

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Rüpke, Jörg
Title: "Antiquar und Theologe: Systematisierende Beschreibung römischer Religion bei Varro"
Published in: Römische Religion im historischen Wandel: Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid
Stuttgart: Franz Steiner-Verlag
Year: 2009
Pages: 73 - 88
ISBN: 978-3-515-08828-2

The article is used with permission of [Franz Steiner-Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Antiquar und Theologe: Systematisierende Beschreibung römischer Religion bei Varro

von

Jörg Rüpke

1 Römische Theologie in der späten Republik

Sucht man nach römischer ‹Theologie› stößt man schnell auf die spätrepublikanischen Denker Varro und Cicero. Ihr Œuvre, im ersten Falle fast nur fragmentarisch erhalten, wirft so viele Fragen und Detailprobleme auf, dass es leicht von einer vorgängigen Aufgabe ablenkt: der Aufgabe, sich zunächst einmal darüber zu wundern, dass eine Religiosität wie die römische, die vor allem als kultisches Handeln identifiziert werden kann, überhaupt Diskurse entwickelt, die als ‹Theologie› bezeichnet werden können: systematisierende Selbstbeschreibung römischer Religion.¹ Woher stammt das Interesse an dieser Form von religiösem Diskurs überhaupt? Die Antwort ist in der Geschichte des dritten und zweiten Jahrhunderts zu suchen, in der (zumeist im militärischen Konflikt angebahnten) Begegnung mit der in mancherlei Hinsicht als attraktiv bewerteten griechisch-hellenistischen Kultur. Hier sehen sich die Römer gezwungen, eine Position zu beziehen, sich selbst und die anderen einzuordnen, sie sehen sich eingeladen, an dieser Kultur zu partizipieren.

In manchen Bereichen ist das unproblematisch: Griechische ‹Kunst› wird als privater Hausschmuck zu einer Arena aristokratischen Wettkampfs um Prestige,² ganze Bibliotheken werden seit dem zweiten Jahrhundert zu Vorzeigeobjekten aus der Beute der Feldherrn. Griechisch-italische Plastik, Architektur oder Literatur ist nicht neu, aber im Zuge der massiven gesellschaftlichen Differenzierung in der Expansion seit dem Ersten Punischen Krieg werden immer größere Bereiche hellenistischer Lebensführung zu Modellen, mit deren Übernahme Angehörige der (wachsenden) römischen Oberschicht einen Vorsprung vor Ihresgleichen und der breiten Bevölkerung zu gewinnen beabsichtigen.³ Nicht gegenüber den Griechen besteht die wahrgenommene Konkurrenzsituation, sondern gegenüber den eigenen Mitbürgern.⁴

1 Zur Begriffsbestimmung s. die Beiträge in STIETENCRON 1986, besonders GLADIGOW 1986, sowie RÜPKE 2006, 119 ff. Eine frühere Version dieses Textes wurde als RÜPKE 2005b publiziert. Für Anregungen zur Präzisierung der Argumentation bin ich MARIANNE WIFSTRAND SCHIEBE, Uppsala, und KATHARINA WALDNER, Erfurt sowie den Fellows und Kollegiaten des Max-Weber-Kollegs in Erfurt dankbar.

2 Zum römischen Kunstraub PAPE 1975.

3 S. insbes. FERRARY 1988; nach GRUEN 1984 besonders GRUEN 1990 und 1992.

4 Siehe VOGT-SPIRA 1999, 34 mit Bezug auf die Literatur des zweiten Jhs. v. Chr.; die im Konzept der *imitatio* implizierte Konkurrenz kommt erst im ersten Jh. v. Chr. zum Tragen, aber auch hier – so wäre die Position VOGT-SPIRAS noch zu verschärfen – als ein Wettstreit in lateinischer Sprache um die je vollkommeneren Aneignung einer fernen (!), archaischen Bildungskultur.

Die gewachsene Welt des universal expandierenden römischen Herrschaftsbereich und die Präsenz alternativer geographischer, historischer und politischer Ordnungsvorstellungen verlangen Konzepte und Argumente, die die so stark auf die Stadtgeschichte bezogenen römischen Traditionen nicht bieten können. Der seit dem Zweiten Punischen Krieg intensivierte Import fremder Kulte des Mittelmeerraums (Kybele, Mater magna, zum Beispiel),⁵ das heißt die Abbildung der Welt in Rom, die auch hinter der älteren Tradition des *deos evocare* stand, bot keine umfassende Lösung. Nicht die Fortsetzung oder Beschleunigung der Pluralisierung des vorangegangenen Jahrhunderts, sondern die Sicherung und Feststellung von Traditionen standen für die Nobilität auf der Tagesordnung: Der in öffentlichen Tempelbauten zum Ausdruck kommende Import neuer Gottheiten ging im zweiten Jahrhundert spürbar zurück.

Die Präsenz griechischer Philosophie verstärkte diesen Druck⁶ und bot auf der argumentativen Ebene solche Lösungen. Hintergrund dieser Möglichkeit der Universalisierung war die Größe und Diversität der griechisch-hellenistischen Welt selbst, die schon viel früher nach polisübergreifenden Konzepten suchen musste.⁷ Hintergrund dieser Universalisierbarkeit war möglicherweise auch die Situation der Autoren dieser Konzepte, die oftmals selbst «Intellektuelle» am Rande der griechischen Welt, oft außerhalb politischer Zentren, im Exil, waren; Epikur war Rückwanderer, Zenon, der Begründer der Stoa, Einwanderer.⁸ Diese Prozesse sind nicht voneinander isoliert: Die römische Unterwerfung der politischen Einheiten des Hellenismus verstärkt diesen Prozess noch; die griechische Renaissance ist in Formen wie dem Attizismus ein Produkt gemeinsamer Wertebildung.⁹ Die griechischen Konzepte dringen schnell – wenn auch nicht unproblematisch und ohne Widerstände¹⁰ – in römische Diskurse ein,¹¹ das heißt in Diskurse, die vor allem unter Römern geführt wurden, allenfalls in zweiter Linie apologetische Argumentationen gegenüber Vertretern besieger griechischer Gemeinwesen sind.¹²

Für den politischen Bereich, für die Philosophie im engeren Sinne und für die Rhetorik ist der resultierende Prozess mehrfach beschrieben worden. Cicero markiert mit seinem umfangreichen Werk einen gewissen Endpunkt: Die umfassende Darstellung griechischer «Systeme» – auch in der Philosophie gibt es so etwas wie eine «Semantisierung der Gattungsstile»¹³ – verbindet sich mit der Reformulierung schichtspezifischer Ethik, wie es in den Büchern *De officiis* zu greifen ist. Rom selbst wird in der frühen Kaiserzeit das philosophische Zentrum des Mittelmeerraums.

Eine Darstellung mit einer Fokussierung auf Religion fehlt, doch erlaubt die fragmentarische Überlieferung für das dritte und zweite Jahrhundert doch eine Rekonstruktion einiger Entwicklungstendenzen. In einer Gesellschaft, die starken inneren Wandlungspro-

5 BREMMER 1987; allgemein E. SCHMIDT 1909; zusammenfassend ERSKINE 2001, 224.

6 Vgl. FORTIN 1980, 244, allerdings mit problematischen Schlussfolgerungen.

7 Vgl. für Geschichte (Mythologie) und Geographie RÜPKE 2001.

8 Für die Historiographie festgestellt von MUTSCHLER 1997, 249.

9 Siehe MOATTI 1997, 148 f.

10 Siehe JEHNE 2000: Das ist besonders deutlich für die Etablierung der Rhetorik, die zunächst auf die Gerichtssituation (die freilich am Ende des zweiten Jhs. v. Chr. enorme Bedeutung erlangt hatte) beschränkt bleiben sollte. Gesteigerte Zugangskontrolle und gesteigerte Nachfrage laufen parallel; neue Argumentationsmuster stützen alte nicht nur, sondern stellen auch Alternativen dar (s. WALLACE-HADRILL 1988, 231 f.).

11 Die Rezeption und Assimilation in diesem Bereich zeigt GEHRKE 1996 auf (vgl. GEHRKE 1985).

12 Das wird in der Diskussion über den Beginn der *römischen* Historiographie mit *griechischen* Texten zu leicht übersehen (s. etwa FUHRMANN 1983, 138; RAWSON 1985, 64), vgl. RÜPKE 2000, 44 f.

13 Vgl. HÖLSCHER 1984.

zessen ausgesetzt ist, werden auch Traditionen «flüssig», sie passen sich politischen Gegebenheiten an oder experimentieren rigoristisch mit einer Verselbstständigung von Religion, die dann beansprucht, auch für andere Bereiche Regelungskompetenz zu besitzen.¹⁴ Ein Beispiel: Einerseits wird dem Flamen Martialis und dem Flamen Quirinalis (wohl in spätrepublikanischer Zeit) gestattet, eine Aufgabe in der Provinzverwaltung zu übernehmen, die eine längere Abwesenheit von der Stadt erzwingt.¹⁵ Andererseits verlieren kurz vor 218 v. Chr. mehrfach Flamines Diales ihr Amt, weil ihnen die Kopfbedeckung im Freien heruntergeglitten war;¹⁶ ein Scipio unterbricht zu Beginn des zweiten Jahrhunderts v. Chr. einen Feldzug während der Tage, an denen in Rom Rituale von den Saliern durchgeführt wurden, einer Priesterschaft, der er angehörte.¹⁷

Auf die «Verflüssigung von Tradition» im schubweise beschleunigten Wandel¹⁸ gibt es eine vielschichtige Reaktion, die «Verschriftlichung» als ein wichtiges gemeinsames Element enthält. Etwa seit dem Ersten Punischen Krieg beginnen die großen «öffentlichen Priesterschaften» mit Aufzeichnungen: *Protokolle*, nicht normative oder systematische Texte, die gleichwohl mit ihren Präzedenzfällen und ihrer Dokumentation von Eintritten und Austritten von Kollegiumsmitgliedern (in der Regel durch Tod) eine kontrollierende, regelnde Funktion ausüben konnten.¹⁹

Am Ende des dritten Jahrhunderts v. Chr. hatte die Systematisierung römischer «Mythen» und Ansprüche auf konsularische Vorfahren in einer an griechische *Geschichtsschreibung* angelehnten Form begonnen. Das geschah zunächst in griechischer Sprache, die Texte waren also zur privaten Lektüre bestimmt. Daneben traten bald auch öffentliche Listen von Amtsinhabern und Kalender mit Tempelstiftungstagen.²⁰ Seit dem zweiten Drittel des zweiten Jahrhunderts tauchten systematische Abhandlungen auf, die detaillierter die mit bestimmten Ämtern (*Über Pontifikalrecht, Über Zensoren, Über Ämterbefugnisse*) verbundenen Regelungen zu beschreiben suchen.²¹ Nach den wenigen und vorrangig aus späterer Zeit erhaltenen Texten handelt es sich dabei aber nicht um Handbücher für die Praxis, sondern um Traditionssicherung, faktisch oft genug um Interpretation und Modifikation. Bestehende Praktiken aus unterschiedlichen öffentlichen Bereichen werden gesammelt und ansatzweise systematisiert – Traditionswahrung durch Verschriftlichung und Rationalisierung.²² Zwischen einzelnen Bereichen kann es dabei zu teilweise beträchtlichen Verschiebungen kommen:²³ Während Geschichtsschreibung schon am Ende des dritten

14 Zu diesem Begriff des «Rigorismus» s. GLADIGOW 1993.

15 S. Tac. *ann.* 3,58 f., mit dem der Fall des A. Postumius Albinus aus dem dritten Jh. v. Chr. zu vergleichen ist; Liv. *per.* 19, Val. Max. 1,1,2 und Tac. *ann.* 3,71; dazu VANGGAARD 1988, 70. Vgl. zu der auf drei Tage beschränkten Abwesenheit des Flamen Dialis SIMÓN 1996, 103–110.

16 RÜPKE 2005, 1571–74.

17 Liv. 37,33,7; Polyb. 21,13,7–14. Zum Kontext dieses Ereignisses des Jahres 190 kurz RÜPKE 1995, 325; vgl. SEGUIN 1974.

18 Das richtet sich nicht nur terminologisch gegen FUHRMANN'S «Krisenbewusstsein und de[n] daraus resultierende[n] Erneuerungswille[n]» (1983, 134), sondern auch gegen die Datierung der entscheidenden Prozesse in die spätrepublikanisch-augusteische Epoche (139 ff.). In Augusteischer Zeit gewinnt der Prozess m. E. noch einmal eine eigene Dynamik.

19 Siehe RÜPKE 2005, 1486–99.

20 Zur frühen römischen Geschichtsschreibung E. RAWSON 1976; UNGERN-STERNBERG 1986, 1989; CHASSIGNET 1996; SEHLMAYER 1998; zu den Quellen: WISEMAN 1986, 1994; FLAIG 1995; RÜPKE 1997, 43 ff.; BECK, WALTER 2001; speziell zu den *fasti* RÜPKE 1995, detailliert MORA 1999.

21 Siehe SCHANZ, HOSIUS 1927, 234 f. für das zweite Jh. v. Chr.; ausführlich: RAWSON 1985; s. auch allgemein zu den Antiquaren: FUHRMANN 1983; MOMIGLIANO 1990.

22 Zu letzterem MOATTI 1997, 114.

23 Dazu ausführlich RAWSON 1985; anders FUHRMANN 1983.

Jahrhunderts einsetzt, werden Texte über den Kalender oder einzelne Priesterschaften zunächst nur vereinzelt seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts, in größerem Umfang erst im ersten Jahrhundert v. Chr. produziert.

Sozial lassen sich diese Bemühungen klar verorten. Die Verfasser stammen durchweg aus dem Kreise der Senatoren. Das trifft auch für den bedeutendsten *Antiquar* zu, auf M. Terentius Varro (116–27 v. Chr.), der sich mit seinem Ziel, Traditionen zu sichern oder auszugraben, genau in diese Linie einordnet.

Auf die ‹Verflüssigung› der Traditionen erfolgt aber noch eine zweite Reaktion, die sozial weniger deutlich im politischen Zentrum verortet ist: philosophisches Argumentieren.²⁴ Im Blick auf die Religion erfüllt aber hier eine bloße Übernahme griechischer Formen – wie man sie etwa im Bereich der Rhetorik zunächst beobachten kann – die Sicherungsaufgabe nicht: Ennius' lateinische Adaption der *sacra historia* des Euhemeros findet zunächst keine Nachfolger. An Ciceros religionsphilosophischer Produktion selbst ist abzulesen: Im spätrepublikanischen Rom liefert offensichtlich die Naturphilosophie keine angemessenen Beschreibungen oder Begründungen der eigenen religiösen Praxis.²⁵ Vor diesem Hintergrund ist Varros Leistung zu würdigen.

2 Varros drei Arten von Theologie

Mit Varro dem Theologen verbindet die Forschung vor allem das Theorem von drei Arten von Theologie. Vielleicht schon – das ist die am weitesten verbreitete Forschungsmeinung – in einer griechischen Darstellung von Lehrmeinungen (*Doxographie*),²⁶ spätestens aber von Varro wurde ein Konzept von drei Arten von Theologie entwickelt, das in seiner modernen latinisierten Fassung als *theologia tripertita*, als ‹dreigeteilte Theologie› Karriere machte – ein antiker Beleg für diese Junktur – deutlich sei es gesagt – ist mir nicht bekannt.²⁷

Ironischerweise ist die Definition der dreifachen Theologie nur als Zitat bei einem spätantiken christlichen Autor, bei Augustin im *Gottesstaat* (6,5) überliefert. Er zitiert dort aus den Varronischen – und damit kommen wir in die späte Republik – ‹Altertümern der Gottesdienste›, den *Antiquitates rerum divinarum*:

‹Drei Arten der Theologie, das heißt der Götterklärung gebe es, sagt Varro, von denen eine mythische, die zweite physische, die dritte politische genannt werde. Mythisch nennen wir die, derer sich vor allem die Dichter, physisch, derer sich die Philosophen, politisch, derer sich die Völker bedienen.›

24 Vgl. zur Reichweite von Philosophie in der römischen Oberschicht JOCELYN 1977.

25 Siehe BRUNT 1989, 198, der sich mit dieser Feststellung begnügt.

26 So die These von LIEBERG 1982; Varro führt auch die griechischen Begriffe weiter, allein die *theologia civilis* hat ein etwaiges griechisches Original vollständig verdrängt. Augustinus' Rückübersetzung mit *politice* (Aug. civ. 6,12 = Varro ant. rer. div. fr. 6 Cardauns) dürfte aber, wie BENDLIN 1998, 82–85 plausibel macht, fehlgehen. Zur Wirkungsgeschichte des daraus resultierenden Begriffs der ‹politischen Theologie› CANCIK 1983.

27 Nach PÉPIN 1956 hat insbesondere LIEBERG (1973 und 1982) diesen Begriff popularisiert; Y. LEHMANN (1997) weitet die Konnotation noch einmal aus und spricht auch von *religio tripertita* (193). Hier geht jeder Bezug zum antiken Sprachgebrauch (der eine *Tripertita* als Titel eines Kommentars zum Zwölf Tafelgesetz kennt) verloren. Tertullian leitet im polemischen zweiten Buch von *Ad nationes* die Zusammenfassung der Varronischen Theorie so ein: *triplici enim genere deorum census distinxit* (2,1,9). Die folgenden Kapitel sind dann dem *genus physicon* (2–4), *gentile* (5–6, s. 5, 1, 1: *de communi omnium sensu*) und *mythicon* (7–8) gewidmet. Das wird zusammengefasst mit dem Begriff der *tripertita dispositio* (2,9,1) – nicht *theologia*.

*Tria genera theologiae ... esse, id est rationis, quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile. ... Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi; civile, quo populi.*²⁸

Das Zitat lässt erkennen, wie stark diese Termini durch eine griechische Begriffstradition geprägt sind. Das Wort *θεολογία* selbst ist griechisch, kein zentraler Begriff, aber doch seit Platon im Sinne philosophischer Reflexion über Göttliches in Verwendung.²⁹ Insbesondere Aristoteles schöpft in der *Metaphysik* – eben die *φιλοσοφία θεολογική* selbst – das Wortfeld aus.³⁰

Inhaltlich lassen sich die im Zitat bei Augustin genannten Einzeltypen aus den weiteren Fragmenten, in denen die *Antiquitates* überliefert sind,³¹ näher beschreiben. Die philosophische Reflexion zeichnet sich vor allem durch Reduktionismus naturphilosophischen Charakters aus: Die Götter vertreten die Elemente (fr. 23), Iuppiter beispielsweise den Aether, Iuno die Luft, Neptun das Wasser/Meer, Pluto die Erde (fr. 28). Die Theologie der Dichter ist die Gattung, die die größten Freiräume, die größte theologische Kapazität, wenn man so will, besitzt und der geringsten Kontrolle unterliegt: Die Dichter können die Götter im Rahmen des Akzeptablen nach ihren literarischen Bedürfnissen gestalten, handeln lassen und kombinieren.³² Doch damit wird keine Distanz zu «echter» Religion hergestellt: Es sind die literarischen Produkte, die im rituellen Rahmen professioneller Gesänge oder der *ludi scaenici* zur Aufführung kommen, die also zu Bestandteilen von Kult werden.

Die «Bürger-Theologie» ist schwerer zu fassen. Es scheint sich bei ihr auf den ersten Blick um die Gesamtheit der Vorschriften und der Praktiken des öffentlichen Kultes zu handeln. Sie wäre also eine eher deskriptive und normative Theologie, die nicht im engeren Sinne argumentativ wird. Sie umfasst demnach alles, was ein politisches Gemeinwesen, das heißt dessen Führungsschicht, als notwendig für die angemessene Verehrung der Götter – in Rom für die Aufrechterhaltung der *pax deorum* – erachtet: Die *principes civitatis*, die Führer der Gemeinwesen, sind nach einer dem Pontifex Scaevola in den Mund gelegten Definition, die einem anderen Varronischen Werk entstammen könnte,³³ auch die Träger der dritten theologischen Gattung; andernorts werden freilich die einzelnen *populi*, mithin die Gesamtheit der Bürger einer Stadt, dafür in Anschlag gebracht.

Inhaltlich erscheint dieser Typ der *ratio* zunächst einfach als traditionell; es handelt sich um Verfahrensregeln für den Kult und die religiösen Spezialisten. «Sakralrecht» drängt sich als Synonym auf, das ist kein antikes Konzept. *Ius divinum* ist die Verfügungsgewalt der Götter über ihr Eigentum; die gesetzlichen Regelungen über Kulte und Priester sind wie jene über Magistrate Teil des *ius publicum*, des «öffentlichen Rechts». Daneben existieren weitere «Rechte», beispielsweise das *ius pontificale*, das «Pontifikalrecht»; aber das ist lediglich eine Sammelbezeichnung für Vorschriften, die die Pontifices betreffen – genauso wie das *ius parietum* die Vorschriften über Wände und Mauern bezeichnet.³⁴ Ein einheitliches Konzept von Religion mit einer konkret zu füllenden Identität existierte in dieser Kultur nicht – wie nicht zuletzt die «drei Arten von Theologie» bezeugen.

28 Varro *ant. rer. div.* fr. 7 CARDAUNS.

29 Plat. *rep.* 379a.

30 Arist. *metaph.* 1026a19 u. ö.

31 Die maßgebliche Edition stammt von CARDAUNS (1976); zuvor AGAHD (1898).

32 Für ein Beispiel s. RÜPKE 2006, 9–11.

33 Aug. *civ.* 4,27; die Passage entstammt vielleicht dem Varronischen *logistoricus Curio* (s. CARDAUNS 1958, 34–38; fr. 5).

34 S. Cic. *leg.* 2,47 f.

Die Vermutung liegt nahe, dass Varro, der die beschriebene theologische Systematik in der Einleitung seines Werkes bietet, sich selbst als Theologe, und zwar als Vertreter der *theologia civilis* verstanden habe. Der spätantike Vergilkommentator Servius macht Ersteres explizit und bezeichnet Varro als Theologen: *praecellat in theologia*; der Vergleich gilt hier im Übrigen Nigidius Figulus.³⁵ Gewidmet war Varros Werk Caesar, und zwar in seiner Rolle als Pontifex maximus.³⁶ Und es sind gerade die Priester, die nach Fragment 9 der Kenntnis des dritten Genus in besonderer Weise bedürfen.³⁷ Das vielleicht aus dem Vorwort stammende Fragment 2 Cardauns zieht einen expliziten Vergleich zwischen der Leistung, die Bücher zu verfassen, und der Leistung des Pontifex maximus Metellus, Heiligtümer aus dem brennenden Vesta-Tempel gerettet zu haben. Klarheit über Varros Position schafft das Fragment 11 Cardauns, das eine Verhältnisbestimmung zwischen den drei Gattungen beinhaltet. Augustin kritisiert Varros Versuch, die *theologia civilis* als eigene Gattung zu etablieren, und wirft ihm die Vermischung der Gattungen vor, die Varro – nach einem Zitat, das eine Aussage in der ersten Person enthält – vom Standpunkt der Bürgertheologie aus betreibe:

Quare quae erunt communia cum populis, una cum civilibus scribemus; e quibus maior societas debet esse nobis cum philosophis quam cum poetis.

3 Varro als Bürgertheologe und Antiquar

Was aber ist ein «Bürgertheologe»?³⁸ Eine Antwort gibt das schon erwähnte Fragment 2: «Retten und Bewahren», Rekonstruktion und Dokumentation deuten sich als Leitmotive an; das entspricht auch dem Titel: *Antiquitates*, «Altertümer». Ein Verdacht legt sich nahe: Ist Varro vielleicht gar nicht Theologe, sondern ein bloßer Antiquar auf der skizzierten Hauptlinie senatorischer Reaktion auf den kulturellen Wandel der späten Republik? Aber was ist ein Antiquar? Warum aber dann der komplizierte Entwurf verschiedener Arten von «Theologie», warum die philosophischen Erörterungen, die das Werk im ersten und letzten Buch rahmen? Wie stellt sich Bürgertheologie dar, wenn man sie als rationales Unternehmen ernst nimmt? Und wie unterscheidet sie sich darin von den anderen Arten von Theologie?

Für die von der *theologia civilis* dargestellten traditionellen Sachverhalte bilden nicht wahr oder falsch die Kriterien des Urteilens (wie in der naturphilosophischen Bewertung

35 Serv. *Aen.* 10,175.

36 Lact. *inst.* 1,6,7; Aug. *civ.* 7,35; s. auch CARDAUNS 1978. Daraus ergibt sich nicht, dass die *Antiquitates* ein Reformprogramm dargestellt haben müssen (hierin folge ich, unabhängig von der Frage nach der Datierung, der Position von JOCELYN 1983; anders wieder LEHMANN 1997, 166–170 und CANKI 2001, 4): Für einen Senator ist die Behauptung einer Möglichkeit der praktischen Anwendung immer auch eine Rechtfertigungsfigur. LEHMANNs (1997, 166–169) Argumente gegen die Frühdatierung des Werkes in die Zeit um 60 v. Chr. durch JOCELYN sind nicht überzeugend.

37 Die Annahme, Varro müsse aufgrund seiner religionsgeschichtlichen Kenntnisse Quindecimvir s. f. gewesen sein, die von CICHORIUS 1922, 197–200 formuliert und fast ausnahmslos (auch bei RAWSON 1985, 96, s. aber GAGÉ 1955, 700) rezipiert worden ist, entbehrt der Grundlage. Die Publikation etwa der *commentarii pontifici* als *annales maximi* (s. FRIER 1979) oder ihre breite Nutzung in antiquarischer Literatur zeigen, dass in Bezug auf solche Texte – das gilt selbst für die *libri reconditi* (LINDERSKI 1985, 233) – keine Arkandisziplin galt. Zu Varros Karriere, die zur Prätur und verschiedenen politischen und militärischen Spezialaufgaben führte, s. kurz ARKENBERG 1993, 335 f.

38 Ich möchte mit dieser Zusammensetzung die Rezeption des Varronischen Begriffs als «politische Theologie» vermeiden. Zur Begriffsgeschichte s. etwa ASSMANN 2000, 15–31.

von Göttererklärungen), sondern Nützlichkeit und Funktionalität (fr. 8 und 9 Cardauns). Für die Dichter hätte Varro dann wohl den Unterhaltungswert als erstes Kriterium benennen müssen – ein textlicher Beleg dafür fehlt in den erhaltenen Fragmenten. Diese Kriterien lassen sich auf die unterschiedlichen Kommunikationsorte beziehen, an denen die Theologietypen ihr Publikum finden. Die Dichtertheologie passt zum Theater, die Physikertheologie passt der ganzen Welt, die Bürgertheologie passt der Stadt, einer Stadt, Rom (fr. 10 Cardauns).³⁹ Das hat, aber auch hier fehlt die Varronische Textgrundlage, natürlich Konsequenzen für die Universalisierbarkeit, die im strengen Sinne nur für die Physikertheologie gegeben ist. Die Fragmente zeigen Hierarchisierungen der verschiedenen Typen: Die Philosophie enthält auch «anderes, was die Ohren eher innerhalb von Schulwänden als draußen auf dem Forum vertragen können». Die Übernahme solchen Universalgutes ist für die Bürgertheologie nicht ausgeschlossen, unterliegt aber der Nützlichkeitsabwägung (fr. 11); die auf Unterhaltung zielende Dichtertheologie ist für die «Masse» leider gefälliger als die Philosophie (fr. 19).⁴⁰

Die Frage nach den Kriterien führt zur Präzisierung der Verhältnisbestimmung von naturphilosophischer und Bürgertheologie. Diese erfolgt bei Varro historisch. Es ist nicht der Theologe, der gesellschaftliche Nutzenkurven definiert; einen solchen Anspruch erhebt auch Varro nicht. Es ist der Stadtgründer, der Gesetzgeber, der Nomothet, der dies tut. In genau diesem Kontext finden wir – in der schon zitierten Passage aus Platons *Staat* – den ersten Beleg für *θεολογία*. Hier beginnt eine Linie, die bis zu Varro führt. Und Varro eröffnet eine neue Perspektive: Am historischen Nullpunkt der Gesellschaft entsprechen sich Bürgertheologie und naturphilosophische Göttererklärung: Hier finden wir die *dei certi et sempiterni*, die ewigen Götter mit sicher bestimmbarer Funktion (fr. 32). Varro stellt das Verhältnis in einem Gedankenexperiment klar (fr. 12): «Wenn er diesen Staat neu gründete, werde er eher nach der Vorschrift der Natur die Götter und ihre Namen festsetzen.»⁴¹ Und er schließt an diesen Irrealis sofort an: «Aber da er bereits in einem alten Volk sich befinde, müsse er die von den Anfängen erhaltene Geschichte der Namen und Beinamen bewahren, wie sie überliefert sei, und zu eben diesem Zweck schreibe er jene Dinge auf und durchforsche sie, damit die Menge diese Götter eher mehr verehren als verachten wolle.» Der Einspruch gegen, die Furcht vor der auf den Lacherfolg zielenden Theologie der Dichter wird hier deutlich.

In der folgenden geschichtlichen Differenzierung, die die kultische Realität und populäre Göttererklärung immer weiter von den Interpretationen der Physikertheologie entfernt, spielen kontingente Faktoren die wesentliche Rolle.⁴² Importe sind von großer Bedeutung; Varros eigene Landsleute, die Sabiner, haben, so zeigt der Verfasser, viel zur römischen Götterwelt beigesteuert (fr. 36). Hier tritt die für die späte Republik und wohl darüber hinaus typische Denkweise, Rom als ethnische Synthese zu interpretieren, in den Vordergrund. Aber auch banalere Entscheidungen können große Folgen haben: Iuppiter und Summanus waren ursprünglich gleichwertige Gottheiten, der erste war für die Tag-, der zweite für die Nachtblitze zuständig. Der Bau eines großen Tempels für Iuppiter hat aber Summanus nahezu vollständig in Vergessenheit geraten lassen (fr. 42 Cardauns).

39 *Prima ... theologia maxime accomodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem.*

40 *Magis ad poetas quam ad physicos fuisse populos inclinatos ...*

41 *Si eam civitatem novam constitueret, ex naturae potius formula deos nominaque eorum se fuisse dedicaturum.*

42 Die erhaltenen Fragmente lassen die Tiefe der historischen Argumentation nur schwer erkennen; sie dürfte nicht zu gering anzusetzen sein und scheint mit der Zerstörung von Isiskultstätten unter den Konsuln Gabinius und Calpurnius Piso (58 v. Chr.) bis in Varros Gegenwart geführt worden zu sein.

Zeichnet die Bürgertheologie die Geschichte nach? Die Sachlage ist komplizierter. Wenn Varro die Klärung der Frage, ob bestimmte Götter ewig oder erst von einem bestimmten Zeitpunkt an vorhanden seien, dem *genus physicon* auferlegt (so in fr. 8 Cardauns), so fällt die Geschichtsforschung in den Bereich der philosophischen Theologie. Demselben Bereich gehört auch die in der Einzelbeschreibung der Götter geübte etymologische Methode an.⁴³ Das aber verwischt das Modell der drei Gattungen der Theologie, lässt für die Bürgertheologie keinen Platz mehr. Bleibt ihre Aufgabe allein, die Basis gelegentlicher Polemik abzugeben, etwa in der Formulierung, prinzipiell böten die Dichter weniger, die Philosophen mehr, als die Völker benötigen (fr. 11 Cardauns)?

Die Frage der Pragmatik der Theorie kann nicht ohne den Blick auf den historischen Kontext beantwortet werden. Vor dem Hintergrund des argumentativen Drucks universalisierbarer griechischer Philosophie und faktischen Wandels religiöser Traditionen reicht das bloße «Feststellen» der eigenen Tradition nicht aus. Es gilt vielmehr, eine Theorie der eigenen Praxis zu entwickeln, die der rituellen Praxis selbst theoretischen Status gibt. Es ist Varro, der dieses Erfordernis sieht und diese Leistung erbringt. Die Theorie der Praxis ist die *theologia civilis*. Gewährleistet ist dieser theoretische Status durch die Bestimmung der Bürgertheologie als Element einer dreifachen Theologie. Varro zieht hier unterschiedliche Theologietypen der griechischen Diskussionen (und Polemiken)⁴⁴ zu einer abgeschlossenen Dreierliste zusammen. Insbesondere fließen hier die «Theologie des Volkes» und die «Theologie der Nomotheten» zusammen. Die traditionelle Praxis wird so zu einer eigenen Form der «Theologie». Zufälligkeiten mittelitalischer Kultpraxis stehen damit auf einer Stufe mit griechischer Naturphilosophie und Dichtung.

Das Festhalten an dem *mos maiorum*, an der «Tradition» wurde damit auch im universalistischen Horizont griechischer Philosophie – die nicht mit der Praxis griechischer Städte zu verwechseln ist! – legitimiert. Varro selbst definiert *mos* als «den Konsens der an einem Ort Wohnenden, der durch lange Übung Gewohnheit erzeugt».⁴⁵ In dieser Definition wird noch einmal der Kern der Varronischen Rezeption des «griechischen» Universalismus deutlich: Dauerhafter Konsens einer konkreten Kommunikationsgemeinschaft (die man sich durchaus schichtbezogen, auf die Nobilität begrenzt vorstellen kann) konstituiert das Richtige, an einem konkreten Ort, in einer konkreten Geschichte, aber doch universalistisch, nicht ethnisch⁴⁶ oder genetisch («nur am Anfang») begrenzt. Diesen stadtrömischen Konsens zu erzeugen, kann auch die Philosophie einen Beitrag leisten. Sie findet an ihm – und an der von ihm getragenen Tradition – allerdings auch ihre Grenzen.⁴⁷

43 Zur antiken Etymologie s. LERSCH 1838–41, kurz COSERIU 1975; speziell zu Varro SCHRÖTER 1963.

44 S. etwa Philodem, Περὶ εὐσεβείας col. 42; gegen OBBINK 1996, 491 ist der Bezug auf eine varronische Dreiteilung nicht zu halten.

45 Serv. Aen. 7,601: *Varro vult morem esse communem consensum omnium simul habitantium, qui inveteratus consuetudinem facit*. Dazu MOATTI 1997, 272.

46 Diesen Aspekt betont MOATTI 1997, 273. Für Cicero kommt FERRARY 1995, 68 zu einem ähnlichen Ergebnis: «Cicero's city is neither the city of the wise described by Zeno nor the cosmic city of Chrysippus, even if there are occasional references to the latter [...], which serve as a measure of distance and comparison: it is real cities which interest him, above all Rome.» Entsprechend ist Universalisierung für ihn die Universalisierung römischer Normen und Traditionen (ebd., 69).

47 Vgl. die Kritik JEHNES (1999) an ERICH GRUEN.

4 Varros Geburtsgötter: Ein Testfall

Wie sieht, nach soviel Theorie, die Praxis aus? Als Beispiel soll ein klassischer Gegenstand römischer Religionsgeschichte, sollen die so genannten «Sondergötter», dienen. Sachlich geht es um Zusammenstellungen von Göttern, die bestimmten Bereichen in sehr kleinteiliger Weise zugeordnet werden. Das älteste Beispiel hierfür liefert einer der frühesten Sakralschriftsteller überhaupt, Fabius Pictor, der noch in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. gehören dürfte. Er, so das Zitat,

«zählt die Götter auf, die der Flamen anruft, wenn er das Ceresopfer für Tellus und Ceres durchführt: den Furchenbrecher, Wiederpflüger, Furcher, Säher, Überpflüger, Egger, Hacker, Jäter, Schnitter, Zusammenbringer, Einscheuerer, Hervorholer.»

*Fabius Pictor hos deos enumerat quos invocat flamen sacrum Cereale faciens Telluri et Cereri: Vervactorem, Redarotorem, Inporcitorem, Insitorem, Obarotorem, Occatorem, Sarritorem, Subruncinatorem, Messorem, Convectorem, Conditorem, Promitorem.*⁴⁸

In seinem Bemühen, seinen Mitbürgern diese Gottheiten, die *di certi*, die «sicheren Gottheiten» mit bestimmbarer Funktion, nicht nur genetisch-historisch zu erklären, sondern sie ihnen nutzbar zu machen, indem er jeweils den (Erfolg versprechenden) Zweck der Anrufung in Erfahrung bringt,⁴⁹ trägt Varro Informationen zusammen: Über vierzig Prozent der Fragmente des sechzehnbändigen Gesamtwerks entstammen in der Zählung Cardauns dem vierzehnten Buch *De dis certis*. Schon der Begriff *di certi* macht deutlich, dass es hierbei nicht um bloßes Sammeln gehen kann: Der Begriff ist eine Neubildung Varros,⁵⁰ und er impliziert mit seinen funktionalen Zuspitzungen einen radikalen Reduktionismus.⁵¹

Das Material sei wenigstens in Umrissen vorgeführt. Für den Prozess von der Zeugung bis zur Versorgung des Neugeborenen werden folgende Gottheiten namhaft gemacht: *Ianus* öffnet den Zugang für den Samen, *deus Consevius* steht der Insemination vor, *Saturnus* ist für den Samen selbst zuständig, *Liber* befreit den Mann beim Koitus vom Samen, *Libera* die Frau, die nach Varro ebenfalls Samen zum Zeugungsakt beiträgt. *Fluvionia* ernährt das Kind in der Gebärmutter; die nach Ausweis der Reihenfolge bei Augustinus sich anschließende *Dea Mena*, die der Menstruation «vorsteht», führt den monatlichen Blutfluss dem Wachstum des Fötus zu;⁵² für das intrauterine Aufziehen ist *Alemona* zuständig; *Vitumnus* stärkt die Lebens-, *Sentinus* die Sinneskraft des Fötus. Die drei Schicksalsgöttinnen *Parca*, *Nona* und *Decima* sorgen für die Geburt zur rechten Zeit, nämlich im neunten oder zehnten Monat. Als *Diespater* führt Iuppiter die Leibesfrucht zum Tag, *Lucina* bringt sie ans Licht – die etymologischen Bezeichnungen, der Gleichklang von Sache und Gottheit werden selbst in der Übersetzung deutlich. Neben dem *Lucina*- und *Diana*-Kult unter der Geburt wird in der folgenden Woche für *Iuno* ein Tisch (mit Gaben) aufgestellt; am Ende der Woche, dem *dies lustricus* wohl,⁵³ werden die *Fata scribunda*, vielleicht den Namen und ähnliches aufschreibenden Schicksalsgötter,⁵⁴ angerufen.

In der nicht immer unproblematischen, aber gut begründeten Reihenfolge der Fragmente bei CARDAUNS geht es nach diesem Exkurs zur Geburtssituation zurück.⁵⁵ Für die unter

48 Fabius Pictor, *Pontifikalrecht* 16 = fr. 6 Seckel/Kübler = Serv. *Georg.* 1,21.

49 Varro *ant. rer. div.* 3 Cardauns.

50 WISSOWA 1921. Dazu ELM 2003.

51 LEHMANN 1983, 156.

52 S. den Kommentar von CARDAUNS 1976, 193 ad locum.

53 Ebd., 198.

54 Die aktivische Deutung der Form hat W. F. OTTO (1909, 451) plausibel gemacht.

55 Zum Sachlichen ist KÖVES-ZULAUF 1990 zu konsultieren.

Kerzenschein Erstgebärenden (?) ist *Candelifera* wichtig. Um die Kopf- oder Steißblage des Kindes kümmern sich zwei Carmentes, *Postverta* und *Prorsa*, die den Neugeborenen zugleich das Schicksal künden. *Fortuna* schließt sich in unbekannter Funktion an. *Ops* beschenkt das auf die Erde gelegte Neugeborene. Beim *deus Vaticanus* liegen die ersten Laute des Neugeborenen, die <Vas>. Für das Sprechen sind auch (schon hier?) *Aius*, *Farinus* und *Lacutius* sowie *Fabulinus* (beim ersten Sprechen) zuständig.⁵⁶ Die *dea Levana* unterstützt den Vater, der das Kind von der Erde aufhebt und damit anerkennt; die Rolle der *Albana* ist unbekannt.

Drei Gottheiten schützen die Mutter im Folgenden: *Intercidona*, *Pilumnus* und *Deverra* – sprechende Namen in Bezug auf symbolische Aktivitäten von drei Männern. *Cunina* schützt die Wiege; *diva Rumina* bringt die Brust nahe; für Trank und Speise sorgen *diva Potina* und *diva Educa*.⁵⁷ Gottheiten, die sich um das Stehen der Kinder, Weg- und Heimgang, ihre geistige Gesundheit und dergleichen kümmern, setzen die Liste fort, *Numeria* etwa bringt das Zählen bei.⁵⁸ Entsprechend reicht die Zuständigkeit verschiedenster Vertreterinnen und Vertreter der *di nuptiales* oder *coniugales*⁵⁹ von der Mitgift bis zu Details des Geschlechtsaktes, von der Position bis zur Defloration. Peinlich berührt verweigert Augustinus zum Teil genaue Sacherklärungen.

Wo liegt der gemeinsame Nenner?⁶⁰ Es geht insbesondere um risikobehaftetes menschliches Handeln. Zwar werden solche Risiken im Einzelfall auch rituell begleitet, es ist aber offenkundig, dass spezifische Rituale fehlen oder dass die Präzision der theologischen Zuordnung die rituelle Ausdifferenzierung weit übertrifft. Antiquarische Literatur dokumentiert nicht nur sich verändernde Praktiken, sondern verändert sie auch selbst. *Pictors Flamen* spricht zwölf Götter in einem Gebet, im rituellen Rahmen des *sacrum Cereale* an. Liest man die Listen als Elemente einer Handlungstheorie, so fügen sie sich nicht zu einer einheitlichen Theorie zusammen – Abstraktion entfällt ja gerade. Zu erkennen ist aber eine Reflexion, die komplexe Handlungen und Prozesse in minimale Teile zerlegt, atomisiert.⁶¹ Ohne im Einzelfall die Freude am gedanklichen Spiel auszuschließen,⁶² wird doch der Versuch deutlich, die Bildung der Einheiten auf Risiken, auf Situationen, in denen es Alternativen des Handelns oder des Prozessverlaufes gibt, zu konzentrieren.

Die Zurechnung von Verantwortlichkeit und Risiko erfolgt nicht an die menschlichen Handlungsträger, sondern an die Götter.⁶³ Dabei besitzen sie manchmal direkt Aufgaben, das heißt, sie führen Handlungen selbst durch – beispielsweise *Diespiter*, der den Tag bringt.⁶⁴ Hier gilt es, sehr präzise auf den Sprachgebrauch zu achten und mögliche Veränderungen des Textes durch das Referat mitzubedenken. Die Zuordnung der Gottheit zu ihrem Bereich bildet einen eigenen Reflexionsbereich. *Praesse*, <vorstehen>, ist die wohl

56 Zu letzterem, dessen Erwähnung für Varro, nicht aber für die *Antiquitates* gesichert ist, s. ebd., 204.

57 Die vorgeführte Reihe in fr. 90–114.

58 Ebd., fr. 137.

59 Fr. 144–156.

60 Zur systematischen Einordnung der im Folgenden skizzierten Befunde s. RÜPKE 2005a, 450–453.

61 Vgl. *Aug. civ.* 4,16 p. 165,24 f.: ... *cum deos singulos singulis rebus et paene singulis motibus adtribuerunt* ...

62 Die wenigstens punktuell vorhandene Parallelüberlieferung für Varro erlaubt es aber, diesen Faktor für gering zu erachten. <Dass er geradezu Namen erfunden habe [...], ist schwerlich nachzuweisen> (CARDAUNS 1976, 240). Sowohl WISSOWAS grundsätzliche Kritik am Wert der Namen (1904) wie auch WALTER F. OTTOS Versuche, sie etwa als Gentilnamen zu retten (1909), sind im Prinzip (nicht in jedem Detail) zurückzuweisen.

63 Anders RADKE 1970, 44.

64 Varro *ant. rer. div.* 99 Cardauns.

häufigste Formulierung.⁶⁵ Alternativen dazu bilden zwei substantivische Formulierungen, die sich wohl beide auf Varro zurückführen lassen: Es geht um *officia* oder *munera*, um Ämter und Pflichten der Gottheiten.⁶⁶ In der Einleitung des ersten Buches kommen weitere Begriffe hinzu: Kraft, Fähigkeit, Gewalt – *potestas*.⁶⁷

Sprachlich wird das Verhältnis der Gottheiten zu ihren Bereichen nach dem Muster öffentlicher Herrschaftsverhältnisse beschrieben – eine davon etwaig zu unterscheidende <Administration> existiert in der späten römischen Republik nicht. Eine solche Zuordnung ist vor dem politischen Hintergrund eines Amtsbegriffes zu sehen, der Amtsgewalt nicht positiv als ein Bündel präzise beschriebener Befugnisse umschreibt, sondern zunächst einmal uneingeschränkte Macht kasuistisch und durch Mechanismen wie Kollegialität, kurze Amtsdauern und Appellationsinstanzen begrenzt. Projiziert man solche Begriffe auf die theologischen Konzepte, so wird die Parallelität von politischem und religiösem Reflexionsraum deutlich: Die Vielzahl der Götter beschränkt ihren Bereich zeitlich wie kollegial; in Einzelfällen bleiben göttliche Konkurrenzen in kollegialer Konstruktion, ohne klare Über- oder Unterordnung, nebeneinander bestehen: Nona und Decima, Prorsa und Postverta bieten dafür Beispiele.⁶⁸

Ein präziserer Blick in einen Ausschnitt der Zusammenstellung zeigt, wie im Detail die <Dokumentation> durch Verschriftlichung den Charakter von Modifikationen gewinnt.

«Für die Frau werden drei Tage nach der Geburt drei Wächtergötter herangezogen, damit nicht der Gott Silvanus zur Nachtzeit eintritt und sie quält, und um diese drei Wächter anzuzeigen, gehen drei Männer nachts um die Schwellen des Hauses herum und schlagen zuerst die Schwelle mit der Axt, dann mit einem Stöbel und schließlich fegen sie sie mit Reisig ab, damit durch diese Zeichen der Pflege der Gott Silvanus am Eintritt gehindert werden möge, weil weder Bäume ohne Eisen gefällt und gekappt werden, noch Mehl ohne Stöbel bereitet wird noch Feldfrüchte ohne Reisig zusammengefeget werden. Von diesen drei Dingen her aber werden die Götter benannt: Intercidona ... Pilumnus ... Deverra ...»

*Mulieri fetae post partum tres deos custodes ... adhiberi, ne Silvanus deus per noctem ingrediatur et vexet, eorumque custodum significandorum causa tres homines noctu circumire limina domus et primo limen securi ferire, postea pilo, tertio deverrere scopis, ut his datis culturae signis deus Silvanus prohibeatur intrare, quod neque arbores caeduntur ac putantur sine ferro, neque far conficitur sine pilo, neque fruges coacervantur sine scopis; ab his autem tribus rebus tres nuncupatos deos, Intercidonom a securi intercisione, Pilumnus a pilo, Deverram ab scopis, quibus diis custodibus contra vim dei Silvani feta conservaretur.*⁶⁹

Diesen Text liest man als Beschreibung eines häuslichen Rituals, eines populären Rituals, von dem wir nur durch Varros Fleiß Kenntnis erhalten haben. Aber Varros *theologia civilis* steht auch im Detail unter den Anforderungen der anfangs formulierten systematischen Rationalität. Dafür liefert das scheinbar ethnographisch dokumentierte Ritual in seiner expliziten Rationalität, in seiner Beschränkung auf etymologisch relevante Details und durch die präzise Funktionsbestimmung der Götter ein gutes Beispiel. Nicht Erfindung soll Varro damit vorgeworfen sein. Aber auch auf der Ebene der *Ritualbeschreibung* konstituiert Varro römische Religion – erfolgreich, wenn es die Zeitgenossen, wie Cicero, als Handlungsanweisung gelesen haben.⁷⁰

65 Ebd., passim: Vgl. Serv. auct. Aen. 2.141 (= Varro fr. 1 Agahd): ... *quia et pontifices dicunt singulis actibus proprios deos praeesse*.

66 Varro ant. rer. div. 88 sowie (*officia*) Aug. civ. 6,9 p. 262,29 und Serv. Georg. 1,21.

67 Varro ant. rer. div. 3 Cardauns: ... *quam quisque deus vim et facultatem ac potestatem cuiusque rei habeat*.

68 Vgl. GLADIGOW 1990, 246 f. für griechische Alternativen im Umgang mit Konkurrenzproblemen.

69 Varro ant. rer. div. 111 Cardauns.

70 S. Cic. Acad. post. 1,9: *Nam nos in nostra urbe peregrinantis errantisque tamquam hospites tui*

5 Schluss

Die Suche nach dem Theologen hat im Falle Varros und seiner *Antiquitates rerum divinarum* den Antiquar zutage gefördert. Das entspricht der antiken und nachantiken Rezeption. Für die philosophische Rezeption scheinen die *tria genera theologiae* in Varronischer Gestalt nicht attraktiv gewesen zu sein.⁷¹ Aufgegriffen wurden sie von der christlichen Apologetik, die vor allem die fehlende Kohärenz der unterschiedlichen theologischen Gattungen ausbeutete.⁷² Die Rezeption Varros war dennoch grandios. Das ist seinem Überlieferungsträger geschuldet, Augustins *Gottesstaat*, der mit über zweihundert Handschriften vor dem Jahr 1500 und frühen Drucken zu den am besten präsenten antiken Texten jenseits des biblischen Kanons gehört. Es ist in erster Linie Varros eigener Materialfülle zu verdanken: Von ihr lebt ein Großteil der antiquarischen Literatur der Kaiserzeit; direkt oder – zumeist – indirekt prägen die Varronischen Informationen unser Bild republikanischer Religion stark.

Eine auf römisches Material bezogene philosophische Religionstheorie bietet Varro nicht. Aber es zeigte sich, dass in der späten Republik neben der Philosophie Ciceronischen Typs noch eine weitere und durchaus theoriehaltige Systematisierung von gesellschaftlichen und speziell religiösen Wissensbeständen entstand: die leichthin als <antiquarisch> abgewerteten Texte. Noch intensiver als die Philosophie bilden sie eine römische Reaktion auf die Anforderungen der schnellen Expansion und den sozialen Wandel in Rom. Varro kreuzt beide Linien und zeigt damit die Reichweite, mehr aber noch die Grenzen der Anwendung so nicht mehr fremder philosophischer Rationalität auf die eigene traditionelle Religion. Das gilt nicht nur für die bekannten Interpretationen <ausgewählter Götter> (*di selecti*) im letzten Buch der *Antiquitates rerum divinarum*, sondern, wie gezeigt, für seine Systematisierung einer Vielzahl kleiner Götter, für Ritualbeschreibungen, es gilt auch, wie MARIANNE WIFSTRAND SCHIEBE gezeigt hat, für die bei Varro erstmals bezeugte positive Wertung von Götterbildern.⁷³ Nicht zu vergessen dabei ist, dass Varro kein eigenes Handbuch römischer Religion schuf: Die *res divinae* sind lediglich der zweite Teil seines *Antiquitates rerum humanarum et divinarum!*

libri quasi domum reduxerunt, ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere: ... tu sacrorum iura, tu sacerdotum, tu domesticam, tu bellicam disciplinam ... tu omnium divinarum humanarumque rerum nomina, genera, officia, causas aperuisti ...

71 Das richtet sich gegen die Annahme LIEBERGS (1982), das (vor-)Varronische Dreierschema sei verbreitet gewesen (rezipiert bei LEHMANN 1997, 193–225).

72 LIEBERG 1982, 43–51; FIEDROWICZ 2000, 141. 230 mit den Literaturmachweisen. Vgl. oben (Anm. 3) zu Tertullian. Vgl. DIHLE 1996, der die Bedeutung der apologetischen Rezeption stark relativiert und nur für Augustin eine intensive Auseinandersetzung annimmt, die im Interesse an der *theologia civilis* begründet sei (191; ähnlich FORTIN 1980).

73 WIFSTRAND SCHIEBE 2006, 200.

Bibliographie

- AGAHD, R. 1898. «M. Terenti Varronis Antiquitates rerum divinarum: Libri I, XIV, XV, XVI. Praemissae sunt quaestiones varronianae.» *Jahrbücher für classische Philologie, Suppl.* 24. Leipzig: 1898. 1–220.
- ARKENBERG, JEROME S. 1993. «Licinii Murenae, Terentii Varrones, and Varrones Murenae I. A Prosopographical Study of Three Roman Families.» *Historia.* 42 (1993), 326–351.
- ASSMANN, JAN 2000. *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa.* München: Hanser.
- BECK, HANS; WALTER, UWE (Hgg.) 2001. *Die frühen römischen Historiker I: Von Fabius Pictor bis Cn. Gellius.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- BENDLIN, ANDREAS 1998. *Social Complexity and Religion at Rome in the Second and First Centuries BCE.* Diss. Oxford.
- BREMMER, JAN [N.] 1987. «Slow Cybele's Arrival.» Ders.; Horsfall, N. H. (edd.), *Roman Myth and Mythography.* University of London Inst. of Classical Studies: Bulletin Suppl. 52. London: Institute of Classical Studies. 105–111.
- BRUNT, P[ETER] A. 1989. «Philosophy and Religion in the Late Republic.» Griffin, Miriam [T.]; Barnes, Jonathan (edd.), *Philosophia togata: Essays on Philosophy and Roman Society.* Oxford: Clarendon. 174–198.
- CANCIK, HUBERT 1983. «Augustinus als constantinischer Theologe.» Taubes, Jacob (Hg.), *Der Fürst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen* 2. Aufl. [1983]. Paderborn: Schöningh. 15–45.
- CARDAUNS, BURKHART 1958. *Varros Logistoricus über die Götterverehrung (Curio de cultu deorum): Ausgabe und Erklärung der Fragmente.* [Diss. Köln 1958]. Würzburg: Tritsch.
- CARDAUNS, BURKHART 1976. *M. Terentius Varro, Antiquitates rerum divinarum. I: Die Fragmente. 2: Kommentar.* Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1. Wiesbaden: Steiner.
- CARDAUNS, BURKHART 1978. «Varro und die römische Religion: Zur Theologie, Wirkungsgeschichte und Leistung der «Antiquitates Rerum Divinarum»» *ANRW II. 16, 1* (1978), 80–103.
- CHASSIGNET, MARTINE 1996. *L'annalistique romain I* Paris: Belles Lettres.
- CICHORIUS, CONRAD 1922. *Römische Studien: Historisches Epigraphisches Literaturgeschichtliches aus vier Jahrhunderten Roms.* Berlin: Teubner.
- COSERIU, EUGENIO 1975. *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart: Eine Übersicht I: Von der Antike bis Leibniz.* Vorlesung gehalten im Winter-Semester 1968/69 an der Universität Tübingen. Autorisierte Nachschrift von Gunter Narr u. Rudolf Windisch. 2. überarb. Aufl. [1970.] Tübinger Beiträge zur Linguistik 11. Tübingen: Tübinger Beiträge zur Linguistik.
- DIHLE, ALBRECHT 1996. «Die Theologia tripertita bei Augustin.» Cancik, Hubert (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag 2: Griechische und Römische Religion* Tübingen: Mohr Siebeck. 183–202.
- ELM, DOROTHEE 2003. «Die Kontroverse über die «Sondergötter»» *ARG* 5 (2003), 67–79.
- ERSKINE, ANDREW 2001. *Troy between Greece and Rome: Local Tradition and Imperial Rome.* Oxford: University Press.
- FERRARY, JEAN-LOUIS 1988. *Philhellénisme et impérialisme: Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate.* Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 271. Rome: École française.
- FERRARY, JEAN-LOUIS 1995. «The statesman and the law in the political philosophy of Cicero.» Laks, André; Schofield, Malcolm (edd.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum.* Cambridge: Cambridge University Press. 48–73.
- FIEDROWICZ, MICHAEL 2000. *Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* Paderborn: Schöningh.
- FLAIG, EGON 1995. «Die Pompa Funerbris: Adlige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der Römischen Republik.» Oexle, Otto Gerhard (Hg.), *Memoria als Kultur.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 115–148.
- FORTIN, ERNEST L. 1980. «Augustine and Roman Civil Religion: Some Critical Reflektions.» *Revue des Etudes Augustiniennes* 26 (1980). 238–256.
- FRIER, BRUCE WOODWARD 1979. *Libri annales pontificum maximorum: The origins of the annalistic tradition.* Papers and Monographs of the American Academy in Rome 27. Rome: American Academy.

- FUHRMANN, MANFRED 1983. «Erneuerung als Wiederherstellung des Alten: Zur Funktion antiquarischer Forschung im Spätrepublikanischen Rom.» Herzog, Reinhart; Koselleck, Reinhart (Hgg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*. Poetik und Hermeneutik 12. München: Fink. 131–151.
- GAGÉ, JEAN 1955. *Apollon Romain: Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus Graecus» à Rome de origines à Auguste*. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et Rome 182. Paris: Boccard.
- GEHRKE, HANS-JOACHIM 1985. «Die klassische Polisgesellschaft in der Perspektive griechischer Philosophen.» *Saeculum* 36 (1985), 133–150.
- GEHRKE, HANS-JOACHIM 1996. «Römische Nobilität und Hellenismus.» Funck, Bernd; ders. (Hgg.), *Hellenismus: Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters*. Akten des Internationalen Hellenismus-Kolloquiums, 9.–14. März 1994 in Berlin. Tübingen: Mohr Siebeck. 525–541.
- GLADIGOW, BURKHARD 1986. «Mythologie und Theologie: Aussagestufen im griechischen Mythos.» Stietencron, Heinrich von (Hg.), *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*. Mit Beiträgen von Jan Assmann ... Düsseldorf: Patmos. 70–88.
- GLADIGOW, BURKHARD 1990. «XPHEΘAI ΘEOIΣ: Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion.» Elsas, Christoph; Kippenberg, Hans G. (Hgg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte: Festschrift für Carsten Colpe*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 237–251.
- GLADIGOW, BURKHARD 1993. «Rigoristische Haltungen und kulturelle Rahmenbedingungen.» Klosinski, Gunther (Hg.), *Religion als Chance oder Risiko: Entwicklungshemmende und entwicklungsfördernde Aspekte religiöser Erziehung*. Mit einem Vorwort von Hans Küng und Beiträgen von Wolfgang Bartholomäus u. a. Bern: Huber. 54–68.
- GRUEN, ERICH S. 1984. *The Hellenistic World and the Coming of Rome*. 2 Bde. Berkeley: University of California Press.
- GRUEN, ERICH S. 1990. *Studies in Greek culture and Roman policy*. Cincinnati classical studies ns 7. Leiden: Brill.
- GRUEN, ERICH S. 1992. *Culture and National Identity in Republican Rome*. Cornell Studies in Classical Philology 52. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- HÖLSCHER, TONIO 1984. *Staatsdenkmal und Publikum: Vom Untergang der Republik bis zur Festigung des Kaisertums in Rom*. Xenia 9. Konstanz: Universitätsverlag.
- JEHNE, MARTIN 2000. «Rednerfähigkeit und Statusdissonanzen in der späten römischen Republik.» Neumeister, Christoff; Raack, Wulf (Hgg.), *Rede und Redner: Bewertung und Darstellung in den antiken Kulturen*. Frankfurter Archäologische Studien 1. Möhnesee: Bibliopolis. 167–189.
- JOCELYN, H. D. 1977. «The Ruling Class of the Roman Republic and Greek Philosophers.» *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 59 (1976/77), 323–364.
- JOCELYN, H. D. 1983. «Varro's antiquitates rerum diuinarum and Religious Affairs in the Late Roman Republic.» *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 65 (1982/83), 148–205.
- KÖVES-ZULAUF, THOMAS 1990. *Römische Geburtsriten*. Zetemata 87. München: Beck.
- LEHMANN, YVES 1983. «La 'tripartition divine' de Varron.» *Hommages à Robert Schilling*. Études latines 37. Paris: Belles lettres. 147–157.
- LEHMANN, YVES 1997. *Varron théologien et philosophe romain*. Collection Latomus 237. Bruxelles: Latomus.
- LERSCH, [J. H.] LAURENZ 1838–41. *Die Sprachphilosophie der Alten, [1] dargestellt an dem Streit über Analogie und Anomalie. [2] ... dargestellt an der historischen Entwicklung der Sprachkategorien. [3] ... dargestellt an der Geschichte ihrer Etymologie*. Die Sprachphilosophie der Alten 1–3. Bonn: König, 1838, 1840, 1841.
- LIEBERG, GODO 1973. «Die «theologia tripartita» in Forschung und Bezeugung.» *ANRW I.4* (1973), 63–115.
- LIEBERG, GODO 1982. «Die theologia tripartita als Formprinzip antiken Denkens.» *Rheinisches Museum* 125 (1982), 25–53.
- LINDERSKI, JERZY 1985. «The libri reconditi.» *Harvard Studies in Classical Philology* 89 (1985), 207–234.
- MOATTI, CLAUDE 1997. *La Raison de Rome: naissance de l'esprit critique à la fin de la République*. Paris: Seuil.
- MOMIGLIANO, ARNALDO 1990. *The Classical Foundations of Modern Historiography*. Sather Classical Lectures 54. Berkeley: University of California Press.
- MORA, FABIO 1999. *Fasti e schemi cronologici: La riorganizzazione annalistica del passato remoto romano*. Historia 125. Stuttgart: Steiner.
- MUTSCHLER, FRITZ] H[EINER] 1997. «Vergleichende Beobachtungen zur griechisch-römischen und altchinesischen Geschichtsschreibung.» *Saeculum* 48 (1997), 213–253.

- OBBIK, DIRK 1996. *Philodemus, On Piety Part 1: Critical Text with Commentary*. Oxford: Clarendon.
- OTTO, W[ALTER] F. 1909. «Römische «Sondergötter»» *Rheinisches Museum* 64 (1909), 449–468 [ND ders., *Aufsätze zur Römischen Religionsgeschichte*, Meisenheim 1975, 72–91].
- PAPE, MAGRIT 1975. *Griechische Kunstwerke aus Kriegsbeute und ihre öffentliche Aufstellung in Rom: Von der Eroberung von Syrakus bis in augusteische Zeit*. Diss. Hamburg.
- PÉPIN, J. 1956. «La théologie tripartite de Varron.» *Révue des Études Augustiniennes* 2 (1956), 265–294.
- RADKE, GERHARD 1970. «Das Wirken der römischen Götter.» *Gymnasium* 77 (1970), 23–46.
- RAWSON, ELIZABETH 1976. «The First Latin Annalists.» *Latomus* 35 (1976), 689–717 [Repr. dies., *Roman Culture and Society: Collected Papers*, Oxford, 1991, 245–271].
- RAWSON, ELIZABETH 1985. *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. London: Duckworth.
- RÜPKE, JÖRG 1995. *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 40. Berlin: de Gruyter.
- RÜPKE, JÖRG 1995a. «Fasti: Quellen oder Produkte römischer Geschichtsschreibung?» *Klio* 77 (1995), 184–202.
- RÜPKE, JÖRG 1997. *Römische Geschichtsschreibung: Zur Geschichte des geschichtlichen Bewußtseins und seiner Verschriftlichungsformen in der Antike*. Potsdam: AVZ/Universitätsbibliothek.
- RÜPKE, JÖRG 2000. «Räume literarischer Kommunikation in der Formierungsphase römischer Literatur.» Braun, Maximilian; Mutschler, Fritz-Heiner (Hgg.), *Moribus antiquis res stat Romana: Römische Werte und römische Literatur im dritten und zweiten Jahrhundert vor Christus*. München: Saur. 31–52.
- RÜPKE, JÖRG 2001. «Kulturtransfer als Rekodierung: Überlegungen zum literaturgeschichtlichen und sozialen Ort der frühen römischen Epik.» Ders. (Hg.), *Von Menschen und Göttern erzählen: Formkonstanzen und Funktionswandel vormoderner Epik*. Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 4. Stuttgart: Steiner. 42–64.
- RÜPKE, JÖRG 2005. *Fasti sacerdotum: Die Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.* Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 12/1–3. Stuttgart: Steiner.
- RÜPKE, JÖRG 2005a. «Gottesvorstellungen als anthropologische Reflexionen in der römischen Gesellschaft.» Stagl, Justin (Hg.), *Grenzen des Menschseins*. Freiburg: Alber. 435–468.
- RÜPKE, JÖRG 2005b. «Varro's tria genera theologiae: Religious Thinking in the Late Republic.» *Ordia prima* 4 (2005). 107–129.
- RÜPKE, JÖRG 2006. *Die Religion der Römer: Eine Einführung*. 2. Aufl. München: Beck.
- SCHANZ, MARTIN 1927. *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian I: Die römische Literatur in der Zeit der Republik*. 4., neubearb. Aufl. von Carl Hosius. ND [1927]. Handbuch der Altertumswissenschaft 8,1. München: Beck.
- SCHMIDT, ERNST 1909. *Kultübertragungen*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 8,2. Gießen: Töpelmann.
- SCHRÖTER, ROBERT 1963. «Die varronische Etymologie.» *Varron. Entretiens sur l'antiquité classique* 9. Genève: Fondation Hardt. 79–100.
- SEGUIN, ROGER 1974. «La religion de Scipion l'Africain.» *Latomus* 33 (1974), 3–21.
- SEHLMAYER, MARKUS 1998. «Livius und seine annalistischen Quellen für das frühe Rom.» *Gymnasium* 105 (1998), 553–561.
- SIMÓN, FRANCISCO MARCO 1996. *Flamen Dialis: El sacerdote de Júpiter en la religión romana*. Madrid: ediciones clásicas.
- STIETENCRON, HEINRICH VON (Hg.) 1986. *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*. Düsseldorf: Patmos.
- UNGERN-STERNBERG, JÜRGEN VON 1986. «The Formation of the «Annalistic Tradition».» Raaflaub, Kurt A. (ed.), *Social Struggles in Archaic Rome*. Berkeley: University of California Press. 77–104.
- UNGERN-STERNBERG, JÜRGEN VON 1989. «Überlegungen zur frühen römischen Überlieferung im Lichte der Oral-Tradition-Forschung.» Vogt-Spira, Gregor (Hg.), *Studien zur vorliterarischen Periode im frühen Rom*. ScriptOralia 12. Tübingen: Narr. 11–27.
- VANGGAARD, JENS H. 1988. *The Flamen: A Study in the History and Sociology of Roman Religion*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- VOGT-SPIRA, GREGOR 1999. «Literarische Imitatio und kulturelle Identität.» *Rezeption und Identität*. Stuttgart: Steiner. 22–37.
- WALLACE-HADRILL, ANDREW 1988. «Time for Augustus: Ovid, Augustus and the Fasti.» Whitby, Michael; Hardie, Philip; Whitby, Mary (edd.), *Homo Viator: Classical Essays for John Bramble*. Bristol: Classical Press. 221–230.

- WIFSTRAND SCHIEBE, MARIANNE 2006. «Sinn und Wahrheitsgehalt der Kultbilder aus der Sicht der antiken Philosophie: Zur antiken Debatte an Hand des Beispiels Marcus Terentius Varro.» Συγγράμματα: *Studies in Honour of Jan Fredrik Kindstrand*. Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Graeca Upsaliensia 21. Uppsala: University Library. 189–209.
- WISEMAN, T[IMOTHY] P[ETER] 1986. «Monuments and Roman Annalists.» Ders., *Historiography and Imagination: Eight Essays on Roman Culture*. Exeter Studies in History. Exeter: Exeter University Press. 37–48; 127–133 [Urspr. in: I.S. Moxon, J.D. Smart, A.J. Woodman (edd.), *Past Perspectives: Studies in Greek and Roman Historical Writing*, Cambridge 1986, 87–101].
- WISEMAN, T[IMOTHY] P[ETER] 1994. «The Origins of Roman Historiography.» Ders., *Historiography and Imagination: Eight Essays on Roman Culture*. Exeter Studies in History. Exeter: Exeter University Press, 1994. 1–22; 119–124.
- WISSOWA, GEORG 1904. *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*. München: Beck.
- WISSOWA, GEORG 1904a. «Echte und falsche 'Sondergötter' in der römischen Religion.» Ders., *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*. München: Beck. 304–326.