

## Das Camillusgebet bei Livius (5, 21, 14ff.)

### Ein Beitrag zur Darstellungskunst des Livius.

Von Max Treu, München.

War der Liviusforschung durch Hoffmanns Habilitationsschrift<sup>1</sup> methodisch ein neuer Weg gewiesen worden und hatte man hoffen können, daß künftig keine Liviusuntersuchung den historischen Gehalt und keine Quellenanalyse die eigene Leistung des Livius unberücksichtigt lassen würde<sup>2</sup>, so ist das Ziel der vorliegenden Untersuchung ein bescheideneres. Eine Einzelheit soll als livianisch erwiesen werden. Zwei Worte sind es nur vor allem, die aber doch aus der Komposition des gesamten Buches nicht fortzudenken sind. Ein Gedanke ist es aber zugleich, in dem man mehr als nur ein formales Element wird erblicken dürfen: nämlich einen Ausdruck gegenwartsnaher historischer Erkenntnis des Livius.

Zunächst gilt es also, um ein Wort Ed. Meyers zu gebrauchen<sup>3</sup>, „die Worte des Livius sorgfältig zu erwägen und die zurückhaltende Art auf sich wirken zu lassen, mit der Livius seine Auffassung verwendet“.

#### 1.

Nach der Eroberung Vejis, berichtet Livius 5, 21, 14ff., als die vor Camillus<sup>4</sup> Augen von den Soldaten gemachte Beute reicher und die Beutestücke kostbarer erschienen, als man hatte erwarten können, soll der Sieger seine Hände zum Himmel emporgestreckt und gebetet haben, *ut, si cui deorum hominumque nimia sua fortuna populique Romani videretur, eam invidiam lenire quam minimo suo privato incommodo publicoque populi Romani liceret*.

Das zehnjährige Ringen um Veji ist zu Ende; der harte Endkampf war bereits abgeflaut, da hatte die Weisung des Camillus, der Unbewaffneten zu schonen, auch ihm ein Ende geboten. Nicht den Soldaten, die — *permissu dictatoris* — sich geschäftig ihre Beute suchen, folgt Livius, sondern er läßt in der so entstandenen Stille die reisige Feldherrngestalt vor uns erstehen in der Haltung der *veneratio*, im Gebet zu den Göttern.

Schlicht und eindringlich sind die Worte des Gebetes, ohne Pathos und prunkende Rhetorik, nicht zufällig in der gedämpften, den lauten Affekten abholden Form der *oratio obliqua*<sup>4</sup>. Besonders eindringlich klingen sie durch das doppelte „ich und mein Volk“. Es ist das keine Formel<sup>5</sup>, enthält auch

<sup>1</sup> Livius und der 2. Pun. Krieg, Hermes, Einzelschr. 8, 1942.

<sup>2</sup> W. Steidle, GGA 205, 1943, 401.

<sup>3</sup> Kl. Schriften II 442.

<sup>4</sup> Vgl. Howald, Vom Geist antiker Geschichtsschreibung, 1944, 187.

<sup>5</sup> Über die Formeln des römischen Privatgebetes sowie der aus diesem entwickelten Staatsgebete vgl. Ernst Diehl, RhM. 83, 1934, 356ff. In den Staatsgebeten ist stets vom *p. R. Quiritum* die Rede. Vgl. Liegle, Hermes 77, 1942, 266: „die ... Oberbeamten müssen genannt worden sein unmittelbar vor der Nennung des römischen Volkes im Ganzen; falls nicht etwa der Senat ebenfalls erwähnt wurde“. — Daß hier sowohl wie in den übrigen, von Liegle a. O. Anm. 3 angeführten Stellen (darunter Liv. 29, 27,2 *mihi populo plebique Romanae*) ein Anklang an alte Gebetsformeln vorliegt, ist nicht zu bestreiten.

keine Textschwierigkeit, wie man in alten Zeiten gemeint hat<sup>1</sup>. Hinter der Gestalt des Camillus auf dem Höhepunkt seines Erfolges steht der Sieg des römischen Volkes, neben dem künftigen Schicksal des Camillus deutet sich das Geschick Roms an: eine Verbundenheit, die nicht allein durch das Wesen des römischen Magistrates als Repräsentanten des Staates gegeben ist, sondern die Livius hier in einem besonderen Zusammenhang gesehen hat.

Und an einer bedeutsamen Stelle des 5. Liviusbuches stehen diese Worte, an der Schwelle zum zweiten Teil, der die Gallierkatastrophe zum Inhalt hat. Als ein erstes Anklingen des neuen Motives stehen sie da, als ein Vorausschatten künftiger Peripetie. Das anschließende Omen — Camillus gleitet aus und fällt hin — ist als eine Wiederholung dieses Motives deutlich genug gekennzeichnet, nur daß hier gesagt wird, was das Gebet andeutete: *idque omen pertinuisse postea eventum rem coniectantibus visum ad damnationem ipsius Camilli, captae deinde urbis Romanae, quod post paucos accidit annos, cladem* (c. 21,16). Daß sich Livius von einer solchen vaticinatio ex eventu innerlich distanziert<sup>2</sup>, kann man seinen Worten wohl entnehmen. Die beiden wesentlichen Tatsachen, in denen sich die Peripetie äußern wird, sind aber doch genannt, die Worte: Verurteilung des Camillus und Einnahme Roms sind gefallen und lassen sich nicht überhören. So ist selbst dieses unlivianische Motiv für die Komposition nicht bedeutungslos. Doch nicht um dieses Omen geht es hier, sondern um das Camillusgebet bei Livius.

## 2.

Es ist oft behandelt worden — und doch hat man die Bedeutung der schlichten Worte und des klaren Satzbaues nicht recht erkannt. Am einfachsten macht es sich Stübler: die Behauptung, „wahrscheinlich erwähnt Livius das Gebet nur deshalb, weil es in seiner Vorlage und überhaupt in der früheren Überlieferung . . . stark betont war“ (a. O. 53), enthebt ihn der Mühe einer eindringlichen Interpretation. Sobald in der Form des Gebetes etwas nur dem Livius Eigenes erkannt ist, ist eine solche Behauptung hin-fällig. — Das Verdienst, die Bedeutung des Camillusgebetes im Buchganzen erkannt zu haben, gebührt Klingner. Er deutet (Gnomon 11, 1935, 583f.) den Sinnzusammenhang, in dem es steht, wie folgt: „Camillus denkt auf dem Höhepunkt des Erfolges . . . an den *φθόρος* der Götter und bittet darum, daß der Schaden möglichst gering sein möge, mit dem er und das römische Volk büßen müßten: Höhepunkt des Glücks, Götterneid, *νέμεσις*, Überhebung, Verblendung und Sturz: das ist der Vorstellungszusammenhang, der hier angerührt ist, und der die beiden Teile des 5. Liviusbuches, Veji und Gallierkatastrophe, noch viel inniger verbindet, als es B(urek) angibt.“ — Burek, der in seinem Buch über die Erzählungskunst des Livius<sup>3</sup> auf den Inhalt des Gebetes nicht eingegangen war, hat dies dann später nachgeholt (Die Welt als Geschichte 1, 1935, 477): „Als die Beute wider Erwarten groß ist, bittet er die Götter, wenn ihnen sein und des römischen Volkes Glück allzu groß scheine, es sie durch eine möglichst kleine Buße entgelten zu lassen.“

<sup>1</sup> K. Lehrs nach dem Vorgang Gronovs. Siehe u. S. 65, Anm. 1. Andere Urteile und „Emendationen“ im Komm. von Drakenborch, 1821.

<sup>2</sup> Stübler, Die Religiosität des Livius, Tüb. Beitr. 35, 1941, 53. Vgl. die Rezension von Bömer, Gnomon 20, 1944, 32ff.

<sup>3</sup> Problematata 11, 1934. Vgl. S. 117.

Die Beispiele lassen sich unschwer vermehren<sup>1</sup>. Sie zeigen alle eine seltsam anmutende Übereinstimmung darin, daß zwar stets vom Götterneid gesprochen wird, dafür aber außeracht gelassen wird, daß bei Livius daneben noch etwas Anderes steht: *ut, si cui deorum hominumque etc.* heißt es bei ihm; neben der *invidia deorum* steht die *invidia hominum*. Noch einmal sind diese beiden Kräfte im gleichen Sinnzusammenhang und im gleichen 5. Liviusbuch nebeneinandergestellt, die zur Mäßigung zwingende göttliche Kraft, wie sie uns aus Herodot so vertraut ist<sup>2</sup> und wohl auch der älteren römischen Annalistik nicht fremd geblieben ist<sup>3</sup>, neben die verhängnisvolle menschliche Leidenschaft: in der Rede der Falisker, die sich willig der *fides* und *iustitia* des Camillus unterwerfen, heißt es Liv. 5, 27, 12: *victoria, cui nec deus nec homo quisquam invadeat, victi a vobis et imperatore vestro dedimus nos vobis*. Das ist der gleiche Parallelismus, der gleiche Doppelklang, das gleiche Nebeneinander von göttlichem Walten und menschlichem Treiben wie im Camillusgebet, nur daß hier die rechtschaffene Tat eine helle und ungefährdete Zukunft verheißt, während dort eine dunkle Drohung sich fern am Horizont erhob.

Ein Einwand kann freilich gegen eine solche Deutung geltend gemacht werden und Stübblers Beurteilung des Camillusgebetes gründet sich auf ihn: alle drei hier genannten Episoden, das Gebet sowohl als das anschließende Omen und schließlich die Rede der Falisker vor dem Senat, sind von Livius als überlieferte, durch die Tradition gegebene Geschichten gekennzeichnet: *dicitur* heißt es vor dem Gebet, *traditur memoriae* vor *prolapsum cecidisse*, und mit *ita locuti traduntur* wird die Rede der Falisker eingeleitet. Man hat zumeist derartige Verweise auf die ältere Überlieferung als „Vorbehalt“ gedeutet<sup>4</sup>, „als Mittel, die Verantwortung für das Berichtete abzuschieben, ... eine allgemeine Atmosphäre der Ungewißheit zu schaffen“<sup>5</sup>. Eine solche Erklärung trifft mitunter sicherlich zu, so z. B. für das Omen. Dessen Beurteilung dürfen wir jedoch, wie der neuerliche Hinweis auf die Tradition zeigt, von dem Camillusgebet trennen. Mochten auch beide von Anbeginn der Überlieferung inhaltlich zusammengehören und mochte auch Livius, anders als Dionys von Halikarnass, diese inhaltliche Verbindung nicht lösen, keineswegs erwiesen ist es, daß Livius auch dem Camillusgebet (oder gar der Faliskerrede) „ebenso skeptisch“<sup>6</sup> gegenübergestanden hätte. Ein Vergleich

<sup>1</sup> Ähnlich spricht Münzer RE VII 327 von der „von Livius mit Vorbehalt gegebenen Erzählung, daß Camillus nach dem Siege den Neid der Götter durch fromme Gebete abwenden wollte“. Vgl. Helm, Hermes 74, 1939, 135: „Bei den andern (Vell. Pat., Sen., Cassius Dio über Aemilius Paulus) ist es wie in der gleichartigen Erzählung von Camillus (Liv. 5, 21, 14) die Angst vor dem Neide der Götter.“ Vgl. Helm, RhM. 89, 1940, 265: „... wie Camillus nach der Einnahme Vejis zu den Göttern betet, wenn das allzu große Glück ihren Neid erregt, diesen durch einen möglichst kleinen Schaden zu befriedigen.“ Vgl. Wehrli, *Λάθε βιώσας*, 1931, 104. — Richtig gibt den Anfang des Camillusgebetes K. Lehrs wieder, Pop. Aufsätze II 46f., ohne doch auf die Eigenart zu achten. Für den Schluß folgt er leider Gronovs Annahme, daß Livius, „da Construction und Lesart bei ihm schwierig sind“, wohl „nichts anderes“ gesagt habe als Plut. Cam. 5 und Val. Max. 1, 5, 2. — Das war 1838 geschrieben. Die Sperrungen sollen verdeutlichen, worauf es mir ankommt.

<sup>2</sup> Vgl. Pohlenz, Herodot, 1937, 110.

<sup>3</sup> Über herodoteische Züge in der älteren römischen Annalistik Mommsen RG I 927 Anm.

<sup>4</sup> Münzer a. O.

<sup>5</sup> Hellmann, Liviusinterpretationen, 1939, 12. Dasselbst weitere Literatur.

<sup>6</sup> Stübler a. O. 52f.

mit der Parallelüberlieferung wird zu zeigen haben, ob die Erklärung solcher Verweise als eines „Vorbehaltes“ nicht doch zu eng gefaßt ist, wenn man sie verallgemeinert. Aus dem einzelnen Wort des Verweizens, *dicitur* usw., kann man eine Stellungnahme des Livius für oder wider die Glaubwürdigkeit des Berichteten nicht ablesen<sup>1</sup>. Doch ist einem Historiker die Möglichkeit nicht verschlossen, altüberkommene Geschichten umzuformen und ihnen damit den Stempel seines Geistes aufzudrücken, zugleich aber doch den Schein des Traditionellen zu wahren: nicht um den Wahrheitsgehalt abzuschwächen, sondern um ihn zu verstärken.

## 3.

Ist eine synkritische Betrachtung an sich schon eine Vorbedingung für die Verdeutlichung der stilistischen Eigenart eines Schriftstellers, so ist in unserem Fall ein Vergleich mit der Parallelüberlieferung, vor allem Dionys von Halikarnass und Plutarch, vollends eine Notwendigkeit, da Livius selbst das Camillusgebet als durch die Überlieferung gegeben kennzeichnet. Diesen Vergleich hat seinerzeit bereits Burck durchgeführt, doch kann bei einer veränderten Fragestellung sich vielleicht manches Neue ergeben.

Burck hat vor allem die *pietas* der livianischen Camillugestalt gegenüber der Charakterzeichnung des Dionys hervorgehoben<sup>2</sup>. Bei diesem preist Camillus (12, 14) sich zunächst seines Erfolges wegen glücklich — bei Plutarch wird das *μακαρίζειν* den Umstehenden in den Mund gelegt — und betet danach zu den Göttern. Eine „Art philosophischer Erwägung“ (Burck<sup>3</sup>) geht noch dem Gebet voraus, der Satz *ἐνθυμηθεῖς, ὡς ἐπὶ μικρᾶς αἰωρεῖται ἕσπης ἢ τῶν ἀνθρώπων εὐδαιμονία καὶ βέβαιον οὐδὲν διαμένει τῶν ἀγαθῶν*. Diese Überlegung trägt unverkennbar den Stempel des Tychegedankens hellenistischer Zeit<sup>4</sup> und unterscheidet sich wesentlich vom älteren griechischen Gedanken an die Wandelbarkeit menschlichen Glückes, an die *φθονεραὶ ἐκ θεῶν μεταβολαί* (Pindar). Denn wie ein *ἀντίπαλος τῶν παρόντων ἀγαθῶν*, wie ein jähler, mit gewaltiger Kraft anspringender Gegner steht hier die Tyche dem Menschenglück gegenüber, nicht wie ein gottgewolltes und im Naturgeschehen sich äußerndes *ex summo retro volvi*. Die Worte des Gebetes jedoch enthalten auch bei Dionys diesen älteren Gedanken vom Neid der Götter, der ja eine persönliche Gottesvorstellung voraussetzt: *μάλιστα μὲν ἀνεπίφθορον ἑαυτῷ τε καὶ τῇ πατρίδι γίνεσθαι τὴν παροῦσαν εὐδαιμονίαν*. In dieser Nebeneinanderstellung ist der Satz unserer Liviusstelle ähnlich, doch wird das Motiv der *invidia hominum* bei Dionys nicht berührt und auch in der Gedanken- und Linienführung zeigen sich nicht geringe Unterschiede. Während bei Livius die beiden Sinnzusammenhänge: eigener Erfolg — eigener Sturz und Roms Sieg — Roms Fall in strenger Parallelität durchgeführt sind und diese Parallelität durch das koordinierende *-que* hervorgehoben wird, werden die beiden Linien bei Dionys zunächst in einem Punkt vereinigt und danach geschieden und divergierend weitergeführt. Die Linien vereinigen

<sup>1</sup> Daß Hellmann solche und andere Verweise nach dem Grade der inneren Anteilnahme und Entscheidung des Schriftstellers zu ordnen sucht, sei dankbar anerkannt.

<sup>2</sup> Erzählungskunst 117.

<sup>3</sup> a. O.

<sup>4</sup> Über Phthonos und Tyche in hellenistischer Zeit vgl. Wehrli a. O.

sich zu dem Begriff der *κοινή συμφορά*<sup>1</sup>, der unlösbar scheinenden Verkettung des Sturzes dieses Mannes mit dem seines Volkes: *εἰ δέ τις μέλλοι κοινήν συμφορὰ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἢ τὸν αὐτοῦ βίον καταλαμβάνειν ἀντίπαλος τῶν παρόντων ἀγαθῶν, ἐλαχίστην γενέσθαι ταύτην καὶ μετριωτάτην*. Im Wörtchen *ἢ* ist diese Einheit bereits aufgehoben: an Stelle der Gemeinsamkeit auch im Leid ist nun die Möglichkeit angedeutet, daß entweder Rom oder Camillus davon betroffen wird. Auch der Bezug einzelner Wortgruppen zum Vorhergehenden ist kein geradliniger wie bei Livius, sondern chiasmisch verschränkt<sup>2</sup>. Das Weitere endlich, das Omen und seine Deutung, das Dionys vom Gebet getrennt hat, entspricht der Charakterzeichnung des Camillus: ein Zeichen ist es dafür, was ihm bevorsteht: selbst dem Einfältigsten muß es ohne Deutung klar werden, *ὅτι πεσεῖν αὐτῷ πᾶσα ἀνάγκη πτώμα ἄσχημον* (12,16,4). Nur er selbst begreift das nicht, unterläßt innere Umkehr und fromme Entsühnung, bis zuletzt in starrer Hybris befangen und des warnenden Zeichens nicht achtend, sondern es als Erfüllung seines Gebetes deutend.

So hat Dionys das Bild eines Verblendeten gezeichnet, grundverschieden von der Konzeption des Livius. So hat er, auch hierin von Livius unterschieden, mit psychagogischer Kunst über Schürzung, Scheidung und Verschränkung die Erwartung des Lesers in eine bestimmte Richtung gelenkt und das als tragische Ironie so oft gekennzeichnete Besserwissen geweckt. Die Deutung des Omens aber hat bei Dionys trotz der nachdrücklichen Betonung seiner untrügerischen Wahrheit ihren Ursprung in einer verstandesmäßigen Überlegung, die den Fall des Mannes nur auf seinen künftigen Sturz beziehen kann. Nichts von alledem findet sich bei Livius, wohl aber können wir das beiden gemeinsame Nebeneinander von „ich und der Staat“ auf eine gemeinsame Vorlage zurückführen. Jedenfalls zeigt auch im Camillusgebet nicht so sehr das Motiv als die Art seiner Behandlung die eigene Kunst des Livius. Diese zu verdeutlichen, scheint die Sprache fast zu arm an Prädikaten. Man hat ihn — wie Vergil — einen einfachen Menschen genannt<sup>3</sup>. Auch an unserer Stelle liegt in der Schlichtheit und Strenge, mit der das Nebeneinander von *nimia sua fortuna* — *suum privatum incommodum: damnatio ipsius Camilli* und *nimia fortuna populi Romani* — *publicum incommodum populi Romani: clades captae urbis* durchgeführt ist, eine Kunst von still leuchtender Klarheit. Der Satzbau ist geradlinig, wie man bei ihm ja auch von „geradliniger Psychologie“ gesprochen hat<sup>4</sup>. Ein Motiv freilich unterscheidet ebenfalls das Camillusgebet des Livius von dem bei Dionys (und allen Anderen): das Motiv der *invidia hominum*. Warum es bei Livius steht, die Frage drängt sich auf, muß jedoch vorerst noch zurückgestellt werden.

## 4.

Waren in der Form des Camillusgebetes bei Livius und Dionys einige Berührungspunkte aufzuzeigen, die durch die Annahme einer gemeinsamen Vorlage erklärt werden mochten, so ist die Ähnlichkeit mit der Version Plutarchs (Cam. 5) eine weit geringere. Das überrascht zunächst, ist doch

<sup>1</sup> Ich folge der Lesart Struves. Aber auch, wenn man mit Kießling das handschriftliche *κοινή* beibehält, gilt das Gleiche.

<sup>2</sup> Vgl. *ἐαντῷ τε καὶ πατρὶδι* gegenüber *τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἢ τὸν αὐτοῦ βίον*.

<sup>3</sup> Vgl. Funaioli, Livius im Plane seines Werkes, Antike 19, 1943, 215.

<sup>4</sup> Howald a. O. 186.

die Ansicht, daß die Quellen der Camillusvita nicht über die beiden Augusteer hinausgehen, eine weit verbreitete<sup>1</sup> und vermag sie sich doch auf die Untersuchungen von Peter<sup>2</sup>, Leo<sup>3</sup>, Eduard Schwartz<sup>4</sup>, Münzer<sup>5</sup> u. a.<sup>6</sup> zu berufen. Demgegenüber hat Klotz überzeugend nachgewiesen<sup>7</sup>, daß manche Einzelheit in der Lebensbeschreibung des Camillus weder auf Livius noch Dionys zurückzuführen noch als eigene Ergänzung des Plutarch zu verstehen ist, sondern nur durch das Ausschreiben einer älteren Quelle erklärt werden kann. Seine Ergebnisse finden, wie ich meine, eine weitere Bestätigung bei genauerer Betrachtung des Camillusgebetes. Klotz begnügte sich, trotz des Nachweises einer anderen Quelle, mit der Feststellung, daß das Camillusgebet in unseren Quellen „ähnlich beschrieben“ sei<sup>8</sup>. Auch Burck<sup>9</sup> sagt nur, „etwas anders Plutarch“, wobei bloß noch das *ἐδάκρυσεν* als „ganz unlivianisch“ gekennzeichnet wird.

Tatsächlich aber beherrscht ein Gedanke den ersten Teil des Camillusgebetes bei Plutarch, der sich weder bei Livius noch Dionys an dieser Stelle findet. Die Götter, und zwar Juppiter Optimus Maximus und „die übrigen, die über Recht und Unrecht wachen“, werden zu Zeugen angerufen dafür, daß die Römer einen gerechten Krieg (*οὐ παρὰ δίκην*) geführt haben *κατ' ἀνάγκας ἀμυνόμενοι* gegen böse Feinde und eine frevlerische Stadt. Erst dann kommt die Bitte: *εἰ δ' ἄρα τις, ἔφη, καὶ ἡμῖν ἀντίστροφος ὀφείλεται τῆς παρούσης νέμεσις ἐπ' αἰτίας, εὐχομαι ταύτην ὑπὲρ τε πόλεως καὶ στρατοῦ Ῥωμαίων εἰς ἐμῶν ἔλαχίστω κακῶ τελεωθῆσαι*. Und ohne Überheblichkeit mag dann Camillus, anders als bei Dionys, das Omen begreifen als ein Zeichen der Erfüllung *ὡς γέγονεν αὐτῶ ... σφάλμα μικρὸν ἐπ' ἐδτηχία μείσση*. So gut römisch — neben der Anrufung des Juppiter Maximus und der kapitolinischen Gottheiten — der Gedanke des *bellum iustum*<sup>10</sup> ist, eines Krieges, der durch die voraufgehende *rerum repetitio* als Verteidigungskrieg gekennzeichnet ist, so wenig läßt er sich mit einer *νέμεσις* in einen inneren Zusammenhang bringen und mit der Gallierkatastrophe etwa kompositorisch verbinden. Der Sieg, der Lohn der gerechten Sache, schließt keine Zukunftsdrohung in sich: die Götter haben ihn gegeben, und dafür dankt man ihnen<sup>11</sup>. — Ist es nur ein Mittel der Belebung, wenn Plutarch nach dieser ersten Hälfte des Gebetes, das durch *εἶπε* eingeleitet wurde, nochmals *ἔφη* einschiebt? Nur der

<sup>1</sup> Vgl. F. Cornelius, Untersuchungen zur frühen römischen Geschichte, 1940, 12: „... tatsächlich enthalten c. 3—32 fast nichts als eine Umschreibung der auf Camillus bezüglichen Teile des 5. Buches des Livius“. — Ergänzungen, „vorwiegend militärischer Art“, aus einer anderen Quelle werden zugegeben.

<sup>2</sup> Die Quellen Plutarchs in den Biographien der Römer, 1865, 17ff.

<sup>3</sup> Die griechisch-römische Biographie, 1901, 161.

<sup>4</sup> RE V 945.

<sup>5</sup> RE VII 325.

<sup>6</sup> Lit. bei Klotz, RhM. 90, 1941, 282ff.

<sup>7</sup> a. O.

<sup>8</sup> a. O. 289.

<sup>9</sup> Erzählungskunst 117, Anm. 3.

<sup>10</sup> Vgl. Heuß, Die Gestaltung des römischen und karthagischen Staates (in „Rom und Karthago“, herausgegeben von J. Vogt, 1943) 123f. und Vogt, Vom Reichsgedanken der Römer, 1942, 130.

<sup>11</sup> Vgl. die Formel, mit der ein Triumph beantragt wurde, Liv. 28, 9, 7 *ut pro re publica fortiter feliciterque administrata et dis immortalibus haberetur honos et ipsis triumphantibus urbem inire liceret*. Vgl. Mommsen, R. Staatsrecht I<sup>3</sup> 126ff.; 134. Marquardt, R. Staatsverw., I<sup>2</sup> 534, Anm. 6, II<sup>2</sup> 582.

zweite Teil des Gebetes läßt sich jedenfalls mit Livius und Dionys vergleichen. ἡμίην könnte man für eine Vereinfachung halten — Dionys hatte *ἐαυτῷ τε καὶ πατριδι*, — mit gleichem Recht aber auch für das Ursprünglichere ansehen. Dann aber folgt ein auffälliger Unterschied: das Gebet gipfelt in der Bitte um die Annahme des eigenen Opfers statt eines solchen, das Rom und sein Heer träfe. Das sind, wie sich im Weiteren zeigen wird, Topoi, wie ja überhaupt der Gedanke des stellvertretenden Opfers römischer Religiosität nicht fremd ist. Um so widerspruchsvoller klingt in diesem Zusammenhang die Bitte, die bei Livius und Dionys im Hinblick auf die dem Staat drohende Gefahr durchaus motiviert war: daß der Schaden möglichst gering sein möge. Wer nach alter römischer Art sein Leben hinzugeben beschloß, um durch dieses Opfer das drohende Fatum zu versöhnen, der hat nicht gefragt, ob sein Opfer nicht möglichst gering sein könnte. Ja, wen die Götter verschmähten, der trug einen Makel sein Leben lang. So ist die zweite Hälfte des Gebetes bei Plutarch nicht nur von altrömischen Anschauungen weit entfernt, sondern in sich selbst zusammenhanglos. Die Deutung des anschließenden Omens vollends mutet fast wie ein geistesgegenwärtiger Scherz an.

Welche von diesen widerspruchsvollen Zügen vorlivianisch, welche nachlivianisch sein könnten, soll hier nicht erörtert werden. Der erneute Nachweis, daß die Parallelüberlieferung des Camillusgebetes das Motiv der bei Livius genannten *invidia hominum* nicht kennt, mag genügen.

## 5.

Ein weiteres Beispiel zeigt das Gleiche. Die bei Valerius Maximus überlieferte Form des Camillusgebetes ähnelt keineswegs der livianischen, — obwohl man doch bei ihm gerade Livius am ehesten als Quelle annehmen würde, ohne daß freilich Quadrigarius, Antias, daneben Cato, Cicero, Pomponius Rufus und Asinius Pollio<sup>1</sup> sowie eine Exemplasammlung<sup>2</sup> ausgeschlossen sind. Es heißt nämlich Val. Max. 1, 5, 2 *Camillus, cum esset precatus, ut, si cui deorum nimia felicitas populi Romani videretur, eius invidia suo aliquo incommodo satiaretur, subito lapsu decidit, quod omen ad damnationem, qua postea oppressus est, pertinuisse visum est*. Schon Helm<sup>3</sup> hatte bemerkt, daß dies nicht auf Livius zurückgeht. Zunächst sind freilich der Anklänge an Livius nicht wenige: *ut si cui deorum, nimia, videretur, invidia, incommodum, lapsus* (Subst.) und *prolapsus, concidere und decidere, damnatio, pertinere, videri*, — der größte Teil der Worte ist damit schon ausgeschrieben. Aber diese Anklänge beschränken sich auf Allgemeinheiten und sind nicht danach angetan, eine Abhängigkeit der Stelle von Livius zu erweisen. Allenfalls *incommodo* könnte man dafür anführen. Demgegenüber ist der Unterschied im Vergleich zur livianischen Fassung augenfällig. Nicht nur das Wort *satiare*<sup>4</sup> zeigt ihn, ist es doch Ausdruck einer ganz anderen religiösen Haltung,

<sup>1</sup> Vgl. Klotz, Hermes 44, 1909, 200 f. (Livius nicht benutzt).

<sup>2</sup> Vgl. Klotz, Studien zu Valerius Maximus und den Exempla, SB. München, 1942, H. 5. Gegen Benutzung einer Exemplasammlung Helm, Hermes 74, 1939, 130ff.

<sup>3</sup> Rh. Mus. 89, 1940, 265.

<sup>4</sup> Das Wort ist zwar augenscheinlich jünger als *saturare* (Plautus), gehört auch wohl nicht zur Umgangssprache: Plautus, Terenz, Cicero in seinen Briefen außer ad Q. fr. 1, 3, 4, Cäsar haben es nicht. Doch ist der übertragene Gebrauch schon in Ciceros Reden nicht selten. Auch Sallust gebraucht es, desgleichen wiederholt Livius. Tacitus hat *satiare* und *exsatiare*.

die in der Gottheit eine gierige, nur durch blutige Opfer zu sättigende Macht sieht. Man könnte das als eine späte Vergrößerung ansehen, an denen es bei Valerius Maximus gewiß nicht mangelt<sup>1</sup>. Doch ist ein Pathos, wie es in diesem Ausdruck zutage tritt, ja auch schon in der Annalistik der sullanischen Zeit zu finden. Ein Beispiel wie das bei Gell. 17, 2, 16 erhaltene Bruchstück aus dem 1. Buch der Annalen des Quadrigarius (HRR fr. 9) zeigt das deutlich: *nam haec maxime versatur deorum iniquitas, quod deteriores sunt incoluntiores neque optimum quemque inter nos sinunt diurnare*. Das Wissen von der Gottheit, die keine menschliche Überheblichkeit duldet, wie es seit der Odyssee und der ausgehenden Adelszeit im griechischen Geistesleben immer stärker zutage getreten war, hat sich hier, im Kampfe der Parteien Roms, dem Optimaten Quadrigarius zu einer gegenteiligen Erkenntnis gewandelt: ungerecht sind die Götter, sie vernichten statt zu erhalten. Ein derartiges Pathos ist unserer Liviusstelle fern, ebenso fern wie ein Zweifel an der Gnade göttlichen Waltens. Das Wort *lenire* bei Livius ist Ausdruck des *πρέπον*.

Damit allein wäre der Unterschied nur zu einem Teil gekennzeichnet: bei Valerius Maximus fehlt alles, was wir als livianisch zu fassen gesucht haben: nicht nur alles, was über den Rahmen eines exemplum hinausgeht und bei Livius im Buchganzen eine Funktion hat: nicht nur die klare Tektonik der doppelten Gliederung und parallelen Linienführung: auch und vor allem — das Motiv der *invidia hominum*. Sollten all diese livianischen Züge in einer Exemplasammlung abgestreift worden sein, so läge darin eine seltsam anmutende Folgerichtigkeit. Der Weg führt auch hier unabhängig von der Entscheidung der Quellenfrage zu einem Ergebnis, das die Eigenart des Livius aufzuzeigen helfen mag.

## 6.

Man kann den Vergleich noch weiter führen und nach der Parallelüberlieferung den Gebetstypus als solchen dazu heranziehen. Beispiele, wie das bei Plutarch Ant. 44,5 überlieferte Gebet des Antonius<sup>2</sup> und die vielfältige Tradition über das Gebet des Pydnasiegers Aemilius Paulus<sup>3</sup>, von dem schon

<sup>1</sup> Einige Beispiele bei Wölfflin, Arch. f. lat. Lex. 11, 1898—1900, 4ff.

<sup>2</sup> *πρὸς ταῦτα τὰς χεῖρας ἀνατείνας ἐπεύξατο τοῖς θεοῖς, εἴ τις ἄρα νέμεσις τὰς πρόσθεν ἐπιτυχίας αὐτοῦ μέτεισιν, εἰς αὐτὸν ἐλθεῖν, τῷ δ' ἄλλω στρατῷ σωτηρίαν διδόναι καὶ νίκην*. Wehrli a. O. 104 übersieht den Unterschied, wenn er sagt, „Ähnliches berichten Velleius Paternulus I 10,4 und Livius V 21“.

<sup>3</sup> Liv. 45, 41, 7f.; Vell. Pat. 1, 10, 4; Val. Max. 5, 10, 2; Periocha 44; de vir. ill. 56; Seneca cons. ad Marciam 13, 3; vgl. ad Pol. 14, 5; Ampelius 18, 13. — Zur Quellenfrage der späteren lateinischen Tradition Wölfflin; Arch. f. lat. Lex. 11, 1898—1900, 3ff.; Klotz, Hermes 44, 1909, 201; ders. RE XIII 827; dagegen Helm, Hermes 74, 1939, 132ff. — Diodor 31, 9, 4; 31, 11, 2; Appian Mac. 19; Plut. Aem. 35f.; vgl. mor. 193 e; Zonaras 9, 24. — Die Tradition ist keineswegs so einheitlich, daß sich mit Nissen, Krit. Unters. 278, Livius, Diodor, Appian und Plutarch auf eine gemeinsame Quelle — Polybios — zurückführen ließen. Daß der lateinische Wortlaut der Rede nicht überliefert war, betont Münzer, Röm. Adelsparteien 383. Daß aber auch inhaltlich alle Quellen auf Polybios zurückgingen, erscheint angesichts der zahlreichen Einzelunterschiede (Ort der Rede, Zahl der Söhne u. a.) unwahrscheinlich. Die These Wölfflins, daß vom Camillusgebet des Livius Züge auf die späte Tradition des Aemilius-Paulusgebetes übertragen seien, ist kaum glaubhaft; bei Livius steht außer *optavi* noch *neque erat, quod ultro precarer*, beides kann gr. *εὐχθεῖν* entsprechen. Zudem erscheint eine Übertragung von Zügen eines historischen Ereignisses auf die ferne Vergangenheit wahrscheinlicher als das Umgekehrte. Der Tod der Söhne könnte in der Camilluslegende daher erst der jüngeren Annalistik angehören, vgl. Mommsen RF II 350 Anm. 96.



Zonaras 9,24 bemerkt *ἤξαστο καὶ οὗτος κατὰ τὸν Κάμλλον*<sup>1</sup>, zeigen wohl die auch dem Camillusgebet zugrunde liegenden typischen Züge, erweisen aber auch wieder, wie anders und eigenartig bei alledem die Form des Camillusgebetes bei Livius ist. Nirgends außer an unserer Liviusstelle findet sich im Gebet die Nebeneinanderstellung *si cui deorum hominumque*, nirgends außer bei Livius steht da neben dem Götterneid die *invidia hominum*. Vergleichen ließe sich allenfalls die Stelle Diodor 31,9,4 von der Rede des Aemilius Paulus vor dem Senat: *τηρῶν τό τε περὶ αὐτὸν ἀξίωμα καὶ τὸ τῆς πατρίδος ἐπιεικές, παρήγησε τῇ συγκλήτῳ σχετλιάζων, εἰ μὴ τὸν ἀνθρώπινον φθόνον ἐδλαβοῦνται, τὴν γε τοὺς ὑπερηφάνως ταῖς ἐξουσίαις χρωμένους μετεροχομένην νέμεσιν αἰδεῖσθαι*. Doch ist das kein Gebet, und zum anderen bedeutet das lateinische Wort ja etwas ganz Anderes: Haß und Eigennutz sind darin mit einbegriffen und es ist nicht eine normgebende Kraft, sondern eine Verirrung.

Die Religiosität des Livius vermag diese Eigenart in der Fassung des Camillusgebetes nicht zu erklären. Dem frommen Gemüt genügt im Gebet das Wissen um das Walten Gottes und um die Grenzen menschlicher Existenz. So läßt etwa Livius den greisen Q. Fabius Maximus Rullianus auf die Nachricht, daß er zum viertenmal zum Konsul gewählt sei, sprechen: Liv. 10,13,6 *nec corporis nec animi vigorem remanere eundem et fortunam ipsam vereri, ne cui deorum nimia iam in se et constantior, quam velint humanae res, videretur*<sup>2</sup>. Darum ist die Erklärung für die Erwähnung der *invidia hominum* im Camillusgebet nur unter einem anderen Gesichtspunkt möglich, eben unter dem vielgescholtenen „formal-ästhetischen“ und dem bisweilen ohne hinreichende Belege angewandten geistesgeschichtlichen. Da das Motiv in der Einzelerzählung nicht begründet ist, ergibt sich die Notwendigkeit, nach seiner Bedeutung in der Komposition des 5. Buches zu fragen. Daß Livius die Tradition umformt — nach Soltau wäre seine Quelle in diesen Partien des 5. Buches Antias gewesen, — ohne damit etwas Besonderes sagen zu wollen, wird man nicht glauben. Daß aber der Historiker, auch wo er sich Altvergangenens von ganzem Gemüt vergegenwärtigte, dies nur tun konnte mit der Frage nach den Ursachen der Größe Roms und im Hinblick auf die Kräfte, die zum Niedergang führten, zeigt ja auch sonst sein Werk und sagt überdies das Proömium. So könnte man versucht sein, auch in der Erwähnung dieser verhängnisvollen menschlichen Leidenschaft, der *invidia hominum*, im Camillusgebet ein ernstes Anliegen des Menschen und Historikers zu sehen, das darum wohl auch in einem Gebet berührt werden konnte. Es hat jedenfalls bei all seiner Einzigartigkeit nichts Auffälliges, geschweige denn Störendes. Die Auffälligkeit ist so gering, daß man darüber weggelesen und es übersehen hat. Die rituelle Formel — *more pontificum* — *deorum deorumque* sowie der im sakralrechtlichen Leben häufige Ausdruck und Brauch des *deos hominesque obtestari* haben den livianischen Ausdruck formen helfen. Der Wunsch, mit der Welt des Göttlichen und mit den Menschen in Übereinstimmung zu bleiben auch auf dem Höhepunkt des Erfolges, findet in dem Wort *eam invidiam* Ausdruck, in dem Götterneid und Menschenmissgunst einbegriffen ist.

<sup>1</sup> Diese Parallele besteht freilich nur zu der Version, in der Camillus bittet, die Strafe möge ihn treffen (Plut. und Val. Max.). Klebs RE I 579 und Münzer RE VII 327 gehen auf diese Ähnlichkeit nicht ein. Münzer möchte in den bekannten Worten des Scipio Aemilianus auf den Trümmern Karthagos das „Vorbild“ für das Camillusgebet sehen.

<sup>2</sup> Stübler a. O. 52, Anm. 28 hat auf diesen Unterschied nicht geachtet.

## 7.

Nur ein kleines Stück soll der Bedeutung dieses Motivs in der Komposition des 5. Buches nachgegangen werden, ist es doch ein weiteres und eindeutiges Beispiel, das gegen Wittes in seinem bahnbrechenden Aufsatz geäußerte Ansicht spricht, die Kunst des Livius beschränke sich auf Einzelerzählungen<sup>1</sup>.

Schon der vorlivianischen Überlieferung war das Motiv der Menschenmißgunst, die zu Camillus' Verurteilung führt, vertraut: Dionys spricht von den *δήμαρχοι φθορήσαντες Καμίλλω* (13, 5, 1), die den Mann, der bei der Eroberung Vejis auf dem Höhepunkt seines Glückes stand, ins Elend stürzen (*ἄσχημοσύνη*, vgl. *πρώμα ἄσχημον* 12, 16, 4). Da ist das Motiv also durch die *nimia sua fortuna* hervorgerufen, wovon eine Widerspiegelung auch noch in den Worten des Gebetes bei Livius liegt. Seine Motivierung ist jedoch eine andere.

Schon das dem Camilluseebet vorausgehende Kapitel (c. 20) zeigt, daß im Gebet nicht nur ein Vorausdeuten liegt, sondern auch ein Rückverweisen auf die *praeda Veientana*. Das ganze Kapitel handelt ja von dieser. Damit wird der Leser, wie schon Burck<sup>2</sup> gezeigt hat, nachdrücklich darauf hingewiesen, daß es mit dieser Beute noch eine besondere Bewandnis haben wird. Und wenn die *praeda* an tatsächlichen Folgen Anschuldigungen, Aufruhr und „neue Gesetze“ zeitigen wird — ein erster Hinweis auf den Antrag, nach Veji auszuwandern, auf den die Antwort in der das ganze Buch krönenden großen Rede des Camillus erfolgt —, so läßt Livius den Leser auch nicht im Unklaren über die negativen Kräfte, die die Beute von Veji in den Menschen wachrufen wird: Argwohn, Zorn, Haß: *suspectam et invisam semper eam pecuniam fore . . . causasque criminum ad plebem, seditionum inde ac legum novarum praebituram* (c. 20, 7). Zugleich weiß der Leser, daß Camillus selbst dabei schuldlos ist. Kein Wort von einer Vergeßlichkeit des Camillus oder gar einer *κλοπή*<sup>3</sup>. Er hatte ja den Senat über die Verteilung der Beute im voraus entscheiden lassen, *ne quam inde aut militum iram ex malignitate praedae partitae aut invidiam apud patres ex prodiga largitione caperet* (c. 20, 2). Am Schluß des Antrages des Licinius heißt es nochmals, und die Begründung ist deshalb keineswegs unwichtig, weil es nun eine indirekte ist: *ipsum dictatorem fugere invidiam ex eo criminaque* (c. 20, 9).

Dieses Wissen ist für den Leser Voraussetzung zum Verständnis des Camillusebetes, in dem auf die *invidia hominum* Bezug genommen wird. Er kann das Motiv dann unschwer weiterverfolgen über manche Stufen der wachsenden Entfremdung bis zur Verurteilung des Camillus<sup>4</sup>.

Daneben stand bei Livius im Camilluseebet das Motiv der *invidia deorum*. Ursprünglich griechisches Gedankengut, hatte es in diesem wie in anderen Gebeten in der Annalistik Aufnahme gefunden. Hier erweist also Livius nicht durch das Motiv als solches, sondern wie so oft durch die Art seiner Behandlung seine Kunst und seine Deutung. Als verbindendes Motiv zwischen Veji und der Gallierkatastrophe war es schon von der jüngeren Annalistik verwendet worden, wie Mommsens Ausführungen über die Bedeutung des

<sup>1</sup> Über die Form der Darstellung in Livius Geschichtswerk, RhM. 65, 1910, 270ff., 359ff.

<sup>2</sup> Erzählungskunst 117.

<sup>3</sup> Vgl. Klotz, RhM. 90, 1941, 291f.

<sup>4</sup> Vgl. Burck a. O. 118. c. 29, 10 heißt es z. B.: *in dies magis augebat iras hominum*

„Schimmeltriumphes“ von 396 gezeigt haben<sup>1</sup>. Wenn nun auch Livius fraglos alles stark gemildert hat, was seinen Helden in einem schlechten Licht erscheinen ließ, ein Schatten fällt doch auch in der Darstellung des Livius auf ihn: c. 23,4 *triumphusque omnem consuetum honorandi diei illius modum aliquantum excessit*. Ein weiteres — nun aber indirektes — Urteil § 5: *parumque id non civile modo sed humanum etiam visum*<sup>2</sup>. Dieser Schatten bleibt aber nicht auf Camillus liegen: ihn zu zerstreuen ist Aufgabe der Erzählung über den Faliskersieg des Jahres 394. Ausdrücklich wird da in c. 26,10 die Belagerung von Falerii mit der von Veji verglichen, im anschließenden Irrealis dann freilich auch der Unterschied hervorgehoben: der Sieg wird Camillus nicht erst nach langwierigem Ringen zufallen; denn er wird eine seltene *virtus* beweisen, die hier nicht eine Bewährung im Waffengang sein wird, sondern *fides* und *iustitia*. Die Worte der Falisker vor dem Senat enthalten einen weiteren deutlichen Hinweis auf den Vejisieg, im Besonderen auf das Camillusgebet: c. 27,12 *victoria, cui nec deus nec homo quisquam invidiat, victi a vobis et imperatore vestro* usw. Ein letzter Verweis geht auf den Schimmeltriumph des Jahres 396: c. 28,1 *Camillus meliore multo laude quam cum triumphantem albi per urbem vexerant equi insignis*. Das Andersartige der Lage ist auch hier betont. Nun liegt freilich kein Schatten mehr auf Camillus, und die Gallierkatastrophe hat Livius nimmer als Strafe für die Hybris des Camillus deuten können. Denn Geschichte ist für ihn nicht eine Tragödie, noch wunderbare Erfüllung von Gebeten oder gar naturgesetzliches Geschehen, sondern Schicksal und Menschenleistung und Menschenschuld zugleich.

So konnte wohl Dionys die Gallierkatastrophe als Erhöhung der *Ἀχιλλεῖος εὐχῆ* des Camillus<sup>3</sup> darstellen, nicht aber Livius. Für ihn war eine andere Motivierung innerlich naheliegend. Sie ist aus seinen Worten deutlich abzulesen: ist in *ingruente fato* c. 32,7 — wie abermals in *fatali urbi* c. 33,1 — das schicksalhafte Verhängnis gekennzeichnet, so ist auch die menschliche Schuld deutlich aufgezeigt<sup>4</sup>. Sie ist eine zwiefache: eine religiöse, das Überhören der göttlichen Warnerstimme des Aius Locutius, und eine menschlich-politische: c. 32,7 *humanam quoque opem, quae una erat, M. Furium ab urbe amovere*; vgl. c. 33,1 *expulso cive, quo manente, si quicquam humanorum certi est, capi Roma non potuerat*. Der eklatante Völkerrechtsbruch kommt dann noch dazu<sup>5</sup>.

Die Motive, die zur Verurteilung des Camillus geführt haben, nennt Livius in dem gedrängten, bereits auf das neue Thema hinstrebenden Bericht nicht<sup>6</sup>. Aber die Anklage wird *propter praedam Veientanam* erhoben, und der Leser weiß zur Genüge, daß dahinter die *invidia hominum* steht<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> RF II 334f., 337f. Vgl. Münzer RE VII 326; Hirschfeld, Festschr. f. Friedländer, 1895, 129 = Kl. Schr. 277; Täubler, Klio 12, 1912, 323 Anm. 2; Klotz, RhM. 90, 1941, 290.

<sup>2</sup> Burck meint, ohne den ersten Satz zu beachten, daß „Livius von sich aus von einer Überhebung des Camillus beim Triumph ausdrücklich nichts sagt“ (a. O. 118). Der Unterschied gegenüber Plutarch ist zwar richtig herausgestellt, der Satz aber doch etwas zu entschieden formuliert. Auch ein indirektes Urteil ist ein Urteil.

<sup>3</sup> Die Stellen sind bei Klotz a. O. 293 zusammengestellt.

<sup>4</sup> Vgl. Hoffmann a. O. 114.

<sup>5</sup> Über ihn hat Altheim, Epochen der römischen Geschichte I, 1934, 168 das Nötige gesagt.

<sup>6</sup> Klotz nennt den livianischen Bericht a. O. 292 „etwas undeutlich“.

<sup>7</sup> Vgl. Burck a. O. 123.

So wirkt diese noch fort, wo das Motiv der *invidia deorum* schon lange seine Auflösung gefunden hat, ja, sie wird mit zur Motivierung eines so wesentlichen geschichtlichen Ereignisses wie der Gallierkatastrophe verwandt. Das führt dazu, in der *invidia hominum* mehr zu sehen als nur ein stilistisch-formales Element oder ein Mittel psychologischer Belebung. Eine historische Erkenntnis, die für den Römer ja meist zugleich eine sittliche war<sup>1</sup>, darf vielmehr darin gesehen werden, ein Wissen, das in der durch Notzeiten gereiften Erfahrung des Livius wurzelt.

So selbstverständlich sich jedem Menschen, der nicht wirklichkeitsfremd ist, dieses Wissen darbietet, so ließen sich in der Bewertung und Erklärung dieser negativen menschlichen Eigenschaft doch nicht geringe Unterschiede aufzeigen. Während Cato z. B. mit ihr als mit einem notwendigen Übel rechnet, ist für Livius die *invidia hominum* eine Verfallerscheinung, von der die verdorbenen Teile des Volkes betroffen sind. Sie zu vermeiden, ist mehr ein Kennzeichen der sittlichen Integrität der betreffenden Personen, als daß sie als notwendige Erscheinung menschlichen Zusammenlebens hingenommen würde. Dies im Einzelnen und bis auf die „Pathologie der römischen Geschichtsschreibung“ hinab zu verfolgen, würde über den Rahmen der vorliegenden Einzeluntersuchung gehen.

Auch eine Gesamtanalyse des 5. Liviusbuches sollte hier nicht versucht werden: sie ist von berufener Seite vor Jahren in Aussicht gestellt worden<sup>2</sup>. Vielleicht wird dann das 5. Buch sich näher zu 2—4 stellen als Hoffmann es meinte<sup>3</sup>. Vielleicht wird dann an unserer Stelle einer der Pfeiler freigelegt, über die Livius die weiten Bögen seiner Komposition spannt. Ein kleiner Werkstein nur, der lange Zeit unbeachtet blieb, sollte hier aufgezeigt werden: das Motiv der *invidia hominum* im Camillusgebet des Livius.

Das Endergebnis dieser Untersuchung mag in Einzelheiten die Analyse Burcks ergänzen und sich wohl fügen zu der Deutung und Darstellung Klingners<sup>4</sup>. Gegenüber der Kennzeichnung livianischer Geschichtsauffassung und Lebensanschauung, wie sie Alheim<sup>5</sup> und in vergrößernder Weise Stübler<sup>6</sup> gegeben, bleibt ein geringer Unterschied. Er besteht darin, daß das Menschliche im Guten wie im Bösen um einiges mehr als man wahrhaben wollte für Livius wirklich Ursache ist im geschichtlichen Verlauf. Nicht nur die Harmonie — gleichwie ihre Auflösung — zwischen Mensch Schicksal Gott: auch die von Mensch zu Mensch, vom Einzelnen zu seinem Volk bewirkt Gedeih oder Verderb. Man wird, meine ich, die Anschauung des Livius darum nicht weniger geschlossen nennen können und den Menschen und Historiker darum nicht weniger schätzen.

<sup>1</sup> Vgl. Kornemann, Tacitus, 1946, 13: „Echt römisch wird das Politische fast immer moralisch gesehen.“

<sup>2</sup> Klingner, Gnomon 11, 1935, 585.

<sup>3</sup> a. O. 6.

<sup>4</sup> Gnomon a. O.; Antike 1, 1925, 86ff. = Röm. Geisteswelt, 1943, 293ff.; Zweitausend Jahre Livius, NJb. 1943, 49ff.

<sup>5</sup> a. O.

<sup>6</sup> Vgl. a. O. 54f.; S. 56 ist ein Widerspruch zu S. 54.