich beteiligt war — er selbst unterwarf sich einem ähnlichen vitium. Als er zum ersten Mal zum Diktator erwählt worden war, mußte er sofort wieder abdanken, da das Pfeifen einer Maus gehört wurde¹⁴⁵).

Geht man also zunächst — wie wir es getan haben — davon aus, daß die Überlieferung über die Bedeutsamkeit der religiösen Belange für Fabius' persönliches und politisches Handeln ernst zu nehmen ist, so ergibt sich ein einheitliches, in sich geschlossenes Bild dieses Mannes. Jede Maßnahme, jeder Anspruch fügt sich dem zwanglos ein, und sogar der

141) Klotz Rhein. Mus. 84 (1935) S. 148 und Livius und seine Vorgänger S. 181 hält den Ausspruch für Antiatischer Herkunft.

142) De viris ill. 43, 6. Strabo VI 3, 1 (278 C).

143) Plut. Fab. 1, 2. Vgl. Klotz Rhein. Mus. 84 (1935) S. 148. Münzer RE VI 2 Sp. 1740. Derichs, Herakles. Vorbild des Herrschers in der Antike. Diss. Köln 1950. S. 27 f.

144) n. h. 34, 40.

145) Val. Max. I 1, 5. Plut. Marc. 5 nennt statt Fabius einen Minucius als Diktator. Da Fabius vor 217 schon einmal Diktator war und nur für die Jahre 221—219 die Fasti Cap. fehlen, dürfte die Überlieferung bei Val. Max. richtig sein.

Gegensatz zu Scipio ließe sich von daher noch tiefer begründen¹⁴⁶). Es ist natürlich, daß der Römer Livius uns über diese Fragen mehr berichtet als die griechischen Schriftsteller. Und doch haben wir gesehen, daß Polybios mit wenigen Worten Livius' Darstellung belegt und bestätigt. Auch Plutarch widerspricht dem nicht, wenn wir berücksichtigen, daß ihm, dem Griechen, die altrömische religiöse Haltung bis zu einem gewissen Grade unverständlich war und er daher Fabius' Handlungen gern rationalistische Gründe unterschob¹⁴⁷).

Aber einen Beleg gibt es, der dem bisher entwickelten Bild widerspricht: Plutarch berichtet, daß Fabius den Prodigien, die nach der Schlacht an der Trebia gemeldet wurden, *διὰ τὴν ἀλογία* kein Gewicht beilegte, seinen klaren Kopf behielt und inmitten der kopflos gewordenen Römer klug und überlegen handelte¹⁴⁸). Diese Stelle scheint Livius' Nachrichten zu widersprechen, denen zufolge Fabius sich in seinem militärischen Handeln, wie schon erörtert, von ungünstigen Auspizien und Prodigien zu seinem eigenen Heil bestimmen ließ. Zunächst ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Deutung von Prodigien den Haruspices zufiel. Sie gehören im strengen Sinne nicht in den Bereich der altrömischen Religion, sondern waren etruskischer Herkunft. In der Wertung der religiösen Körperschaften — und das galt natürlich im Verhältnis zu den von ihnen verwalteten Bezügen — standen die Haruspices ziemlich an letzter Stelle. Trotzdem spielten sie im religiösen Leben Roms eine bedeutende Rolle. Gerade im zweiten punischen Krieg und den Jahrzehnten danach wuchs ihr Ansehen besonders im Bereich des Privatkultes. Aber wo sie in den Geltungsbereich der Auspizien übergreifen drohten, erfuhren sie heftigsten Widerstand¹⁴⁹). Nur die Magistrate und die Auguren waren berechtigt, von Staats wegen den Willen der Götter zu ergründen, indem sie die Auspizien einholten und deuteten. Könnte man also geltend machen, daß Fabius, selbst Angehöriger des Augurenkollegiums, vielleicht den Prodigien

146) In diese Richtung weist bereits W. Hoffmann, Livius und der zweite punische Krieg S. 37 ff. bes. S. 126, wenngleich sich ihm das Problem vorwiegend nur von der Seite der literarischen Ausgestaltung des Fabius-, bzw. Scipiobildes stellt. Vgl. auch Haywood, Studies on Scipio Africanus S. 42 f.

147) Vgl. W. Hoffmann, Livius und der zweite punische Krieg S. 31 A. 2.

148) Fab. 2, 3 f.

149) Cic. de nat. deor. II 10 f.

weniger Gewicht zumaß als den Auspizien, so liegt eine andere Deutung der Stelle doch näher. Nicht Fabius zeigte ausdrücklich seinen Unglauben gegenüber den gemeldeten Prodigien, sondern weil er trotz ihnen situationsgemäß und vernünftig handelte, erklärt Plutarch sein Tun aus einer Überlegenheit gegenüber den Unheilsmeldungen. Diese Deutung gewinnt an Gewicht, wenn wir vergleichen, wie Plutarch Fabius' religiöse Maßnahmen während seiner Diktatur ansieht¹⁵⁰⁾. Zuerst beschreibt er — ganz ähnlich wie Livius — die einzelnen Handlungen des Diktators und erzählt, daß dieser die Frömmigkeit im Volke stärkte und durch die Hoffnung auf göttlichen Beistand alle Furcht vor dem Feinde bannte. Doch dann fährt er fort: τῶν μὲν οὖν πολλῶν ὁ Φάβιος τὴν γνώμην ἀπαρτήσας εἰς τὸ θεῖον ἠδίω πρὸς τὸ μέλλον ἐποίησεν· αὐτὸς δὲ πάσας θέμενος ἐν αὐτῷ τὰς τῆς νίκης ἐλπίδας, ὡς καὶ τοῦ θεοῦ τὰς εὐπραξίας δι' ἀρετῆς καὶ φρονήσεως παραδιδόντος, τρέπεται πρὸς Ἀννίβαν . . .¹⁵¹⁾. Auch in dieser Schilderung — und sie ist nicht historischer Bericht, sondern Deutung — kommt zum Ausdruck, wie die Geschichtsschreiber der späten Republik und ihre Nachfahren die überlieferten religiösen Maßnahmen ansahen. Bei Cicero fanden wir diese Haltung konkret ausgedrückt¹⁵²⁾.

Wie sehr wir gerade bei der Deutung religiöser Vorgänge die geistige Grundhaltung des Berichtenden in Rechnung stellen müssen, hat Ed. Meyer für die Überlieferung über Scipio Africanus nachgewiesen¹⁵³⁾. In Abwehr einer Mythenbildung, die sich an die Gestalt des Corneliers knüpfte, hat Polybios alle Nachrichten über seinen Helden rationalistisch umgestaltet und ihn damit zu einem Schauspieler, zu einem berechnenden Charakter gemacht, der den Glauben der anderen im eigenen Interesse benutzte. Diese Betrachtungsweise hat — wie Ed. Meyer feststellt — „auf die folgenden römischen Darstellungen stark eingewirkt, auch wo er (Polybios) nicht unmittelbar benutzt ist . . . Der Rationalismus und das Schema der griechischen Historiographie sind spätestens in der Gracchenzeit, seit Piso, in der römischen Annalistik zu voller Herrschaft gelangt. Auch Livius steht, wenn er auch die alten Zeiten und Überlieferungen mit weit größerem Takt behandelt, ganz auf diesem Boden“¹⁵⁴⁾. Läßt sich Polybios' Grundhaltung, die in so

150) Fab. 4, 3 ff.

151) Fab. 5, 1.

152) de div. II 74. S. o. S. 243.

153) Kl. Schr. II S. 423 ff.

154) a. a. O. S. 441. Vgl. zu Polybios' Haltung in Religionsfragen auch Haywood, Studies on Scipio Africanus p. 23.

entscheidender Weise auf die römische Annalistik gewirkt hat, noch genauer umschreiben? Er polemisiert gegen die ihm vorliegenden Darstellungen über Scipios Charakter und Taten und stellt fest: „Alle anderen stellen ihn als einen Günstling des Glücks dar, der zumeist seine Unternehmungen immer wider Erwarten und durch den Zufall zum Ziel führte, in der Meinung, daß derartige Männer gewissermaßen göttlicher und bewunderungswürdiger seien, als die, welche in allen Dingen κατὰ λόγον handeln; dabei verkennen sie, daß das letztere lobenswert, jenes dagegen glücklich ist und auch jedem Beliebigen begegnen kann, während das Lobenswerte nur den vernünftig überlegenden und einsichtigen Männern eigen ist und diese als die göttlichsten und den Göttern befreundetsten Männer anzusehen sind.“¹⁵⁵⁾ Polybios hält das Handeln Scipios unter Berufung auf die Götter für eine Maske. Seine Darlegungen zeigen aber, daß die Autoren, deren Ansichten er bestreitet, diese Dinge als Tatsache und als die wahren Motive der Handlungen des Afrikaners dargestellt haben. Es wäre nun auch in unserem Zusammenhang wichtig, ausgehend von Ed. Meyers negativer Kritik an Polybios' Scipio bild eine positive Skizze der Religiosität des Corneliers zu entwickeln¹⁵⁶⁾. Wir müssen hier darauf verzichten, da es eine eigene Untersuchung erfordern würde. Aber für Plutarchs Beurteilung des religiösen Verhaltens des Fabius Maximus eröffnen sich durch den Vergleich neue Perspektiven.

Betrachten wir unsere Stelle¹⁵⁷⁾ noch einmal in ihrem Zusammenhang: Nach Hannibals Sieg an der Trebia kündigten Prodigien den Römern außergewöhnliche und schreckliche Dinge an. Aber der Consul C. Flaminius ließ sich das alles nicht anfechten. Ebenso — fährt Plutarch fort — wurde Fabius Maximus durch sie nicht beeindruckt διὰ τὴν ἀλογίαν, so sehr auch das Volk beunruhigt war. Als Fabius dann hörte, daß Hannibal nur ein kleines Heer bei sich hatte, riet er zur passiven Kriegführung. Ausdrücklich betont Plutarch, daß Fabius wie Flaminius den Zeichen überlegen gegenüberstand. Erst als er über Hannibals Macht orientiert war, also abmessen

155) X 2, 5 ff. Vgl. Ed. Meyer Kl. Schriften II S. 426 f.

156) Es ergäben sich große Unterschiede zu Fabius, aber auch nicht ein Bild, wie es die Autoren der späten Republik gegeben haben. Vgl. Haywood, a. a. O. p. 42 f; Bengtson, Scipio Africanus in: HZ 168 (1943) S. 501 f.

157) Plut. Fab. 2, 3.

konnte, was den Römern drohte, soll er den Rat zur hinhaltenen Kriegführung gegeben haben. So bestimmten ihn nach Plutarch nicht die göttlichen Zeichen, sondern kluge Überlegung. Durch seine Einsicht erhob er sich auch hoch über die *δεισδαμονία* des Volkes¹⁵⁸). Als er Diktator geworden war, verwies er als erstes auf die Götter und belehrte das Volk, daß es sein Unglück der Geringschätzung und Verachtung des Flaminius gegenüber den Göttern zuzuschreiben habe. Er ermahnte es, sich nicht vor den Feinden zu fürchten, sondern die Götter zu versöhnen und sich ihres Wohlwollens zu versichern. Auf solche Weise wußte er durch die Hoffnung auf göttlichen Beistand die Furcht vor dem Feinde zu bannen und stärkte die echte Frömmigkeit, ohne den Aberglauben zu befördern. Scheint insoweit die Überlieferung bei Plutarch und Livius gleichzulaufen, so vollzieht jener an diesem Punkt eine Wendung in seiner Darstellung. Fabius hatte das Volk darauf gelenkt, von den Göttern Hilfe und Beistand zu erwarten. Er selbst aber verließ sich auf sich selbst, auf seine *ἀρετή* und seine *φρόνησις*, denn die Gottheit verleiht nur dem Tüchtigen und Klugen Gelingen seiner Taten. Klingt hier nicht Polybios' Gedanke nach, daß es verdienstvoller ist, klug und *κατὰ λόγον* zu handeln? Dann liegt es aber auch nahe, dem *κατὰ λόγον* des Polybios die Wendung *διὰ τὴν ἀλογίαν* bei Plutarch gegenüberzustellen. Bei beiden liegt dieselbe Grundhaltung vor: der *δεισδαμονία* des Volkes steht das Handeln *κατὰ λόγον* bei Scipio wie bei Fabius gegenüber. Beide deuten die religiöse Haltung ihrer Helden aus den eigenen Überzeugungen. *διὰ τὴν ἀλογίαν* ist also Interpretation des Plutarch für die Handlungsweise des Fabius und gibt nicht etwa dessen eigene Ansichten wieder, die auf ursprüngliche Überlieferung zurückgehen.

In diesem Zusammenhang gewinnt eine Textvariante des Plutarch gegenüber Livius, die A. Klotz noch als unbedeutende Abänderung angesehen hat¹⁵⁹), neues Gewicht. Nach Livius belehrte Fabius in einer Rede im Senat die Väter, daß das bisherige Unglück auf die *neglegentia* des Flaminius zurückzu-

158) Auch dieser bezeichnende Begriff des Polybios taucht hier bei Plutarch wieder auf.

159) Über die Quelle Plutarchs in der Lebensbeschreibung des Q. Fabius Maximus in: Rhein. Mus. 84 (1935) S. 134 f: „Weniger Gewicht möchte ich auf die kleine Abweichung legen (4, 4): ... Liv. 22, 9, 7: ... edocuisset patres... Da hat wohl Plutarch selbst geändert; die enge Berührung mit Livius weist auf die gleiche Quelle“.

führen sei. Bei Plutarch wendet sich Fabius ans Volk. Denn das Volk sollte ja wieder Mut fassen und seinen Sinn auf die Götter richten, während Fabius selbst sich auf seine Tüchtigkeit verließ. Diese Vorstellung verträgt sich aber nicht mehr damit, daß Fabius die Senatoren, seine Standesgenossen, auf die Götter hingewiesen, sie belehrt haben soll. Nur wenn wir eine echte religiöse Haltung bei Fabius voraussetzen dürfen, erklärt sich die von Livius angeführte Rede¹⁶⁰). Nicht zufällig also, sondern bestimmt durch Plutarchs Gesamtauffassung von Fabius' Verhältnis zur Staatsreligion wird dessen grundlegende Rede bei Beginn seiner Diktatur in die Volksversammlung verlegt. Damit soll selbstverständlich nicht gesagt sein, daß Fabius nicht auch dem Volke gegenüber von diesen Dingen geredet haben kann. Aber es ist mehr als Zufall, daß Livius von der Senatssitzung berichtet, Plutarch dagegen von einer Rede vor dem Volk. Es bliebe nun noch die Frage zu beantworten, ob Plutarch selbst unter dem Eindruck von Polybios' Scipiobild als erster Fabius so gesehen hat, wie er uns in der Vita entgegentritt. Oder fand er entsprechende Darstellungen über ihn vor? A. Klotz hat die schwierige Quellenfrage für Plutarchs Vita des Marcellus und noch eindeutiger für die des Fabius dahin beantwortet, daß auf weite Strecken hin Valerius Antias zugrundeliegt¹⁶¹). Er ist zwar auch eine der Hauptquellen des Livius. Dieser hat ihn aber mit mehr Kritik verwertet als Plutarch. Deshalb konnten wir in der Interpretation der religiösen Fragen einen gewissen Unterschied feststellen. Besonders im Bereich der Staatsreligion hat Livius — um mit Ed. Meyer zu reden — „die alten Zeiten und Überlieferungen mit weit größerem Takt behandelt“¹⁶²), und das um so mehr, als dies auch im Interesse der augusteischen Hofhistoriographie lag. Er hat uns so die Mittel an die Hand gegeben, Fabius in seiner selbstverständlichen Bindung an die Forderungen des Staatskultes zu erkennen.

Wir haben gesehen, wie religiöse Bedenken den Ausgang der Wahlen von 215 und 214 v. Chr. bestimmten, während beide Male der Cunctator in diesem Zusammenhang eine bedeutende Rolle spielte. Damit soll nicht geleugnet werden, daß

160) An der Richtigkeit der Livianischen Überlieferung ist nicht zu zweifeln. Die Rede erscheint innerhalb des festgelegten Ablaufs der ersten Senatssitzung nach dem Amtsantritt.

161) a. a. O. S. 152.

162) Kl. Schr. II S. 441.

nicht auch politische Überlegungen Fabius' Verhalten beeinflussten. Aber diese politischen Überlegungen, z. B. sein Eintreten für die Interessen der Patrizier, hingen wieder aufs engste mit seinen und der Römer religiösen Vorstellungen zusammen. Es dürften bei ihm ganz naiv politischer Wunsch und politisches Bewußtsein mit der Bindung an den Staatskult zusammengegangen sein. In dieser engen Verbindung von Staat und Götterglauben bestand ja gerade die Kraft, die Rom so groß werden ließ. So möchte ich auch das bei Cicero überlieferte Wort des Fabius verstehen: *optimis auspiciis ea geri, quae pro rei publicae salute gererentur; quae contra rem publicam ferrentur, contra auspicia ferri*¹⁶³). Gerade von diesen Worten ausgehend hat man Fabius' Haltung zum Staatskult als die eines Aufgeklärten interpretiert, der die Auspizien in seinem Sinne benutzte. Sie sind, wie mir scheint, nur der Ausdruck des so ganz anderen religiösen und politischen Denkens der Römer, das seit dem Auftreten des Christentums schwer nachvollziehbar ist.

Wenn man Fabius' Verhalten so versteht, wird man viel von den modernen Darstellungen abstreichen müssen, die in ihm den Parteipolitiker sehen, der mit allen Mitteln — also auch den religiösen — sich und die ihm Nahestehenden in die entscheidenden Stellungen im Staate hineinmanövrierte. Wir sind uns bewußt, daß wir uns damit dem Bild wieder annähern, das die antiken Quellen — auch und gerade die römische Annalistik — uns bieten. Tatsächlich scheint uns der Bruch in der römischen Religionsvorstellung erst in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu fallen. Nicht umsonst hat Polybios in seiner berühmten Schilderung des Wesens des römischen Staates die Deisidämonie hervorgehoben, die die Römer von allen anderen Völkern unterschied und die er selbst noch als lebendige Kraft in Rom kennen gelernt hatte¹⁶⁴). Echte religiöse Haltung lebte noch in Aemilius Paullus, dem Sieger von Pydna, der seine kultischen Verpflichtungen so ernst nahm¹⁶⁵). Dagegen verschlägt es nichts, wenn Polybios selbst die Wirkung der Deisidämonie als ein Mittel der führenden Schicht in Rom erklärt, die die Religion als „Opium fürs Volk“ be-

163) Cato 11.

164) VI 56.

165) Liegle, L. Aemilius Paullus als Augur maximus im Jahre 160 und das Augurium des Heils in: *Hermes* 77 (1942) S. 249 ff.

nutzte¹⁶⁶). Mit dieser Bemerkung spricht der aufgeklärte Grieche zu uns, der nicht nur das Gesehene und Erlebte berichtet, sondern in seinem Sinne deutet. Erst unter der Einwirkung der griechischen Philosophie haben die Römer selbst unterscheiden gelernt zwischen einer Religion der Dichter, Philosophen und Staatsmänner. Und erst die Zeit der Gracchen ermöglichte die schriftliche Fixierung einer solchen Anschauung¹⁶⁷).

Wohl eröffnete der formale Charakter der römischen Religion schon früh Möglichkeiten zum Mißbrauch der kultischen Vorschriften. Und es ist schwer, im Einzelfall zu beurteilen, wo es primär um die Erfüllung der Sakralordnungen ging und wo diese persönlichen Interessen dienstbar gemacht wurden. Aber gerade im zweiten punischen Krieg weckte die Besinnung, das Achthaben auf den Willen der Götter — das, was die Römer unter *religio* verstanden — die Kräfte, die Rom aus der tiefsten Bedrohung seiner staatlichen Existenz retten sollten, in die die *neglegentia* des Fläminius, die Mißachtung der religiösen Traditionen, sie geführt hatte. In der Krise des Staates galt es die typisch römische Eigenschaft der *pietas* zu beweisen. D. h., wie Deubner es formuliert hat¹⁶⁸), die *pax deum*, die Harmonie des Zustandes zwischen den Göttern und den Menschen, mußte durch sorgfältigste Erfüllung der Sakralordnungen wiederhergestellt werden. Diesem Ziel galt Fabius' Wirken. In ihm war die altrömische *pietas* noch lebendig, die er in einer sich langsam wandelnden Zeit beharrlich und streng zur Geltung brachte.

Heidelberg

Ilse Müller-Seidel

166) Vgl. L. R. Taylor, *Party Politics* p. 77.

167) Augustin de civ. dei IV 27. Vgl. L. R. Taylor, *Party Politics* p. 77. 212 n. 2.

168) Die altrömische Religion in: *Die Antike* 2 (1926) S. 61 ff. 75.