Sitzungsberichte
der
Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-philologische und historische Klasse
Jahrgang 1910, 1. Abhandlung

Die Weltanschauung des Tacitus

von

Robert v. Pöhlmann

Vorgetragen am 8. Januar 1910

München 1910
Verlag der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften
in Kommission des G. Franz'schen Verlags (J. Roth)

Ich habe vor dreißig Jahren in meiner Schrift über die anthropogeographischen Ansichten der Griechen[1]) im Sinne der bekannten Forderung Niebuhrs darauf hingewiesen, daß die literargeschichtliche Forschung auf dem Gebiete des Altertums mehr als bisher darauf bedacht sein müsse, „den Standpunkt zu fassen von wo, und die Media zu erkennen, wodurch der Schriftsteller sah“,[2]) weil es nur so gelingen kann, dem Autor innerlich nahezukommen und durch die lebendige Erfassung des geistigen Gehaltes das einzelne Literaturwerk in den Zusammenhang der allgemeinen Kulturentwicklung einzureihen. Wir müssen uns die geistige Persönlichkeit des Autors als solche, wie in ihrem Verhältnis zu den Vorgängern und im Rahmen ihrer Zeit vergegenwärtigen, unter gleichzeitiger Berücksichtigung dessen, was sich aus der literarischen Kunstgattung, der das Werk angehört, für dessen Eigenart ergab.

Indem wir so durch den Niebuhrschen Satz dazu geführt werden, soweit als möglich das gesamte Material zu umspannen, aus dem eine geistige Persönlichkeit sich aufbaut, berühren wir uns enge mit den Forderungen der modernen Literaturwissenschaft, so z. B. mit der Auffassung von Fr. Schlegel, der in der Literatur den Inbegriff des intellektuellen Lebens einer Nation sah, und mit derjenigen Herders, für den die Literatur-

---

[1]) Hellenische Anschauungen über den Zusammenhang zwischen Natur und Geschichte, 1879, S. 5.

[2]) So Niebuhr, Kl. Schr. I, S. 132. Es ist ein bedeutsames Zusammentreffen, daß gleichzeitig mit mir K. Peter den Niebuhrschen Satz seinem Buche „Zur Kritik der Quellen der älteren römischen Geschichte“ (1879) zu Grunde gelegt hat.

geschichte ein Teil der Geschichte des menschlichen Verstandes war. Eine Anschauungsweise, auf die man auch in neuester Zeit wieder energisch hingewiesen hat, indem man an der Literaturgeschichte mit besonderem Nachdruck die Seite hervorhebt, durch die sie zugleich Geistes- und Seelengeschichte, Weltanschauungs- und Ideengeschichte, eine Entwicklungsgeschichte der führenden Geister wird.[1])

Schon die Tatsache, daß man diese Forderungen immer wieder als Ziel- und Richtpunkte aufstellen zu müssen glaubt, beweist zur Genüge, daß hier für die Literaturgeschichte, so Großes sie auch in dieser Richtung bereits geleistet hat, doch immer noch ein weites Feld der Betätigung übrig bleibt. Hat doch H. Peter von jener Niebuhrschen Forderung gemeint, daß sie von der Altertumswissenschaft geradezu „aus den Augen verloren worden sei“ ![2]) Ein Satz, der bei aller Übertreibung insoferne nicht ganz unzutreffend ist, als er auf eine tatsächlich vorhandene Einseitigkeit in der Behandlung antiker Literaturwerke hinweist. Wie bezeichnend ist für den langsamen Fortschritt auf diesem Gebiet die Kritik, welche z. B. H. Gunkel in seiner Schrift „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments“ an der traditionellen Methode der Exegese der altchristlichen Literatur geübt hat! Eine Exegese, die gewiß weit früher zu einer religions- und entwicklungsgeschichtlichen Auffassung durchgedrungen wäre, wenn sie mit jenem Niebuhrschen Forschungsprinzip schon früher und allgemeiner Ernst gemacht hätte.[3])

Aber auch für die im engeren Sinne antike Literatur ist hier noch unendlich viel zu tun. Es ist auf der Straßburger Philologenversammlung mit Recht ausgesprochen worden, wie

---

[1]) Unger, Philosophische Probleme in der neueren Literaturwissenschaft, 1908, S. 15 ff.

[2]) H. Peter, Die geschichtliche Literatur über die römische Kaiserzeit II, 1897, S. 273.

[3]) Vgl. auch die Bemerkungen von Dieterich, Archiv für Religionswissenschaft 1905, S. 507 und von Wendland, Ztschr. f. neutestamentl. Wissenschaft IV, 1904, S. 335 ff. (*σωτήρ*).

sehr „die echte und wahre Erklärung auch antiker Meisterwerke im Rückstand ist“. Und in allerletzter Zeit ist Richard Heinze in seiner Leipziger Antrittsrede vom Standpunkt der römischen Literaturgeschichte auf dieselben Forderungen zurückgekommen, die ich damals in meiner Habilitationsschrift formuliert habe.

Auch er beklagt das, was er die „Gleichgültigkeit gegen die Sachen“; nennt, eine Einseitigkeit, die geradezu ein Zurückbleiben der römischen Literaturgeschichte hinter der Forschung auf dem Gebiete der neueren Literatur verschuldet hat. Er verlangt eine „sachliche Analyse“, die sich klar bewußt ist, daß sie „es in jedem einzelnen Falle mit einem Menschengeist zu tun hat, dessen Äußerungen es in seinen feinsten Nuancen zu verstehen gilt“.[1])

Zwar ist gerade auf dem Gebiete der antiken Historiographie infolge des neuerwachten methodologischen Interesses sehr viel geschehen, das Bild der Persönlichkeit der Autoren schärfer herauszuarbeiten, ihren Interessenkreis, ihre Stellung zur Umwelt, ihre theoretischen An- und Absichten, ihre ganze Weltanschauung klarer zu erfassen. So sind uns ihre Werke immer mehr zu Zeugnissen geworden für die Ideen, in denen sie lebten, für die Probleme, mit denen sie gerungen, für den Grad der Feinheit und Präzision, mit der ihr Erkenntnisvermögen arbeitete. Insbesondere ist es ihr Verhältnis zu den wichtigsten Fragen des historischen Denkens und damit ihre Stellung in der Entwicklungsgeschichte der Geschichtschreibung und Geschichtswissenschaft, über welche die fortschreitende Altertumsforschung ungeahntes Licht verbreitet hat. Ich erinnere nur an die überraschenden Ergebnisse, welche diese Forschung

---

[1]) Die gegenwärtigen Aufgaben der römischen Literaturgeschichte. N. Jbb. f. d. kl. Altert. 1907, S. 164. Wie sehr hier eine Klärung der Ansichten nottut, zeigt z. B. die merkwürdige Tatsache, daß selbst ein so hervorragender Gelehrter wie E. Schwartz in dem Nekrolog auf Mommsen die unbegreifliche Behauptung aufstellt, daß „Herausgeben das vornehmste und schwerste Geschäft der historisch-philologischen Wissenschaft“ sei!! Göttinger Nachr. 1904, S. 79.

für das Problem der Personenbehandlung, des „literarischen Porträts“ gezeitigt hat. Fragen, die bis dahin kaum gestreift grundsätzlich aber niemals aufgeworfen, geschweige beantwortet waren. Wieviel ist hier aber trotz alledem noch zu tun! Ich erinnere nur an die für die Analyse und Kritik der antiken Geschichtschreibung kaum noch verwerteten Erörterungen, wie sie neuerdings durch die Werke von Ranke und Jakob Burckhardt, von Roscher und Knies veranlaßt wurden!

Anderseits hat die erweiterte und vertiefte Kenntnis vielfach auch wieder neue Zweifel wachgerufen und — besonders da, wo es sich um Werturteile über die historiographische Leistung handelt, — zu den schroffsten Meinungsverschiedenheiten geführt. Ja es hat gegenwärtig eine Umwertung der Werte begonnen, die selbst da, wo eine gewisse Übereinstimmung erzielt schien, wieder alles in Frage zu stellen droht.

So soll Herodot nach der Ansicht von Wilamowitz der „größere Vorgänger“ des Thukydides und zugleich dessen „Vorbild“ gewesen sein, auch da, wo sich dieser im Gegensatz zu Herodot fühlte. Von der *ἱστορίη* des Herodot, d. h. von der Art der objektiven Darlegung und subjektiven Beurteilung des Erkundeten meint Wilamowitz, daß wir es mit all unserer Methode nicht weiter gebracht haben![1]) Dagegen soll es eine Verkehrtheit sein, wenn man in der „Archäologie“ des Thukydides und seiner Methode der Aufhellung primitiver Kulturzustände historische Wissenschaftlichkeit sehen will.[2]) Aristoteles soll den „großen Sophisten“ Thukydides richtiger beurteilt haben, als wir, weil er „in ihm kein Muster der Geschichtschreibung sah“, was er — wie Wilamowitz ironisch hinzufügt, — „auch nur für unsere modernen Historiker sein könne“.[3]) Ein Satz, zu dem einfach zu bemerken ist, daß schwerlich „unsere“ d. h. alle modernen Historiker ein solch absolutes Werturteil über

---

[1]) Aristoteles und Athen II, S. 11. Die griechische Literatur im Altertum, S. 63.

[2]) a. a. O.

[3]) Aristoteles und Athen I, S. 117.

Thukydides abgeben dürften, wie es allerdings E. Meyer getan hat,[1]) und daß anderseits die Anerkennung des Thukydides als des Begründers der wissenschaftlichen Geschichtschreibung bereits von Kant datiert. Auch darin sollen sich Historiker, wie E. Meyer, oder — wie Wilamowitz verächtlich sagt — die „unphilologischen Bewunderer des Thukydides“ völlig getäuscht haben, wenn sie die überlieferte Form des thukydideischen Geschichtswerkes aus den Prinzipien seiner Darstellung zu verstehen suchen, während nach Wilamowitz das Werk „einfach erbärmlich“ sein würde, wenn seine jetzige Gestalt die von Thukydides beabsichtigte wäre![2]) Auch dem Polybios ergeht es nicht besser. Ein wirklicher Forscher sei er nie gewesen,[3]) und was die vielgerühmte universalhistorische Anlage seines Werkes betrifft, so sei sie „von vornherein ein Fehlgriff“ gewesen.[4]) Und so könnte man noch so manche andere Urteile anführen, die um so sicherer vorgetragen werden, je weniger man sie begründet. Ich erinnere z. B. an die Anschauungen Belochs, nach dem z. B. die Forschung des Ephoros einen wesentlichen Fortschritt gegenüber Thukydides bezeichnen soll

---

[1]) Thukydides ist für ihn „der unvergleichliche und unerreichte Lehrer der Geschichtschreibung“, Frschg. z. alt. Gesch. II, 369; und in der Schrift „Zur Theorie und Methodik der Geschichte“, 1902, S. 56 heißt es: „Nach wie vor gibt es nur eine einzige Art der Geschichte und der Behandlung historischer Probleme, diejenige, welche der Athener Thukydides zuerst geübt, und deren Vorbild er in einer von keinem seiner Nachfolger erreichten Vollkommenheit hingestellt hat!“ Es tut der Größe des Thukydides gewiß keinen Eintrag, wenn man diese Charakteristik für zu weitgehend erklärt.

[2]) Griech. Literatur, S. 63.

[3]) Darin liegt ja in gewisser Hinsicht etwas Richtiges, aber es muß anders formuliert werden. Vgl. C. Wunderer, Polybiosforschungen III, 1909, S. 5.

[4]) Wilamowitz, a. a. O., S. 108, der dabei übrigens nicht das von Kaerst mit Recht gegen die polybianische Ableitung der römischen Universalherrschaft aus der römischen Verfassung geltend gemachte Bedenken im Auge hat. S. Kaerst, Die universalhistorische Auffassung in ihrer besonderen Anwendung auf die Geschichte des Altertums. Hist. Ztschr., Bd. 83, S. 208.

und das Werk des Theopomp vielleicht das Hauptwerk der hellenischen Historiographie war![1])

Wie bezeichnend ist es endlich für die Unsicherheit, die noch immer auf diesem ganzen Gebiete herrscht, daß der neueste Herausgeber des Classenschen Thukydides gegenüber Classens total verkehrter supranaturalistischer Interpretation der Weltansicht des Thukydides nur schüchtern anzudeuten wagt, daß nach einer anderen „vielleicht richtigeren“ Ansicht Thukydides einer der konsequentesten Vertreter der streng kausalen Weltanschauung und einer rein immanenten Welterklärung gewesen ist — eine Ansicht, die doch zu den allersichersten Ergebnissen der modernen Thukydidesforschung gehört! Aber wen kann dergleichen wundernehmen, wenn ein Philologe wie Christ in der „Literaturgeschichte“ allen Ernstes behauptet, daß Polybios in der Auffassung und Behandlung der Geschichte eine neue Richtung, nämlich die sog. pragmatische Geschichtschreibung inauguriert habe,[2]) und daß diese pragmatische Geschichtschreibung im Sinne des Polybios mit der kausalen Betrachtungsweise identisch sei.[3]) Sätze, die eine völlig falsche Vorstellung von dem Entwicklungsgang der hellenischen Historiographie und von den historischen Begriffen des Polybios selbst erwecken.

Man sieht, wie weit wir noch von einer kritischen Geschichte der antiken Historiographie entfernt sind,[4]) wie sehr hier überall eine schärfere Präzisierung der Probleme, eine genauere Begründung oder Revision unserer Anschauungen im einzelnen wie im allgemeinen nottut.

---

[1]) Griech. Geschichte II, 416 und 420. Man sieht, auch hier gilt der Satz von Heinze, daß „subjektive Eindrücke allzu rasch zu Werturteilen geführt haben, statt daß uns objektive, durch allseitige Betrachtung gewonnene Erkenntnis zum Verständnis der Dinge leite“. A. a. O., S. 164.

[2]) Vgl. zu diesem weitverbreiteten Irrtum die sarkastische Bemerkung von Wilamowitz, a. a. O., S. 108.

[3]) S. 564 (3. A.).

[4]) Es ist bezeichnend speziell für den Stand unserer Frage, wie wenig z. B. in Wachsmuths Einleitung in das Studium der alten Geschichte die Weltanschauung der antiken Historiker berücksichtigt wird.

Auch auf dem Gebiet der römischen Historiographie, insbesondere bei Tacitus, liegt die Sache nicht viel anders, als bei den Griechen. Es fordert eine Wiederaufnahme des Tacitusproblems förmlich heraus, wenn Andresen, der Herausgeber des Nipperdeyschen Tacitus, die m. E. völlig irreführende Nipperdeysche Anschauung von einer „in allem wohlzusammenhängenden philosophischen Weltansicht des Tacitus“ immer noch festhält,[1]) während anderseits kein Geringerer als Ranke in der Abhandlung „Zur Würdigung und Kritik der Geschichtschreibung des Cornelius Tacitus“[2]) diesen nicht minder unrichtig als vollgültigen Repräsentanten „altrömischer Gläubigkeit“ charakterisiert, der „bei dem von der römischen Religion überlieferten Begriff der göttlichen Einwirkung einfach stehen geblieben“ sei![3]) Ansichten, die einen drastischen Beleg dafür bieten, daß man in Bezug auf die Weltanschauung des Tacitus meist nicht über ein „dilettantisches Herumtasten an den Problemen“ hinausgekommen ist.[4]) Ranke setzt Tacitus als „durch und durch römischen“ Historiker in einen absoluten Gegensatz zu Polybios und zu der ganzen griechischen Historiographie überhaupt, von deren Art und Weise sich keine Spur bei ihm finde! Während Polybios „den Unglauben in die Historie eingeführt“ und damit in Rom mannigfachen Anklang gefunden habe, habe sich Tacitus dieser polybianischen Skepsis mit der vollen Energie altrömischer Gläubigkeit entgegengesetzt!

---

[1]) 10. Aufl., 1904, S. 21. Sehr bezeichnend ist es auch, daß H. Peter, der in seinem Buch über die geschichtliche Literatur über die Kaiserzeit auf eine Darlegung der Weltansicht des Tacitus verzichtet, als Ersatz auf Hoffmeisters Buch vom Jahre 1831 verweisen muß! (II 44.)

[2]) In den „Kritischen Erörterungen zur alten Geschichte“. Weltgeschichte III, 280 ff. (Analekten). Auch die kurze populäre Abhandlung von Gustafsson, Tacitus som tänkare, Indbydningsskrift der Universität Helsingfors 1905, die mir übrigens inhaltlich nicht zugänglich ist, bietet offenbar einen genügenden Ersatz nicht.

[3]) a. a. O., S. 315. Richtiger urteilt Boissier, Tacite, 1904, S. 141 ff., dessen Ausführungen aber viel zu aphoristisch sind. Boissiers Tacitus kann sich nicht mit Taines Essai sur Tite Live messen.

[4]) Wie es Unger, a. a. O., S. 16 als eine weitverbreitete Schwäche der neueren Literaturgeschichte bezeichnet.

Ich sehe ganz davon ab, daß die Behauptung, Polybios sei der Urheber des „Unglaubens“ in der Geschichte gewesen, eine irrtümliche ist, und stelle nur die Frage, ob sich bei Tacitus irgendwo eine Polemik gegen die Weltanschauung des Polybios findet, ähnlich derjenigen etwa, wie sie im vierten Buch der Annalen gegen eine bekannte — auch von Polybios vertretene — politische Theorie gerichtet wird.[1])

Von einer energischen Reaktion altrömischer Gläubigkeit gegen die Weltansicht des Polybios kann bei Tacitus um so weniger die Rede sein, als er selbst in der grundlegenden Frage — in Bezug auf das Schicksalsproblem — einen Standpunkt vertritt, der sich mit dem des Polybios und der hellenistischen Geschichtschreibung vielfach sehr enge berührt. Eine Ideenverwandtschaft, die man merkwürdigerweise bisher völlig ignoriert hat. Als Virtuose der psychologischen Interpretation des geschichtlichen Lebens, als Meister der Motivenforschung[2]) gehört Tacitus von vornherein in die Reihe der kausal erklärenden Historiker.[3]) Und er hat ja auch selbst in seinem ersten großen Geschichtswerk eine umfassende Erklärung der Erscheinungen unter dem Gesichtspunkt der Kausalität in Aussicht gestellt — durchaus im Sinne der *ἀποδεικτικὴ ἱστορία* des Polybios. Wie dieser, so verlangt auch Tacitus, daß die Historie vor allem Klarheit darüber schaffe, was er echt polybianisch die ratio rerum und ihre Verursachung nennt. Freilich sieht auch er sich alsbald zu

---

[1]) Ann. IV, 33, wobei übrigens nicht einmal sicher ist, ob unmittelbar gegen Polybios oder zunächst gegen Cicero polemisiert wird, der hier in den Fußstapfen des Polybios wandelt.

[2]) Das kann man wohl noch immer sagen, trotz der Schwächen und Irrtümer, die ihm auf diesem Gebiete nachgewiesen sind.

[3]) Gut definiert Max Weber die beiden Arten der Kausalforschung, 1. diejenige, welche „die empirisch gegebenen äußeren Handlungen und ihre Ergebnisse aus den historisch gegebenen Bedingungen, Zwecken und Mitteln des Handelns zu verstehen sucht“ und 2. die Motivenforschung, d. h. „die Analyse des wirklich Gewollten und die Gründe dieses Wollens“. — Kritische Studien auf dem Gebiete der kulturwissenschaftlichen Logik. Archiv für Sozialwissenschaft 1906, Bd. 22, S. 147 ff.

dem schmerzlichen Bekenntnis gedrängt, daß jenem Gebiete des Rationalen in der Geschichte und damit dem eigentlich wissenschaftlichen Begreifen enge Grenzen gesteckt sind, daß ihm ein weites Reich des für uns Irrationalen gegenübersteht. Allein das bestimmt ihn keineswegs, in der genannten programmatischen Kundgebung den Boden der immanenten Welterklärung im Sinne des Polybios zu verlassen und in Bezug auf dieses nicht zu rationalisierende Element des geschichtlichen Verlaufes an einen supranaturalistischen Pragmatismus zu appellieren, wie man es nach Ranke gerade hier erwarten müßte. Vielmehr stellt sich ihm ganz wie dem Polybios und den Griechen für dieses Element der Begriff des Zufalls ein.

Von dem Gebiet, das ihm der Kausalerklärung besonders zugänglich erscheint, von dem allgemeinen Milieu, von den Zuständen in Staat und Gesellschaft, von den großen Massenerscheinungen (status urbis, mens exercituum, habitus provinciarum) und den von ihnen ausgehenden Wirkungen wird bei Tacitus scharf geschieden der wechselvolle Verlauf des Geschehens und des Menschenschicksals (casus eventusque rerum),[1]) das ihm je länger je mehr den Eindruck einer blinden Zufälligkeit macht. Wenn schon in den Historien der Spielraum des Zufalls als ein sehr weiter erscheint — es heißt von jenen casus eventusque rerum, sie seien plerumque fortuiti! — so wird vollends später in den Annalen das Endergebnis einer fortgesetzten Betrachtung menschlicher Geschicke in alter und neuer Zeit dahin formuliert, daß sich in aller und jeder menschlichen Tätigkeit ein Machtfaktor wirksam erweist, dessen Eingreifen wie ein launenhaftes Spiel sich ausnimmt.[2]) Man denkt dabei unwillkürlich an Friedrich den Großen, der auch im höheren Alter zu der Ansicht kam, daß „Seine Majestät der Zufall ¾ aller Dinge in dieser miserabeln Welt besorge“

---

[1]) Hist. I, 4, cf. I, 3: multiplices rerum humanarum casus.

[2]) III, 18. Mihi quanto plura recentium seu veterum revolvo, tanto magis ludibria rerum mortalium cunctis in negotiis obversantur.

und an Macchiavell, der vom Zufall sagt, er tue mehr als die Hälfte und sei so stark, daß Zeus selbst die Fortuna fürchte![1])

In dieser Verflechtung des Menschenloses mit einem für uns unberechenbaren und zum Teil sinnlosen Getriebe liegt für Tacitus ganz wie für die Geschichtsschreibung des Hellenismus die ungeheuere Tragik des menschlichen Daseins, die in seinen Werken zu erschütterndem Ausdruck kommt. Und es ist eben nur der Reflex dieses überaus lebhaften Empfindens, wenn der Begriff der Irrationalität des Geschehens gewissermaßen zu einer wirkenden Kraft hinter der Geschichte hypostasiert wird, die gelegentlich wie eine lebendige Persönlichkeit in der konkreten Gestalt der Fortuna auftritt.

Daß das nicht das Ergebnis einer mythologischen Denkweise, eines Glaubens an die Göttin Fortuna ist, das beweist schon der abwechselnde Gebrauch von fors und fortuna. Es ist eine Allegorie, ein rhetorisch-poetisches Hilfsmittel des Künstlers und Dichters Tacitus, um für die Wandelbarkeit aller Dinge und für die Irrationalität des Geschehens den lebendigsten dramatischen Ausdruck zu gewinnen; ähnlich, wie ja schon der griechische Roman nach dem Vorgang der hellenistischen Historie in den Gang seines sog. „Drama“ überall diese dämonische Figur eingeführt hat.[2]) In der Welt der Kunst war eben eine unpersönliche Fortuna nicht am Platz! Was für den Historiker Tacitus lediglich ein Mächtiges ist, erscheint in der Anschauung des Künstlers wie eine Macht.

Wir haben um so weniger Grund, an der Versicherung des Tacitus zu zweifeln, daß seine Überzeugung von dem

---

[1]) Es ist also nicht richtig, wenn Lamprecht behäuptet, „es entspreche einer allgemeinen Erfahrung, daß der einzelne im Verlauf des Lebens, wenn anders es auf ihn bildend wirkt, die Zufälligkeit in der Betrachtung der Tatsachen mehr abzustreifen lernt und damit Einsicht gewinnt in die ihr zu Grunde liegenden Notwendigkeiten“. Ztschr. f. Geschichtsw. 1896, S. 105. Was ist Kulturgeschichte? Es stellt sich eben vom Standpunkt des einzelnen sehr vieles als Zufall dar, was im großen Zusammenhang des Weltgeschehens als notwendig erscheint.

[2]) Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer. 2. Aufl., S. 303.

ungeheueren Einfluß des Zufalls das Ergebnis rein historischer Erwägungen ist, als es sich hier um eine Tatsache handelt, welche die empirische Erfahrung jedem Unbefangenen geradezu überwältigend aufdrängt. Berührt sich hier doch Tacitus selbst mit der modernsten Geschichtstheorie, die — ich nenne nur Th. Lindner, E. Meyer, Max Weber, v. Below, Simmel — mit aller Entschiedenheit diesen Einfluß des Zufalls, selbst auf dem Gebiete des Massenlebens, betont und sich gegen die immer wiederkehrenden Versuche ausgesprochen hat, die Bedeutung des Zufalls in der Geschichte zu bestreiten oder möglichst zu beschränken.[1])

Auch die philosophische Ausgestaltnng, welche der Zufallsbegriff in neuerer Zeit gefunden hat, hält in gewissem Sinn an der Unterscheidung von Kausalität und Zufall fest. Nach der Formulierung des Zufallsbegriffes, wie sie z. B. Windelband gegeben hat,[2]) stellt sich die Welt des historischen Geschehens ja nicht als eine einfache Kette dar, in der sich mit Notwendigkeit ein Glied an das andere reiht, sondern als ein unendlich verschlungenes Gewebe, in welchem zahllose Fäden nebeneinander herlaufen, sich berühren, sich kreuzen und miteinander verschlingen; und an diesen Berührungspunkten sehen wir regelmäßig verschiedene Erscheinungen zeitlich und räumlich zusammentreffen, die untereinander nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen, zwischen denen also — soweit ihnen nicht etwa eine gemeinschaftliche Ursache zu Grunde liegt, kein Verhältnis der Kausalität stattfindet. Hier, wo

---

[1]) Vgl. Lindner, Geschichtsphilosophie, 1901, S. 159 ff. E. Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte, 1902, S. 21. v. Below, Historische Ztschr., Bd. 94 (1905), S. 451. „Überaus sympathisch sind mir Meyers Ausführungen über die Wichtigkeit, die dem Zufall in der Geschichte zukommt.“ — v. Below verweist dabei auf verwandte Ausführungen in seinem „Territorium und Stadt“, S. 94 u. 280 und auf Weilands Rede auf Waitz, S. 9. — Vgl. auch Max Weber, a. a. O., S. 147 ff. Simmel, Das Problem der Geschichtsphilosophie, S. 92. „Die Zufälligkeit in diesem Sinn ist aus unserem Weltbild nicht zu entfernen.“

[2]) Die Lehren vom Zufall, 1870, S. 22. Vgl. auch G. Rümelin, Über den Zufall. Reden und Aufsätze, 3. Folge, S. 278 ff.

der Verlauf von Ursache nnd Wirkung in einer Kausalreihe durch die Kreuzung mit einer anderen Kausalreihe gestört wird, ist in der Tat die relative Berechtigung des Zufallbegriffes zuzugeben.[1])

Auch ist es ja gerade das Menschenschicksal, das Verhältnis zwischen der Entfaltung des individuellen Daseins und dem allgemeinen Verlauf des Geschehens, wo uns dieser für den Zufallsbegriff charakteristische Mangel kausaler Verknüpfung,[2]) das Fehlen einer inneren ratio bei dem räumlich-zeitlichen Zusammentreffen der Erscheinungen sozusagen auf Schritt und Tritt begegnet; wie denn überhaupt das Zusammentreffen voneinander anscheinend unabhängiger Kausalreihen in der Geschichte eine große Rolle spielt.[3]) Ein Gesichtspunkt, der übrigens schon in der antiken Literatur über den Zufallsbegriff z. B. in der (plutarchischen) Schrift *περὶ εἱμαρμένης* treffend hervorgehoben wird.[4])

Ja man kann sagen, daß dieses Verhältnis zwischen dem Wollen und Handeln des Individuums einerseits und dem oft gegen alle menschliche Absicht und Berechnung sich vollziehenden und sie erbarmungslos durchkreuzenden Verlauf des Geschehens, sowie das Verhalten der geschichtlichen Persönlichkeit inmitten dieser Zufälligkeit des Lebens einen wesentlichen Gegenstand des historischen Interesses bildet.[5]) Und

---

[1]) Vgl. auch Petersen, Kausalität, Determinismus und Fatalismus, 1909, S. 31 ff., der mit Rümelin, a. a. O., S. 278 ff. und 286 ff. annimmt, daß es ein zufälliges Zusammentreffen von verschiedenen Ursachenreihen sehr wohl geben könne, daß nicht alle Zusammenhänge durch ursprüngliche Konstellationen mit Notwendigkeit bedingt seien. Wird doch die Darwinsche Lehre von der natürlichen Auslese und die Möglichkeit einer Urzeugung geradezu auf ein zufälliges Zusammentreffen besonders günstiger Umstände gestützt!

[2]) Ein hübsches Beispiel für das Nebeneinander von Zufälligkeit und Verursachung bietet Ann. XVI, 1 inlusit dehinc Neroni fortuna per vanitatem ipsius et promissa Caeselli Bassi etc.

[3]) S. Rümelin, a. a. O., S. 297 ff.

[4]) Bes. c. 7.

[5]) Das hat mit Recht auch E. Meyer, a. a. O., S. 22 betont.

in der Tat liegt ja ein Hauptreiz der taciteischen Geschichtserzählung gerade in der Art und Weise, wie sie — um den Ausdruck eines modernen Geschichtsphilosophen [1]) zu gebrauchen — den „Verwebungen zwischen dem Schicksal und den individuellen Energien“ nachgeht, und die menschliche Individualität im Kampf mit der blinden Schicksalsmacht schildert, die Schwachen, die ihr erliegen, die Starken, die ihr die sieghafte Macht des Geistes und des Willens entgegensetzen und unbeirrt durch alle Zufälligkeit die vom eigenen Innern vorgezeichnete Bahn behaupten: jene exempla recti aut solacia mali, wie sie Tacitus eben in der Geschichte sucht; [2]) das „Tüchtige, Menschengeschicke Bezwingende“, wie es Goethe genannt hat. [3]) Es ist das Verhältnis zwischen Zufall und Charakterbildung, wie es Goethe im Wilhelm Meister darstellt, [4]) und wie es bei Tacitus als ein gegenseitiges Sichmessen bezeichnet wird. „Ich und Fortuna — sagt der Kaiser Otho in den Historien — wir haben uns aneinander erprobt.“ [5]) Ganz ähnlich, wie der sterbende Cato bei Seneca seinen Triumph über die feindliche Fortuna verkündigt. [6]) Ein Kampfesverhältnis, das Seneca ein Schauspiel für Götter nennt. [7]) Übrigens auch wieder ein echt polybianischer Gedanke! „Der Probierstein für die Größe des Menschen — sagt Polybios — ist die Größe der Schicksalswechsel, die er zu ertragen vermag.“ [8])

Aber auch sonst erinnert die taciteische Anschauung über Kausalität und Zufall an Polybios und die Geschichtsschreibung

---

[1]) G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 127.

[2]) Hist. III, 51.

[3]) Brief an Zelter vom 4. Oktober 1831.

[4]) Lehrjahre, Buch 5, C. 7. Vgl. die Bemerkung im 6. Buch über das, was „als des Menschen höchstes Verdienst gilt“, daß er nämlich die Umstände soviel wie möglich bestimmt, sich sowenig wie möglich von ihnen bestimmen läßt.

[5]) ib. II, 47 experti invicem sumus ego ac fortuna.

[6]) Ep. 24, 7, cf. 104, 29.

[7]) De prov. 2, 6 ff. und Ep. 64, 4; 85, 39.

[8]) VI, 1, 6: *ἀνδρὸς τελείου βάσανος . . . τὸ τὰς ὁλοσχερεῖς μεταβολὰς τῆς τύχης μεγαλοψύχως δύνασθαι καὶ γενναίως ὑποφέρειν.*

des Hellenismus. Seine Fortuna ist nicht die altrömische Göttin dieses Namens, die stets nur die spezielle Verkörperung des Erfolges bestimmter Tätigkeiten, Individuen oder Gemeinschaften ist,[1]) sondern ganz und gar die hellenistische Tyche, die allwaltende Schicksalsgöttin, *ἡ πάντων Τύχη*, der gerade in seiner Zeit Trajan einen Tempel errichtet hat; wie es denn überhaupt gerade die Schicksalsidee ist, in der sich der Mensch des Hellenismus mit dem der römischen Kaiserzeit aufs engste berührt.

Es wiederholt sich hier im römischen Geistesleben derselbe psychologische Prozeß, den aus ähnlichen Gründen bereits die Hellenen in der entsprechenden Periode ihrer Geschichte durchgemacht hatten.[2]) Die ungeheueren Schicksalswechsel, in denen sich seit der Begründung der Alexandermonarchie die Staatenwelt des östlichen Mittelmeeres völlig umgestaltet hatte, die schwere Krisis und der hundertfache Zusammenbruch des republikanischen Systems, die blutige Geschichte der militärischen Tyrannis und der neuen Monarchien überhaupt, all das hatte in dem hellenistischen Menschen jene Stimmung erzeugt, der schon Euripides in den bekannten Versen des Hippolyt und anderwärts ergreifenden Ausdruck verliehen hat, in der „der Wunsch, eine Vernunft in der Welt zu finden, versagt“ und immer wieder die bange Frage sich aufdrängt, ob ein Gott die Welt regiert oder der Zufall.[3]) Ich erinnere daran, wie Demetrios Poliorketes sich und anderen recht eigentlich als auserwähltes Spielzeug der Tyche erschien,[4]) wie Demetrios von Phaleron die Launen dieser Tyche in einer eigenen Schrift geschildert hat,[5]) deren Einfluß selbst Polybios überall erkennen

---

[1]) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 211.

[2]) Vgl. Rohde, Der griechiche Roman (2), 296 ff.

[3]) Fr. 1013. Genannt seien hier auch wegen ihres Einflusses auf die römische Literatur die Redner, z. B. Demosthenes Olynth II, 22 *μεγάλη ῥοπὴ μᾶλλον δὲ ὅλον ἡ τύχη παρὰ πάντ' ἐστι τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα* und Äschines *περὶ παραπρεσβείας* 131 . . . *τύχην ἣ πάντων ἐστὶ κυρία.*

[4]) Plutarch, Demetrios, c. 35.

[5]) *Περὶ τύχης.* Müller, Fr. hist. gr. II, p. 368.

läßt trotz seines lebhaften Bestrebens, diesem unerklärbaren Hintergrund der Dinge möglichst viel Terrain für das Reich der Kausalität abzugewinnen.[1]) Auch er spricht von dem Walten der Tyche, die mit den Menschen wie mit Kindern ihr Spiel treibt, die voll schadenfroher Schlauheit stets ihr Ziel zu erreichen weiß und vor allem in jähem Wechsel, in plötzlichen Peripetien sich gefällt,[2]) kurz ganz die Rolle spielt, in der sie uns die Historie des Hellenismus immer wieder von neuem vorzuführen pflegt.

Und wie an das Zeitalter des Polybios in der römischen Welt die Epoche der Revolution und der Bürgerkriege, der Zusammenbruch der Republik und das Emporkommen des Cäsarismus sich anschließt, so tritt alsbald auch in der römischen Literatur die *Τύχη* auf, die fortuna insana et caeca et bruta, wie sie Pacuvius,[3]) die fortuna ludum insolentem ludere pertinax, wie sie Horaz genannt hat.[4]) „Die Menschheit" — sagt Plinius — hat sich eine Macht erfunden, die man allerwärts und jederzeit anbeten oder verwünschen hören kann, Fortuna, die ewig Bewegliche, von den meisten für blind Gehaltene, die ewig Unbeständige, Wechselnde, die Gönnerin der Unwürdigen. Wenn der Mensch seine Rechnung aufmacht, erscheint sie im Buche seines Lebens auf beiden Seiten, im Soll und Haben. So ganz und gar sind wir dem Zufall anheimgegeben, daß uns der Zufall selbst als Gottheit gilt".[5]) Man denke nur an die grauenhafte Vorstellung von dieser Fortuna, wie sie bei Petronius

---

[1]) Vgl. v. Scala, Die Studien des Polybios, 159 ff.

[2]) XV, 6, 8; XXXVII, 5, 2; XXXIX, 18, 8.

[3]) Vgl. die Rhet. ad Herenn. II, 23, 36. S. Ribbeck, Die römische Tragödie im Zeitalter der Republik, S. 251.

[4]) Od. III, 29.

[5]) N. h. II, 7, 22: toto quippe mundo et omnibus locis omnibusque horis omnium vocibus Fortuna sola invocatur ac nominatur, una accusatur, una agitur rea, una cogitatur, sola laudatur, sola arguitur — huic omnia expensa, huic omnia feruntur accepta et in tota ratione mortalium sola utramque paginam facit adeoque obnoxiae sumus sortis, ut sors ipsa pro deo sit, qua deus probatur incertus. Cf. XXVII, 3, 8.

in dem Gespräch mit dem blutgierigen Höllengott zum Ausdruck kommt.[1]) Kein Wunder, daß die römischen Schulen widerhallten von Deklamationen über die Launen Fortunens,[2]) und daß die römische Geschichtsschreibung auch hier ohne weiteres in die Fußstapfen der hellenistischen trat! Fortuna, — sagt Sallust im Catilina — in omni re dominatur;[3]) ea res cunctas ex lubidine magis, quam ex vero celebrat obscuratque.[4])

Wer hätte aber die furchtbare Irrationalität des Daseins tiefer empfinden können, als der Mensch der Kaiserzeit, zumal wenn er, wie Tacitus, auf jenen Höhen wandelte, die ihn in das gefährliche Bereich des wechselvollen Spieles um den Thron der Cäsaren brachte, in die Nähe jener dämonischen Macht, von deren Träger der Servilismus eines Seneca gesagt hat, daß durch seinen Mund Fortuna verkünde, was sie jeglichem Sterblichen gönnen wolle![5]) Das Überraschende und Unberechenbare, das im Wesen des Zufalls liegt, war ja recht eigentlich die Signatur einer Zeit, in der diese Allgewalt des Cäsarismus nur zu oft als vernunftlose Willkür empfunden ward, die in jedem Moment über den einzelnen hereinbrechen konnte, wie eine blinde Naturkraft Besitz, Ehre, Leben vernichtend.

---

[1]) Sie wird hier V. 79 des b. c. angeredet als

rerum humanarum divinarumque potestas
Fors cui nulla placet nimium secura potestas
quae nova semper amas et mox possessa relinquis.

[2]) Vgl. die Bemerkung Senecas controv. I, 8, 16 und suas. I, 9 über den locus de fortunae varietate. Dazu Norden, Antike Kunstprosa I, 276. Derselbe Ausdruck bei Tacitus ann. II, 54.

[3]) Das liest sich wie eine wörtliche Übertragung der genannten Rednerstellen oder des „*τύχη κυβερνᾷ πάντα*“, wie es Menander und die Komödie überhaupt immer wiederholen. Vgl. Rösiger, Die Bedeutung der Tyche bei den späteren griechischen Historikern. Konstanz, Progr. 1880, S. 4.

[4]) 8, 1.

[5]) De clem. I, 1: Quid cuique mortalium fortuna datum velit, meo ore pronuntiat. — Nulla pars usquam nisi volente propitioque me floret. — Cf. ib.: Ego vitae necisque gentibus arbiter: qualem quisque sortem statumque habeat, in manu mea positum est.

Eine Lage, deren ungeheueren Druck niemand tiefer empfunden, deren ganze Furchtbarkeit niemand erschütternder dargestellt hat als Tacitus.

Opus adgredior opimum casibus sagt er selbst von seiner Darstellung der Kaisergeschichte.[1]) Ihr entnimmt er die magna documenta instabilis fortunae summaque et ima miscentis,[2]) deren Schilderung ganz auf den Ton gestimmt ist, den die hellenistische Historie, z. B. der Tacitus so nahestehende Poseidonios, anschlägt, so oft sie jenen tückischen Kobold in die Erzählung einführt.[3])

Daher ist auch Tacitus weit davon entfernt, etwa vom Standpunkt altrömischer Gläubigkeit gegen eine Anschauungsweise zu protestieren, welche die Götter zu Gunsten einer blinden Zufallsmacht geradezu depossediert. Im Gegenteil! Er hat sich den Konsequenzen dieser Anschauungsweise in Bezug auf die Gottheit so wenig entzogen, wie der Mensch des Hellenismus oder der der Renaissance, die auch hier eine frappante Parallele zur Antike bildet.

Man denke nur an die fatalistische Resignation gegenüber der ringsum herrschenden Gewalt und Mißregierung, wie sie in der zahlreichen Renaissanceliteratur über das Schicksalsproblem überall zutage tritt, die nach dem Urteil Jakob Burckhardts die Vorsehung eigentlich nur deshalb herbeizieht, weil man sich des nackten Fatalismus, des Verzichtens auf die Erkenntnis von Ursachen und Wirkungen oder des baren Jammers noch geschämt habe.[4])

---

[1]) Hist. I, 2, cf. 3: multiplices rerum humanarum casus.

[2]) Ebd. IV, 47 die *μεταβολαὶ τῆς τύχης*.

[3]) Man denke nur an Stellen wie Hist. II, 1: Struebat iam fortuna in diversa parte terrarum initia causasque imperio, quod varia sorte laetum rei publicae aut atrox, ipsis principibus prosperum vel exitio fuit. III, 46: fortuna populi Romani. III, 59 ni Vitellium retro fortuna vertisset. Ann. IV, 1: nonus Tiberio annus erat, compositae rei publicae florentis domus cum repente turbare fortuna coepit, saevire ipse aut saevientibus vires praebere. (Vgl. Sallust Cat. 10: saevire fortuna ac miscere omnia coepit.) — Ann. XVI, 1: Inlusit dehinc Neroni fortuna etc. — Weitere Stellen bei Gerber und Greef, Lex. Tacit. s. v.

[4]) Kultur der Renaissance, Bd. II, 10. Aufl., S. 234.

Selbst wenn Tacitus so intensiv religiös empfunden hätte, wie Ranke annimmt, würde er gegen diese Konsequenzen keineswegs ganz gefeit gewesen sein. Hat doch selbst der tiefste religiöse Geist der Renaissance, ein Dante, unbeschadet des ewigen Ratschlusses der Gottheit, der ihm der Urquell aller Dinge ist, unter dem Eindruck der ungeheueren Unbeständigkeit aller irdischen Geschicke, seinen Gott die Lenkung der Menschenschicksale auf ein dämonisches, von Dante ebenfalls als Fortuna bezeichnetes Wesen übertragen lassen, die „für nichts als für Veränderung, für das Durcheinanderrütteln der Erdendinge zu sorgen hat und in indifferenter Seligkeit den Jammer der Menschen überhören darf“ [1]) — ähnlich wie die Fortuna des Hellenismus und des Tacitus!

Natürlich ist der antike Mensch hier viel weiter gegangen, als der christliche Dichterprophet je gekonnt hätte. Ihm mußten vor der dämonischen Schicksalsmacht die Götter selbst verblassen. Ich erinnere an den Päan, den Demetrios Poliorketes in Athen zu hören bekam, in dem es von ihm hieß, daß er allein ein wahrer Gott sei, daß die anderen Götter weit in der Ferne weilten oder keine Ohren hätten oder überhaupt nicht existierten oder wenigstens um uns sich ganz und gar nicht kümmerten! [2]) Es ist geradezu die Anbetung des Erfolges, der *τύχη* des Mächtigen; ein sprechendes Beispiel zu dem furchtbaren Satze Menanders: *τὸ κρατοῦν γὰρ νῦν νομίζεται θεός*.[3])

Was sich hier als Vergötterung der in einer außerordentlichen Persönlichkeit verkörperten Schicksalsmacht äußert,[4]) das erscheint bei jenen tieferen Naturen, die unter dem Druck

---

[1]) J. Burckhardt, a. a. O. II[10], 227 zu Inferno VII, 89 f., wozu allerdings zu bemerken ist, daß diese Figur bei Dante doch nicht in dem Grade einen Verzicht auf eine spezielle „Vorsehung“ enthält, wie Burckhardt annimmt. Siehe ebenda, S. 368.

[2]) Athen. VI, 63. Vgl. Lehrs, Dämon und Tyche. Populäre Aufsätze aus dem Altertum, S. 186.

[3]) Fr. 257 bei Kock, Com. Att. fr. III, p. 74.

[4]) Vgl. dazu P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 1907, S. 75.

des römischen Cäsarismus und des ungeheueren Mißverhältnisses zwischen Menschentun und Menschenschicksal litten, als bitterste Resignation. Aus dieser Empfindung heraus schrieb Lucan in sein Gedicht über die Bürgerkriege den Satz: mortalia nulli sunt curata deo;[1]) und Tacitus hat sich noch am Ende seiner historiographischen Tätigkeit, in den sechziger Jahren seines Lebens, den Satz seinem vollen Inhalt nach angeeignet, indem er den Göttern eine absolute Gleichgültigkeit gegen Gut und Böse zuschreibt und damit die Existenz einer sittlichen Weltordnung vollkommen in Abrede stellt.[2]) Daß ein verbrecherisches Scheusal wie Nero so viele Jahre hindurch auf dem Throne unangefochten blieb, wird ausdrücklich mit diesem Indifferentismus der Götter in Zusammenhang gebracht.[3]) Ein Standpunkt, der in seinem Ergebnis für den Menschen auf das gleiche hinauskommt, wie die radikale Skepsis des Plinius, der es ja auch ohne weiteres ablehnt, den Verlauf der menschlichen Dinge mit einer wie immer beschaffenen außerirdischen Macht in einen kausalen Zusammenhang zu bringen.[4])

Jedenfalls steht eine Anschauung, welche das Göttliche in dieser Weise aus der Geschichte ausschaltet, in unvereinbarem Widerspruch mit der altrömischen Empfindungsweise,[5])

---

[1]) VII, 454. Vgl. übrigens bereits Ennius trag. 353 und dazu Cicero, de div. II, 104.

[2]) Ann. XVI, 33: aequitate deum erga bona malaque documenta. Es ist die VI, 22 als „multis insita“ bezeichnete opinio, non initia nostri, non finem non denique homines dis curae; ideo creberrime tristia in bonos, laeta apud deteriores esse. Wenn Ranke, a. a. O. zu dieser Stelle bemerkt, das sei nicht die Ansicht des Tacitus, so übersieht er, daß sich Tacitus anderwärts eben zu dieser Ansicht bekannt hat.

[3]) XIV, 12: quae adeo sine cura deum eveniebant, ut multos post annos Nero imperium et scelera continuaverit.

[4]) N. h. II, 719: Quis non interpretatione naturae fateatur inridendum, agere curam rerum humanarum illud quidquid est summum?

[5]) Vgl. z. B. Cicero, de nat. deorum I, 3: Sunt enim philosophi et fuerunt, qui omnino nullam habere censerent rerum humanarum procurationem deos. Quorum si vera sententia est, quae potest esse pietas, quae sanctitas, quae religio?

die jeden Akt des öffentlichen und privaten Lebens auf transzendente Mächte bezog, „in dem Glauben und der Erkenntnis“ — wie Cicero einmal sich ausdrückt — „daß alles durch den Willen der Götter gelenkt wird“.[1]) Man braucht nur die Schilderungen zu lesen, welche Tacitus selbst von dem seelischen Leben der Massen gibt,[2]) so z. B. den Bericht über den Militäraufstand des Jahres 14, um sofort zu erkennen, welche tiefe Kluft den Volksglauben von der Weltansicht trennt, die Tacitus als das Endergebnis seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit bezeichnet; einer Weltansicht, die im Grunde jeden Kultus überflüssig macht.

Und dieser Eindruck wird noch wesentlich verstärkt, wenn man sich alle die Äußerungen des Geschichtschreibers vergegenwärtigt, die eine — oft sehr scharfe — Kritik des Volksglaubens enthalten. So gleich in dem obengenannten Bericht über die Erhebung der pannonischen Legionen nach dem Tod des Augustus, wo die Furcht der meuternden Soldaten vor einer Mondfinsternis ohne weiteres als gemeiner Aberglaube, als superstitio bezeichnet wird.[3]) Ein Urteil, demgegenüber selbst die verächtliche Ironie, mit der ein Thukydides derartige Wahnvorstellungen behandelt,[4]) als Zurückhaltung erscheint. Und was hier dem Historiker religiöser Wahn, das ist ihm anderwärts Pöbelmeinung (vulgi opinio), so z. B. die in den Annalen erwähnte Ansicht der Leute, die das Erscheinen eines Kometen und das Einschlagen des Blitzes bei einem Mahle Neros auf einen Thronwechsel deuteten,[5]) sowie die

---

[1]) De har. resp. § 19.

[2]) Z. B. Ann. I, 28: sua facinora aversari deos lamentantur. I, 30: durabat et formido caelestis irae nec frustra adversus impios hebescere sidera, ruere tempestates.

[3]) I, 28: sunt mobiles ad superstitionem perculsae semel mentes.

[4]) VII, 50 (von Nikias): *ἦν γάρ τι καὶ ἄγαν θειασμῷ τε καὶ τῷ τοιούτῳ προσκείμενος.*

[5]) XIV, 22: Inter quae sidus cometes effulsit; de quo vulgi opinio est, tanquam mutationem regis portendat. — Cf. ib.: Auxit rumorem pari vanitate orta interpretatio fulguris. Vgl. auch Hist. II, 61 über das stolidum vulgus, das an die Unverletzlichkeit eines in der Arena von den Bestien Verschonten glaubt.

Ansicht derjenigen, die in dem Unwetter der stürmischen Nacht, in der die Leiche des ermordeten Britannicus verbrannt wurde, eine Offenbarung des Götterzornes über Neros Freveltat erblickten.[1]) Eine Anschauungsweise, die ein andermal im Hinblick auf die abergläubische Deutung einer großen Feuersbrunst im Jahre 27 rein psychologisch dahin erklärt wird, daß es beim großen Haufen Sitte ist, von dem, was der Zufall getan, die Ursache in einer Schuld zu suchen.[2])

Aber nicht bloß in dem letzten Werk des Tacitus, sondern schon in den Historien begegnen wir demselben kritischen Zug. Hier wird geradezu die Wundersucht ungebildeter Jahrhunderte der Aufklärung der Gegenwart gegenübergestellt, wo es erst einer starken Erregung der Gemüter bedürfe, um gewisse rein zufällige und rein natürliche Tatsachen zu Wundern und Vorzeichen zu stempeln,[3]) wie es in der Hauptstadt während der Wirren unter Otho geschah.[4]) Ich erinnere ferner an die Darstellung des Truppenaufstandes während der Erhebung der Bataver, wo die Beschränktheit der Masse sogar in dem niederen Wasserstand des Rheines ein prodigium sah,[5]) „als ob selbst die Flüsse, die alten Schutzwehren des Reiches uns verließen“. Ein Wahn, den Tacitus mit der sarkastischen Bemerkung abfertigt, daß das, was im Frieden als Zufall oder Naturereignis aufgenommen werde, nun auf einmal Schicksalsfügung und Äußerung des Götter-

---

[1]) Ann. XIII, 17: adeo turbidis imbribus, ut vulgus iram deum portendi crediderit adversus facinus, cui plerique etiam hominum ignoscebant.

[2]) Ann. IV, 64: feralemque annum ferebant et ominibus adversis susceptum principi consilium absentiae, qui mos vulgi, fortuita ad culpam trahentes.

[3]) Hist. I, 86: Et plura alia rudibus saeculis etiam in pace observata, quae nunc tantum in metu audiuntur.

[4]) Ebd.: a fortuitis vel naturalibus causis in prodigium et omen imminentium cladium vertebatur.

[5]) Hist. IV, 26: apud imperitos prodigii loco accipiebatur ipsa aquarum penuria. Man wird hier durchaus an die Kritik Sallusts erinnert, z. B. Catil. 30, 2: simul id quod in tali re solet, alii portenta atque prodigia nuntiabant. Vgl. auch Bell. Jug. 75, 7 und 9.

zornes sein solle![1]) Die supranaturalistische Erklärung, der, wie wir sehen werden, Tacitus selbst an anderen Stellen gewisse Konzessionen gemacht hat, wird hier lediglich als subjektiver Wahn bezeichnet, als psychologischer Reflex der Verhältnisse und der durch sie hervorgerufenen Stimmungen. Ähnlich wie es an einer anderen Stelle einmal heißt, daß auch der Zufall zum Omen wird, wenn einmal die Disposition zum Glauben vorhanden ist![2]) Und es ist gewiß in erster Linie Ausdruck derselben kritischen Stimmung und nicht bloß des nationalen Selbstgefühls, wenn die durch die Einäscherung des Kapitols im Jahre 69 veranlaßte Prophezeiung der Druiden, daß dies Zeichen auf das Ende des römischen Reiches und die künftige Herrschaft der transalpinischen Völker hindeute, als superstitio vana abgewiesen wird.[3]) Auch wird sicherlich nicht ohne eine gewisse Ironie erwähnt, daß das Verdorren der ficus Ruminalis im Jahre 58 als schlimmes Vorzeichen angesehen wurde, so lange, bis der Baum neue Triebe ansetzte![4]) Selbst der unter den Höchststehenden und Gebildeten weitverbreitete Glaube an die Astrologie, ein Glaube, dessen Einfluß Tacitus selbst auf die Dauer sich nicht ganz hat entziehen können, wird einmal in den Historien als purer Aberglaube behandelt[5]) und rein psychologisch aus der Leichtgläubigkeit des Menschen gegenüber dem Geheimnisvollen erklärt.[6])

---

[1]) Hist., l. c.: quod in pace fors seu natura, tunc fatum et ira dei vocabatur.

[2]) Hist. II, 1: inclinatis ad credendum animis loco ominum etiam fortuita.

[3]) Hist. IV, 54.

[4]) Ann. XIII, 58: prodigii loco habitum est, donec in novos fetus revivisceret.

[5]) II, 78: Post Muciani orationem ceteri audentius circumsistere, hortari, responsa vatum et siderum motus referre. Nec erat intactus tali superstitione, ut qui mox rerum dominus Seleucum quendam mathematicum rectorem et praescium palam habuerit.

[6]) I, 22: sed Otho tamquam peritia et monitu fatorum praedicta accipiebat cupidine ingenii humani libentius obscura credendi. Cf. I, 27.

Natürlich hat Tacitus diese Kritik, für die das „Wunder“ eben nur als Produkt des Wunderglaubens erscheint, nicht in jedem einzelnen Falle wiederholt. Er begnügt sich gelegentlich damit, das Mythische einfach abzustreifen und eine rein natürliche Erklärung an die Stelle des Supranaturalismus der Sage zu setzen, so in dem Bericht über die Sodomis, indem er zwar die Möglichkeit zugibt, daß es einst Städte am Toten Meere gegeben haben könne, die durch „himmlisches Feuer“ zerstört wurden, aber diese Möglichkeit lediglich als Naturvorgang gelten läßt und die naive, volkstümliche Auffassung des Mythus von einem Strafgericht über Sodom stillschweigend ablehnt.[1]) Oder er gibt eine Darstellung im Sinne des Volksglaubens, bei der man aber sofort sieht, daß er sich keineswegs mit dem Erzählten identifizieren will. So z. B. in den Annalen, wo — gelegentlich der Einnahme von Artaxata — eine angebliche Wundererscheinung (miraculum velut numine oblatum) erwähnt wird, aus der die Römer schlossen, daß der Zorn der Götter die Stadt dem Untergang geweiht habe,[2]) oder an anderen Stellen, wo ebenfalls Orakel, Wunder- und Vorzeichen[3])

---

[1]) Hist. V, 7. Vgl. Josephus bell. Jud. IV, 8, 4: *φασὶ δὲ ὡς δι' ἀσέβειαν οἰκητόρων κεραυνοῖς κατεφλέγη.* Nach den neuesten Forschungen scheint übrigens die Sage an Zerstörungen durch vulkanische Kräfte angeknüpft zu haben.

[2]) Ann. XIII, 41. Man beachte ut quasi infensantibus deis exitio tradi crederetur. Cf. IV, 27.

[3]) Vgl. z. B. Hist. I, 62 über das laetum augurium eines Adlers, der dem Heere velut dux viae voranfliegt, „ut haud dubium magnae et prosperae rei omen acciperetur. — IV, 81: . . . multa miracula evenere, quis caelestis favor et quaedam in Vespasianum inclinatio numinum ostenderetur. — Ann. II, 54: Et ferebatur Germanico per ambages, ut mos oraculis, maturum exitum cecinisse (sc. Clarii Apollinis sacerdos). XII, 43: multa eo anno prodigia evenere, d. h. nach der Volksansicht, wie der gleich folgende Satz beweist: Frugum quoque egestas et orta ex eo fames in prodigium accipiebatur. Wie wenig das evenere die betreffenden „prodigia“ wirklich als solche bezeichnen will, zeigt auch Ann. XIV, 12: prodigia quoque crebra et irrita intercessere. Der Satz besagt nicht mehr als das vulgantur prodigia Ann. XV, 47.

oder Volkssagen[1]) in einer Weise mitgeteilt werden, daß man zunächst eben nur an die Volksmeinung denken kann, nicht an die persönliche Ansicht des Geschichtsschreibers.

Sehr bezeichnend für diese Art der Erzählung ist der Bericht über eine Episode aus dem Leben Neros, über die Entweihung der Quelle der marcischen Wasserleitung, in der Nero, um sich einen besonderen Genuß zu verschaffen, ein Bad nahm. Eine Tat, die von der öffentlichen Meinung mit Entrüstung aufgenommen wurde, von der aber Tacitus mit kühler Objektivität berichtet: „Es hieß, daß er das geweihte Trinkwasser und die dem Ort gebührende Ehrfurcht verletzt habe.“ Und wenn dann hinzugefügt wird, eine kurz darauf erfolgte Erkrankung des Kaisers habe den Glauben bestätigt, der darin eine Folge des Götterzornes sah,[2]) so sind auch diese Worte so gewählt, daß man keineswegs auch den Geschichtsschreiber zu diesen Gläubigen zu zählen braucht, der schon deshalb hier nicht mitgemeint sein kann, weil er ja kurz vorher die Gleichgültigkeit der Götter gegen das Treiben Neros behauptet hat.[3])

Ebensowenig beweist für die Gläubigkeit des Tacitus der ganz objektiv gehaltene Bericht über die Rolle, welche bei der Katastrophe des Galba die Haruspizin gespielt hat;[4]) eine Stelle, die Ranke mit Unrecht als Zeugnis für „das Festhalten des Tacitus an dem Ergebnis der Haruspizin“ verwertet.[5]) Und das gleiche gilt für das Urteil des Historikers

---

[1]) S. z. B. Ann. XII, 13 über den jagenden Herkules; Hist. IV, 83 f. über die Verbringung des Serapisbildes von Pontus nach Ägypten; Germ. 45 über die Erscheinungen an der „Grenze der Welt“.

[2]) Ann. XIV, 22: secutaque anceps valetudo iram deum affirmavit.

[3]) XIV, 12. Das übersieht Nipperdey-Andresen, S. 36.

[4]) Hist. I, 27. Vgl. auch ebd. c. 18 die ganz objektive Bemerkung über Galbas Verachtung der Prodigien.

[5]) a. a. O., S. 315, übrigens mit einem gewissen Zögern. Denn er setzt hinzu: „Wenn ich Tacitus nicht mißverstehe!“ Allerdings findet sich auch keine ausdrückliche Verurteilung der Haruspizin bei Tacitus, von der doch schon Cicero gesagt hat: dum haruspicinam veram esse vultis, physiologiam totam pervertitis. De divin. II, 37.

über die ihm — ebenso wie die Juden selbst — äußerst unsympathischen Proselyten der Juden, die Tacitus als ein verkommenes Gesindel und zugleich als Verächter der heimischen Religion, als Verächter der Götter charakterisiert:[1]) ein Urteil, das allerdings einen starken Tadel enthält, aber wesentlich das ethische und bürgerliche Verhalten im Auge hat, das sich in einer gewissen Rücksichtnahme auf die religiöse Volksüberzeugung äußert. Für die persönliche Anschauung des Tacitus über Wesen und Wirken der Gottheit kann daher diese Stelle ebensowenig beweisend sein, wie die berühmten thukydideischen Schilderungen des sittlichen Verfalls in Athen und Hellas mit ihrem Hinweis auf das Schwinden der Götterfurcht (*θεῶν φόβος*) und der Achtung vor dem *θεῶν νόμος*[2]) für den Götterglauben des Thukydides irgend etwas beweisen kann.[3]) Wenn Nipperdey aus der taciteischen Bemerkung über die Mißachtung der „heimischen“ Religion durch die jüdischen Proselyten den Schluß zieht, daß Tacitus „diese“ Religion doch „für eine richtige Vermittlung des Gottesbegriffes für das allgemein menschliche Bewußtsein gehalten“ habe, so wird dabei übersehen, daß hier gar nicht bloß von der römischen Religion, sondern von den nichtjüdischen Religionen überhaupt die Rede ist,[4]) und daß anderseits die bekannten Äußerungen des Tacitus über den bildlosen vergeistigten Kult des jüdischen Monotheismus und der Religion der Germanen[5]) eher eine gewisse Abneigung gegen den

---

[1]) Hist. V, 5.

[2]) II, 53 und III, 82.

[3]) Das hat sehr treffend H. Meuß betont, Thukydides und die religiöse Aufklärung. Jbb. f. kl. Philol., Bd. 145 (1892), S. 229. Welche Unklarkeit in diesen Fragen auch über Thukydides herrscht, zeigt — abgesehen von Classen — die von Meuß ebenfalls mit Recht zurückgewiesene Ansicht Zellers, daß Thukydides das Walten der Gottheit und der sittlichen Weltordnung durch den Gang der Geschichte selbst ans Licht treten lasse. (Phil. d. Gr. II³, 21.)

[4]) Vgl. Hist. V, 13: gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa.

[5]) Hist. V, 5. Germ. 9.

anthropomorphistischen Polytheismus, also gegen die herrschende „Vermittlung des Gottesbegriffes“ zu verraten scheint.[1]) — Als völlig belanglos ist endlich eine ganze Reihe von Stellen auszuschalten, die zwar ein Eingreifen der Götter erwähnen, aber nicht die Ansicht des Geschichtschreibers wiedergeben, weil sie entweder rein konventionell sind oder einen Bestandteil volkstümlicher Sagen, Erzählungen usw. bilden, die Tacitus einfach referiert oder die nur in den Reden der handelnden Persönlichkeiten, der Feldherren, Staatsmänner vorkommen, die natürlich in der Regel auf den Ton der volkstümlichen oder offiziellen Göttergläubigkeit gestimmt sind.[2]) Man ist lediglich dem Zauber der taciteischen Kunst erlegen, wenn man mit diesen Äußerungen immer wieder Tacitus selbst identifiziert hat, obgleich man an der analogen Darstellungsweise des Thukydides, des Polybios, Cäsar u. a. längst hatte sehen können, wie scharf hier geschieden werden muß.[3])

Auf welch schwachen Füßen die Theorie von dem religiösen Charakter des Tacitus steht, zeigt auch die Art und Weise, wie man durch eine grundfalsche Interpretation des letzten Kapitels des Agricola dem Geschichtschreiber den Unsterblichkeitsglauben vindiziert hat. Tacitus stellt nämlich dort den vergänglichen Bildern aus Marmor und Erz die forma mentis aeterna entgegen, das Bild des Geistes, das unsterblich fortlebt in den Seelen der Menschen und in der Überlieferung der Geschichte.[4]) Es ist mir geradezu unbegreiflich, daß Philologen wie Nipperdey und Andresen diesen einfachen klaren

---

[1]) Wie Nipperdey a. a. O. selbst zugeben muß. Man denke an die stoischen Anschauungen von dem Menschenherzen als dem eigentlichen Tempel der Gottheit, von der Wertlosigkeit der Tempel und der Götterbilder!

[2]) Vgl. z. B. Agr. 15 und 32. — Hist. IV, 57 f. und 84 f.; V, 3 und 24 f. Ann. II, 40 und 71; IV, 28; XI, 15; XIII, 57; XIV, 6; XV, 24 und 34.

[3]) S. in Bezug auf Thukydides Meuß, a. a. O., S. 274 f., in Bezug auf Polybios v. Scala, a. a. O., S. 206 f. Wie bezeichnend ist z. B. Polybios XXIII, 10.

[4]) Agricola posteritati narratus et traditus superstes erit.

Sinn so völlig mißverstehen und die Stelle, die zudem nur von einer geistigen Elite spricht, auf alle Menschen und ihre individuelle Fortdauer im Jenseits beziehen konnten.[1]) Und dies, obwohl Tacitus in demselben Zusammenhang ganz so wie der Sokrates der platonischen Apologie den Unsterblichkeitsglauben als etwas rein Hypothetisches behandelt![2])

Nun fehlt es ja allerdings auch nicht an solchen Stellen, an denen Tacitus selbst die Götter bei der Gestaltung der irdischen Dinge als Mitempfindende und Mithandelnde beteiligt sein läßt. Und wir erleben das merkwürdige Schauspiel, daß in einer Zeit, in der ein Dichter wie Lucan den mythologischen Apparat aus der erzählenden Poesie hinausgewiesen hatte, ein großer Geschichtschreiber wenig später sich dieses Apparates wieder ganz unbefangen bedient hat.

So wird z. B. in der Germania die Naturausstattung Deutschlands, der Mangel an Gold und Silber als ein Werk der Götter hingestellt und nur die Frage offen gelassen, ob man diesen Mangel auf die Götterhuld oder auf den Göttergroll deuten solle![3]) Wenn germanische Stämme in mörderischem Bruderkrieg sich gegenseitig bis zur Vernichtung befehden, so könnte das nach Tacitus auch als Symptom „einer gewissen Gunst der Götter“ für Rom gedeutet werden, die „uns selbst den Anblick ihres Kampfes nicht mißgönnt haben“.[4]) Ebenso soll es ein andermal „nicht ohne göttlichen Beistand“ geschehen sein,[5]) wenn in einer Schlacht zwischen Cerialis und Civilis die bereits siegreichen Germanen plötzlich von einer Panik ergriffen wurden und den Rücken wendeten. Endlich soll es zur Zeit einer großen Hungersnot unter Claudius im Jahre 51 neben der Milde

---

[1]) a. a. O., S. 30.

[2]) Man lese nur die Anfangsworte des Kapitels: si quis manibus piorum locus, si ut sapientibus placet, non cum corpore extinguuntur magnae animae, placide quiescas.

[3]) C. 5 argentum et aurum propitiine an irati di negaverint dubito.

[4]) C. 33: . . . favore quodam ergo nos deorum; nam ne spectaculo quidem proelii invidere.

[5]) Hist. IV, 78: nec sine ope divina mutatis repente animis terga victores vertere.

des Winters die „große Gnade der Götter“ gewesen sein, die dem äußersten Verderben gewehrt habe.[1]) Umgekehrt ist es der Zorn der Götter, auf den — abgesehen von der „Wut der Menschen“ — in erster Linie die Bürgerkriege Roms seit den Zeiten der Gracchen zurückgeführt werden.[2]) Und derselbe Götterzorn ist es, der die Schreckensherrrschaft Sejans, Tibers,[3]) Neros[4]) über Rom verhängt hat. Und wenn sich einmal, wie im Jahre 65, die Greuel des Cäsarismus besonders häuften, so heißt es wohl, daß „auch die Götter das Jahr durch Unwetter und Seuchen kennzeichneten.[5])

Wenn ferner die Ausführung des verbrecherischen Anschlages Neros gegen seine Mutter in die Nacht verlegt wurde, um den Frevel zu verschleiern, so sind es die Götter, welche diese Absicht durchkreuzen, indem sie „eine sternenhelle Nacht und Meeresstille verliehen, gleich als wollten sie die Nacht zur Zeugin des Frevels machen“.[6]) Sie sind es endlich, die Tacitus mit heranzieht, um die Szene zu erklären, die sich im Jahre 64 im Vestatempel abspielte. Wenn damals Nero nach dem Eintritt in das Heiligtum plötzlich von einem so unwiderstehlichen Angstgefühl ergriffen ward, daß er an allen Gliedern zu zittern begann, so wird zwar anerkannt, daß sich das zur Genüge aus den Gewissensqualen verstehen lasse, die ihn in beständiger Furcht erhielten. Aber gleichzeitig wird doch als möglich angenommen, daß „die Gottheit es war, welche diesen Schrecken über ihn verhängte“.[7]) Endlich das

---

[1]) Ann. XII, 43: magnaque deum benignitate et modestia hiemis rebus extremis subventum.

[2]) Hist. II, 38: eadem illos deum ira, eadem hominum rabies, eaedem scelerum causae in discordiam egere.

[3]) Ann. IV, 1: Tiberium variis artibus devinxit ... non tam sollertia ... quam deum ira in rem Romanam.

[4]) XVI, 16: ira illa numinum in res Romanas fuit.

[5]) Ann. XVI, 13: tot facinoribus foedum annum etiam dii tempestatibus et morbis insignivere.

[6]) ib. XIV, 4: noctem sideribus illustrem et placido mari quietam quasi convincendum ad scelus dii praebuere.

[7]) XV, 36: seu numine exterrente seu facinorum recordatione nunquam timore vacuus.

Unglücksjahr 69! Es ist mit seinen furchtbaren Schicksalsschlägen dem Historiker ein offenkundiger Beweis dafür, daß „die Götter nicht unsere Wohlfahrt, sondern Sühne wollen“.[1]) Sogar der Zweifel an der Realität der prodigia verstummt vor den „untrüglichen“ Zeichen, in denen sich dieser Götterwille kundgetan haben soll.[2])

Allein so bedeutsam diese Konzessionen an einen supranaturalistischen Pragmatismus auf den ersten Blick erscheinen, bei näherer Erwägung wird man auch sie nicht als den Ausdruck irgendeiner ernsteren religiösen Überzeugung ansehen können. Dagegen spricht schon die ganze Art und Weise, wie Tacitus sonst über die Herrschaft des Zufalls oder des Fatums in der Geschichte und über den Indifferentismus der Götter spricht. Daher sind auch diese Götteraktionen meist nicht anders zu beurteilen, als die der Fortuna, d. h. sie erklären sich wie diese zunächst aus den künstlerischen Absichten des Tacitus. Das rethorische Pathos, die maniera grande der großen Tragödien, wie man die taciteischen Cäsarenbiographien mit Recht genannt hat, bedarf zur Versinnlichung des gewaltigen Ganges des Schicksals der Personifikation. An die Stelle abstrakter Begriffe treten ihr wie von selbst als allegorische Hilfsmittel der Veranschaulichung die dem Leser vertrauten mythologischen Gestalten, wie dort Fortuna, so hier die Götter, über deren Realität damit so gut wie nichts ausgesagt wird. Es ist einfach eine Anbequemung an die volksmäßige Redeweise, wie wir sie auch bei Polybios,[3]) ja sogar bei einem Thukydides finden, der die Fügungen des Schicksals *τὰ δαιμόνια* nennt[4]) — ganz wie der Volksmund — ohne damit für sich irgendwo eine bestimmte religiöse Vorstellung zu verbinden.

---

[1]) Hist. I, 3: nec enim umquam atrocioribus populi Romani cladibus magisve iustis indiciis adprobatum est, non esse curae deis securitatem nostram, esse ultionem.

[2]) ib. . . . caelo terraque prodigia et fulminum monitus et futurorum praesagia, laeta tristia, ambigua manifesta.

[3]) S. v. Scala, a. a. O., S. 206 f.

[4]) II, 64.

Übrigens wiederholt sich auch hier wieder ein Prozeß, den die Literatur und zwar zunächst die Poesie schon seit dem Zeitalter des Hellenismus durchgemacht hatte. Wie Usener in seinem Buch über „Götternamen“ [1]) treffend entwickelt hat, wurden gerade in dem Maße, als der Glaube an die Götter der klassischen Zeit seine Kraft verlor, auch die von Dichtung und Kunst gestalteten Göttervorstellungen frei und verfügbar als bequemes Mittel dichterischer Darstellung. In der jüngeren alexandrinischen Dichtung und in der römischen seit Horaz und Ovid bis herunter zu den Dichtern der neronischen Zeit können wir verfolgen, wie alles und jedes Geschehen, Handlungen und Ereignisse, sich in ein Spiel göttlicher Kräfte umsetzt. Und dieser „beweglichen Vorstellungsformen dichterischer Einbildungskraft“ [2]) hat sich dann auch die Prosa ungescheut in derselben Weise bedient, je mehr unter dem Einfluß der Rhetorik Poesie und Prosa ineinander übergingen, d. h. je mehr der poetische und der prosaische Wortschatz durcheinander geworfen wurden und auch inhaltlich die in der Rhetorenschule übliche Vermischung von Wahrheit und Dichtung in die Historie Eingang fand. Dieser in poetischen Farben schillernden Kunstprosa, die an den Historiker die gleichen Stilforderungen stellte wie an den Epiker und Dramatiker,[3]) dem rhetorice et tragice ornare [4]) verdanken auch die taciteischen Götter ganz wesentlich die Rolle, die sie — wenn auch nicht gerade häufig — in seiner Darstellung spielen. Daher müssen sie auch diese Rolle je nach dem Wechsel der Stimmung und des Ausdrucks mit den verschiedensten anderen Mächten teilen: mit Zufall, Fatum, Notwendigkeit, ganz wie in der Rhetorik! Im Hinblick auf ein Wort Mommsens, daß

---

[1]) S. 366.

[2]) Nach dem treffenden Ausdruck von Leo, Tacitus. Göttinger Festrede, 1896, S. 13.

[3]) Norden, Antike Kunstprosa I, 299. Leo, ebenda.

[4]) Vgl. Peter, a. a. O. I, S. 23 und Leo, a. a. O. „Der größte römische Historiker ist ganz nur zu verstehen, wenn man ihn als Dichter versteht.“ Ein Gesichtspunkt, der bei der Beurteilung und Erklärung des Tacitus noch immer zu wenig gewürdigt wird.

an Tacitus eigentlich ein großer tragischer Dichter verdorben sei, hat man einmal die Bemerkung gemacht,[1]) man habe bei Tacitus oft den Eindruck, als benütze er Berge und Wälder wie Kulissen auf dem Theater. „Sie sind da, wenn sie gebraucht werden und verschwinden, wenn sie ihre Dienste getan haben.“ Ganz wie seine Götter, Fortunen usw.! Es ist bei Tacitus nicht anders, als bei Quintilian, bei dem auch im bunten Wechsel fata, fortuna, providentia, rerum ipsa natura, natura, deus ille parens rerum fabricatorque mundi als Schicksalsmächte erscheinen.[2])

Wie wenig bei diesem halb unbewußten Gestaltungs- und Wandlungsvermögen des Dichters und Künstlers die „Götter“ wirklich ernst zu nehmen sind, das zeigt sich bei Tacitus einmal recht augenfällig in dem konventionellen Ausdruck diis propitiis,[3]) der dem Historiker gelegentlich mit unterläuft, obwohl er zu den pathetischen Äußerungen über den Groll der Götter gegen Rom absolut nicht paßt, weshalb sich Tacitus nachträglich durch den Zusatz „si per mores nostros liceret“ gewissermaßen korrigieren muß! Die Götter der Staatsreligion sind eben auch für ihn, wie für die literarisch Gebildeten überhaupt, zu leeren Schatten geworden.

Aber auch noch in anderer Hinsicht ist ein konventionelles Moment in der Art und Weise erkennbar, wie bei Tacitus gelegentlich auch der Götter gedacht wird. Tacitus stand als Senator, Konsular und Quindecimvir sacris faciundis, als Mitglied eines der höchsten Priesterkollegien, sozusagen in einem offiziellen Verhältnis zur Staatsreligion. Er war außerdem einer der starrsten Vertreter des traditionellen römischen Aristokratismus, für den die äußerliche Anbequemung an das Staatskirchentum, das Prinzip des patrios ritus servare ein Stück Standessitte war,[4]) auch wenn man ihm innerlich noch so

---

[1]) C. Bardt, Berliner Phil. Wochenschrift 1907, S. 369.

[2]) Vgl. Babucke, Diss. de Quintiliani doctrina et studiis, Regimonti, 1866.

[3]) Hist. III, 72.

[4]) Vgl. über die analoge Anschauungsweise Ciceros Zielinski, Cicero

ferne stand. Ein Verhalten, das Mommsen zu der ironischen Bemerkung veranlaßt hat, daß diese Herren „zum Besten des gemeinen Mannes“, d. h. aus politischen Zweckmäßigkeitsgründen sich nicht scheuten, „ihren Verstand gefangen zu geben“ [1]) — wozu allerdings zu bemerken ist, daß auch die gläubige Intelligenz nicht minder inkonsequent war.[2]) Ich zweifle um so weniger, daß dieser traditionelle Klassenstandpunkt auf die Geschichtschreibung des hocharistokratischen Tacitus einen gewissen Einfluß geübt hat, als er auch darin einen berühmten Vorgänger hatte, der in einer „pragmatischen“, d. h. auf praktische Wirksamkeit berechneten Geschichtschreibung, wie es ja auch die taciteische sein wollte, derartige Konzessionen an den Volksglauben ganz selbstverständlich findet. Es ist der literarische Gesinnungsgenosse der römischen Aristokratie, Polybios, ein Historiker, von dem man allerdings kaum erwarten sollte, daß man ihm in diesem Zusammenhang begegnen würde, der aber gerade in unserer Frage eine Stellung einnimmt, die m. E. auch für das geschichtliche Verständnis der taciteischen Geschichtschreibung von größter Bedeutung ist.

Polybios war bekanntlich dem alten Götterglauben gründlich entwachsen, und die geringschätzige und superkluge Art, mit der er religiöse Dinge zu behandeln pflegte, hat Mommsen geradezu widerwärtig genannt. Auch in seiner geschichtlichen Auffassung tritt die Skepsis überall klar zutage. Er gilt daher für die herrschende Anschauungsweise geradezu als typischer Vertreter der von Thukydides begründeten streng kausalen und rein diesseitig orientierten Geschichtsauffassung,

---

im Wandel der Jahrhunderte, 2. Aufl., 147, Senecas Zeller, Philos. d. Gr. III[3]a, S. 314. Klassische Formulierung bei Cicero de divin. 148: ... maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est. Ein Bekenntnis liegt darin nicht.

[1]) R. G. II[5], 425.

[2]) Ihre Philosophie, der Stoizismus, sieht einerseits in der Gottheit die Weltseele und erkennt doch anderseits „ohne recht zu wissen warum“ die Götter der Tradition als solche an. Nach der treffenden Bemerkung von Zielinski, Rom und seine Gottheit. Beil. zur Allg. Ztg. 1903, S. 301. Auch diese Unklarheit erleichterte eine Terminologie wie die taciteische

die als solche nur einen immanenten, aus der Verkettung natürlicher Ursachen zu begreifenden Geschichtsverlauf kennt und jedes transzendente Moment aus ihrer Kausalerklärung grundsätzlich ausschließt. In der Tat erklärt Polybios einmal so bestimmt wie möglich: „Diejenigen, welche aus Beschränktheit oder aus Mangel an Erfahrung oder aus geistiger Trägheit die Zeitumstände oder die Ursachen und angewandten Mittel in dem betreffenden Falle nicht deutlich zu erkennen vermögen, pflegen von dem, was ein scharfer Verstand mit Überlegung und Berechnung zuwege bringt, die Ursachen auf die Götter und das Glück zu schieben.“ [1]) Aber das hindert nicht, daß derselbe Mann, von dem Mommsen sagt, er habe seine Aufgabe mit großartigem Verstand, ja nur mit dem Verstand aufgefaßt,[2]) als historischer Denker einen Akt geistiger Abdankung vollzogen hat, den man bisher merkwürdigerweise beinahe gänzlich ignorierte, obwohl er einen ungeheueren Abfall von der wissenschaftlichen Höhe bedeutet, auf die einst Thukydides die Historie emporgehoben.

Während die Forschung des Thukydides sich prinzipiell innerhalb der Grenzen des Begreiflichen hält und keine andere Voraussetzung kennt, als die, welche sie in sich selber fand, hat sich Polybios — offenbar nicht ohne Rücksicht auf seine römischen Leser und zugleich unter dem Einfluß der mächtigen Zeitphilosophie der Stoa [3]) — zu Konzessionen an die Volksmeinung herbeigelassen, welche die von Thukydides gezogene scharfe Grenzlinie zwischen Wissen und Glauben, zwischen empirischer Erkenntnis und religiöser Vorstellung in verhängnisvoller Weise verwischen. Ein bedeutsames Symptom jenes Abfalls von der reinen Forschung, jenes Erlahmens des kritischen Genius des Hellenentums, das die Widerstandsfähigkeit des Hellenismus gegen die immer deutlicher sich ankündigende Orientalisierung des europäischen Geisteslebens so unendlich geschwächt hat.

---

[1]) X, 5, 8. [2]) a. a. O., S. 459.

[3]) Über die kritische Haltlosigkeit und Unsicherheit der Stoa in diesen Fragen s. Zeller, Gr. Phil. III (1)^3, 339 ff.

Wenn man von Polybios gesagt hat, daß „ihm die Geschichte ebenso wie für Thukydides aus irdischen Kausalitätsfäden gesponnen war“,[1]) ja daß — um mit Mommsen zu reden — „sein Blick durchaus auf dem wirklich geschichtlichen Hergang haftet“,[2]) so trifft das wohl im allgemeinen auf die historische Darstellung des Polybios zu, aber nicht auf den Systematiker der Geschichtschreibung. Mommsen hat eben bei seiner berühmten Charakteristik des Polybios offenbar nicht an die Stelle der vatikanischen Exzerpte gedacht, wo dieser sich über die Frage der Kausalität im allgemeinen ausspricht und dem Historiker eine ganz verschiedene Behandlung des Kausalproblems gestattet, je nachdem er sich auf einem Gebiete bewegt, wo er die geschichtlichen Erscheinungen und Ereignisse aus sich selbst durch die Vernunft zu erklären vermag, oder auf jenem anderen, wo dies unmöglich oder schwierig ist. Bei den ersteren, kausal erklärbaren Erscheinungen lehnt er es ab, auf die Götter als auf die causa efficiens zurückzugehen; bei den letzteren aber, bei denen — wie er sich sehr bezeichnend ausdrückt — die Ratlosigkeit, die *ἀπορία* des Historikers beginnt, gibt er diesen Standpunkt völlig preis und erklärt es ausdrücklich für zulässig, wenn man in solcher Verlegenheit auf die Götter und auf die *τύχη* zurückgreife.[3]) „In solchen Fällen“ — sagt er — „schließen wir uns mit Recht in unserer Ratlosigkeit dem Glauben der Menge an“.[4]) Ja Polybios weist in demselben Zusammenhang auf eine Art der Kausalerklärung hin, die — wie wir sahen — auch

---

[1]) Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, S. 1462.

[2]) a. a. O., S. 458.

[3]) XXXVI, 17, 2 ed. Büttner-Wobst: *ὧν μὲν νὴ Δι' ἀδύνατον ἢ δυσχερὲς τὰς αἰτίας καταλαβεῖν ἄνθρωπον ὄντα, περὶ τούτων ἴσως ἄν τις ἀπορῶν ἐπὶ τὸν θεὸν τὴν ἀναφορὰν ποιοῖτο καὶ τὴν τύχην, οἷον ὄμβρων.* Nach diesem Rezept verfährt er selbst z. B. XI, 24, 8.

[4]) Ebenda 3: *διόπερ εἰκότως περὶ τῶν τοιούτων ἀκολουθοῦντες ταῖς τῶν πολλῶν δόξαις διὰ τὴν ἀπορίαν, ἱκετεύοντες κτλ.* Cf. 12: *ἐπ' ἐκείνων, ἐφ' ὧν ἀλήπτους ἢ δυσλήπτους εἶναι τὰς αἰτίας συμβαίνει, διαπορητέον.*

bei Tacitus eine besondere Rolle spielt,[1]) auf den Götterzorn. Er meint: Angesichts der psychologisch kaum erklärbaren Haltung der Makedonier in dem Kampf mit Rom könnte man sich wohl veranlaßt sehen, von einer Verblendung zu reden, welche von oben her über die Makedonier gekommen, und von einer Strafe der Götter, die das ganze Volk getroffen habe.[2]) Ja Polybios geht noch weiter: Er stellt die Ansicht auf, man könne unter Umständen auch dem Wunder Einlaß in die Geschichtschreibung gewähren, weil es einem politischen Interesse entspreche, daß dem Volke die Religion erhalten bleibe. Soweit daher die Erzählung von Wundern und Fabeln dazu diene, den Glauben an das Göttliche zu fördern, müsse man dergleichen gewissen Geschichtschreibern zugute halten[3]) und ein wenig Irrtum und Täuschung mit in den Kauf nehmen, wenn nur die Sache nicht allzusehr übertrieben werde![4]) So spricht ein Mann, von dem Mommsen gesagt hat, daß „die Wahrhaftigkeit ihm Natur war“,[5]) und der es selbst geradezu als seine Bestimmung bezeichnet, in seinem Werke beständig jenen Wundergeschichten entgegentreten und seinen Unwillen über sie äußern zu müssen![6]) Ein Historiker, der die „Einführung von Göttern in die Geschichte“ als ein Verfahren bezeichnet,

---

1) S. o. S. 30.

2) *ἐξ ὧν τίς οὐκ ἂν ἐπάπορήσειεν ἐπὶ τῷ συμβάντι; τὴν γὰρ αἰτίαν εὑρεῖν τούτων δυσχερές. διόπερ ἄν τις ἐπὶ τῶν τοιούτων διαθέσεων δαιμονοβλάβειαν εἴπειε τὸ γεγονὸς καὶ μῆνιν ἐκ θεῶν ἅπασι Μακεδόσιν ἀπαντῆσθαι. δῆλον δ' ἔστιν ἐκ τῶν λέγεσθαι μελλόντων.* Cf. XXIII, 10, 3: *Δίκης ὀφθαλμός!*

3) XVI, 12, 9: *ὅσα μὲν οὖν συντείνει πρὸς τὸ διασῴζειν τὴν τοῦ πλήθους εὐσέβειαν πρὸς τὸ θεῖον, δοτέον ἐστὶ συγγνώμην ἐνίοις τῶν συγγραφέων τερατευομένοις καὶ λογοποιοῦσι περὶ τὰ τοιαῦτα· τὸ δ' ὑπεραῖρον οὐ συγχωρητέον.*

4) ib. 11: *διὸ καὶ παρὰ βραχὺ μὲν εἰ καὶ ἀγνοεῖται καὶ ψευδοδοξεῖται, δεδόσθω συγγνώμη· τὸ δ' ὑπεραῖρον ἀθετείσθω κατά γε τὴν ἐμὴν δόξην.*

5) a. a. O., S. 459.

6) XVI, 12, 5: Und dabei ist er völlig damit einverstanden, daß sich Scipio trotz besseren Wissens auf göttliche Offenbarungen berief!

das aller wahren Geschichte durchaus fremd sei![1]) Es ist als ob Tacitus auch hier in die Fußstapfen des Polybios getreten wäre, so sehr erinnert sein Verhalten in unserer Frage an die Anschauungsweise, die ich eben charakterisiert habe. Auch bei ihm tritt uns sehr drastisch die von Polybios beklagte „Ratlosigkeit“ (*ἀπορία*) des Historikers entgegen; auch er ist in dieser Verlegenheit zu den bedenklichsten Konzessionen an den Volksglauben bereit; auch er operiert mit den Begriffen des vulgären Anthropomorphismus, wie Götterzorn u. dgl.

Überaus bezeichnend für diese Schwäche und Inkonsequenz ist die Art und Weise, wie in den Historien über eine wunderbare Episode aus dem Leben des Kaisers Otho berichtet wird. Nachdem er es zuerst — ganz im Sinne des Thukydides[2]) — abgelehnt, dem Sensationsbedürfnis des Publikums durch Mitteilung von fabelhaften Geschichten entgegenzukommen, hält er es trotzdem mit dem Ernst seiner Aufgabe für vereinbar, den biederen Kleinstädtern von Regium Lepidum (Reggio) eine äußerst törichte Geschichte nachzuerzählen, die sich dort in einem vielbesuchten Hain am Tage der entscheidenden Schlacht von Bedriacum zugetragen haben soll. Ein Vogel von niegesehener Gestalt — so hieß es — habe sich daselbst niedergelassen und sei weder durch die Menschen, die sich ansammelten, noch durch die Vögel, die ihn umschwärmten, verscheucht worden, bis Otho sich umgebracht. Dann sei er den Blicken entschwunden, und als man nachrechnete, habe sich herausgestellt, daß Anfang und Ende des „Mirakels“ mit Othos Tod zusammengetroffen sei![3]) Man traut seinen Augen nicht, wenn man liest, wie einer so kindlichen Geschichte gegenüber ein Tacitus seine Ratlosigkeit bekennt und einfach den Bankerott seiner Kritik erklärt, da er es

---

[1]) III, 47, 8: über das *παρεισάγειν θεοὺς . . . εἰς πραγματικὴν ἱστορίαν*, das ihm hier zu den Dingen zählt, die er *πάσης ἱστορίας ἀλλοτριώτατα* nennt.

[2]) Vgl. I, 22, 4: *καὶ ἐς μὲν ἀκρόασιν ἴσως τὸ μὴ μυθῶδες αὐτῶν ἀτερπέστερον φανεῖται* mit Tacitus II, 50.

[3]) Hist. II, 50.

nicht wage(!), dem Glauben an eine so weitverbreitete Überlieferung entgegenzutreten![1])

Es ist ein sacrificium intellectus, eine förmliche Abdankung der Vernunft, die am Ende ungefähr auf das hinausläuft, was der Chor der euripideischen Bacchen verkündet:

„Was des schlichten Volkes Gemüt erkennt,
. . . Dem wollen auch wir uns beugen.“[2])

Nicht weil er etwa selbst durch eine gläubige Stimmung dazu gedrängt wurde[3]) — Tacitus ist ja weit eher geneigt zu zweifeln — sondern weil er sich gegenüber der vermeintlichen guten Bezeugung des Wunders nicht anders zu helfen weiß, verzichtet er auf jede weitere Kritik der vox populi. Ganz hat er nicht vergessen, daß für die Geschichtschreibung auf ihrer klassischen Höhe alles, was im Leben der Natur und des Menschen gesetzmäßig ist, einfach Voraussetzung gewesen war, daß ein Thukydides eine dieser Voraussetzung, d. h. dem Naturgesetz widersprechende Nachricht niemals als historisch, d. h. als die richtige Wiedergabe eines realen Vorganges anerkannt hätte, auch wenn sie äußerlich noch so gut „beglaubigt“ war.[4]) Aber seit Thukydides war ein halbes Jahrtausend vergangen und die Welt eine andere geworden,[5]) so ganz anders, daß selbst ein Tacitus nicht mehr imstande war, sich zu der lichten Geistesklarheit — ich möchte sagen, zu dem Höhenklima der Illusionslosigkeit jener echten Historie zu erheben. Im Gefühl der eigenen Unsicherheit, mangels

---

[1]) Hist. ib. ut conquirere fabulosa et fictis oblectare legentium animos procul gravitate coepti operis crediderim, ita vulgatis traditisque demere fidem non ausim.

[2]) 397 f.

[3]) Tacitus ironisiert selbst einmal die vulgäre „Neigung zu glauben“ als Quelle des Irrwahns in Bezug auf solche „omina“, Hist. II, 1: inclinatis ad credendum animis loco ominum etiam fortuita.

[4]) Nach der treffenden Formulierung, welche E. Meyer, a. a. O., S. 29 diesem Grundprinzip aller Geschichtswissenschaft gegeben hat.

[5]) Vgl. über diesen Wandel in Bezug auf die Fähigkeit zur Bildung einer philosophischen Weltansicht Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters II, 1, S. 302.

eines wirklich klaren und konsequenten kritischen Standpunktes weicht er mitunter vor Meinungen und Aussagen zurück, die vor einer nüchternen Prüfung gewiß nicht besser standgehalten hätten, als diejenigen, die er in einer mehr kritischen Stimmung ohne weiteres verworfen hat. Es ist als ob er dabei von Gesichtspunkten aus zu entscheiden gehabt hätte, wie sie etwa bei den Untersuchungen in Frage kamen, die er als Priester der Sibyllinen über „echte“ oder „wilde“ Orakel anzustellen hatte.

Ein Standpunkt, über den man sich freilich kaum mehr wundern kann, wenn man bedenkt, daß damals auch andere Vertreter der höchsten Geistesbildung über die Geschichtlichkeit angeblicher Wunder ein prinzipielles Urteil nicht mehr zu fällen wagten und es ebenfalls allen Ernstes für nötig fanden, den einzelnen Fall zu untersuchen![1]) Wie weit mußte es gekommen sein, wenn einer der ersten Schriftsteller der Zeit wie Plutarch es „nicht so leichthin verwerfen zu dürfen“ glaubte, daß Kultusbilder schwitzen, seufzen, reden, sich abwenden und die Augen zudrücken können![2]) Die „*ἀπορία*“ in traurigster Gestalt, aus der Plutarch keinen anderen Ausweg weiß, als den Rat, zwischen Gläubigkeit und Zweifel einen „maßvollen“ Mittelweg einzuschlagen[3]) und sich zu fügen, wenn „die Geschichte durch viele gültige Zeugnisse zum Glauben nötigt“.[4]) Eine törichte Halbheit, die ganz in der Richtungslinie liegt, welche die taciteische Argumentation zu dem Wunder von Reggio eingeschlagen hatte.[5]) Wenn man sich die ganze

---

[1]) Von dem wahrhaft kindischen Vorbedeutungs- und Wunderglauben des Sueton (vgl. z. B. die Geschichte von Augustus und dem Verstummen der quakenden Frösche c. 94) sei hier ganz abgesehen!

[2]) Camillus, c. 6. [3]) Ebd.

[4]) Coriolan, c. 38. Eine Theorie, die bekanntlich auch bei Plutarch zur Annahme des Dämonenwahnes geführt hat, um die Überlieferung des Göttermythus als „historisch“ hinnehmen zu können. Vgl. Réville, Die Religion der römischen Gesellschaft im Zeitalter des Synkretismus, übersetzt von Krüger, S. 38 ff.

[5]) Bezeichnend ist übrigens, daß die Hauptquelle des Tacitus (der aufgeklärte Plinius?) das Wunder mit Stillschweigen überging, was zur

Größe des intellektuellen Verfalles vergegenwärtigen will, der in dieser Anschauungsweise liegt, so braucht man nur an die klassischen Formulierungen zu denken, die noch wenige Menschenalter vorher ein Cicero für diese Probleme gegeben hat. „Für die Prodigien — sagt er — gilt der Satz: Wenn es nicht geschehen konnte, ist es auch nicht geschehen. Wenn es aber geschehen konnte, dann ist es kein Wunder.“ [1]) — „Suche daher bei einem neuen und wunderbaren Vorkommnis den Grund zu finden, wenn du es kannst. Kannst du es nicht, so halte es dennoch für gewiß, daß nichts ohne Grund geschehen konnte.“ [2]) — „Wenn auch das, was nur selten vorkommt, für ein Wunder zu gelten hat — nun, dann ist ein gescheiter Mensch das allergrößte Wunder!“ [3]) Wie eine Kritik des genannten taciteischen Standpunktes liest sich das, was Cicero über die „wunderbar eingetroffenen“ Prophezeiungen sagt: „Dem Philosophen steht es übel an, sich auf Zeugenaussagen zu stützen, die durch Zufall wahr oder aus Berechnung erschlichen und erlogen sein können. Durch Beweise und Vernunftgründe soll er in jedem Falle den Kausalzusammenhang aufhellen, nicht aber Erfolgsbestätigungen ins Feld führen, zumal solche, bei denen es mir freisteht, den Glauben zu versagen!“ [4]) Und in Bezug auf die — von Plutarch anerkannte, von Tacitus wenigstens nicht ausdrücklich verworfene — theologische Begründung auch der absurdesten Wunder, wie sie die Stoa vertrat, macht Cicero die sarkastische Bemerkung: „Die Stoiker sagen, bei

---

Genüge der Umstand beweist, daß Leute von so naiver Gläubigkeit wie Plutarch und Sueton es nicht kennen, obgleich sie dieselbe Quelle benützten. Vgl. Nissen, Die Historien des Plinius. N. Rh. Mus. 1871, S. 535.

[1]) De divin. II, 49: Atque hoc contra omnia ostenta valeat: nunquam quod fieri non potuerit esse factum; sin potuerit, non esse mirandum.

[2]) ib. II, 60. [3]) ib. II, 61.

[4]) ib. II, 27: Hoc ego philosophi non esse arbitror, testibus uti, qui aut casu veri aut malitia falsi fictique esse possunt. Argumentis et rationibus oportet, quare quidque ita sit, docere, non eventis; iis praesertim, quibus mihi liceat non credere.

Gott sei kein Ding unmöglich. Hätte er doch den Stoikern mehr Verstand geschenkt, daß sie sich nicht überall von ihrem bangen und kläglichen Aberglauben beherrschen ließen!“ [1])

Wie sehr sticht von dieser klaren und sicheren Stellungnahme die Haltung des Tacitus gegenüber dem Wunder von Reggio ab! Man denkt bei solch schwächlichem Schwanken zwischen Rationalismus und Gläubigkeit unwillkürlich an jene Geistesrichtung, deren erste Spuren E. Meyer mit Recht bereits in der Geschichtschreibung Herodots findet, nämlich an jenen Voltairianismus des neueren Italiens, dessen Gedankengang etwa dahin lautet: „Etwas ist an diesen Dingen dran, wenn wir auch nicht genau wissen, wie sie beschaffen sind; und möglich ist alles. Daher ist es auf alle Fälle besser, sein Kreuz zu schlagen.“ [2]) Kein Wunder, daß bei solcher Stimmung gegenüber Prodigien und Weissagungen, die durch die nachfolgenden Ereignisse eine auffallende Bestätigung zu finden schienen, die taciteische Kritik wiederholt versagt. Während er sich z. B. sonst gegen die überlieferten Wundergeschichten aus dem Leben Vespasians entweder skeptisch oder reserviert verhält,[3]) bekommen wir plötzlich die überraschende Erklärung zu hören, in der ich doch nicht so ohne weiteres mit Boissier[4]) einen Witz erblicken möchte: „An eine verborgene, durch Wunderzeichen und Orakelsprüche geoffenbarte Schicksalsbe-

---

[1]) ib. II, 86: Nihil est, inquiunt, quod deus efficere non possit. Utinam sapientes Stoicos effecisset, ne omnia cum superstitiosa sollicitudine et miseria crederent.

[2]) E. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte II, 256.

[3]) Hist. II, 78. Bedenklich ist freilich schon die zweideutige Art, wie in dem Bericht über die wunderbaren Heilungen Vespasians die Glaubwürdigkeit der Zeugen betont wird. Hist. IV, 81: qui interfuere, nunc quoque memorant, postquam nullum mendacio pretium. Zur Sache bemerkt übrigens Dieterich, man merke es der taciteischen Darstellung an, daß es sich um Machinationen der Priester des Serapis handelte. Griechische und römische Religion. Archiv für Religionswissenschaft 1905, S. 500. Dazu O. Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie. 2. Auflage, 1904, S. 330 f.

[4]) Tacite, S. 146.

stimmung Vespasians und seiner Söhne für den Kaiserthron haben wir nach der Erfüllung geglaubt.“ [1]) Es folgt daraus ja nicht notwendig, daß er unter diesen wir sich mitversteht. Aber der Leser konnte es kaum anders auffassen, wenn er in demselben Werk das Urteil des Geschichtschreibers über die jüdischen Weissagungen auf eine von Juda ausgehende Weltherrschaft las. Denn Tacitus erkennt hier diese Weissagungen als solche ausdrücklich an und sieht in ihnen — allerdings im Gegensatz zu der national-jüdischen Deutung — einen prophetischen Hinweis auf die Herrschaft des Vespasian und Titus! [2])

Und so finden sich auch sonst Äußerungen über Prodigia und Omina, die ganz in einem Ton gehalten sind, als teile Tacitus die Volksmeinung. So in der Geschichte des Claudius, aus dessen letztem Regierungsjahre er eine Reihe von Prodigien mitteilt (Feldzeichen und Zelte der Truppen von „himmlischem“ Feuer verbrannt, ein Bienenschwarm auf dem Kapitol, Mißgeburten von Mensch und Tier), aus denen man — wie er sich ausdrückt — die drohende unglückliche Wendung der Dinge erkannte.[3]) Eine Argumentation, die sich ganz ähnlich gegen Ende der Regierungszeit Neros wiederholt, wo ähnliche

---

[1]) Hist. I, 10: occulta fati et ostentis ac responsis destinatum Vespasiano liberisque eius imperium post fortunam credidimus.

[2]) Hist. V, 13: quae ambages Vespasianum ac Titum praedixerat. Das klingt genau so, wie der entsprechende Bericht des abergläubischen Sueton, Vespasian 4: percrepuerat Oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur. id de imperatore Romano, quantum postea eventu patuit, praedictum Judaei ad se trahentes rebellarunt etc. Vgl. übrigens auch die ganz übereinstimmende Äußerung des Tacitus im Agricola, c. 13: monstratus fatis Vespasianus.

[3]) Ann. XII, 64: mutationem rerum in deterius portendi cognitum est crebris prodigiis. Man wundert sich dabei nur, warum nicht auch die zufällige Häufung von Todesfällen in den Reihen der Magistrate in demselben Jahre ebenfalls als Prodigium anerkannt, sondern nur mit den Worten erwähnt wird: numerabatur inter ostenta deminutus omnium magistratuum numerus quaestore aedili tribuno ac praetore et consule paucos intra menses defunctis.

Prodigien (häufige Blitzschläge, ein Komet, Mißgeburten) ebenfalls als „Anzeichen drohenden Unheils“ bezeichnet werden.[1]) Einigermaßen zweideutig ist endlich auch die Art und Weise, wie das Erscheinen der acht Adler auf der Wahlstatt an der Weser ganz allgemein und nicht bloß im Sinne des Germanicus als pulcherrimum augurium bezeichnet wird,[2]) und wie das plötzliche Leuchten der römischen Lanzen im Partherkrieg ein „auffallendes“ Omen genannt wird, weil die Partherwaffe das Wurfgeschoß sei![3])

Hat man doch sogar den Eindruck, als ob an dieser Stelle dem römischen Feldherrn geradezu ein Vorwurf daraus gemacht würde, daß er diese Vorzeichen „mißachtete“.[4]) Ein Eindruck, der dadurch verstärkt wird, daß Tacitus in der Tat bei anderer Gelegenheit einen ähnlichen Vorwurf erhebt, der, wenn er ernst gemeint wäre, sein kritisches Urteil ebenfalls in einem seltsamen Lichte erscheinen ließe. Ich meine seinen Bericht über die große Tiberüberschwemmung des Jahres 15 und über das Schicksal eines im Senat gestellten Antrages, die sibyllinischen Bücher zu befragen, durch welche Opfer und Zeremonien man den Zorn der Götter beschwichtigen und einer Wiederholung des Unglücks vorbeugen könne. Weil Tiberius darauf nicht eingeht und sich mit der Anordnung technischer Vorkehrungen begnügt, nennt dies Tacitus ein „Verschleiern göttlicher wie menschlicher Dinge“![5])

Man mag — wie gesagt — auch bei diesen Stellen ein ausdrückliches, persönliches Bekenntnis des Tacitus vermissen; man mag auch im einzelnen Fall, wie z. B. gleich in dem letztgenannten, zweifelhaft sein, ob die Ausdrucksweise des

---

[1]) Ann. XV, 47: fine anni (64) vulgantur prodigia imminentium malorum nuntia.

[2]) Ann. II, 17.

[3]) XV, 7: et pila militum arsere magis insigni prodigio, quia Parthus hostis missilibus telis decertat. Hierher gehört auch der Bericht XI, 21 über das fatale praesagium, das dem Curtius Rufus zuteil wird.

[4]) XV, 8. Vgl. die unmittelbar vorhergehende Erklärung des Tacitus, daß er nichts „Falsches“ vorbringen wollte (neque falsa prompserim).

[5]) Ann. I, 76: perinde divina humanaque obtegens.

Tacitus nicht vielmehr durch die Absicht bedingt ist, beim Leser die jeweilig gewünschte Stimmung hervorzurufen. Aber der Eindruck einer gewissen Gläubigkeit bleibt eben doch; und daß Tacitus sich nicht scheut, diesen Eindruck zu erwecken, ist mindestens eine bedenkliche Konzession an die Zeit, wenn nicht mehr. Geht doch Tacitus sogar so weit, als Beweis für den „Aberglauben“ und die „Irreligiosität“ der Juden den Umstand anzuführen, daß sie es für unerlaubt hielten, Wunderzeichen durch Schlachtopfer und Gelübde zu sühnen![1])

All das sticht doch sehr ungünstig ab von jenem weitverbreiteten Unglauben gegenüber den Prodigien, den noch Livius zu konstatieren vermag[2]) und der damals bereits so viel erreicht hatte, daß Prodigien nicht mehr öffentlich bekanntgemacht und von der Geschichtschreibung nicht mehr berücksichtigt wurden.[3]) Ein Fortschritt, von dem Tacitus selbst unfreiwillig Zeugnis ablegt, indem diejenigen Abschnitte seiner Annalen, welche die Geschichte jener ersten aufgeklärteren Hälfte des Jahrhunderts behandeln, sich vorteilhaft von den anderen durch die Nichterwähnung der Prodigien auszeichnen, offenbar weil die hier von ihm benützten Autoren zu denen gehörten, die nach Livius dergleichen übergingen.

---

[1]) Hist. V, 13: evenerant prodigia, quae neque hostiis neque votis piare fas habet gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa.

[2]) Typisch für diese Aufklärung sind Cäsar und Sallust. Siehe R. Lembert, Der Wunderglaube bei Römern und Griechen I, Das Wunder bei den römischen Historikern, 1905, S. 48, der die Welt dieser Geschichtsschreibung mit Recht eine „götterlose“ nennt, obwohl auch hier noch „manchmal ein halbverwehter Laut aus der Götterwelt“ nachklinge, wie z. B. Bell. gall. I, 12, 6.

[3]) Livius XLIII, 13. Vgl. auch Seneca, Nat. quaest. I, 1, 3. Allerdings tritt schon bei Livius eine gewisse Reaktion, eine Unsicherheit gegenüber dem Prodigienglauben hervor. Vgl. die bezeichnende Äußerung a. a. O. über den „altertümlichen Sinn“, der ihn unwillkürlich bei der Darstellung der alten Geschichte ergreife, und die „Scheu, das, was so kluge Männer einer staatlichen Kontrolle unterstellen zu sollen glaubten (die Prodigien), der Aufzeichnung in seinen Annalen unwürdig zu halten“!

Allerdings ist man eben deshalb auch nicht berechtigt, aus dem Verschweigen der Prodigien in dem bis zum Jahre 51 reichenden Teil der Annalen etwa mit Friedländer den Schluß zu ziehen, daß der Glaube an diese Dinge mit den Jahren bei ihm zugenommen habe.[1]) Denn diesem Glauben stehen die Historien nicht ferner als der letzte Teil der Annalen. Man müßte also eine Art Wellenbewegung annehmen: zuerst eine gewisse gläubige Tendenz, dann ein Herabsinken derselben bis auf den Nullpunkt, und am Ende wieder eine Rückkehr zum früheren Glauben! Eine Annahme, gegen die aber auch wieder verschiedene Momente sprechen. Denn einmal hängt die Erwähnung oder Nichterwähnung von Prodigien bei Tacitus durchaus nicht mit einem Wechsel von Glauben und Unglauben zusammen, sondern mit den Absichten des Künstlers und Dichters Tacitus. Sie dienen ihm ja in erster Linie als Hilfsmittel seiner Stimmungs- und Situationsmalerei, da in ihnen die Spannung und Erregung der Gemüter, die Stimmung der Gesellschaft besonders in großen entscheidenden Momenten zum Ausdruck kam, und daher durch die Verflechtung des Prodigienglaubens mit der geschichtlichen Darstellung bedeutsamer Situationen und Wendepunkte der Geschichte eine starke Steigerung der dramatischen Wirkung zu erzielen war. Anderseits spricht gegen die Ansicht von Friedländer der in seiner Bedeutung allerdings bisher auch noch nicht gewürdigte Umstand, daß die skeptische Anschauungsweise, die alles, was sonst über ein göttliches Weltregiment gesagt wird, wieder in Frage stellt, gerade im letzten Teil der Annalen sehr entschieden hervortritt, während es umgekehrt in dem Teil der Annalen, in dem öffentlich bekanntgegebene Prodigien fehlen, Tacitus keineswegs verschmäht, Vorzeichen zu berichten, die im Leben Einzelner eine Rolle spielten.[2]) Eine Tatsache, die der Theorie Friedländers von vornherein allen Boden entzieht.

---

[1]) Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III^5, 523. Eine Entwicklung, wie sie nach der Ansicht Lemberts (a. a. O., S. 51) möglicherweise für Livius anzunehmen ist.

[2]) Vgl. die oben zitierte Stelle XI, 21 zum Jahre 47.

Ebenso falsch ist die Theorie von Nipperdey-Andresen (a. a. O., S. 20), nach denen die finstere Ansicht der Historien (I, 3) von dem auf Rom lastenden Göttergroll einer früheren Entwicklungsstufe des Tacitus angehören soll, während doch dieselbe Ansicht auch in den Annalen und zwar wiederholt geäußert wird![1]) Im allgemeinen läßt sich nur sagen, daß in der taciteischen Geschichtschreibung gelegentlich eine gewisse Tendenz in der Richtung einer theistischen Metaphysik der Geschichte hervortritt, daß aber diese Tendenz durch andere entgegengesetzte Stimmungen immer wieder durchkreuzt oder in den Hintergrund gedrängt wird. Das unverkennbare Erstarken des religiösen Interesses, dem wir bei Seneca und Epiktet, bei Fronto und Mark Aurel begegnen, tritt bei Tacitus so wenig greifbar hervor, daß der fromme Tillemont geradezu von ihm gesagt hat, er habe überhaupt keine Religion besessen! Wie wenig das religiöse Moment für seine Weltansicht zu bedeuten hatte, das sehen wir recht deutlich nicht bloß an den Konsequenzen, die er aus seiner Vorstellung vom Zufall zog, sondern fast mehr noch an der ausgeprägt fatalistischen Stimmung, die das Gefühl der Ohnmacht gegenüber einer Welt voll Zufälligkeiten so häufig auslöst und die sich auch bei Tacitus gelegentlich sehr intensiv fühlbar macht.

Man hat nicht ganz mit Unrecht gesagt, daß „die Notwendigkeit der Pol ist, in dessen Richtung sich die Nadel des Geistes einstellen muß, wenn sie zur Ruhe kommen soll“.[2]) Und es ist eine bekannte psychologische Erscheinung, daß die intensive Empfindung der Wandelbarkeit des Lebens sehr leicht auf den Gedanken der Notwendigkeit führt. Je zufälliger und willkürlicher der Verlauf des Daseins ist, um so leichter erscheint es dem Ohnmachtsgefühl des Einzelnen als ein Verhängnis. Warum sollte das Problem der uralten Sphinx nicht möglicherweise auch so zu beantworten sein, daß hinter dem, was uns als Zufall erscheint, in letzter Instanz eine höhere Notwendigkeit sich verbirgt? Und lehrte nicht die Erfahrung des

---

[1]) IV, 1; XVI, 16. Siehe oben S. 30.

[2]) Windelband, a. a. O., S. 22. Vgl. Seneca, de prov. 5, 5 ff.

Historikers selbst, daß so manches, was bei der Betrachtung im einzelnen den Eindruck der Zufälligkeit machte, in einem größeren Zusammenhang gesehen diesen Charakter der Zufälligkeit verlor und sich als innerlich wohlbegründet, ja notwendig herausstellte? Hatte doch schon Polybios — beeinflußt durch den strengen Determinismus der Stoa — gegen die vulgäre Überspannung des Zufallsbegriffes geltend gemacht, daß es jedenfalls ein ursachloses Geschehen nicht gibt, daß alles Geschehen einen hinreichenden Grund voraussetzt.[1]) Welches aber ist die letzte Ursache, der Urgrund aller Dinge, wenn man in der Geschichte keine Theodizee sehen wollte? Hier taten sich Tiefen auf, die ein leidenschaftliches, von der Unruhe des Warumfragens gequältes Gemüt, in dem fatalistische Schwermut mit einem gewissen mystischen Zug sich einte, leicht in die Irre führen konnten.

Hat doch diese für den Verfall des antiken Geisteslebens so bezeichnende mystische Strömung bereits innerhalb des Hellenismus zu Verirrungen geführt, die aller Bildung und Aufklärung Hohn sprachen und den lichten hellenischen Geist in ein Gespinnst von Wahnideen verstrickten, das Jakob Burckhardt sehr treffend als eine „förmliche Verfinsterung alles Übersinnlichen“ bezeichnet hat.[2]) Es ist jene astrologische Pseudowissenschaft, die den Hellenen zwar schon früher bekannt gewesen, aber doch erst in der Zeit des Hellenismus eine größere Verbreitung gewann. In dieser Zeit, in der das Gefühl der Unsicherheit alles Erdenloses gerade auf den Hochstehenden lastete, vermochte der kritische Geist gegen die blinde Begier, die Zukunft vorauszuwissen und vorauszubestimmen, und gegen die

[1]) II, 38, 5: *δῆλον ὡς τύχην μὲν λέγειν οὐδαμῶς ἂν εἴη πρέπον· φαῦλον γάρ. αἰτίαν δὲ μᾶλλον ζητεῖν· χωρὶς γὰρ ταύτης οὔτε τῶν κατὰ λόγον οὔτε τῶν παρὰ λόγον εἶναι δοκούντων οὐδὲν οἷόν τε συντελεσθῆναι.* Vgl. Plutarch, de plac. philos. I, 29. Den Zufallsbegriff selbst gibt er freilich nicht auf, wie diejenigen Stoiker, die darin nur einen Lückenbüßer unseres Wissens sahen. — Vgl. XXXII, 16, 3, wo der Zufall wieder bis zu einem gewissen Grad zugelassen wird.

[2]) a. a. O., S. 248, allerdings in Bezug auf die Astrologie der Renaissance. Aber es gilt auch für die Antike.

vom heißen Wünschen beflügelte Phantasie nicht mehr das Feld zu behaupten. Man denke nur an die höchst „unphilosophischen Zugeständnisse“,[1]) die sogar die Philosophie, die Stoa, so z. B. ein Poseidonios, „der große Beschützer aller okkulten Wissenschaften“, der Mantik und der Schicksalserkundung aus den Sternen gemacht hat! Selbst der Höchstgebildete und der allem sonstigen Glauben Entwachsene nahm vorlieb mit einer Ergänzung aus dem Aberglauben, wenn ihre Leidenschaftlichkeit beim Ungewissen nicht stehenbleiben wollte.[2]) Auch auf diesem Gebiete ist die Kraft abhanden gekommen, sich der Umarmung des Orients zu entziehen. Eine Erscheinung, die sich dann infolge ähnlicher geschichtlicher Zustände bei dem Menschen der römischen Kaiserzeit, wie bei dem der Renaissance wiederholt hat.

Zwar läßt noch Cicero den Hortensius sagen: „Da kommen die Stoiker und behaupten, alles geschehe, wie das Schicksal will. Dasselbe meinte auch meine Großmutter; meine Mutter nicht — sie war ein gescheites Weib.“[3]) Und von der Astrologie sagt er: „Wie oft habe ich diese Sternenschauer dem Pompejus, Crassus, ja selbst Cäsar prophezeien hören, sie würden im hohen Alter, umgeben von den Ihrigen, im Glanze ihrer Taten sterben. So kann ich mich nur wundern, daß es noch immer Leute gibt, die diesen täglich durch den Erfolg widerlegten Wahrsagungen Glauben schenken.“[4]) Aber schon Plinius sagt von der römischen Gesellschaft seiner Zeit, in der sich die „Chaldäer“ ebenso überall eingenistet wie in der griechischen,

---

[1]) Mommsen, a. a. O. II, 424. Überhaupt muß man bei der Beurteilung der Geschichtsschreiber stets berücksichtigen, was alles eine Philosophie wie die Stoa an Aberglauben sich gefallen ließ. Selbst von Panätios, dem einzigen Stoiker, von dem berichtet wird, daß er den Vorbedeutungen, Weissagungen und der Astrologie skeptisch gegenüberstand, muß Cicero zugestehen, daß er sich zu einer grundsätzlich ablehnenden Stellung nicht emporzuschwingen vermochte. Div. I, 3, 6: nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit!

[2]) J. Burckhardt, a. a. O., S. 239 ff. mit Bezug auf den Menschen der Renaissance, der hier dem hellenistischen Menschen durchaus entspricht.

[3]) Hort. fr. 103. [4]) De divin. II, 99.

daß die Astrologie Gebildete und Ungebildete in gleich unwiderstehlicher Weise in ihren Bannkreis zog.[1]) Eine Behauptung, zu der es einen traurigen Beleg bildet, daß nicht nur ein Seneca,[2]) sondern selbst der größte Geschichtschreiber Roms, der freilich zugleich auch sein größter Dichter war, der dämonischen Gewalt dieses phantastischen Wahngebildes sich nicht ganz zu entziehen vermocht hat!

Bis zu einem gewissen Grad kommt ja allerdings auch hier der Kritiker in Tacitus zum Wort. Er äußert sich scharf über die jugendliche Gedankenlosigkeit und Leichtgläubigkeit, die sich mit den Vorspiegelungen der Chaldäer, mit den Mysterien der Magier und mit Traumdeutern befasse.[3]) Und er nennt die Astrologen eine Menschenklasse, die an den Machthabern zu Verrätern, an den Emporstrebenden zu Betrügern werde, die man aus Italien immer wieder verweisen und doch immer behalten werde![4]) Aber an anderen Stellen erhält man dann doch den Eindruck, daß er der Astrologie an sich eine gewisse Berechtigung nicht ganz abzusprechen wagt. Der Bericht über die Art und Weise, wie der Kaiser Tiberius auf Grund dieser „Wissenschaft“ dem Galba den Thron prophezeite

---

[1]) N. h. II, 7, 23: Pars alia et hanc (sc. Fortunam) pellit astroque suo eventus adsignat nascendi legibus semelque in omnis futuros umquam deo decretum, in reliquom vero otium datur. Sedere coepit sententia haec pariterque et eruditum volgus et rude in eam cursu vadit. Vgl. die bezeichnenden Beispiele, die Tacitus für den Sternenglauben anführt, Hist. I, 22 (Otho), II, 4 (Titus), II, 78 (Vespasian), Annalen VI, 20 ff. (Tiber), XIV, 9 (Agrippina d. J.). — Dazu über die allgemeine Sucht, überall Vorbedeutungen zu sehen, Hist. II, 91: apud civitatem cuncta interpretantem funesti ominis loco acceptum est etc.

[2]) Consol. ad Marciam 18, 3: videbis quinque sidera . . . ex horum levissimis motibus fortunae populorum dependent et maxima ac minima proinde formantur, prout aequum iniquumve sidus incessit. Cf. Nat. quaest. II, 35 f. und Epistol. 77, 12.

[3]) Ann. II, 27: . . . iuvenem improvidum et facilem inanibus ad Chaldaeorum promissa, magorum sacra, somniorum etiam interpretes impulit.

[4]) Hist. I, 22: genus hominum potentibus infidum, sperantibus fallax, quod in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur. Multos secreta

und wie Tiberius selbst zu dieser Kenntnis der Zukunft gelangte, ist ganz so gehalten, als sei die Astrologie möglicherweise wohl imstande, eine solche Kenntnis zu verschaffen![1]) Wenn Tacitus am Schluß dieses Berichtes darauf hinweist, daß die meisten Menschen sich den Glauben an eine schon mit der Geburtsstunde gegebene Schicksalsbestimmung nicht rauben ließen,[2]) weil nach ihrer Ansicht für diesen Glauben klare Beweise aus Vergangenheit und Gegenwart vorlägen, und wenn er selbst gewissermaßen bestätigend auf die Vorherverkündigung der Herrschaft Neros durch den Sohn jenes Astrologen hinweist,[3]) so erinnert das bedenklich an die Art, wie er gegenüber einer „guten Beglaubigung“ auf die Kritik des Wunders verzichtet.

Wird doch das, was hier immerhin nur als Möglichkeit erscheint, an einer anderen Stelle ziemlich unzweideutig fast wie eine Tatsache behandelt! Es wird dort nämlich berichtet,

---

Poppaeae mathematicos pessimum principalis matrimonii instrumentum habuerant. Vgl. auch die poetische Verherrlichung der Astrologie in dem dem Kaiser Tiber gewidmeten Gedicht des sog. Manilius, das den Zusammenhang zwischen Sternen und Menschenschicksal in der bekannten Weise mit der Wesensverwandtschaft zwischen irdischer und himmlischer Natur motiviert.

[1]) Ann. VI, 20 über das „praesagium“ Tiberii de Servio Galba. — Et tu Galba — sagt Tiber — quandoque degustabis imperium; und Tacitus fügt hinzu: seram ac brevem potentiam significans, scientia Chaldaeorum artis, cuius apiscendae otium apud Rhodum magistrum Thrasullum habuit, peritiam eius hoc modo expertus etc. Vgl. auch VI, 46.

[2]) Eine interessante Bestätigung ist die Tatsache, daß sich im 1. Jahrhundert n. Chr. die Zählung der Tage nach den sieben Planetengöttern durchsetzte (d. h. in der bei den Astrologen üblichen Reihenfolge) und im 2. Jahrhundert ein Ptolemäos als Systematiker dieser Trugwissenschaft auftrat. Vgl. ferner die astrologischen signa, d. h. Nativitätszeichen der Legionen und die Darstellung der Apotheose des Antoninus und der Faustina auf der Antoninssäule, die einen Genius zeigt, der in der linken Hand einen von einer Schlange umringelten Himmelsglobus trägt, der das Horoskop der Konsekrationsstunde angibt.

[3]) Ann. VI, 22: ceterum plurimis mortalium non eximitur, quin primo cuiusque ortu ventura destinentur; sed quaedam secus, quam

im Jahre 26 n. Chr., als Tiberius Rom verließ, um sich in die Einsamkeit nach Capri zurückzuziehen, hätten die Astrologen verkündigt, daß durch die Konstellation, unter der die Abreise erfolgt war, jeder Gedanke an eine Rückkehr Tibers ausgeschlossen sei.[1]) Eine Aussicht, die viele zu ihrem Verderben fälschlich auf ein baldiges Lebensende gedeutet hätten, da sie „den unglaublichen Fall nicht voraussehen konnten, daß Tiberius elf Jahre lang freiwillig die Vaterstadt meiden würde". Nachher aber „zeigte es sich", — fügt Tacitus hinzu, — wie nahe der Irrtum an die Wissenschaft grenzt und wie sehr sich die Wahrheit in Dunkel hüllen kann. Denn daß er nicht mehr nach Rom zurückkehren würde, war nicht von ungefähr gesagt! In allem anderen aber wußten sie nichts.[2]) Also bis zu einem gewissen Grad war in diesem Fall auch nach Tacitus eine Kenntnis möglich und tatsächlich vorhanden! Er unterliegt, wie so viele andere, dem Eindruck der Wissenschaftlichkeit, den die Astrologie schon durch die Umständlichkeit und scheinbare Genauigkeit ihrer Berechnungen allerdings zu erwecken vermochte.[3]) In der Tat wird an verschiedenen Stellen das Schicksal des Einzelnen, wie ganzer Völker und Roms selbst von einer unabänderlichen Vorherbestimmung, vom „Los der Geburtsstunde" oder vom „Fatum" abhängig gedacht.[4])

---

dicta sint, cadere fallaciis ignara dicentium: ita corrumpi fidem artis, cuius clara documenta et antiqua aetas et nostra tulerit. Quippe a filio eiusdem Thrasulli praedictum Neronis imperium in tempore memorabitur, ne nunc incepto longius abierim.

[1]) Ann. IV, 58: ferebant periti caelestium iis motibus siderum excessisse Roma Tiberium, ut reditus illi negaretur.

[2]) ib.: mox patuit breve confinium artis et falsi, veraque quam obscuris tegerentur. Nam in urbem non regressurum haud forte dictum: ceterorum nescii egere. Die bekannte, z. B. auch von Poseidonios vertretene Logik, die das, was bei solchen Prophezeiungen nicht eintrifft, aus der Fehlbarkeit der Wissenschaft erklärt.

[3]) Das hat mit Recht betont F. v. Bezold, Astrologische Geschichtskonstruktion im Mittelalter. Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1892, S. 30.

[4]) Hist. I, 10: occulta fati ... credidimus. I, 18: seu quae fato manet, quamvis significata non vitantur. I, 50: velut ad perdendum

Wenn dabei die zu Grunde liegende Anschauungsweise mehr in der Form eines allgemeinen und unbestimmten Fatalismus, als in spezifisch astrologischem Gewand auftritt, so kommt das im Endergebnis auf das gleiche hinaus. Denn ob fatum oder Sternenschicksal, — es ist immer das gleiche absolute Schicksal![1])

Was kann nun aber für diesen Fatalismus der Götterwille und die göttliche Strafgerechtigkeit noch bedeuten?[2]) Und ist es nicht psychologisch sehr einleuchtend, wenn z. B. Sueton den religiösen Indifferentismus des Tiberius mit seinen astrologischen und fatalistischen Ansichten in Zusammenhang bringt?[3]) Auch bei Tacitus ist es kaum viel anders! Indem auch er solchen Ansichten Raum gibt, dokumentiert er nur von neuem, wie unsicher und schwankend sein religiöses Bewußtsein ist, so unsicher und schwankend, wie überhaupt das ganze Verhalten, das er — ein echtes Kind seiner Zeit! — gegenüber diesen Problemen zeigt.

Es ist ein Hinundhertasten zwischen den verschiedensten Möglichkeiten, die je nach Bedarf und Stimmung entweder als wirklich angenommen oder wieder in Frage gestellt werden. Die Faktoren, die das Menschenschicksal bestimmen sollen, wechseln bei ihm wie Wandelbilder, und das unsichere Halbdunkel, in das sie mitunter wie geflissentlich gehüllt sind, — man denke nur an die Berichte über die Astrologie! — entspricht nur zu sehr der Unsicherheit der ganzen Grundanschauung! Ein Eindruck, der noch gesteigert wird durch die geschilderte konventionelle Verwertung der Götter des Volksglaubens, die,

---

imperium fataliter electos. Cf. I, 71. II, 69: principium interno simul externoque bello parantibus fatis. 82: nihil arduum fatis. — Ann. IV, 20: . . . fato et sorte nascendi ut cetera etc. — Germ. 33, Agr. 13.

[1]) Daher ist ja auch die stoische *εἱμαρμένη* schließlich identisch mit Sternenschicksal geworden. S. Boll, Jbb. f. Phil., Suppl. XXI, 55.

[2]) Tiber 69: circa deos ac religiones neglegentior, quippe addictus mathematicae persuasionisque plenus, cuncta fato agi.

[3]) Der Kompromiß zwischen Fatum und Vorsehungsglaube, wie ihn z. B. Seneca vertritt (de prov. 5, 6), konnte natürlich Tacitus nicht befriedigen.

sowenig es dem Historiker Ernst damit ist, doch seine Grundanschauung noch unsicherer erscheinen läßt, als sie es in Wirklichkeit war.

Auf der einen Seite soll das Menschenleben ein Spielball des blinden Ungefähr sein, dann soll es wieder ganz und gar einbeschlossen sein in die absolute Gesetzmäßigkeit einer Schicksalsfügung, die mit eherner Notwendigkeit sich durchsetzt! Und ein drittes Mal wieder soll es durch Zufall und Notwendigkeit zugleich bestimmt sein.[1]) Und während anderseits in dieser entgötterten Welt des Zufalls oder der Notwendigkeit für ein Eingreifen der Gottheit so wenig Raum mehr bleibt, daß die Götter gewissermaßen aus der Not eine Tugend machen und jenseits von Gut und Böse in absoluter sittlicher Indifferenz dem Verlauf der Menschengeschichte zusehen,[2]) werden dieselben Götter wieder als machtvoll eingreifende Gestalten hingestellt, die unbehindert durch Zufalls- oder Schicksalsmacht nach ethischen Motiven handeln, wobei sie dann freilich auch ihrerseits so wenig folgerichtig verfahren, daß demselben Volk, das dauernd unter dem Bann des Götterzornes stehen soll, gelegentlich auch — völlig unvermittelt — die Huld der Götter lächelt, ohne daß dies irgendwie durch eine Änderung in dem moralischen Verhalten des Volkes motiviert wäre.[3])

Tacitus selbst hat es einmal unwillkürlich zugeben müssen, daß die verschiedenen Vorstellungen über den Sinn des Ge-

---

[1]) Germ. c. 33: urguentibus imperii fatis nihil iam praestare fortuna maius potest quam hostium discordiam.

[2]) Wie sehr für das natürliche Denken die genannten drei Möglichkeiten sich gegenseitig ausschlossen, zeigt Seneca, ep. 16, 5: sive nos inexorabili lege fata constringunt, sive arbiter deus universi cuncta disponit, sive casus res humanas sine ordine inpellit et iactat, philosophia nos tueri debet. haec adhortabitur, ut deo libenter pareamus, fortunae contumaciter. haec docebit, ut deum sequaris, feras casum.

[3]) S. oben S. 29. Man fragt auch vergeblich, wie mit dem durch den sittlichen Verfall verschuldeten Götterzorn das im Agricola 3 und Hist. I, 1 gepriesene Glück der Zeiten unter Nerva und Trajan vereinbar ist. Das „corruptissimum saeculum“ (Hist. III, 37) findet doch nicht mit dem Tod eines Herrschers sofort seinen Abschluß!

schehens, die sich in seinen Schriften finden, durch eine Kluft voneinander getrennt sind, die unüberbrückbar ist. Die Art und Weise, wie er einmal in den Annalen fatum und fors einander gegenüberstellt, enthält das unzweideutige Geständnis, daß sein Zufallsbegriff, der hier geradezu zu der Vorstellung einer absoluten Zufälligkeit überspannt wird, und seine fatalistische Schicksalsidee in unvereinbarem Widerspruch stehen, daß es bei seiner Formulierung der beiden Begriffe nur ein Entweder — oder geben kann. Aber gerade da, wo diese Erkenntnis durchbricht, tritt auch die ganze Unklarheit seines Standpunktes drastisch zutage. Die Alternative: absolute Zufälligkeit oder absolute Notwendigkeit wird wohl gestellt, aber einer Entscheidung mit dem Hinweis auf die widerspruchsvolle Behandlung des Problems von seiten der Philosophen einfach ausgewichen.[1]) Und doch wäre nach dem ganzen bisherigen Entwicklungsgang des kausalen Denkens die Erkenntnis so überaus nahe gelegen, daß die Fragestellung: Zufall oder Notwendigkeit von vornherein eine falsche war, da ja an denselben Ereignissen sowohl der Zufall, wie die Notwendigkeit beteiligt sein kann. Kein Wunder, daß bei dieser prinzipiellen Unklarheit[2]) Tacitus dieselbe Frage, die er hier als eine durchaus offene behandelt, im Verlaufe seiner geschichtlichen Darstellung mit der gleichen Sicherheit das eine Mal so, das andere Mal anders entschieden hat![3])

---

[1]) Ann. VI, 22: sed mihi haec ac talia audienti in incerto iudicium est, fatone res mortalium et necessitate immutabili an forte volvantur.

[2]) Die übrigens nur zu begreiflich ist, wenn man bedenkt, daß die verschiedenen sich widersprechenden Theorien der griechischen Philosophen über Möglichkeit und Notwendigkeit, über die z. B. Cicero, de fato referiert, noch heute ihre Vertreter haben, weil eben eine definitive Entscheidung noch nicht erfolgt ist.

[3]) Übrigens teilt auch diesen eklektischen Zug die Historie mit der Zeitphilosophie. Vgl. z. B. Seneca, von dem Zeller (a. a. O., S. 712) mit Recht bemerkt, daß er sich bisweilen sehr unsicher über die gleichen Gegenstände ausspricht, über die er sonst im Ton der vollen dogmatischen Überzeugung zu reden pflegt!

Eine Verwirrung, die noch dadurch gesteigert wird, daß Tacitus durch sein Innerstes dazu gedrängt wurde, gegenüber Fatum und Sternenglauben die Frage der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung aufzuwerfen und so das Problem noch mehr zu komplizieren. Es drängt sich ihm, — um seine eigenen Worte zu gebrauchen, — der Zweifel auf, ob das Fatum und das Los der Geburtsstunde wie über alles andere(!), so auch über der Fürsten Gunst und Ungunst entscheide;[1]) oder ob nicht etwa doch auch auf die eigene Entscheidung etwas ankommt, so daß man, die Mitte haltend, zwischen schroffem Trotz und häßlicher Unterwürfigkeit eine von Ehrgeiz und Gefahren freie Bahn wandeln könne.[2]) Eine Reflexion, die sofort die Frage herausfordert: Wenn man das eigene Geschick unter den allerschwierigsten Verhältnissen, wo es sich nur zu oft um Sein oder Nichtsein handelt, mit solcher Freiheit gestalten kann, — und Tacitus gibt ja nicht nur im Hinblick auf das von ihm angeführte Beispiel des Lepidus diese Möglichkeit ausdrücklich zu, sondern erklärt es auch im Agricola[3])

[1]) Das ist die Ansicht, die Seneca, de prov. 5, 5 vertritt. Fata nos ducunt et quantum cuique restet prima nascendi hora disposuit.

[2]) Ann. IV, 20: unde dubitare cogor, fato et sorte nascendi, ut cetera, ita principum inclinatio in hos, offensio in illos, an sit aliquid in nostris consiliis liceatque inter abruptam contumaciam et deforme obsequium pergere iter ambitione ac periculis vacuum. Cf. Seneca, Nat. quaest. IV, 20, 12: dicam quemadmodum manente fato aliquid sit in hominis arbitrio.

[3]) C. 42: . . . non contumacia neque inani iactatione libertatis famam fatumque provocabat. Ähnlich auch von dem Pontifex L. Piso unter Tiber, Ann. VI, 10. Vgl. auch die Charakteristik des Memmius Regulus (unter Nero), Ann. XIV, 47. Nebenbei bemerkt ist es mit dem hier vertretenen Standpunkt nicht vereinbar, wenn Ranke, a. a. O. behauptet, daß das Ideal des Tacitus der Würdenträger gewesen sei, welcher sich der Macht, die über ihm ist, und die ihn jeden Augenblick vernichten kann, mannhaft widersetzt". Jedenfalls hätte Tacitus nicht mit Goethe sagen können:

Allen Gewalten
Zum Trutz sich erhalten
Nimmer sich beugen
Kräftig sich zeigen
Rufet die Arme
Der Götter herbei.

geradezu für eine Tatsache, daß man durch Mäßigung und Vorsicht auch unter schlechten Fürsten ein großer Mann sein könne, — wie steht es da mit der Unabwendbarkeit des Schicksals und dem Los der Geburtsstunde?

Nun erwähnt allerdings Tacitus einen Ausweg, auf dem man die Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit versucht habe, nämlich die stoische Ansicht, die einerseits eine vom Sternenlauf unabhängige, durch die natürliche Ordnung und Verkettung der Dinge von Anfang an vorausbestimmte Notwendigkeit annahm, anderseits eine gewisse Entschlußfreiheit des Menschen anerkannte, vermöge deren er seinen Lebensweg selbst wählen könne und erst dann jener unwandelbaren Notwendigkeit des allgemeinen Verlaufs der Dinge verfalle, wenn die Wahl getroffen sei.[1]) Allein es ist fraglich, ob Tacitus sich diese Ansicht auch nur vorübergehend angeeignet hat, wie Ranke anzunehmen scheint. Und wenn er es getan hat, so hat er sie gewiß sehr bald wieder aufgegeben. Denn sie konnte nur neue Widersprüche und neue Unklarheiten schaffen![2])

Zunächst ist es ein elementarer Irrtum, der allerdings in der historischen Methodenlehre bis in die Gegenwart nachwirkt, wenn man in dieser Weise individuelles, persönliches Handeln ohne weiteres mit „freiem“ Handeln und Determiniertheit ohne weiteres mit Gesetzmäßigkeit identifiziert, und wenn man dann das individuelle Handeln, welches Folge der Freiheit sei, in einen absoluten Gegensatz stellt zur mechanischen Kausalität jenes gesetzmäßigen Geschehens; — während für den Historiker immer nur der Gegensatz zwischen zweckvollem menschlichen Handeln auf der einen Seite und den durch Natur und geschichtliche Konstellation gegebenen Bedingungen

---

[1]) Ann. 17, 22: Contra alii fatum quidem ingruere rebus putant, sed non e vagis stellis rerum apud principia et nexus naturalium causarum; ac tamen electionem vitae nobis relinquunt, quam ubi elegeris, certum imminentium ordinem. Vgl. Plutarch, de placit. philos. 27 u. 29.

[2]) Tacitus selbst hat übrigens gelegentlich menschliche Entschlußfreiheit und Notwendigkeit scharf geschieden. Vgl. z. B. Dial. c. 17: si eum . . . vel captivitas vel voluntas vel fatum aliquod in urbem pertraxisset.

dieses Handelns auf der anderen Seite in Frage kommen kann.[1]) Dazu welch ein Widerspruch! Das ganze Gebiet des Geschehens in ein von der Notwendigkeit beherrschtes und ein der Freiheit anheimgegebenes geschieden und dann doch wieder jener metaphysische Einschlag in die Kette des geschichtlichen Verlaufes: die Zulassung göttlicher oder auch siderischer Einflüsse, die dem einen Gebiet den Charakter einer immanenten Notwendigkeit, dem anderen den der Freiheit ohne weiteres wieder nehmen. Ein Widerspruch, dem freilich auch andere und große Historiker, wie z. B. kein Geringerer als Ranke, nicht ganz entgangen sind, wenn sie den schwankenden Boden der historischen Metaphysik betraten.[2])

Ähnlich liegt die Sache bei dem von Tacitus in demselben Zusammenhang erwähnten Versuch der Moralphilosophie durch die Umwertung der Begriffe Glück und Unglück wenigstens die in dem ethischen Postulat einer Vergeltung von Gut und Böse liegenden Schwierigkeiten der Schicksalsidee aus der Welt zu schaffen. Denn er hat zwar gelegentlich einen Anlauf in dieser Richtung gemacht, indem er einmal — ganz im Sinne Senecas und der Stoa — als echte Güter nur die sittlichen Güter anerkennt[3]) und mit einer gewissen Ironie von denen spricht, die die Armut als das größte Übel ansehen.[4]) Allein er ist viel zu sehr Römer und Aristokrat, als daß er die volle Konsequenz dieser Anschauung gezogen hätte.[5]) In demselben Kapitel des Agricola, in dem er das sittlich Gute als das Gute

---

[1]) Dies hat sehr treffend Max Weber betont: Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung 1905, S. 1326.

[2]) Das hat in Bezug auf Ranke nachgewiesen W. Freytag, Über Rankes Geschichtsauffassung und eine zweckmäßige Definition der Geschichte. Archiv für systematische Philosophie 1900, Bd. 6, S. 130.

[3]) Agricola 44. [4]) Ann. XIV, 40.

[5]) Wie wenig konsequent ist in diesem Punkt auch Seneca, der einmal in hohen Worten versichert, daß die Verbannung kein Übel und für den Weisen jedes Land ein Vaterland sei, und der sich dann über das eigene Exil in ganz würdelosen Klagen ergeht! Ad Polyb. 2, 1; 13, 3; 18, 9.

schlechthin feiert, preist er es als hohes Glück seines Helden, daß derselbe „bis an sein Ende im Besitz von Gattin und Tochter, ungemindert in der äußeren Stellung auf der Höhe seines Ruhmes, um keinen Verwandten und Freund ärmer geworden, den Dingen, die da kommen sollten (unter Domitian!), entronnen war“. Eine Auffassung, die dem Schicksal wahrlich Angriffspunkte genug übrig läßt und jedenfalls von der Illusion gründlich entfernt ist, daß der Weise gegen alles äußere Schicksal gewaffnet sei. Wie wenig stimmt endlich zu der Lehre, daß dem Weisen ein wirkliches Übel nicht zustoßen kann, die Erbitterung über das Leiden der Schuldlosen, die sich bis zu einer Anklage gegen die sittliche Gleichgültigkeit der Götter versteigt und den Geschichtsschreiber all das vergessen läßt, was er sonst über diese Götter und ihre sehr energische sittliche Reaktion gegen Unrecht und Sünde gesagt hat!

Und dabei geht der Mangel an Folgerichtigkeit so weit, daß gelegentlich allen Ernstes ein Problem aufgeworfen wird, das die Begriffe der Schuld und der sittlichen Verantwortlichkeit, der menschlichen Selbstbestimmung überhaupt seinerseits wieder in Frage stellt! Im Hinblick auf die günstigen Veränderungen, die Tacitus im römischen Luxusleben seit den Zeiten Vespasians beobachtet, kommt ihm nämlich der Gedanke, ob „sich nicht vielleicht in allen Dingen die Welt in einem gewissen Kreislauf bewegt, so daß, wie bei den Jahreszeiten, so auch in den Sitten ein regelmäßig wiederkehrender Wechsel stattfindet“.[1]) Es wäre also das „corruptissimum saeculum“ populi Romani und jede sonstige Entwicklungsphase des Menschen- und Völkerlebens lediglich das notwendige Ergebnis eines unabänderlichen periodischen Prozesses! Was hatte es da noch einen Sinn, von Schuld und Götterzorn zu reden?

---

[1]) Ann. III, 55: nisi forte rebus cunctis inest quidam velut orbis, ut, quemadmodum temporum vices, ita morum vertantur. Vgl. zu dieser Lehre von dem Kreislauf, den nach der Ansicht der Stoa die gesamte Natur in ihrer ewigen Entwicklung immer von neuem wiederholt, und der wir auch in der Geschichtsschreibung des Polybios (*πολιτειῶν ἀναχύκλωσις*! VI, 9, 10) begegnen, Hirzel, Ciceros philos. Schriften II (2), S. 871.

Um nun aber die Verwirrung noch größer zu machen, wird schließlich bei den verschiedensten Gelegenheiten dem Leser die freie Wahl gelassen, welche von den verschiedenen Kausalerklärungen, die natürliche oder übernatürliche, die Deutung aus Zufall, Fatum oder Götterwillen er vorziehen will! Oder der Geschichtsschreiber selbst wechselt mit seinen Motivierungen, indem dieselben Ereignisse einmal in dieser und dann in diametral entgegengesetzter Weise erklärt, in anderen Fällen wieder die verschiedenen Erklärungsweisen einfach kombiniert werden.

So wird die durch Sejans Emporkommen veranlaßte Verschlimmerung in dem Regierungssystem Tibers zuerst als ein Werk der Fortuna und unmittelbar darauf als Folge des Götterzorns bezeichnet.[1]) — Daß im Jahre 24 ein Sklavenkrieg in Unteritalien schon im Keim erstickt werden konnte, erscheint „wie eine Gnade der Götter“,[2]) nachdem vorher die Ursache, das Erscheinen zweier Kriegsschiffe, als etwas rein Zufälliges anerkannt war. — Die Ursache der Abneigung Neros gegen seine Gattin Octavia soll entweder „Verhängnis“ oder der Reiz des Unerlaubten gewesen sein;[3]) — ähnlich wie das Verhalten des Senators Junius Rusticus in der Sache der Witwe des Germanicus entweder „das Werk eines ihn treibenden Verhängnisses oder die Folge übelangebrachter Schlauheit sein soll“,[4]) und wie an einer anderen Stelle die Verwegenheit von Messalinas Buhlen Silius sich entweder aus einer vom Schicksal verhängten Sinnesbetörung oder aus bewußter Herausforderung der Gefahr erklären soll.[5]) Daß der Kaiser Galba die Vorzeichen seines Sturzes unbeachtet ließ, wird zunächst rein psychologisch aus seiner Verachtung derartiger „Zufälligkeiten“ erklärt, aber dann sofort eine andere Deutung hinzugefügt, die dahin lautet, daß man eben dem vom Verhängnis Beschiedenen nicht entrinnen könne, auch wenn es sich durch Vorzeichen ge-

---

[1]) Ann. IV, 1. [2]) ib. IV, 27: velut munere deum.
[3]) ib. XIII, 12.
[4]) ib. V, 4: fatali quodam motu seu prava sollertia.
[5]) ib. XI, 26: fatali vecordia.

offenbart.[1]) Auch die bereits erwähnte Episode aus der Geschichte Neros, die Szene im Vestatempel, gehört hieher, wo man gleichfalls zwischen der psychologischen und der theologischen Erklärung die Wahl hat.[2])

Eine seltsame Mischung von natürlichem und übernatürlichem Pragmatismus findet sich Ann. I, 55, wo Varus durch das Fatum und den gewaltigen Arm des Arminius zu Fall gebracht wird,[3]) und XII, 43, wo von einer Rom bedrohenden Hungersnot die Rede ist, die dann durch die große Gnade der Götter und die Milde des Winters abgewehrt wird.[4]) Eine Kausalerklärung, die merkwürdig absticht von der im gleichen Zusammenhang gemachten Bemerkung, daß „jetzt das Leben des römischen Volkes den Zufälligkeiten der Seefahrt preisgegeben sei“.[5]) Wenn die Versorgung Roms von einem blinden Zufallsspiel der Winde und Wellen abhing, was hatten dann dabei noch die Götter zu tun?

Den Höhepunkt aber erreicht das Hin- und Herschwanken zwischen den verschiedensten Erklärungen in der Darstellung des Emporkommens der Flavier. Einmal wird die Erhebung Vespasians auf das geheimnisvolle Walten des Fatums zurückgeführt,[6]) während gleichzeitig von Wunderzeichen und Orakeln die Rede ist, die nur einen Sinn haben, wenn jene Erhebung zugleich als ein Werk der Götter erschien, eine Ansicht, die dann aber auch wieder wankend wird, indem Tacitus schließlich noch die „Fortuna“ als Urheberin der Größe des Hauses nennt.[7])

Ja wir können noch weiter gehen und sagen: Diese verschiedenartigen Anläufe, das historische Geschehen in ein aprioristisches Schema oder in das übernatürliche System eines von

---

[1]) Hist. I, 18: . . . contemptorem talium ut fortuitorum seu quae fato manent, quamvis significata non vitantur. Vgl. auch Ann. III, 30.

[2]) Siehe oben S. 30. [3]) Fato et vi Armini cecidit.

[4]) Magnaque deum benignitate et modestia hiemis rebus extremis subventum.

[5]) Navibusque et casibus vita populi Romani permissa est.

[6]) Hist. I, 10.

[7]) ib. II, 1: Struebat iam fortuna in diversa parte terrarum initia causasque imperio etc.

Anfang an fertigen Weltinhaltes zu zwängen, widersprechen nicht nur sich gegenseitig, sondern stimmen auch zum Teil recht wenig zum Geist der taciteischen Geschichtsschreibung selbst. Der psychologische Pragmatismus des Tacitus wurzelt ja recht eigentlich in der Erkenntnis, daß der menschlichen Persönlichkeit unter Umständen eine grundlegende Bedeutung für das geschichtliche Leben zukommt. Denn wozu diese systematische Vertiefung in das innerste Wesen der historischen Persönlichkeiten, das unermüdliche Aufspüren der Motive und Anlässe ihres Wollens und Handelns, wenn der Geschichtsschreiber nicht der Individualität eine bedeutsame historische Wirksamkeit beigemessen hätte, auf der ja ganz wesentlich sein Interesse an der Individualität beruht? Die Art und Weise, wie Tacitus das Verhältnis der historischen Persönlichkeit zu den übrigen Faktoren des geschichtlichen Lebens darstellt — man denke nur an die Charakteristik des Augustus oder des Tiberius! — läßt den Eigenwert der historischen Persönlichkeit als eines selbständigen und zum Teil maßgebenden Faktors der historischen Entwicklung mit so plastischer Klarheit und Anschaulichkeit hervortreten, daß sowohl gegen die taciteische Überspannung des Zufallsbegriffs, wie gegen den taciteischen Fatalismus kein gewichtigerer Zeuge ins Feld geführt werden kann, als eben Tacitus selbst. Und am wenigsten würden die ungeheueren Frevler und die Vertreter altrömischer virtus, die er uns vorführt, zugegeben haben, daß ihre Taten „mehr erlitten als getan“ seien,[1]) wie man wenigstens nach gelegentlichen Äußerungen des Theoretikers Tacitus annehmen müßte.

Und wie stünde es vollends mit der pädagogischen und didaktischen Tendenz der taciteischen Geschichtsschreibung? Tacitus will durch die Beispiele (exempla!) großer Tugenden und großer Laster bessernd wirken. Eine Wirkung, die er geradezu als das praecipuum munus annalium bezeichnet.[2])

---

[1]) Um mit dem sophokleischen Ödipus auf Kolonos zu reden: *ἐπεὶ τά γ' ἔργα μου πεπονθότ' ἐστὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα.*

[2]) Ann. III, 65.

Ja er gibt sich der Hoffnung hin, daß das über die verstorbenen Imperatoren von der Historie verhängte Totengericht auf das Verhalten der lebenden einen günstigen Einfluß ausüben werde. Was hätte ein solcher Erfolg zu bedeuten gehabt, wenn es tatsächlich auf dies Verhalten so blutwenig ankam, wie es unter der Herrschaft einer absoluten Zufälligkeit oder eines blinden Fatums der Fall gewesen wäre! Und wie hätte, wenn der Fatalismus recht behielt, überhaupt noch von einem Werturteil über menschliches Handeln, von irgendeiner ethischen Beurteilung die Rede sein können?[1])

Wir sind zu Ende! Und wenn wir nun das Fazit all dieser Beobachtungen ziehen, so kann ein unbefangenes Urteil nur zu dem Schlusse kommen: Was man so gewöhnlich die „Weltanschauung“ des Tacitus nennt, ist ein Chaos von unabgeklärten und unausgereiften Meinungen, ein Sammelsurium von Widersprüchen, zwischen denen eine Ausgleichung unmöglich ist.[2]) Auch kann man nicht sagen, daß die eine oder andere dieser Meinungen irgendwie dominierend in den Vordergrund trete, wie etwa bei Seneca![3]) Die Möglichkeiten eines rein natürlichen Pragmatismus sind mindestens ebenso ernstlich, wenn nicht ernstlicher erwogen, als die eines mystisch-religiösen. Mit großartiger Offenherzigkeit hat er den ganzen Zwiespalt,

---

[1]) Wie schon Cicero, de fat. 40 (cf. 11) sehr treffend bemerkt hat.

[2]) Tacitus würde es bei einer ähnlichen Interpellation, wie sie Zeus bei Lukian beantworten muß, nicht besser gegangen sein, als diesem, dem der *κυνίσκος* siegreich vorhält, daß in seiner Welt zugleich willkürliche Götterherrschaft, Fatum und menschliche (im Totengericht zum Ausdruck kommende) Verantwortlichkeit gelte!

[3]) So einfach liegt für Tacitus das Problem nicht, wie für jenen Standpunkt, den Seneca in den Worten formuliert hat: si hunc naturam vocas, fatum, fortunam, omnia eiusdem Dei nomina sunt varie utentis potestate sua. De benef. IV, 8. Vgl. Nat. quaest. II, 45, 1 f.: . . . rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem, cui nomen omne convenit; vis illum fatum vocare, non errabis, — vis illum providentiam dicere, recte dices, — vis illum naturam vocare, non peccabis, — vis illum vocare mundum, non falleris. Angesichts dieser kindlichen Unklarheit eines tonangebenden „Philosophen“ wird man den Geschichtsschreiber milder beurteilen.

der seine Seele erfüllte, die innere Zerrissenheit seines Denkens in die Darstellung selbst hineingetragen und vor den Augen des Lesers enthüllt!

Wenn es Tacitus nie gelungen ist, aus diesem inneren Zwiespalt zu einer größeren Folgerichtigkeit und Einheitlichkeit der Weltansicht zu gelangen, so erklärt sich das übrigens nicht nur aus der allgemeinen eklektischen Tendenz der Zeit, sondern ganz wesentlich auch daraus, daß seine ganze Grundanschauung an einem verhängnisvollen prinzipiellen Fehler litt.

Er hat ja viel zu tief der Wirklichkeit des Lebens ins Auge gesehen, als daß er sich bei den bisherigen Versuchen der philosophischen Spekulation, die Fülle der Erscheinungen unter eine allgemeine Formel zu fassen, auf die Dauer hätte beruhigen können. Wenn auch, — ähnlich wie bei der hellenistischen Historiographie, — in dem mystischen, fatalistischen und theistischen Element seiner Geschichtsauffassung der Einfluß der Stoa nicht zu verkennen ist, so ist er doch viel zu sehr Historiker und Skeptiker, als daß er dem Dogmatismus der stoischen Theologie in der Weise erlegen wäre, wie etwa Poseidonios. Und dasselbe gilt von dem Dogmatismus anderer Richtungen, die ebenfalls nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben sind. Allein so ausgeprägt eklektisch und zugleich skeptisch sein Verhältnis gegenüber den verschiedenen dogmatischen Lösungen des Schicksalsproblems erscheint, so sehr die jeweilige Hinneigung zu dieser oder jener Lösung den Charakter des Provisorischen und Problematischen zeigt, so hat sich doch in anderer Hinsicht sein ruheloses Kausalitätsbedürfnis nicht immer der Suggestion entziehen können, welche die mächtige spekulative Tradition der „sapientissimi veterum, quique sectam eorum aemulantur“ [1]) unwillkürlich auf sein Denken übte. Der Einfluß dieser metaphysisch-theologischen Gedankenwelt ist doch immer noch stark genug, um ihm den Rückweg zu dem kausalen Empirismus des Thukydides zu verschließen. Er hat nicht den intellektuellen Mut des Thukydides, die Frage systematisch zu Ende zu denken und sich bei ihrer Unlösbarkeit

[1]) Ann. VI, 22.

endgültig zu bescheiden.[1]) Sein Innerstes sträubt sich gegen die Erkenntnis, die sich ihm doch immer wieder übermächtig aufdrängt, daß die Frage nach dem Sinn des Daseins nicht zu beantworten ist, daß daher die Möglichkeit einer von aprio-rischen Postulaten ausgehenden Deutung des geschichtlichen Verlaufes vom Standpunkt des Historikers aus ebenso abgelehnt werden muß, wie ihre vermeintlichen Ergebnisse.

Indem Tacitus dies verkannte und sich durch den mächtigen Drang nach universaler Anschauung immer wieder verleiten ließ, auf der Suche nach letzten primär wirkenden Ursachen über die empirisch-psychologische Motivation hinauszugehen und unbekannte Kräfte als wirkende Ursachen in die genetische Erklärung der Geschichte einzuführen, mußte er mit innerer Notwendigkeit immer wieder in Konflikt mit den realen Beobachtungen kommen, die sich ihm bei der Analyse des wirklichen Geschehens aufdrängten. Er mußte die Erfahrung machen, daß man auf diesem Wege nie zu einer wissenschaftlichen Hypothese, sondern lediglich zu vagen Konstruktionen gelangen konnte, die die Grenzen der historischen Erkenntnis weit überschritten.

Daher die ewige Unsicherheit und das Schwanken zwischen den verschiedensten Annahmen, da die allgemeine genetische Formulierung, die er aus einem Tatsachenkomplex abstrahiert hatte, immer wieder dadurch in Frage gestellt wurde, daß andere Tatsachenkomplexe ein anderes Erklärungsprinzip forderten.[2]) Statt nun aber daraus zu schließen, daß die Wirk-

---

[1]) Mitgewirkt hat ja bei dieser Unsicherheit wohl auch das Gefühl, nicht so tief in die Philosophie eingedrungen zu sein, um seinerseits eine definitive Entscheidung wagen zu dürfen. Systematische Beschäftigung mit der Philosophie ist ja nach seiner Ansicht nicht Sache des Römers und Senators! Agricola, c. 4. Vgl. Dialog, c. 31.

[2]) „Der Historiker", — sagt v. Below, — „wird immer wieder in die Lage kommen, konstatieren zu müssen, daß die Entwicklung nicht so verlaufen ist und nicht so verläuft, wie Menschenwitz sie sich konstruiert. Im Historiker steckt zweifellos ein Stück Skeptiker. Wenn es der Zweck der Wissenschaften ist, eine Gesamterkenntnis hervorzubringen, so fällt der Historie zunächst die Rolle zu, auf die

lichkeit in ihrer Totalität eben nicht faßbar ist, und daß die unendlich vielen Möglichkeiten der historischen Einzelgestaltung und die aus der Komplikation des historischen Lebens folgenden Zufälligkeiten dem Historiker die restlose Durchführung eines einheitlichen Erklärungsprinzips, sozusagen eine einreihige Kausalverknüpfung nicht gestatten, hält er trotzdem an der Zulässigkeit solcher absoluten Lösungen grundsätzlich fest, wenn er auch für sich persönlich zu einer definitiven Entscheidung nicht kommt. Und so verschließt er sich selbst die Erkenntnis, daß in dem unendlich verschlungenen Gewebe des historischen Prozesses der Anwendbarkeit eines Erklärungsprinzips eben tatsächlich immer wieder Grenzen durch ein anderes gesteckt sind. Eine Erkenntnis, die ihm voreilige Generalisierungen, Widersprüche und Unklarheiten erspart hätte, aus denen er niemals einen Ausweg fand. Er scheitert an dem unlösbaren Widerspruch, an dem Dualismus zwischen dem Metaphysiker, der die Mannigfaltigkeit des Einzelnen unter allgemeine Begriffe von unbedingter Geltung bringen will, und dem Historiker, der nun einmal von dieser unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nicht loskommen kann und durch die Realität der Dinge von den Höhen der Abstraktion immer wieder auf einen Punkt herabgeführt wird, wo das Illusorische des Bemühens um eine transzendente Fundamentierung der Geschichte mehr oder minder klar zutage tritt. Der Historiker hat eben seine eigenen Augen und „sein Beruf wird es voraussichtlich immer bleiben, gegen die Konstruktionen der Systematiker Einspruch zu erheben".[1])

In demselben Dualismus ist es begründet, daß Tacitus als Historiker und Kritiker eine entschiedene Abneigung zeigt, eine willkürliche Durchbrechung des immanenten Kausalzusammenhanges der Dinge zuzugeben, während er als Metaphysiker doch wieder gelegentlich selbst mit dem Eingreifen transzendenter

---

Relativität der Behauptungen hinzuweisen, die die systematischen Wissenschaften aufstellen." Historische Zeitschrift, Band 81: Die neue historische Methode, S. 241.

[1]) v. Below, a. a. O., S. 243.

Kräfte rechnet. Er ist hier eben einem Schicksal erlegen, dem sich auch andere große Meister der Geschichtsschreibung nicht ganz haben entziehen können, wenn sie sich gelegentlich zu ähnlichen Grenzüberschreitungen verführen ließen. Bietet hier doch selbst Ranke, der sich doch des Unterschiedes zwischen einer rein wissenschaftlichen und einer metaphysisch-religiös gerichteten Betrachtungsweise der Geschichte vollkommen klar bewußt war,[1]) in gewisser Hinsicht eine Analogie zu Tacitus! Man hat mit Recht die Bemerkung gemacht, daß das teleologische Element in dem geschichlichen Denken Rankes, die Art und Weise, wie er von einer göttlichen Weltregierung spricht und sich bei ganz bestimmten Ereignissen versucht fühlt, deren Plänen nachzuspüren, wenig in Einklang steht mit der Vorstellung von einer inneren Notwendigkeit der Dinge, die sonst bei ihm so charakteristisch hervortritt.[2]) Hier ergeben sich Widersprüche und Unklarheiten, die von einer ähnlichen Verlegenheit oder *ἀπορία* des Historikers zeugen wie bei Tacitus. Und wenn man von Ranke gesagt hat, daß er aus dieser Verlegenheit keinen Ausweg finden konnte,[3]) so ist ihm damit eben nur ähnliches widerfahren wie einem Tacitus.

Freilich steht Tacitus insoferne unter Ranke, wie unter Thukydides, als sein Standpunkt wenigstens hie und da die kritische Feststellung des Tatbestandes im einzelnen ungünstig beeinflußt hat, was bei Ranke niemals der Fall war. Die Grenze zwischen Wissen und Glauben ist bei ihm bereits so weit verschoben, daß bei der Beurteilung ganz konkreter Tatsachen Wissen und Vernunft vom Glauben zum Schweigen gebracht werden, wenn dessen Auffassung zufällig durch den consensus hominum gestützt wird. Tacitus scheint ja nicht, wie z. B. Seneca, der Suggestion erlegen zu sein, welche der auf dem consensus gentium gestützten Theodizee der Stoa zu Grunde

---

[1]) Fester, Humboldts und Rankes Ideenlehre. Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1891, S. 239.

[2]) W. Freytag, a. a. O. Archiv für systematische Philosophie 1900 (Band 6), S. 146.

[3]) Freytag, ebd., S. 139.

lag. Wenigstens hat er niemals die Ansicht geäußert, daß die Übereinstimmung großer Menschenmassen an sich schon ein genügender Beweis für die Wahrheit von Vorstellungen sei, die jenseits aller menschlichen Erfahrung liegen.[1]) Wo er sich als Historiker dem Wunder beugt, handelt es sich um Erscheinungen der sichtbaren Welt, die ihm in empirischer Weise durch vermeintlich glaubwürdige Augen- und Ohrenzeugen so weit festgestellt scheinen, daß er eine pure Negation nicht mehr für möglich hält.

Freilich ist diese pseudohistorische Logik um nichts besser, als die theologische Dogmatik der Stoa. Sie macht ihn blind gegen die bei seinem sonstigen kritischen Standpunkt so naheliegende Erkenntnis, daß angebliche Kollektivbeobachtungen im Stile des Wunders von Reggio sich sehr leicht massenpsychologisch begreifen lassen, daß sie z. B. sehr häufig nur die Illusion eines einzigen Individuums darstellen, die durch Ansteckung die anderen so suggestiv beeinflußt hat, daß das von einem gemeldete Wunder alsbald von allen aufgenommen wird: die in der Geschichte so häufigen Kollektivhalluzinationen, die wegen ihrer vermeintlichen Maßenbezeugung Glauben finden, die aber gerade deshalb erst recht problematisch sind, weil Beobachtungsvermögen und kritischer Sinn des Einzelnen in der Masse meist völlig versagt und die der Reflexion und des logischen Denkens unfähige Masse keinen Maßstab für das Unwahrscheinliche kennt.[2]) Daß Tacitus gelegentlich so einfachen psychologischen Erwägungen unzugänglich ist, erscheint um so auffallender, wenn man sich erinnert, wie abfällig er sich anderwärts über den Geisteszustand der Masse und über die Leichtigkeit geäußert hat, mit der sie sich das Absurdeste

---

[1]) Einmal, Ann. VI, 22 (siehe oben S. 51), tritt ja eine gewisse Neigung in diesem Sinne hervor, aber zu einer klaren Entscheidung kommt es nicht.

[2]) Vgl. Le Bon, Die Psychologie der Massen. Deutsche Ausgabe 1908, S. 29 und 44, wo sehr treffend als Musterbeispiel der ansteckenden Suggestion die angebliche Erscheinung des heiligen Georg auf den Mauern Jerusalems angeführt wird. Sowie ihn ein Kreuzfahrer gesehen hat, sehen ihn alle!

suggerieren läßt. Dazu welch eine Verkennung des Zeugniswertes einer „verbreiteten“ Überlieferung! Es ist als ob der Geschichtsschreiber gänzlich vergessen hätte, daß die große Mehrheit der Menschen nur sehr wenig imstande ist, das Subjektive vom Objektiven zu unterscheiden, und daß ihre Entscheidungen und Meinungen weit mehr durch Gefühl und Suggestion bestimmt werden, als durch den Verstand!

Es ist, — so darf man wohl sagen, — die Bankerotterklärung des Geistesaristokraten Tacitus, der hier in diametralem Gegensatz zu seiner allgemeinen Ansicht über die Inferiorität der Masse die Wahrheit auf seiten der größten Zahl zu finden glaubt, als ob alle die gleiche Einsicht besäßen! Es ist die Bankerotterklärung des Kritikers und Psychologen Tacitus, der auf der einen Seite an der Hand treffender individual- und massenpsychologischer Beobachtungen nachweist, wie der consensus hominum auf dem Gebiete der Wundergläubigkeit lediglich der Reflex gleicher Instinkte und Vorstellungen ist, — und der sich dann trotzdem der Suggestivkraft eines solchen consensus hominum nicht völlig zu entziehen vermag! Die verhängnisvolle Frucht der Schwäche, die wohl zweifeln und immer wieder zweifeln, aber zuletzt doch nicht den Mut zu einer grundsätzlichen Ablehnung finden kann.[1])

Damit verliert auch der Kritizismus des Tacitus an innerem Wert bedeutend. Sein Zweifel ist nicht derjenige einer aufstrebenden Epoche, in der sich der denkende Menschengeist seiner Kraft bewußt geworden ist, sondern der einer geistig müde gewordenen Zeit, in der die Fähigkeit zu zweifeln — dies unentbehrliche Ferment aller höheren geistigen Entwicklung — bedenklich im Abnehmen begriffen und von allen Seiten her durch entgegengesetzte Instinkte und Antriebe geschwächt war. Ein Zweifel, der daher auch nicht mehr die

---

[1]) Wenn man den Gegensatz recht scharf fassen will, vergleiche man die Haltung des Tacitus gegenüber dem Wunder von Reggio mit dem, was Gibbon (c. 37, 8) über das Wunder von Tipasa (484) sagt und über den „unheilbaren Argwohn“, der selbst durch den augenscheinlichsten „Beweis“ eines Wunders nicht erschüttert wird.

volle Kraft besaß, den Menschen vor den Eingebungen seiner Phantasie und der subjektiven Bedürfnisse und Wünsche seines Herzens zu schützen. Wenn irgendwo, so tritt es hier zutage, wie Tacitus an der großen Wende der Zeiten steht. Der strahlende Glanz, den hier noch einmal antike Kunst und antiker Geist über ein Menschenwerk ausgebreitet hat, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es nicht der Glanz des aufsteigenden Gestirnes ist, sondern der abendlichen Sonne, die allmählich in den Schleier dunkler Wolken versinkt.[1])

Über die Eingangspforte zu dem Zeitalter antiker Hochkultur hätte man das bekannte Wort Epicharms setzen können: „Sei nüchtern und lerne zweifeln. Das ist das Rückgrat (eigentlich Gelenke) des Geistes“ (*νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν· ἄρθρα ταῦτα τᾶν φρενῶν*). Und auf der Höhe dieser Kultur hatte Sokrates verkündet: „Es war immer und allezeit meine Art, niemandem als den Vernunftgründen zu folgen, die mir bei rationeller Prüfung als die besten erschienen.“[2]) Es ist die Vernunft, der *λόγος* der das Verhältnis des Forschers zu den Ansichten anderer Menschen bestimmt. Nur das läßt er als beglaubigt gelten, was sich vor dieser Instanz bewährt;[3]) und so stellt er mit einer Sicherheit, die kein Schwanken und keine Kompromisse kennt, seinen persönlichen kritischen Standpunkt der Kritiklosigkeit der „Vielen“ gegenüber, die „auch da etwas zu wissen glauben, wo niemand etwas wissen kann“.[4])

So denkt ein typischer Vertreter der antiken Hochkultur und ihrer ausgesprochen aktuellen Denkweise. Und wie der große Zerstörer der *δόξα τῶν πολλῶν ἀνθρώπων*, so hat auch die Geschichtsschreibung — und zwar lange vor ihm — das Recht der freigewonnenen persönlichen Erkenntnis gegen-

---

[1]) Wie man es einmal im politischen Sinne von Perikles gesagt hat. Wenn daher Lembert, a. a. O., S. 57 von Tacitus sagt, daß er in dem Widerstreit von Zweifel und Aberglaube „im ganzen doch Sieger geblieben ist“, so ist dies jedenfalls dahin einzuschränken, daß dieser Sieg ein Pyrrhussieg war.

[2]) Plato, Kriton 46 b. [3]) Ebenda 47 a.

[4]) Plato, Apologie 29 b. Vgl. meine „Sokratische Studien“. Sitzungsb. der philos.-philol. und der hist. Klasse der Münch. Akad. 1906, S. 107.

über dem großen Haufen der Menschen proklamiert. Man denke nur an das vernunftstolze und verstandesklare Wort, mit dem Hekatäos von Milet sein Geschichtswerk eingeleitet hat! „Dies habe ich niedergeschrieben, wie mir jegliches wahr zu sein scheint. Denn die Traditionen der Hellenen sind widerspruchsvoll und lächerlich.“ Die Verkündigung der kritischen Autonomie des Geschichtsschreibers, für die es keine Überlieferung gibt, die es sich nicht gefallen lassen müßte, auf ihre Übereinstimmung mit den empirisch feststehenden Tatsachen der Natur und Geschichte geprüft zu werden. Ein Standpunkt, für den es einfach „lächerlich“ gewesen wäre, wenn es jemand, wie in dem erwähnten Falle Tacitus, nicht „gewagt“ hätte, „dem Glauben an eine weitverbreitete Überlieferung entgegenzutreten“. Und so hat auch Thukydides gedacht. Dagegen ist schon sehr bald nach ihm und in der hellenistischen Geschichtsschreibung eine fortschreitende Verdunklung dieser klaren und sicheren kritischen Position unverkennbar. Ein Prozeß, in dem auch Tacitus mitten inne steht.

Es ist eine Tatsache von unberechenbarer und noch lange nicht genügend gewürdigter Tragweite, daß jene glänzende Errungenschaft des kritischen Genius der Griechen selbst von einem Tacitus — wenn auch nur gelegentlich — preisgegeben wird. Ein Sieg des Massentums und des gerade damals übermächtig vorwärtsdrängenden Massenwahnes, der nur mit der Unterwerfung der Intelligenz unter die Zahl und der Unterdrückung der freien wissenschaftlichen Persönlichkeit durch das Schwergewicht unwissender Massen endigen konnte. Hier kündigt sich schon klar und deutlich eine Zeit an, in der, — wie Seeck treffend bemerkt hat,[1]) — „die Niedrigen und geistig Armen ihren Aberglauben den höheren Schichten aufzwangen; oder richtiger, wo diese selbst immer mehr herabsanken und so allmählich auf die niedere Glaubensstufe ihrer Knechte zurücktraten“. Eine Zeit, für die das Wort Ciceros von dem Aberglauben,

[1]) Geschichte des Untergangs der antiken Welt. 1909, III, S. 138.

der „sich über die ganze Welt ergossen und den schwachen Menschengeist unterjocht hat“,[1]) noch eine ganz andere Bedeutung gewann, als er selbst ahnen konnte. Wenn sogar ein Tacitus zuletzt doch vor der vox populi kapitulierte, so darf man sich in der Tat nicht wundern, daß bereits in der nächsten Generation selbst ein Lukian bei all seinem Spott die Empfindung hat, daß der Kampf gegen die Beschränktheit doch vergeblich sei! Ist doch schon ein paar Jahrhunderte nach Tacitus die Rolle zwischen Persönlichkeit und Masse so völlig vertauscht, ist die öde Gleichmacherei und Denkfaulheit so weit fortgeschritten, daß es einen Augustin wie ein „großes Wunder“ anmutete, wenn sich überhaupt noch jemand fand, der „nicht glauben wollte, was alle Welt glaubt“.[2])

Es ist dieselbe Logik, mit der schon der Polytheismus die Existenz seiner Götter aus der „Übereinstimmung aller Völker“ bewies,[3]) mit der er ebenfalls aus der Verbreitung bei allen Völkern die Berechtigung seines schlimmsten Aberglaubens, z. B. der Vogelschau, deduzierte. Eine Logik, die schon Cicero durch die ironische Bemerkung ad absurdum führte, daß doch das Allerverbreitetste der Unverstand sei, und daß man sich in seinem persönlichen Urteil doch nicht durch die Masse bestimmen lasse![4])

So führt die taciteische Hinnahme eines „weitverbreiteten“ Wunderglaubens unmittelbar hinüber zu der ohnehin immer allgemeiner werdenden passiven Denkweise der Halbkultur, zur völligen Umkehrung des aktiven Prinzips der Vollkultur: „Habe den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“ (Kant). „Denn“ — so sagt ein anderer Vertreter dieser Kultur — „die Mehrheit ist der Unsinn. Verstand ist stets

---

[1]) De divin. II, 148: . . . superstitio fusa per gentes oppressit omnium fere animos atque hominum imbecillitatem occupavit.

[2]) De civ. dei XXII, 8: quisquis adhuc prodigia ut credat inquirit, magnum est ipse prodigium qui mundo credente non credit.

[3]) Vgl. über diesen Fehlschluß Cicero, de nat. deor. I, 62.

[4]) De div. II, 81: At omnes reges, populi, nationes utuntur auspiciis. Quasi vero quidquam sit tam valde quam nihil sapere vulgare: aut quasi tibi ipsi in iudicando placeat multitudo!

bei wenigen nur gewesen.“ Aber gerade dieser Verstand der Wenigen mußte ja gebrochen werden, wenn jenes Herdenprinzip und der Geist hierarchischer Bevormundung siegen sollte, der eine der edelsten Errungenschaften des Kulturmenschen, das Recht der Persönlichkeit und das von ihm unzertrennliche Recht der freien Wahl (αἵρεσις!), in allen Fragen der Weltanschauung auf Tod und Leben bekämpfte: im Interesse einer — Persönlichkeit und Masse gleich bindenden — Einheit, die auch wieder recht eigentlich dem Instinktleben und den instinktiven Forderungen der Masse entspricht. Und so ist das Ende der Tod der Persönlichkeit in der allgemeinen Sklaverei des Geistes und des Leibes, wie es der jüngste Geschichtsschreiber der römischen Kaiser so treffend bezeichnet hat.[1])

Eine Entwicklung, die natürlich nur gefördert werden konnte, wenn selbst bei den Höherstehenden der Kritizismus echter Wissenschaft durch eine stetig stärker werdende Reaktion von Gefühls- und Wertungsinteressen zurückgedrängt wurde, die am Ende nur noch in einer gefühlsmäßigen Beleuchtung der Dinge ihre Befriedigung fand. Je mehr jene aktuelle Denkweise der Hochkultur und damit die Fähigkeit zu unabhängiger Selbstorientierung schwand, um so mehr geriet man in Gefahr, jener eigentümlichen Passivität des Denkens zu verfallen, wie sie uns eben als Symptom des Rückfalls in die Halbkultur entgegentrat.[2]) Je mehr die Kraft und der Mut des rein wissenschaftlichen Begreifens erlahmte, um so williger überließ man sich seinen Stimmungen. Ein für die Dekadence der Antike überaus bezeichnender Zug, den man — gegenüber dem sachlichen Denken und Sehen der besten Zeit — geradezu als impressionistisch bezeichnen könnte, und dem auch schon Tacitus seinen Tribut gezollt hat. Statt bei Fragen, die für wissenschaftliches Denken unlösbar sind, sein

---

[1]) Domaszewski, Geschichte der römischen Kaiser. 1909, Bd. II, S. 321.

[2]) Insoferne ist es doch eine ganz einseitige Beurteilung, wenn Augustin, de civ. dei XXII, 8 von den Zeiten der Rezeption des Christentums als von „temporibus eruditis et omne quod fieri non potest respuentibus“ spricht.

Nichtwissen zu bekennen, flüchtete man aus hellenischer Verstandesklarheit wieder in den Nebel des Gefühls und in die Dämmerung der Mystik, so daß das geistige Vermögen zu kritischer Weltbetrachtung von dem Drang nach dem Geheimnisvoll-Übersinnlichen förmlich absorbiert wurde.

Damit ist die abschüssige Bahn betreten, auf der zuletzt der antike Geist jede Widerstandsfähigkeit gegen die von neuem übermächtig um sich greifende mythologische Denkweise verlor, die er — wenigstens in seinen höherstehenden Vertretern — bereits vor einem halben Jahrtausend glücklich überwunden hatte. Der Verfall des kausalen Denkens, der sich jetzt überall und selbst bei einem Tacitus bemerklich macht, mußte notwendig dazu führen, daß auch die Geschichte zuletzt widerstandslos in das Netz übernatürlicher Beziehungen verstrickt wurde, welches Theologie und Mystik über das ganze irdische Leben breitete. Wenn der Geist eines Tacitus gegenüber dem Mirakel von Reggio versagte, ist es in der Tat nicht zu verwundern, daß das Hirn des antiken Dekadencemenschen schließlich die absurdesten Sätze in Axiome und Glaubensartikel verwandelte, sich immer mehr mit metaphysischen Trugbildern, mit wesenlosen Schemen und ungeheuerlichen Hirngespinsten erfüllte, die der philosophischen und theologischen Literatur der letzten Jahrhunderte des Altertums zum Teil ein fast pathologisches Gepräge geben. Und so steht am Ende des ganzen Prozesses eine rein dogmatische Geschichtsauffassung und eine wahre Mär der Weltgeschichte, die mit ihrer kindlichen Hilflosigkeit gegenüber orientalischer Mythendichtung, ihrer krassen Wundersucht und ihrem phantastischen Supranaturalismus jedes wissenschaftliche Begreifen der Geschichte auf ein Jahrtausend hinaus nahezu unmöglich machte. Die ganze Vorstellungswelt, die die Antike in freiem Denken erarbeitet hatte, wird zuletzt von einem bunten mythischen Gewebe übersponnen, und die aus der Tiefe des Volkes empordrängenden orientalischen Mysterienreligionen mit ihrem Inspirationsglauben und ihrer Theologie schreiten siegreich über sie weg.

Man braucht nur die Namen Thukydides und Augustin zu nennen, um den ganzen ungeheueren Verfall des kritischen Genius der Antike und die Tiefe der Kluft zu erkennen, die den Schöpfer der klassisch-hellenischen und zugleich echt modernen Historie von dem Begründer der mittelalterlichen Geschichtsauffassung trennt. In der Mitte zwischen beiden — auf der bereits abwärts sich neigenden Bahn — steht Tacitus. Aber man täte ihm unrecht, wenn man über den bei ihm ja unleugbar vorhandenen Keimen des kritischen Verfalles die Weite des Abstandes übersehen wollte, die doch auch noch zwischen ihm und jener kritisch wehrlos gewordenen Geschichtsansicht besteht, die für ihn nicht weniger als für Thukydides eine maßlose Superstition gewesen wäre.[1])

Die geistige Welt des letzten großen Geschichtsschreibers der Antike ist doch immer noch ein Reich der Freiheit. Selbst da, wo er Zugeständnisse macht, wie an die Astrologie und an den Wunderglauben, ist die entscheidende Instanz er selbst: Ob er dort eine Erkenntnis oder hier eine gewisse Berechtigung zum Glauben anerkennen will, hängt von seinem eigenen Urteil ab. Und wie wenig denkt er daran, sich in Bezug auf die letzten Fragen nach irgend einer Seite hin dogmatisch zu binden. Er gehört noch zu denen, die sich ihre Meinungen „wählen“, den *αἱρετικοί*, wie der senil gewordene Mensch der Antike vom Standpunkt einer engumgrenzten Weltansicht aus solche Leute genannt hat.[2]) Daher ist er auch stets bereit, eine einmal gefaßte Meinung auf Grund fortschreitender Erkenntnis durch eine andere zu ersetzen.

---

[1]) Was hätte wohl Tacitus oder gar Thukydides über die klägliche Hilflosigkeit gegenüber dem krassesten Aberwitz gesagt, wie sie uns Buch XXII, c. 8 der civ. dei entgegentritt!

[2]) Treffend hat Norden, Die antike Kunstprosa II, 453 diesen Begriff zur Kennzeichnung des Gegensatzes zwischen der antik-hellenischen und der altchristlichen Denkweise hervorgehoben und zum Vergleich auf Tertullian, de praescr. haer. 6 verwiesen: nobis nihil ex nostro arbitrio indulgere licet, sed nec eligere quod aliquis de arbitrio suo induxerit. Vgl. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, S. 148, in Bezug auf den entgegengesetzten Standpunkt Ciceros!

Denn das Wissen, nach dem er ringt, ist ein freies und trotz seiner priesterlichen Stellung völlig unpriesterliches, an keine Autoritäten gebundenes Wissen. In dieser Hinsicht steht er hoch über dem Sklavengeschlecht einer Zeit, in der, — um mit Seeck[1]) zu reden, — selbst die größten Vertreter der Philosophie ängstlich bemüht waren, die anerkannten Autoritäten auf ihrer Seite zu haben. Er denkt nicht daran, wie diese, auf eigene Forschung zu verzichten und lediglich einer überkommenen Glaubenslehre zu folgen. Von ihm kann man mit Recht sagen, was Harnack von dem theologisch noch nicht gebundenen Augustin gesagt hat: „er suchte nach einer fertigen Wahrheit und wollte doch den rastlosen Trieb nach Wahrheit nicht ersticken".[2])

Während bei dem späteren Augustin der letzte Schluß aller Weisheit ist: „Du sollst glauben" (*πίστευσον*), wurzelt das historische Denken des Tacitus doch noch tief in jenem *μέμνασ' ἀπιστεῖν* des antiken Kulturmenschen.[3]) Und wenn es bei ihm auch nicht mehr die kritische Nachhaltigkeit von ehedem besitzt, so ist er doch von dem Autoritätsbedürfnis des spätantiken Menschen noch himmelweit entfernt. Für diesen beherrscht das Dogma die Geschichte,[4]) er verlangt vom Dogma, daß es sich vor der Geschichte legitimiere! Bei ihm geht die Forschung noch ungehemmt in alle Weiten und Tiefen der Welt und des Lebens, weil sie von dem Bewußtsein getragen ist, nirgends haltmachen zu müssen. Dort ist ein so großer Himmel und Erde umspannender Kreis von Vorstellungen einem bestimmten Glauben vorbehalten, daß auf weiten Gebieten die freie Bewegung des Forschers förmlich unterbunden erscheint.

---

[1]) a. a. O., S. 152. [2]) Augustins Konfessionen, 3. Auflage, S. 22.

[3]) Vgl. über diesen Gegensatz Norden, a. a. O., S. 454.

[4]) Vgl. die für diese Abdankung der Geschichtswissenschaft bezeichnende Stelle De civ. dei XVIII, c. 40: Nos vero in nostrae religionis historia, fulti auctoritate divina, quidquid ei resistit, non dubitamus esse falsissimum, quomodolibet sese habeant cetera in secularibus literis, quae, seu vera seu falsa sint, nihil momenti afferunt, quo recte beateque vivamus. Letzeres könnte direkt gegen Tacitus gesagt sein!

Daher die Selbständigkeit, mit der Tacitus selbst der Dogmatik der mächtigen stoischen Theologie gegenübersteht, und die sehr vorteilhaft absticht von der Selbstentäußerung, die z. B. schon Augustin gegenüber der zeitgenössischen Dogmatik der christlichen Theologie gefordert hat.[1]) Diese geistige Unabhängigkeit, in der sich die Energie des kritischen Intellekts der Antike immerhin noch stark genug ausprägt, könnte man nicht besser kennzeichnen als mit den Worten Senecas, in denen er sich darüber ausspricht, wie der denkende Mensch gegenüber den Ansprüchen derer, die eine Antwort auf die letzten Fragen zu besitzen glaubten, Stellung nehmen müsse: Als Richter und nicht als Autoritätsgläubiger! „Fer ergo judex sententiam et pronuntia, quis tibi videatur verisimillimum dicere, non quis verissimum dicat. id enim tam supra nos est quam ipsa veritas.“ Und weiter heißt es: „aut fer sententiam aut ... nega tibi liquere“.[2])

Glücklich die Zeit, die noch so reden konnte! Rara temporum felicitas, ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet![3]) Und glücklich der hohe Geist, der ewig suchend und ewig lernend — als Richter über Wahrheit und Irrtum frei

---

[1]) Wie bezeichnend für den Gegensatz zwischen dem Menschen der antiken Vollkultur und dem antiken Dekadencemenschen ist die Stelle bei Augustin, Serm. 51: „Wie wohlgeborgen seid ihr, die ihr in euerer Unmündigkeit euch in dem Nest des Glaubens befindet ...! Ich Armer verließ jedoch das Nest, indem ich mich für geschickt zum Fliegen hielt, und fiel zu Boden, bevor ich fliegen konnte.“ So spricht die Anlehnungsbedürftigkeit einer kritisch hilflos gewordenen Zeit. Wie hätte wohl ein Thukydides oder Sokrates über einen „Denker“ geurteilt, der sich selbst anklagen zu müssen glaubt, weil er die „curiositas“, die eitle Wißbegierde, die sich hinter den Namen „Erkenntnis“ und Wissenschaft verbirgt, noch nicht ganz überwunden habe! Vgl. Conf. X, 35.

[2]) Ep. 65, 10: Das erinnert auffallend an die klassische Formulierung des Prinzips des Agnostizismus bei Huxley: „In Sachen des Intellekts folge deiner Vernunft, soweit sie dich führen will, ohne Rücksicht auf fremde Meinungen. Behaupte aber nicht, daß Schlüsse apodiktisch gewiß sind, die nicht demonstrierbar sind.“

[3]) Hist. I, 1.

seinem eingeborenen Genius folgen durfte, während am fernen Horizont schon jenes barbarische compelle intrare Augustins drohte, die brutale Gewalt, die der Wissenschaft vorschreiben zu dürfen glaubte, an welchem Ziele sie ankommen muß, welche Ergebnisse sie unter allen Umständen zu meiden hat.

Wenn es für den ethischen und kulturellen Wert einer Weltanschauung mit von grundlegender Bedeutung ist, daß sie die geistige Freiheit und die sittliche Kraft besitzt, das Recht Anderer auf die Vertretung ihrer eigenen Weltanschauung anzuerkennen, so liegt hier jedenfalls ein Moment vor, in welchem die geistige und sittliche Überlegenheit des im edelsten Sinn antik (und hier zugleich auch modern) empfindenden Kulturmenschen über den recht eigentlich in der Dekadence der Antike wurzelnden Geist der Gewaltsamkeit und Unduldsamkeit in dem damaligen Christentum so überaus charakteristisch zutage tritt.

Wie hoch steht in dieser Lebensfrage der Zivilisation noch ein Tacitus über den größten Wortführern der neuen Weltansicht! Zwar ist auch er sowenig wie sie imstande, eine Weltanschauung, die ihm in innerster Seele zuwider und verächtlich war, unbefangen historisch zu würdigen. Er irrte sich, wenn er sich durch die Ausschreitungen und durch die antisoziale Haltung der fanatischen Elemente in Juden- und Christentum und durch den Hochmut des Aristokraten, der es überhaupt nicht der Mühe für wert hält, dem Seelenleben des kleinen Mannes näherzutreten, zu der Annahme verleiten ließ, beide Religionen seien lediglich der wüste Aberglaube eines von bösen Instinkten erfüllten Pöbels![1]) Allein gerade diese einseitig kriminalpolizeiliche Auffassung beweist, daß bei ihm nicht von spezifisch religiöser Intoleranz die Rede sein kann, wenn er die Bestrebungen des Königs Antiochos, den Juden „ihren Aberglauben zu nehmen und ihnen griechische Sitte zu geben“, einen Versuch zur „Besserung dieses ab-

---

[1]) Ann. XV, 44: exitiabilis superstitio, ähnlich wie Plinius d. J. und Sueton von einer superstitio prava bzw. malefica reden. Auch Seneca bei Augustin, de civ. dei VI, 11 spricht von der consuetudo sceleratissimae gentis (der Juden).

scheulichen Volkes“ nennt[1]) und anderseits gelegentlich der neronischen Christenverfolgung die Christen Roms als Schuldige bezeichnet, welche die äußerste Strenge des Gesetzes verdient hätten.[2])

Wieweit er die Gewaltsamkeit der Hellenisierungspolitik des Syrerkönigs gebilligt hat, wird allerdings aus seinen Worten nicht klar; aber so viel ist gewiß, daß er diese Politik lediglich unter dem Gesichtspunkt einer gegen moralische Verkommenheit und barbarische Unkultur gerichteten staatlichen Sozialpädagogik ansah, bei der ihm der Gedanke an die Verletzung eines rein religiösen Interesses ferne lag.[3]) Hat er doch die Existenzberechtigung des mosaischen Kultus an sich ausdrücklich anerkannt,[4]) obwohl für ihn Moses ein Betrüger und die Anhänger der „aller menschlichen Sitte zuwiderlaufenden“[5]) Thora „Feinde“[6]) der Menschheit sind, denen alles unheilig sei, was dem Römer heilig, alles erlaubt, was diesem ein Greuel sei![7]) Ein Urteil, bei dem man sich übrigens nur zu vergegenwärtigen braucht, wie allein das Verbot des hebräischen Jahveh, keine anderen Götter neben ihm zu haben, auf den antiken in der Toleranz für die verschiedensten Religionen aufgewachsenen Kulturmenschen wirken mußte!

Und was das Christentum betrifft, das das Gebot absoluter Intoleranz „als verhängnisvolle Erbschaft des Judentums über-

---

[1]) Hist. V, 8: rex Antiochus demere superstitionem et mores Graecorum dare adnisus, quo minus taeterrimam gentem in melius mutaret.

[2]) Ann. XV, 44.

[3]) Wenn man den taciteischen Standpunkt verstehen will, muß man sich auch erinnern, wie ein zeitgenössischer Jude selbst, Josephus, den Römern seine Landsleute geschildert hat. Er nennt sie so verdorben, daß, wenn die Zerstörung Jerusalems nicht gekommen wäre, ein Gottesgericht, Verschlingung durch die Erde oder eine Sintflut oder sodomitisches Feuer sie hätte vertilgen müssen! Bell. iud. 5, 13; cf. 5, 10 und 78.

[4]) Hist. V, 5: hi ritus, quoquo modo inducti, antiquitate defenduntur.

[5]) ib. V, 4.

[6]) V, 5: adversus omnes alios hostile odium.

[7]) V, 4: profana illic omnia quae apud nos sacra; rursum concessa apud illos quae nobis incesta.

kommen hatte“,[1]) so sah er in dessen Stifter gewiß nur den vom Gesetz Verurteilten, dessen Vergötterung ihm von seinem Standpunkt aus als revolutionäre Auflehnung gegen den Staat und zugleich als Massenwahn erscheinen mußte, zumal er selbst die seit der hellenistischen Zeit immer häufiger gewordene Vergötterung von Menschen[2]) offenbar in allen Formen, auch bei den Imperatoren,[3]) — und vollends bei einem verachteten Provinzialen niedersten Standes, — als Symptom des zunehmenden Aberglaubens verurteilte. Ist ihm doch darüber völlig entgangen, daß diese verachtete Bewegung auch tiefere religiöse und sittliche Ideen in sich barg; freilich Ideen, die er von seinem aristokratischen und römischen Standpunkt aus ebenfalls zum guten Teil verworfen hätte.

Trotzdem ist es nun aber auch hier nicht eigentlich das religiöse Bekenntnis an sich, — (das nomen ipsum, wie es Plinius nennt), — das ihm strafwürdig erscheint, — das wäre für ihn lediglich Pöbelmeinung gewesen, auf die er mit gleichgültiger Verachtung herabsah,[4]) — sondern, um mit seinem Freund Plinius zu reden, die „flagitia cohaerentia nomini“.[5]) Man denke nur an die furchtbare Kriegserklärung, die der größte Wortführer des damaligen Christentums, der Apostel Paulus, gegen alle Andersgläubigen erlassen hat! Er verurteilt den gesamten antiken Götterglauben, sowie alle zu

---

[1]) Nach der treffenden Bemerkung von Seeck, a. a. O., S. 196.

[2]) Vgl. das schöne Kapitel über „Glaubensphilosophen und Gottmenschen“ bei Seeck, a. a. O. III, 139 ff.

[3]) Vgl. Ann. IV, 37 f. die Rede des Tiberius, aus der sich die Stellung des Tacitus zu diesem der Zeit so geläufigen Gedanken des Überganges vom Menschen in die Gottheit wenigstens indirekt noch zur Genüge erschließen läßt.

[4]) Wie sehr übrigens nicht bloß Tacitus, sondern der Höhergebildete überhaupt das Paralogische an dem damaligen Christentum empfand, zeigt sehr drastisch der berühmte Satz Tertullians: prorsus credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile est (das „credo quia absurdum“!). Ein Satz, der für die Beurteilung des taciteischen Standpunktes sehr ins Gewicht fällt.

[5]) Ann. XV, 44: . . . per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat.

„Schisma“ und „Häresie“ führenden Glaubensmeinungen als „Werke des Fleisches“ und seiner „Gelüste gegen den Geist“ und stellt sie auf ein und dieselbe Linie wie „Fressen und Saufen, Ehebruch und Unzucht, Haß, Neid und Mord“![1]) Eine Auffassung, die offenbar sehr bald bei den Gläubigen überhaupt hervortrat, und in der der antike Kulturmensch nur eine Herabwürdigung und Verächtlichmachung der Staatsreligion und aller anderen Religionen erblicken konnte. Würde doch auch das Strafrecht moderner Staaten einen solchen Angriff auf anerkannte Religionsgemeinschaften empfindlich ahnden! Und wer hätte bestreiten können, daß eine solche Anschauungsweise sich bei so manchem mit psychologischer Notwendigkeit in gewaltsame Handlungen umsetzen mußte, wie sie ja zur Genüge bezeugt sind: Beschimpfung und Verhöhnung Andersgläubiger, Attentate auf Gotteshäuser, Schlagen, Anspeien, Verstümmeln von Kultusbildern, Störung des sozialen und Familienfriedens[2]) durch agitatorische Verhetzung der „Gläubigen“ gegen die Andersdenkenden und worin sich sonst das „odium generis humani“ kundgeben mochte,[3]) dessen die Christen nach der Ansicht des Tacitus unzweifelhaft überführt waren.[4]) Er stand eben — angesichts dieses „Hasses“ — durchaus unter dem Eindruck, daß sich hier in den Tiefen der Gesellschaft gegen die höchsten Errungenschaften der Bildung und des geistigen Lebens eine Bewegung staats- und kulturfeindlicher Massen erhob, die am liebsten mit allem, was ihnen im Wege war, in derselben radikalen Weise aufgeräumt hätten, wie einst die hebräischen Horden im Lande Kanaan: eine Ausrottungspolitik, die bekanntlich schon in dem-

---

[1]) Brief an die Galater 5, 17 ff.

[2]) Besonders Zerrüttung des ehelichen Glückes durch den christlich gewordenen Eheteil. Vgl. Seeck, a. a. O., 290 ff.

[3]) Minucius Felix, c. 8: Deos despuunt, rident sacra etc. Origenes Contra Celsum VII, 62; VIII, 38 f. und 3. Vgl. Keim, Rom und das Christentum, S. 351. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian. 1890, S. 37.

[4]) Ann. XV, 44.

selben Jahrhundert Tertullian geradezu als vorbildlich für das Verhalten der Christen gegen die Heiden gerühmt hat.

In der Tat hat die Folgezeit die Anschauung des Tacitus von dem Geiste kultur- und gesellschaftswidriger Gewaltsamkeit, der in dem damaligen Christentum lebte, immer wieder von neuem bestätigt. Während Tacitus die verschiedensten „religiones“ als existenzberechtigt anerkennt, und sein jüdischer Zeitgenosse Josephus mit dem bekannten Berater Herodes d. G., Nikolaos von Damaskus, den Segen der Herrschaft Roms eben darin erblickt, daß Rom allen Völkern ungestörte Religions- und Kultusfreiheit gewähre,[1]) wird von den Wortführern des damaligen Christentums für die Weltansicht einer Menschengruppe ein Monopol beansprucht, das der ganzen übrigen Menschheit das Recht auf die Betätigung ihrer Überzeugungen versagte. Und zwar werden diese Überzeugungen als solche, nicht etwa — wie bei Tacitus — nur wegen der mit ihnen „zusammenhängenden“ Verbrechen als unsittlich gebrandmarkt und mit gewaltsamer Unterdrückung bedroht.

Schon Lukas läßt Jesus ganzen Städten, in denen die Verkünder seiner Lehre kein Gehör finden würden, ein Strafgericht androhen, furchtbarer als das über Sodom![2]) Wer das „Reich Gottes“ nicht anerkennt, d. h. jeder Andersgläubige, wird als „Feind“ erklärt, der beim Gericht vor Christus geführt und abgeschlachtet werden wird![3]) Für Tertullian ist daher ganz folgerichtig der Götterglaube an sich schon das „Hauptverbrechen des Menschengeschlechtes“ und „die größte Schuld des Jahrhunderts“, die „Ursache des Gerichts“.[4]) Denn der Göttergläubige hat die Strafe des Mörders verdient![5])

---

[1]) Ant. XVI, 2, 49. [2]) Ev. X, 12.

[3]) Ebd. XIX, 27: *πλὴν τοὺς ἐχθρούς μου τούτους τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτοὺς ἄγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε αὐτοὺς ἔμπροσθέν μου.*

[4]) De idol., c. 1: Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa iudicii idololatria.

[5]) ib.: idololatres idem homicida est. — qui negat idololatren perisse, is negabit idololatren homicidium fecisse, adulterium et

Und ähnlich erklärt Augustin, daß überhaupt jede vom kirchlichen Dogma abweichende Glaubensmeinung ebenso eine gewaltsame Repression verdiene, wie Mord und Ehebruch![1]) Und dieser Satz wird mit einem Wortschwall und einem Aufwand von unsinnigen und unwürdigen Sophismen zu rechtfertigen gesucht,[2]) dem man deutlich anmerkt, wie sich der Verfasser abmühen muß, um die Stimme seines besseren Selbst zu betäuben.[3])

Wenn es Tacitus für ausgeschlossen hält, daß sich unter den christlichen Opfern der neronischen Verfolgung Unschuldige befanden, so war das ja höchst oberflächlich geurteilt. Auch hat die hochmütige Gleichgültigkeit, die sich in diesem und anderen Urteilen über die Parias der damaligen Gesellschaft äußert, für unser Gefühl etwas Abstoßendes. Aber ungleich abstoßender ist doch der hart an Zynismus grenzende Gleichmut, mit dem Augustin die brutale Vergewaltigung Andersdenkender im Hinblick auf die angeblichen „Vorbilder“ aus der Barbarei des Orients rechtfertigt und die von Haus und Hof Vertriebenen, um Hab und Gut Gebrachten auffordert, in dieser Behandlung eine Mahnung zum „Nachdenken“ zu sehen![4]) Und dabei handelte es sich um Christen!

Zwar hat es auch unter diesen immer einzelne gegeben, wie z. B. den Rogatisten Vincentius, die sich grundsätzlich gegen die Vergewaltigung Andersdenkender aussprachen.[5]) Aber

---

stuprum. — idololatria de homicidii reatu non liberatur. Cf. ib. „crimina exitiosa“ und c. 14, wo es heißt, daß eine gemeinsame Freude von Christen und Andersgläubigen unmöglich sei, da es zwischen Licht und Finsternis keine Gemeinschaft geben könne!

[1]) C. Gaud. I, 19, 20 und c. ep. Parm. I, 10, 16.

[2]) Man lese nur die Ep. 93, in der die Symptome des geistigen Dekadententums der ausgehenden Antike, besonders ein ausgeprägt femininer Zug, sehr charakteristisch hervortreten.

[3]) Wie schön hat er selbst an anderer Stelle ausgeführt, niemand sei zur „unitas“ zu zwingen; verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum! (93, 17).

[4]) Ep. 93, 9, cf. 105, 7.

[5]) Augustin sagt von ihm Ep. 93, 5: et putas nullam vim adhibendam esse homini, ut ab erroris pernicie liberetur. Cf. ib. putas neminem debere cogi ad iustitiam.

es waren das bezeichnenderweise Minoritäten, deren Toleranz zudem meist nur eine unfreiwillige war. Wenigstens meint Augustin, daß die Rogatisten nur deshalb für Duldung seien, weil ihnen die Macht fehle![1]) Man könne eine wilde Bestie nicht deshalb zahm nennen, weil ihr Zähne und Krallen fehlen![2]) Ein sprechender Kommentar zu dem berühmten Satz des Ammianus Marcellinus: [Julianus] nullas infestas hominibus bestias, ut semet sibi ferales plerique christianorum, expertus.[3]) Wenn der Gedanke einer friedlichen Gesinnung der Christen gegen Andersdenkende selbst einem Augustin so unfaßbar scheint, daß er da, wo sie geäußert wird, lediglich Heuchelei sieht, und wenn es für ihn, wie für das damalige Kirchentum überhaupt feststand, daß auch der Christ gegen den Christen im Falle des „Irrtums“ Zähne und Krallen zeigen müsse, wie mag man da von Anfang an gegen Nichtchristen empfunden haben! Und wie kann man sich da verwundern, daß Tacitus bei den Christen dieselben gewaltsamen Instinkte voraussetzte, die sie sich später gegenseitig selbst zuschrieben und rücksichtslos gegeneinander betätigten, daß er ganz ähnlich wie Augustin in der ohnmächtigen christlichen Minderheit nur die Bestie sah, der die Zähne und Krallen fehlten. Und dabei war das Christentum der taciteischen Zeit im Gegensatz zu der Augustins noch fast ausschließlich eine Religion der kleinen Leute und Ungebildeten, die sich ja recht eigentlich dadurch kennzeichnen, daß sie Vorstellungen und Lehren, die sie einmal mit ihrem ungeübten und schwerfälligen Denken erfaßt haben, für die einzig berechtigten halten und nur zu leicht geneigt sind, Andersdenkende für Narren oder Schurken zu halten.

---

[1]) 93, 11: saevire vos nolle dicitis, ego non posse arbitror! ita enim estis numero exigui, ut movere vos contra adversarias vobis multitudines non audeatis, etsi cupiatis. Die Lage der Christen in der Zeit des Tacitus!

[2]) ib.: sed nulla bestia, si neminem vulneret, propterea mansueta dicitur, quia dentes et ungues non habet.

[3]) XXII, 5, 4.

Wir wissen nun freilich nicht, wieweit Tacitus über die Vorstellungswelt der damaligen Christen unterrichtet war. Wenn er sie aber auch nur einigermaßen kannte, so traten ihm hier Anschauungen entgegen, die seine Kritik notwendig herausforderten. Es ist sehr wohl möglich, daß der Jubel über den als „göttliches Strafgericht“ betrachteten Brand des neronischen Roms, wie er uns z. B. in der Apokalypse begegnet, und die — ebenda sich findende — Prophezeiung des Unterganges Roms ebenso bis zu ihm gedrungen ist, wie die der Druiden und Juden; und wenn nicht, so konnte er immerhin etwas davon gehört haben, daß die Christen auf Grund des hebräischen Mythus vom „ersten“ Menschen Hunderte von Generationen und Milliarden von Menschen durch ihren Gott zu ewiger Feuerqual verdammt wähnten, von der nur der Christ befreit sein sollte, daß sie — in Konsequenz ihrer Lehre von der sog. Erbsünde — auch den sittlich Hochstehenden als der Hölle verfallen ansahen, wenn er nicht Christ wurde! Anschauungen, aus denen der antike Kulturmensch sehr wohl den Schluß ziehen konnte, daß sie bei ihren Anhängern verbrecherische Instinkte auslösen würden; wie denn in der Tat die Qualen und Scheiterhaufen und zahllosen anderen Verbrechen an der Menschheit, die den Siegeszug dieser Weltanschauung begleitet haben, die natürliche Konsequenz dessen waren, was schon die Urkirche gelehrt hat.[1])

Fehlt es doch selbst heute noch nach achtzehnhundert Jahren im christlichen Rom nicht an Erscheinungen, die von der Sittlichkeit des antiken, wie des modernen Kulturmenschen durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt sind. Noch heute wird dort von einem Lehrer der sog. Propaganda die Ansicht vertreten, daß der Andersgläubige mit Recht getötet werden dürfe, weil er schlimmer sei, als ein wildes Tier[2]) und die

---

[1]) Das hat soeben wieder mit Recht betont Seeck, a. a. O., S. 199 und 212, wo besonders auf die kriminalistischen Folgen des Teufelswahnes der Urkirche hingewiesen wird.

[2]) Eine Ansicht, die sich auf die ebenfalls in der Polemik des alten Christentums wurzelnde Erklärung des italienischen Katechismus

Tötung eines wilden Tieres keine Sünde sei![1]) Die exitiabilis superstitio des Tacitus in reinster Gestalt, die mit der anarchistischen Predigt des Mordes sittlich durchaus auf einer Stufe steht,[2]) die sich aber auch nur als eine logische Konsequenz der bereits in dem Christentum der Kaiserzeit vorhandenen gewaltsamen Tendenzen darstellt. Wer denkt dabei nicht unwillkürlich an die flagitia cohaerentia nomini und an die urbs des Tacitus, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque?[3]) Und wer kann angesichts einer solchen gemeingefährlichen Verwirrung der sittlichen Begriffe, wie sie uns ja ebenfalls in dem Christen- und Kirchentum der römischen Kaiserzeit oft genug entgegentritt, an der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit zweifeln, daß auch in den Köpfen christlicher Proletarier des kaiserlichen Roms ähnliche Ideen spukten, wie in dem des Professors der römischen Propaganda, den Tacitus ohne weiteres zu den „odio humani generis convicti“ gerechnet hätte! Kurz wir haben hier eine — dank der „stabilitas dogmatis“ — zum Teil heute noch zäh festgehaltene Weltansicht vor uns, die bis zu einem gewissen Grad selbst die kriminalpolizeiliche Auffassung des Tacitus verständlich erscheinen läßt.[4])

Pius' X berufen kann, daß das „ketzerische Gift“ (des Protestantismus) die Seelen „morde“, die Sittlichkeit und jede Autorität zerstöre.

[1]) So verkündet Lépicier (Professor der Dogmatik), De stabilitate et progressu dogmatis 1909, S. 174 f. (Nach hinlänglich beglaubigten Angaben der Presse.)

[2]) Ob dieser Mord das Werk eines Einzelnen, der sich zum „Richter“ berufen fühlt, oder einer Gruppe ist, macht ethisch keinen Unterschied.

[3]) Ann. XV, 44.

[4]) Ohne Zweifel begründete in diesem Fall schon das odium generis humani den Verdacht der Gemeingefährlichkeit. Das verkennt Zeller durchaus, wenn er meint, unter diesem christlichen odium habe man damals nur eine tiefgehende Menschenscheu und nicht eine „positive Feindseligkeit gegen andere Menschen“ verstanden: Das odium generis humani. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1891, S. 362. So kann nur jemand schreiben, der die Bedeutung der oben angeführten Stellen aus Paulus und Lukas verkennt. Wie harmlos sind gegen sie die an sich ja auch recht vielsagenden Zitate Zellers aus Sueton Claudius 25 und dem Römerbrief des Paulus (XIII, 1)!

Man darf eben, wenn man Tacitus gerecht werden will, nicht, — wie es häufig geschieht, — von einem durch die Ethik des modernen Kulturmenschen umgestalteten Christentum ausgehen, sondern lediglich von dem echten und ursprünglichen antiken Christentum, das übrigens seinerseits auch wieder etwas wesentlich anderes war, als die Religion Jesu, von der Tacitus noch weniger eine genügende Kenntnis besaß als wir. Auch sonst fehlt es in der altchristlichen Ethik nicht an Vorstellungen, die eine Auffassung wie die des Tacitus fördern konnten. Ich erinnere nur an den Haß gegen den Reichtum, wie er uns besonders drastisch im Lukasevangelium und im Jakobusbrief entgegentritt, z. B. in der Geschichte vom reichen Mann, dem schon der Reichtum an sich als Sünde angerechnet wird, und dem daher eo ipso die Hölle bevorsteht, während der arme Lazarus schon um seiner Armut willen nach seinem Tode ohne weiteres in Abrahams Schoß getragen wird. Ich erinnere ferner an die Lehre von der absoluten Sühnbarkeit jedes Verbrechens durch die Buße, die bei dem antiken Kulturmenschen schweren Anstoß erregte und für so manchen einen Hauptanlaß bildete, die christliche Ethik gegenüber der heidnischen als minderwertig zu erklären.

Nun steht ja allerdings Tacitus nicht ganz auf der Höhe dieser heidnischen Ethik. Sein Klassenhochmut z. B. bleibt sehr weit hinter dem antiken Humanitätsideal zurück, das Seneca in die herrlichen Worte gekleidet hat: homo res sacra homini. Das Höchste, was über das Verhältnis von Mensch zu Mensch gesagt werden kann![1]) Aber schlimmer als jedes gesellschaftliche Vorurteil ist doch jene Art von Gefühlsrohheit, die es völlig verlernt hat, vor allem die geistige und religiöse Persönlichkeit des Menschen als eine res sacra zu respektieren, — die alle Andersdenkenden wie Verbrecher und „Wahnwitzige“ behandelt und zur Qual noch den Hohn hin-

---

[1]) Solche Ideen hat wohl Seeck im Auge, wenn er a. a. O., S. 212 bemerkt, daß „die Moral der Stoa, die der christlichen so ähnlich, aber von den meisten ihrer Flecken frei war, noch besser hätte wirken können“, als jene.

zufügt, daß ihre überzeugungstreuen Opfer ja „mit Liebe und nicht aus Haß gegeißelt“ würden![1]) Eine Gefühlsrohheit, die sich auch in dem Jargon dieser Ketzerpolemik ausspricht, der in seiner drastischen, mit Vorstellungen aus dem Tierleben operierenden Ausdrucksweise gelegentlich ganz in die Brutalität der Halbkultur zurückfällt. Die Andersgläubigen werden hier nämlich mit Dieben verglichen, die Futter streuen, um das Vieh auf die Seite zu locken, während der von der Hierarchie beherrschten Staatsgewalt die Rolle des Hirten zugewiesen wird, der mit der Geißel das verirrte Vieh wieder zur Herde zurücktreibt![2])

Nichts könnte bezeichnender sein für den ungeheueren Verfall des antiken Geisteslebens, als die noch lange nicht genug gewürdigte Tatsache, daß ein so reich begabter, für die zartesten und hochsinnigsten Regungen des Menschenherzens empfänglicher Geist wie Augustin auf das Niveau dieser Anschauungs- und Sprechweise herabsinken konnte![3]) Wie mögen da erst weniger feine Geister gewütet haben!

Und nun vergleiche man mit dieser für das religiöse, sittliche und geistige Leben gleich verhängnisvollen Entwicklung, in der die edelste Blüte antiker Kultur, die freie geistige Persönlichkeit beständig in Gefahr war, in orientalischem Massen- und Herdentum zu verkümmern,[4]) den hohen und freien Standpunkt, wie ihn Tacitus in Fragen der Weltanschauung einnimmt! Er hat es doch noch nicht verlernt,

---

[1]) Nach der berüchtigten Argumentation bei Augustin 93, 3.

[2]) Ebd. 5.

[3]) Wenn man zur Erklärung dieses Standpunktes auf die Gewaltsamkeit von Donatisten und Circumcellionen hingewiesen hat, so übersieht man, daß derselbe nur der allgemeinen Richtungslinie des damaligen Kirchentums überhaupt entsprach, der sich auf die Dauer auch ein Augustin nicht hätte entziehen können. Ich erinnere nur an seine Berufung auf die Autorität der Amtsbrüder! Und haben etwa Ambrosius und Hieronymus anders gedacht?

[4]) In dieser Hinsicht ist es nur zu wahr, was Eunapios im Leben des Eustathios gesagt hat: *ἀειδὲς σκότος τυραννήσει τὰ ἐπὶ γῆς κάλλιστα.*

was der lichte hellenische Geist schon durch den Mund Herodots verkündet hatte, daß „alle Menschen von göttlichen Dingen gleich viel, d. h. gleich wenig wissen“;[1]) daß — um mit Usener zu reden — der Inhalt aller religiösen Vorstellungen nicht in Erkenntnissen beruht. Eine Anschauung, die noch in den klassischen, d. h. wahrhaft vorbildlichen Worten eines heidnischen Zeitgenossen Augustins nachklingt: Quid interest, qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest pervenire ad tam grande secretum.[2]) Das konnte niemand tiefer empfinden, als gerade Tacitus, der selbst auf so verschiedenen Wegen um dies Geheimnis mit heißem Bemühen gerungen hat. In einem Standpunkt, der grundlegende Fragen der Weltanschauung der Diskutierbarkeit entziehen wollte und für gewisse Ergebnisse absolute und womöglich durch Gewalt erzwingbare Anerkennung verlangte, konnte er nur ein Symptom der hereinbrechenden Barbarei erblicken. In dieser Hinsicht steht er noch ganz auf dem Boden der Vollkultur, auf der Höhe des Thukydides.

Und wie überragt hier Tacitus selbst einen so feinsinnigen Geist wie Plutarch, bei dem das Autoritätsbedürfnis bereits so stark ist, daß er „ohne ein kanonisches Evangelium nicht mehr auskommen kann“,[3]) wie es ihm die Schriften Platos gewährten! Ein Vertreter der höchsten Zeitbildung, der trotz dieser Bildung sogar die Widerstandsfähigkeit gegen die orientalischen Mysterienkulte verloren hat und im Banne des Mithras- und Osirismythus und ihrer Lehre von einem bösen Prinzip in der Welt „den Teufel in die Philosophie einführte“, ja bereits ganz wie die Scholastik des Mittelalters für die Wissenschaft kein höheres Ziel kannte, als der Theo-

---

[1]) II, 3: . . . *νομίζων πάντας ἀνθρώπους ἴσον περὶ αὐτῶν* (sc. *τῶν θείων*) *ἐπίστασθαι*. Kein Wunder, daß für einen Klemens (Hom. I, 10, cf. IV, 12 f.; V, 18 f.) die Bildung der Griechen der Trug eines bösen Dämons ist! Vgl. Keim, a. a. O., S. 354.

[2]) Symmachus Relat. III, 10.

[3]) Nach der treffenden Bemerkung Seecks, a. a. O., S. 150.

*

logie zu dienen![1]) Verirrungen, die man bei seinem Zeitgenossen Tacitus doch vergeblich suchen wird!

Wenn wir so die geistige Persönlichkeit des Tacitus mitten hineinstellen in den Entwicklungsgang der abendländischen Kultur überhaupt, wird es uns recht klar, wie treffend Ranke geurteilt hat, wenn er die Werke des Tacitus einen „zwischen den verschiedenen Epochen aufgerichteten Markstein“ nennt. Sie sind in der Tat, und zwar in noch viel tieferem und umfassenderem Sinne, als Ranke es meinte, „nicht allein Geschichtsbücher, sondern selbst eine historische Erscheinung“.[2])

---

[1]) Siehe Plutarch, de def. orac. 2: *φιλοσοφίας θεολογίαν τέλος ἐχούσης*. Dazu Seeck, ebenda. Kein Wunder, daß Plutarch sogar in dem rasierten Kopf eines Isispriesters einen besonderen Tiefsinn findet. De Iside et Osir., c. 4.

[2]) Ranke, a. a. O., S. 269.