Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 15 (1958)

Heft: 1

Artikel: Cäsar und sein Glück

Autor: Brutscher, Cordula

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-15281

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Cäsar und sein Glück

Von Cordula Brutscher, Bern

Das mit diesem Titel gemeinte Problem ist in den letzten Jahren durch drei gleichermaßen vortreffliche und förderliche Studien beleuchtet worden: diejenige von Harry Erkell[1], von Michel Rambaud[2] und von W. H. Friedrich[3].

Leider nimmt keine dieser Arbeiten auf die anderen Bezug. Und darüber hinaus bleiben auch heute noch einige Fragen ungeklärt, so daß es lohnend erscheint, den ganzen Komplex in Kürze nochmals aufzurollen und die isolierten Ergebnisse zusammen mit eigenen Beobachtungen wie in einem Brennspiegel zu vereinigen.

Die alte, von Rice-Holmes[4], mit Einschränkungen auch von Mommsen[5], Ed. Meyer[6], Werner Jaeger[7] und anderen vertretene Ansicht, Cäsar habe einen unbeirrbaren, fast mystischen Glauben an sein Glück und seinen Stern gehabt, ist heute längst überholt.

Genaue Untersuchungen über den Gebrauch von *fortuna* in Cäsars eigenen Schriften haben schon W. Warde Fowler[8], nach ihm A. Passerini[9], dann Erkell und Rambaud zu der Überzeugung gebracht, daß *fortuna* bei Cäsar nicht mehr bedeute als «Zufall». Trotzdem also Cäsar selbst nicht den geringsten Versuch unternommen hat, sich mit dem Nimbus eines Auserwählten des Glücks zu umgeben, ist sein Glück geradezu sprichwörtlich geworden; die vielen Anspielungen auf Cäsars Glück kulminieren in der bekannten Anekdote aus dem Winter 48: Cäsar will trotz eines heftigen Sturmes in einem kleinen Kahn von Dyrrachium nach Brundisium übersetzen, um seine Verstärkungen zu holen, da sie ihm zu lange ausbleiben. Sie fahren aus, und als das Unwetter immer mehr zunimmt und der Schiffer umkehren will, sagt Cäsar: «Fahr zu, Du fährst Cäsar und sein Glück[10].»

Diese Geschichte ist deshalb so merkwürdig, weil sie im Grunde das Gegenteil von dem beweist, was sie beweisen soll: Cäsar hat ja kein Glück, er muß umkehren.

---

[1] *Augustus, Felicitas, Fortuna* (Göteborg 1952); cf. die Rezension von C. Koch, Gnomon 1954, der allerdings auf die Fortuna bei Cäsar nicht eingeht.

[2] *L'Art de la déformation historique dans les Commentaires de César* (Paris 1953) 256–264; Rambaud bezieht sich auf die beiden Eranos-Aufsätze Erkells, der damals noch Ericsson hieß; *Sulla Felix* (1943) und *Caesar und sein Glück* (1944).

[3] *Cäsar und sein Glück*, Thesaurismata, Festschrift für Ida Kapp (München 1954).

[4] *Caesar's Conquest of Gaul* (London, 1. Aufl. 1899, 2. Aufl. 1911).

[5] *RG* III 463.

[6] *Cäsars Monarchie* 337.

[7] *Demosthenes* (1939) 236 Anm. 33.

[8] *Caesar's Conception of Fortuna*, CR XVII (1903) 153–156.

[9] *Lo concetto antico di Fortuna*, Ph. XL (1935) 90–97.

[10] In verschiedenen Varianten: Suet. *DJ* 58; Val. Max. 9, 8, 2; Flor. *Epit.* II 13, 37 Forster; Plut. *Caes.* 38, 5 und *De fort. Roman.* 6; App. *RG* II 236; Dio Cass. 41, 46, 3; Lucan V 578–584.

Friedrich hat in seiner Studie gezeigt, daß die Anekdote eine Erfindung ist[11]. Auf seine Theorie, daß die Geschichte eine Erfindung der Gegner Cäsars ist, werden wir unten noch eingehen. Um zu verstehen, was Cäsar und unsere antiken Autoren unter *Fortuna* verstehen und wie die Cäsar-Legende sich entwickelte, müssen wir weiter ausholen[12].

Der Begriff Glück hat im Lateinischen wie im Deutschen eine ganze Skala verschiedener Bedeutungen; man kann sie voneinander trennen und muß sich doch eingestehen, daß der Sprachgebrauch sie ständig mischt. In der aufgeklärten, durch den Hellenismus stark beeinflußten Zeit, die wir behandeln, sind ohnehin die religiösen Vorstellungen verallgemeinert und abgeschliffen; man weicht aus ins Unbestimmte und Anonyme und läßt nicht mehr die Götter die Welt regieren, sondern Fortuna: Vom Alltagszufall bis zum Sturz eines Weltreiches ist alles ihr Werk.

Von den unzähligen verschiedenen *τύχαι* greife ich hier drei heraus, die für Cäsars eigene Darstellung und die der antiken Autoren, die ihn behandeln, wichtig sind:

1. Fortuna: Felicitas

a) *Das Glück des siegreichen Feldherrn.* – Erkell[13] benützt die sorgfältige Unterscheidung Augustins zwischen *Felicitas* und *Fortuna: cur adhibentur diversa nomina? ... quid diversae sedes, diversae arae, diversa sacra? est causa inquiunt, quia felicitas illa est, quam boni habent praecedentibus meritis; fortuna vero, quae dicitur bona, sine ullo examine meritorum fortuito accidit hominibus et bonis et malis* (*Civ. Dei* IV 18).

Diese perfekte Definition – stammt sie aus Varro? – besagt also, daß ein Unterschied besteht zwischen «glücklich sein» und «Glück haben»: das erstere gründet sich auf Verdienste, *merita*, während das zweite die Gaben der Fortuna sind, die wahllos verteilt werden, auf Gute und Böse. Augustinus denkt hier an rein ethische Werte, ebenso wie Cicero, Frg. Epist. II 5 ed. Sjögren: *neque enim quicquam aliud est felicitas (inquit), nisi honestarum rerum prosperitas, vel, ut alio modo definiam, felicitas est fortuna adiutrix consiliorum bonorum, quibus qui non utitur, felix esse nullo pacto potest. ergo in perditis impiisque consiliis, quibus Caesar usus est, nulla potuit esse felicitas; feliciorque meo iudicio Camillus exsulans quam tem-*

---

[11] Richtig geglaubt wurde sie allerdings nie, aber auch nie richtig widerlegt. Friedrich hat einen bescheidenen Vorläufer in Elisabeth Tappan, *J. Caesar's luck*, TAPhA 1930, deren kurze Zusammenfassung eines Vortrages keinerlei Beweisführung gibt: The story ... represents a view apparently developed after Caesar's own time. p. XXII.

[12] Eine solche Entwicklung sieht schon Warde Fowler, op. cit. 153: «I also have some reason to think that a belief in blind chance, whether conceived as a deity or not, gained ground steadily in the century after Caesar's death, until it reached a pitch which is very forcibly expressed in a well-known passage of the elder Pliny (*NH* II 22).» Rambaud folgt ihm hierin, p. 256 Anm. 39. Ich berücksichtige die Stelle nicht, weil sie für die spezifisch römischen Anschauungen nichts ausgibt. Plinius reproduziert II 14–27 ein späthellenistisches theologisches System (cf. Plut. *De superstit.*), in das er 18f. eine Huldigung an Vespasian und 24 einen Auszug aus den Augustusmemoiren einlegt.

[13] Op. cit. *Felicitas* 43–128; dort auch die Literatur.

poribus isdem Manlius, etiamsi, id quod cupierat, regnare potuisset[14]. Erkell geht aus von der Etymologie von *felic-* als «fruchtbar, tragend, trächtig» und kommt über die *arbores felices* zu dem Begriff «bei den Göttern beliebt, gesegnet»: «Ein Feldherr, der vor seinem Auszug die Auspizien einholte, für das Heer Opfer verrichtete und überhaupt dessen Vertreter bei den Göttern war, mußte wenigstens so *felix* sein wie das Holz, das er zum Opfern brauchte» (128). So weit ist das durchaus plausibel, wenn wir uns auch vor Augen halten müssen, daß es erschlossen ist, nicht belegt. Erkell geht aber nun noch einen Schritt weiter und zieht den Begriff der *pietas* bei: «Wir haben gefunden, daß *felic-* in republikanischer Zeit besonders bei *summi viri, magni imperatores* gebraucht wurde, und zwar für *divinitus adiuncta fortuna*, das ist das Glück, das die Götter als Belohnung für *pietas* schenken» (128). Das halte ich nun für gänzlich verfehlt, da ja die *pietas* in keinem der Texte genannt ist[15]: Sie kann ja auch gar nicht genannt sein, weil *pietas* nicht, wie Erkell meint, Erfüllung der religiösen Pflichten den Göttern gegenüber bedeutet, sondern Ehrfurcht gegen die Eltern und andere alte Leute. Selbstverständlich durfte ein Feldherr sich nicht die kleinste Verfehlung den Göttern gegenüber zuschulden kommen lassen, das sehen wir schon an den beiden Beispielen, die Valerius Maximus von Varro und C. Flaminius erzählt[16]. Aber die sorgfältige Erfüllung der religiösen Pflichten war vermutlich eine so selbstverständliche Voraussetzung, daß sie gar nicht besonders erwähnt wird; in der vollständigsten Behandlung der Eigenschaften eines guten Feldherrn, die wir besitzen, in Ciceros *De imperio Gn. Pompei*, werden zwar sehr viele Tugenden aufgezählt, aber es fehlt jede Anspielung auf die Religiosität. Die Kombination von *pietas* und *felicitas* in der Kaisertitulatur – *Pius Felix* – ist zudem so spät (zuerst unter Commodus bezeugt, wie Erkell selbst bewiesen hat[17]), daß wir keinen Anlaß haben, für sie einen Ursprung in republikanischer Zeit zu suchen.

Die Römer schrieben ihre Siege der *virtus* ihrer Feldherren und der Hilfe der Götter zu. Aber Verdienst und Können des Feldherrn allein genügten eben doch nicht: der glückliche Zufall oder die gut genutzte Chance muß noch dazukommen. Das bedeutendste Zeugnis zur Definition der römischen Feldherrn-*Felicitas* ist Ciceros Rede *De imp. Gn. Pompei;* in den Kapiteln 21–51 handelt er von den Feldherrneigenschaften des Pompeius, den *virtutes imperatoriae: labor in negotiis, fortitudo in periculis, industria in agendo, celeritas in conficiendo, consilium in providendo* (29). Das ist noch nicht alles: *sed multae sunt artes eximiae huius administrae comites virtutis.* Cicero zählt auf: *innocentia, temperantia, fides, facilitas, ingenium, humanitas* (36). Nachdem sie behandelt sind, kommt als letzte und wichtigste die *auctoritas* dazu (43–46). Zu dieser Phalanx von Tugenden tritt nun

[14] Erkell sagt hierzu, p. 52, Cicero hätte mehr den Erfolg im Auge; meines Erachtens wird das durch den Schlußsatz ausgeschlossen.

[15] Erkell sucht das zu umgehen: *felix* setze bei Augustinus *pietas* voraus und werde bei Cicero von *impia consilia* ausgeschlossen, p. 52.

[16] Val. Max. I 16 *De neglecta religione* und VI 6 *De prodigiis.*

[17] 117. 115f. eine Widerlegung der Theorie Alföldis, der die Verbindung schon in die Zeit der Bürgerkriege legt.

noch das Glück; es fällt auf, wie vorsichtig Cicero hier formuliert. Das Glück ist in keiner Weise mit den *virtutes* verknüpft, es ist nicht Belohnung von Verdiensten, sondern etwas, das die Götter als besondere Gunst gewähren. Diesem Glück haften Züge der Tyche an, das zeigt nicht nur die unterschiedslose Verwendung von *felicitas* und *fortuna*, sondern vor allem das Ungewisse, Schwankende, das ihr Wesen ist; sie wird leicht verscheucht, man darf weder getrost auf sie hoffen, noch laut über sie reden, sondern nur *timide* und *pauca*. Ist sie aber einmal da, gehorchen nicht nur *cives*, *socii* und *hostes* dem Willen des Feldherrn, sondern auch die *venti tempestatesque*:

reliquum est ut de felicitate quam praestare de se ipso nemo potest, meminisse et commemorare de altero possumus, sicut aequum est homines de potestate deorum, timide et pauca dicamus. ego enim sic existimo, Maximo, Marcello, Scipioni, Mario et ceteris magnis imperatoribus non solum propter virtutem sed etiam propter fortunam saepius imperia mandata atque exercitus esse commissos. fuit enim profecto quibusdam summis viris quaedam ad amplitudinem et ad gloriam et ad res magnas bene gerendas divinitus adiuncta fortuna. de huius autem hominis felicitate quo de nunc agimus hac utar moderatione dicendi, non ut in illius potestate fortunam positam esse dicam sed ut praeterita meminisse, reliqua sperare videamur, ne aut invisa dis immortalibus oratio nostra aut ingrata esse videatur. itaque non sum praedicaturus quantas ille res domi militiae, terra marique quanta felicitate gesserit, ut eius semper voluntatibus non modo cives adsenserint, socii obtemperarint, hostes oboedierint, sed etiam venti tempestatesque obsecundarint (47/8).

Die *fortuna* oder *felicitas* des römischen Feldherrn ist also weder auf die *pietas* noch auf die *virtutes* gegründet; es ist für uns wichtig, das festzuhalten, weil auch Cäsars Glück nicht auf moralischen Qualitäten beruht. Keinem antiken Autor wäre es eingefallen, mit dem Jahr 49 eine Trennungslinie zu ziehen und zu sagen, vorher hätte er seine Siege den *virtutes* verdankt, nachher nur der Tyche. Was an jedem einzelnen von Cäsars Siegen die Bewunderung der Zeitgenossen erregte, war sein Zupacken, die Kühnheit des Wagens und Gelingens, das Ausnützen aller Chancen mit überlegenem militärischem Genie. Cäsar hat in seinen Schriften dem Glück nur den geringsten Platz eingeräumt, er schrieb sich selbst das Verdienst an seinen Taten zu. Friedrich betont mit Recht[18], daß dagegen die Gegner Cäsars den Anteil der Fortuna an seinen Siegen unterstrichen haben, – die Niederlage war dann weniger schmerzlich. Die Anekdote von der geplanten und mißratenen Fahrt nach Brundisium stammt nach Friedrich aus den Reihen der Pompeianer und sollte zeigen, daß es um Cäsar zu Beginn des Jahres 48 sehr schlecht stand[19]. Für den Kern der Geschichte ist das sicher richtig; es wird sich um eines der unzähligen Gerüchte handeln, die vor der Entscheidungsschlacht kolportiert wurden. Aber die dramatische Ausschmückung und das Apophthegma selbst sind nicht ironisch gemeint: Hier sehen wir Cäsar im vollen Nimbus des Siegers; er hat Glück, auch

[18] p. 4.
[19] p. 22–24.

wenn er keines hat; was bei anderen Menschen Vermessenheit wäre, darauf hat Cäsar ein legitimes Recht: er darf das Unmögliche wagen. Es ist nicht peinlich, daß die *venti tempestatesque* ihm hier nicht gehorchen, es ist ja nicht das Gelingen, das wir bewundern, sondern die *τόλμη*[20], die *temeritas*[21]. Insofern ist es auch gleichgültig, daß der Erfolg durch den Tod des Bibulus und das Eintreffen von frischen Truppen dann doch eintritt[22]. In ihrer endgültigen Nuancierung muß also die Anekdote um einiges jünger sein, als Friedrich angenommen hat.

Als Cäsars Bild in der Kaiserzeit eine sanfte Verklärung erfuhr, wurde auch sein Glück hinaufstilisiert; unleugbar unter dem Einfluß der hellenistischen Tyche ebenso wie der Felicitas der römischen Kaiser. Ihre Wurzeln hat Cäsars Fortuna aber zweifellos in der Feldherrn-Felicitas; ihr verdankt sie ihr eigentliches Wesen, auch wenn spätere Zeiten weniger seine wohlerwogene Strategie als sein Draufgängertum, sein «Glück» bewundert haben.

b) *Die Felicitas der römischen Kaiser.* – Die Felicitas der Feldherren wird allmählich zum festen Attribut der römischen Kaiser, aber es ist eine langdauernde Entwicklung. Trotz des bekannten Dictums: *felicior Augusto melior Traiano* wird Augustus erst von Sueton mit *felicitas* bedacht[23]. Wieder muß man hellenistische Vorstellungen davon trennen: Die Anekdote, die Plutarch[24] erzählt, und in der eine persönliche Tyche Octavians auftritt, hat nichts damit zu tun[25]. Ebenso entspringt wohl die Tyche Cäsars, bei der Dio Cassius den Senat schwören läßt, der griechischen Gedankenwelt[26].

Tiberius knüpfte in vielem wieder an die republikanische Tradition an, und wir finden bei ihm die Feldherrn-Felicitas[27]; von Galba an wird sie ein Bestandteil der Titulatur: Auf den Münzen erscheinen die *Felicitas Imperii*, die *Felicitas Augusti* oder *Augusta*, die *Felicitas Caesarum*, die *Felicitas publica, temporum, saeculi* oder *perpetua*, von Commodus an die Verbindung von *Pius* und *Felix*, dazu tritt *Invictus*, unter Traian *Virtus*[28]. Es ist verständlich, daß man den Versuch gemacht hat, diese *Felicitates* zu differenzieren, z. B. die *Felicitas Augusti* nicht wie die anderen als den *status rerum felix*, sondern als die «über dem Prinzeps und seinen Unternehmungen waltende Gottheit», oder *Felicitas* in Verbindung mit *Virtus* als «den kriegerischen Erfolg»[29]; aber die *Felicitas* der Kaiserzeit hat jede

[20] App. II 620.
[21] Val. Max. IX 8, 2: Cäsar neben Scipio Africanus.
[22] Friedrich 12.
[23] *Aug.* 94, 1, wo er die Prodigien aufzählt, *quibus futura magnitudo eius et perpetua felicitas sperari animadvertique posset.*
[24] *De fort. Roman.* 7 und *Ant.* 33.
[25] Gegen Erkell 108–114; cf. Tyche und Daimon, M. P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Rel.* II 199–202; noch weniger ist die Felicitas des Augustus eine Art Kraftfluidum, und vor allem ist die Sulla-Valeria-Anekdote (Plut. *Sulla* 35, 5–11) kein Beweis dafür, daß die Römer ein solches Fluidum für übertragbar hielten: Als Valeria Sulla den Wollfaden aus dem Mantel zupfte, wollte sie kein Souvenir, sie wollte nicht an seinem Kraftfluidum teilhaben, sie wollte geheiratet werden, was sie bekanntlich erreicht hat.
[26] 44, 6, 1; 50, 1; Tiberius lehnt das ab: 57, 8, 3.
[27] Erkell 114f.
[28] Erkell 120f. 117f. 123.
[29] Erkell 123.

spezifische Bedeutung längst verloren. Das zeigt sich daran, daß ihre vielen Symbole – *gubernaculum*, *caduceus*, *cornucopia*, Erdball, Opferschale, später Mond und sieben Sterne, Fruchtkorb, Ähre – ohne jeden bemerkbaren Unterschied angewandt werden. Auch *Felicitas* und *Fortuna* fließen auf diese Weise zusammen: Unter Vespasian taucht neben der üblichen *Fortuna redux* mit dem Schiffsschnabel eine *Felicitas redux* auf, mit Opferschale und Lorbeerzweig. Die *Fortuna* ist aber in der Kaiserzeit der viel wichtigere Begriff; Antonius Pius überträgt die Macht auf Marc Aurel, indem er eine kleine goldene *Fortuna* aus seinem Schlafzimmer zu seinem Nachfolger bringen läßt[30]. Auf Münzen findet sich die *Fortuna Augusti* zuerst unter Galba, erscheint also zum gleichen Zeitpunkt wie die *Felicitas*. Erkell macht einen Versuch[31], ihren amoralischen, spielerischen, wankelmütigen Charakter zu wahren, muß aber doch zugeben «*Tyche basileos*, *Fortuna regia*, *Fortuna Augusti* ist nicht launenhaft» – das ist wichtig: genau wie die *Felicitas* nichts weiter repräsentiert als die Glückseligkeit, die der Kaiser durch sein bloßes Dasein selbstverständlich verbreitet, genau so verliert auch *Fortuna* ihr Recht, sich zuzuwenden, wem ihr beliebt; sie ist nun eine treue Dienerin des Kaisers.

Wie verfolgen hier die unaufhaltsame Entwicklung einer Ideologie: Wie bei einer Definition Gottes Gott notwendig als der Inbegriff aller Vollkommenheiten gilt – sonst wäre er nicht Gott –, so muß der Kaiser als der Inhaber der absoluten Gewalt notwendig im Besitz sämtlicher Tugenden und der *Felicitas* und *Fortuna* sein – sonst wäre er nicht der Kaiser. Sehr gut sehen wir diesen selbstverständlichen Anspruch im Traianspanegyricus, wo Plinius Traian schon im voraus zum siegreich bestandenen Zweikampf und den *spolia opima* beglückwünscht – wer Kaiser ist, ist auch tapfer und immer Sieger[32]: *Invictus*.

Diese Übersteigerung des Begriffs in der Kaiserzeit hat zweifellos dazu beigetragen, auch Cäsars *Fortuna* als sein selbstverständliches Attribut erscheinen zu lassen. Mit Erstaunen stellt man fest, daß er doch zwei Niederlagen erlitten hat; das Bewundernswerteste an ihm, sein Fleiß, die geniale Energie, mit der er alle Schwierigkeiten überwand, wird weggewischt und vergessen. So kommt es, daß von seinen Dicta keines populärer ist als *veni vidi vici*.

2. *Fortuna: Tyche*

In archaischer Zeit beugte man sich dem Willen der Götter: sie schützen das Gerechte, strafen das Ungerechte, und auch wenn sie es nicht tun, hat ihr Walten einen tiefen Sinn. Noch im 5. Jahrhundert finden wir trotz der großen politischen Umwälzungen wenigstens Spuren einer ethischen Bewertung in der Lehre von der Hybris der Menschen und der Nemesis der Götter[33]. Im Hellenismus ändert sich das: Man erlebt, wie Alexander und seine Nachfolger sich sogar wie Gottheiten verehren

[30] SHA *AP* 12, 5.
[31] 119f.
[32] Plin. *Pan.* 17, 3: *nec tibi opima defuerint, si quis regum venire in manus audeat* usw. Ich halte das nicht für *vaticinatio ex eventu*, sonst wäre die Stelle konkreter formuliert.
[33] Cf. Nilsson op. cit. I 696–701.

lassen, aber man empfindet es nicht mehr als Hybris[34], und wenn die eben errichteten Reiche wieder zusammenfallen, ist es nicht mehr die Nemesis der Götter, sondern das Werk der Tyche. Tyche ist eine Personifikation; sie wird als Göttin betrachtet, obwohl ihr Wesen dem einer Gottheit ganz entgegengesetzt ist: Amoralisch, unberechenbar und mitleidlos regiert sie die Welt. Auch ihre guten Gaben werden entwertet; sie können ja nicht dauern, denn «nichts ist beständig, außer dem Wechsel». An die Tyche glaubt nicht der Sieger, sondern der Unterlegene; er will der ethischen Beurteilung ausweichen und fühlt sich lieber als das Opfer einer anonymen Macht. Den Römern ist die Tyche als Weltanschauung naturgemäß fremd; sie findet sich aber in Bezug auf ein einschneidendes Ereignis ihrer Geschichte: die Umwandlung der Republik in den Prinzipat. Die untergehende Republik entwickelte eine bedeutende ideologische Kraft, während das Kaisertum nur eine politische Notwendigkeit zu sein schien, und die Tatsache, daß es Cäsar nicht gelungen ist, sich einen moralischen Anspruch auf die Alleinherrschaft zu verschaffen, wirkte sich auch auf die Stellung seiner Nachfolger aus. Bitterkeit und Resignation sprechen aus der Behauptung, die Tyche habe Cäsar über Pompeius siegen lassen, und wir finden sie sogar bei einem Lobredner des iulisch-claudischen Hauses wie Velleius Paterculus[35].

3. *fortuna: casus*

Sowohl die Feldherren-Felicitas wie die Tyche sind aus bestimmten historischen Situationen heraus entstanden. Die *fortuna*, der Zufall, dagegen entstammt einer ungeschichtlichen Alltagssphäre. Für die kleineren menschlichen Erlebnisse kann man nicht das Eingreifen der Götter in Anspruch nehmen, die *πρόνοια*, oder das *fatum;* hier genügen *fortuna* und ihre Synonyme *fors, casus, occasio, cadere, accidit* usw. Was man ausdrücken will, ist die banale menschliche Erfahrung, daß unverhofft oft kommt; man hat «Glück» oder «Pech», und im Unterschied zur «großen» Tyche finden wir hier keine Spur einer fatalistischen Einstellung: kein unabwendbares Los, sondern eine Pechsträhne, die man mit Klugheit und Ausdauer überwinden muß, und Chancen, die man nutzen kann – der Ungeschickte verpaßt sie.

Eine noch viel größere Rolle als im Alltagsleben spielt der Zufall aber im Krieg, wo ein unbekanntes Land, ein anderes Klima zusammen mit zahllosen Imponderabilien oft das richtige Einschätzen einer Situation unmöglich machen. Hier braucht der Feldherr «Glück» – ein Glück, das aus einer niedrigeren Sphäre stammt, aber die untere Grenze der Feldherrn-Felicitas berührt; die obere bildet das *χάρισμα*. Der Glaube an die Tyche ist eine Weltanschauung, die eigentlich jede andere ausschließt; auch die «kleine» *fortuna* hat einen ethischen Aspekt, aber einen, der keiner anderen Anschauung widerspricht: sie ist eine Entschuldigung. Zwar nicht ganz logisch, aber menschlich verständlich und so alt wie die Welt: Mißlingt mir

---

[34] Cf. Nilsson op. cit. II 191.

[35] II 51–57, bes. 56, 3; 57, 3. – Cf. C. Brutscher, *Analysen zu Suetons Divus Julius und der Parallelüberlieferung* (Bern, erscheint 1958).

etwas, ist «etwas dazwischen gekommen», hat mein Feind Erfolg, ist es «unverschämtes Glück»; aber – was mir gerät, ist mein eigenes Verdienst, sind die Feinde in Verlegenheit, haben sie es sich selbst zuzuschreiben. Das deckt sich nicht ganz mit der Wahrheit, es ist apologetisch, beschönigend, gewiß; niemand gesteht eben gerne seine Fehler ein. Aber es ist noch längst nicht offene Lüge, Fälschung und Entstellung der Tatsachen.

Es ist wichtig, das festzuhalten, um den Gebrauch von *fortuna* in Cäsars Commentarii richtig beurteilen zu können.

Die fortuna in Caesars Schriften. – Fowler und Erkell[36] haben bewiesen, daß Cäsar *fortuna* niemals so anwendet, daß man eine Personifikation oder besondere Ideologie darin erkennen könnte. Von seinem angeblichen Glauben an einen glücklichen Stern findet sich keine Spur; die *fortuna* ist ein ganz allgemeiner Begriff, der sich ziemlich genau mit dem eben behandelten (3) deckt.

Erkell macht in seiner Beweisführung eine Ausnahme; er glaubt nämlich, daß BC III 103, 4 und 104, 1 vom Glück des Pompeius die Rede sei, von seinem glücklichen Stern[37]. Ich kann auch hier nichts weiter sehen als das höfliche Ausweichen Cäsars auf eine allgemeine Wendung[38], weil er angesichts der tragischen Situation – es handelt sich um Pompeius' Ankunft in Ägypten – nicht mehr sagen will. Die Phrase kann nichts Anderes meinen, als daß die Ägypter Pompeius auch im Unglück achten sollten – es spricht jemand aus der Umgebung des Pompeius.

Die Interpretation Erkells hat aber weitergewirkt, und zwar auf Rambaud, der nun im 3. Buch des Bellum Civile ein ganzes «Leitmotiv» der Fortuna findet[39]. Es handelt sich um sechs Stellen, die sich auf fast hundert Kapitel verteilen: 10, 3–7; 13, 3; 68, 1; 73, 3–5; 95, 1; 103, 4–104, 1. Nur an der ersten Stelle finden wir eine Personifikation, die aber nichts ausgibt[40], und nirgends wird ausdrücklich gesagt, die *Fortuna* hätte sich dem einen zu, vom anderen abgewendet. Labienus wie die Allobroger wollen «ihr Glück wo anders versuchen»[41]; die restlichen Stellen – c. 73 und 95 – sind Ermahnungen Cäsars an die Soldaten. Nach der Niederlage sagt er, sie sollten die Scharte wieder auswetzen – *fortunam esse industria sublevandam* (73, 4 und 95, 1), sie sollten die Chance wahrnehmen: *ut beneficio Fortunae uterentur castraque oppugnarent.* 68, 1 endlich sieht nach Tyche aus, ist aber bloß *fortuna* (3): eine Ausrede.

Rambaud teilt im Grunde die Meinung Fowler's; «It is true indeed that though he never really personifies *fortuna*, he puts more emphasis upon her share in his

---

[36] *Cäsar und sein Glück*, Eranos 44.
[37] p. 66.
[38] 103, 4 *neve eius fortunam despicerent*; 104, 1 *sive despecta eius fortuna.*
[39] Op. cit. 258f.
[40] Fowler 154: «Here there is an apparent personification of Fortuna, but no stress can be laid on the use of the word, for Caesar is tactfully suggesting that if his opponent were beaten, it would be owing rather to ill-luck than to his own want of skill.»
[41] III 13, 3: *eundem casum subiturum, quemcumque ei Fortuna tribuisset*; 60, 3: *novam temptare fortunam novasque amicitias experiri.*

operations than a modern general would do; but that is a tendency which is common to the writers of his age ... But other writers emphasize this much more strongly than Caesar himself»[42]. «De la sorte, on peut dire que le thème de la *Fortuna*, défendu plutôt qu'affirmé dans le Bellum Civile, y est traité d'une manière négative[43].» Rambaud unterscheidet zwei verschiedene Bedeutungen von *Fortuna* in den Commentarii: eine apologetische, unsere Nummer 3, die aber dadurch, daß er die Zufälligkeiten des Krieges einfach auf Null reduziert – Le hasard n'existe pas à la guerre (262) –, eine viel zu große Bedeutung gewinnt, denn schließlich ist Cäsar nicht an allen Fehlschlägen selbst schuld, und eine Propaganda-Fortuna. Allerdings tritt weder die eine noch die andere in den Commentarii hervor; weshalb? Rambaud löst das Problem durch die Quadratur des Zirkels: die Propaganda-Fortuna habe Cäsar unterdrückt, um selbst den Ruhm an seinen Taten zu haben[44], die apologetische, um mit der anderen nicht in Widerspruch zu kommen[45]. Zum Beleg für die Behauptung, Cäsar habe in seinen Briefen und den Ansprachen an seine Truppen die Entwicklung seiner Fortuna-Legende eifrig betrieben, bleiben Rambaud zu guter Letzt ganze zwei Stellen[46]: BG IV 26, 5, wo Fuchs[47] mit Recht *fortunam* schreibt, und VI 43, 5, das Fuchs ganz ausklammert.

Auch der eingehendsten Interpretation wird es nicht gelingen, in den Commentarii eine Handhabe für die Entwicklung der Legende von Cäsar und seinem Glück zu finden. Cäsar ist eben nicht Sulla, der sich selbst als Schoßkind des Glücks bezeichnet hat, und Cäsars Glück ist von ganz anderer Beschaffenheit als Sullas Tyche: es ist nicht irrational, sondern sehr vernünftig.

---

[42] p. 156.
[43] p. 261.
[44] 261 u.
[45] 263 u.
[46] p. 261.
[47] Ed. Helv. 1944.

Miszelle

In *Alkmans* Partheneion Vers 97 ist wohl zu schreiben:

ἁ δὲ τᾶν Σηρην[ί]δων
ἀοιδοτέρα μ[ὲν αὐδά·]
θιαὶ γάρ ...

vgl. vielleicht Pindar Paean 4,3. *P. V. d. M.*